



Universitat Autònoma de Barcelona

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  http://cat.creativecommons.org/?page_id=184

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>

UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA

PROGRAMA DE DOCTORAT EN ANTROPOLOGIA SOCIAL I CULTURAL

Societat i cosmologia en l'Himàlaia indi: persona, impuresa i sistema de castes avui



TESI DOCTORAL PRESENTADA PER A L'OBTENCIÓ DEL
DOCTORAT EN ANTROPOLOGIA SOCIAL I CULTURAL

MENCIÓ DOCTORAT EUROPEU

PER

Alice Van den Bogaert

Dirigida per Montserrat Ventura i Oller

Desembre 2015

Alice Van den Bogaert

alice_vdb@hotmail.com

Aquesta recerca ha obtingut el suport d'una Beca de Formació del Personal Investigador (BES-2009-015007) del Ministeri Espanyol de Ciència i Innovació (Ministerio de Ciencia e Innovación, España) i de la incorporació en els projectes *Identities ambivalentes. Estudio comparativo de sistemas de clasificación social* (HAR2008-04582) i *Antropología Comparada de nociones de ser Humano HUMANT* (HAR2013-40445-P) finançats pel Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia, Subprograma de Generación del Conocimiento del Ministerio de Economía y Competitividad, portats a terme pel grup de recerca Antropologia i Història de la Construcció de les Identitats Socials i Polítiques (AHCISP) del Departament d'Antropologia Social i Cultural de la Universitat Autònoma de Barcelona, projectes que també han rebut el Suport i el Reconeixement, respectivament, de l'Agència de Gestió d'Ajuts Universitaris i de Recerca de la Generalitat de Catalunya (2009 SGR-00658; i 2014 SGR-00891)

Resum

Aquesta tesi d'antropologia simbòlica té per objectiu analitzar la noció de persona a la vall del Jalori, situada a la vall de Kullu, a Himachal Pradesh (Índia) i és fruit d'un treball de camp de llarga durada entre els anys 2005 i 2013. El recurs a les tècniques tradicionals de l'antropologia social, particularment l'observació participant, i la reflexió sobre els debats extensos que la disciplina ha desplegat sobre els temes centrals de la tesi a la Índia, han permès elaborar una interpretació actualitzada de les nocions de casta, de transmissió de fluids, d'impuresa, de parentiu i de relacions socials i cosmològiques en una regió que es distancia dels canons establerts per la resta del país.

El treball, que parteix del cos, explora la interacció de la persona en les diferents xarxes socials en les quals s'insereix, per tal de posar de relleu les modalitats diferents de relacions, així com els diversos recorreguts, individuals i col·lectius, dels homes i les dones, amb la mirada posada en l'apropiació dels seus rols en la societat actual. La tesi analitza la construcció de l'ésser humà en aquesta vall himalàia començant per la corporalitat. En aquest punt el treball aprofundeix en els elements i els criteris distintius, tant aquells que permeten adquirir l'estatut de persona com els que tracen el límit entre humans i no humans. Aquesta exploració passa aleshores a l'anàlisi detallada d'un concepte fonamental en la visió local: la impuresa, mitjançant la qual explorem les connexions inter-corporals, els mecanismes de coerció del sistema de castes, així com les estratègies que resituen aquesta impuresa amb una finalitat contestatària.

Mitjançant aquesta anàlisi la tesi destaca la manera com els cossos i els seus fluids són símbols i instruments de certes discriminacions, particularment en els àmbits del gènere i de les castes. A continuació l'estudi es desplaça progressivament sobre els cercles de parentiu en els quals s'insereix l'individu, per naixement o per aliança, i es disposa a resseguir la construcció de la persona mitjançant aquests lligams. Finalment, aquesta tesi aborda les relacions entre l'humà i les altres entitats cosmològiques, descriu les influències còsmiques recíproques i les modalitats socials que actuen, entre d'altres, en la religió.

L'objectiu principal d'aquest treball consisteix doncs a posar les bases per a comprendre la noció actual de persona en una societat hindú del nord de la Índia, tant a partir de l'observació detallada dels elements que la componen i de la seva corporalitat, com situant-la en els diversos contextos on es mou. Però és, alhora, un estudi sobre els sistemes classificatoris, sobre la manera com es legitimen i naturalitzen les jerarquies socials, així com sobre els mecanismes mobilitzats per a protegir les fronteres entre aquestes categories.

Résumé

Cette thèse d'anthropologie symbolique cherche à analyser la notion de personne dans la vallée du Jalori, située dans la vallée de Kullu, en Himachal Pradesh (Inde), et est le fruit d'un travail de terrain de longue durée, entre les années 2005 et 2013. Le recours aux techniques traditionnelles de l'anthropologie sociale, particulièrement l'observation participante, ainsi que la réflexion sur les intenses débats que cette discipline a déployés sur les thèmes centraux de cette thèse (corps, personne, impureté) en Inde, ont permis d'élaborer une interprétation actualisée des notions de caste, de transmission des fluides, d'impureté, de parenté et de relations sociales et cosmologiques dans une région qui se distancie des grands traits de l'Inde.

En prenant le corps comme point de départ, ce travail explore l'interaction de la personne dans ses différents réseaux sociaux, afin de mettre en valeur les différentes modalités de relations, mais aussi les différents parcours, individuels et collectifs, des hommes et des femmes, visant l'appropriation de leurs rôles dans leur société actuelle. En commençant par la corporalité, la construction de l'être humain dans cette vallée himalayenne est analysée, en détaillant ses diverses composantes et en recherchant les critères distinctifs, c'est-à-dire non seulement ceux qui permettent d'acquérir le statut de personne, sinon également ceux qui tracent la limite entre humains et non-humains. Cette exploration passe alors à l'analyse détaillée d'un concept fondamental dans la vision locale: l'impureté, à travers laquelle sont déchiffrées les connexions inter-corporelles, les mécanismes de coercition du système de castes, ainsi que les stratégies

retournant cette impureté dans un but contestataire. C'est à travers cette analyse que sont soulignées la manière dont les corps et leurs fluides sont symboles et instruments de certaines discriminations, notamment dans les domaines du genre et des castes. L'étude se déplace ensuite progressivement sur les cercles de parenté dans lesquels l'individu s'insère par naissance ou par alliance, et cherche à retracer la construction de la personne à travers ces liens. Enfin, cette thèse aborde les relations entre l'humain et les autres entités cosmologiques, en décrivant les influences cosmiques réciproques et les modalités sociales se jouant entre autres dans la religion. L'objectif principal de ce travail consiste donc à tenter de comprendre la notion actuelle de personne dans une société hindoue du nord de l'Inde, tant en l'observant à la loupe dans ses composantes et sa corporalité, qu'en la situant dans les divers contextes où elle se meut. Mais c'est en même temps une étude sur les systèmes classificatoires, sur la manière dont les hiérarchies sociales sont légitimées, naturalisées, ainsi que sur les mécanismes mis en place pour protéger les frontières entre ces catégories.

Agraïments

Als meus pares, Louis i Marie-Christine, que sempre m'han recolzat, animat i ajudat des del principi d'aquesta epopeia. El seu esperit crític i la seva apertura cultural han estat sense dubte la terra fèrtil que va propiciar en mi la *mirada* antropològica.

A Montserrat Ventura i Oller, per haver-me guiat amb tanta paciència, consells generosos, recolzament. Aquesta tesi no hauria pogut arribar a terme sense ella.

Als membres del grup de recerca Antropologia i Història de la Construcció de les Identitats Socials i Polítiques (AHCISP) de la Universitat Autònoma de Barcelona, per haver-me acollit al cor dels seus debats, regalant-me nombroses ocasions per explicar les meves investigacions, així com un recolzament inestimable : Verena Stolcke, Josep Lluís Mateo Dieste, Alexandre Coello De la Rosa, Montserrat Clua i Fainé, Mònica Martínez Mauri, Maite Ojeda Mata, Alexandre Surrallés, Sabine Kradolfer, Pablo Domínguez, María Eugenia Ramírez Goicoechea, Begonya Enguix, Marcio Ferreira da Silva, Joan Muela, Salvador Queralt, Juan Javier Rivera Andía, Hugo Arce, Eugenia Carlos Ríos, Jordi Castellví, Claudio Milano, Maite Marín, Domenico Branca, Vanessa Gaibar, Núria Empez, Talía Valdez i Patricia San Mateo.

A Josep Martí, Yolanda Aixelà i Laura Porzio, del *Consejo Superior de Investigaciones Científicas*, que em van permetre en diverses ocasions exposar la meva recerca, oferint-me els seus preuats comentaris.

A Jean-Paul Zuñiga, Enric Porqueres i Francis Zimmermann, per la seva acollida al cor de les discussions de París, que tant m'han ensenyat.

A Daniela Berti, per la seva gran ajuda bibliogràfica.

A Jesús Contreras, Mabel García, Karin Becker, Vincent Moriniaux i Martine Tabeaud, que m'han permès participar a congressos a París i Tarragona, i clarificar d'aquesta manera les meves hipòtesis i aportacions.

A totes les persones que treballen a la biblioteca A.G. Haudricourt del CNRS de Villejuif (París), a la biblioteca Eric de Dampierre de la Université de Paris-Nanterre i a la biblioteca del *Centre d'études de l'Inde et de l'Asie du Sud* (París) per a la seva ajuda inestimable i la seva paciència.

Als habitants de la vall del Jalori, i particularment L., P., A., N., P., M., D., R., A., S., K., L., L., R., B., K., per la seva amistat, explicacions, ajuda i paciència durant el treball de camp.

A les meves germanes i germà, Éléonore, Laetitia i Rodrigue per la seva confiança i amor.

A Thérèse Marelle, Helena Badell i Maiol Gispert per la seva hospitalitat a París i la seva gran ajuda al llarg de la tesi.

Als amics que m'han recolzat amb determinació, i particularment Tatiana, Jordina, Raúl, Salomé i Núria que m'han ajudat i m'han impedit desanimar-me.

A tots els que, d'una manera o altra, m'han ajudat a realitzar aquest treball, entre altres Elena i Joan, Monique i Marcel, Isabel, Marie-Anne, Jeffi i Tinne, Marie-Pia i Alain, Marie-Thérèse, Laura i Sophie Triaille.

Sobretot al meu estimat Joan, per a qui no puc resumir aquí tota la meva gratitud, ell que ha aguantat amb tant d'amor tot el que implica ser el company d'una doctoranda. Sense oblidar els nostres meravellosos nens Ernest i Laia, que han tingut molta paciència, i m'han regalat una tendresa infinita.

Índex

Llistat dels mapes, taules, figures i fotos	12
Introducció	14
Capítol 1. Cadre théorique (Marc teòric)	41
1.1 Système de castes (Sistema de castes)	41
1.1.1. Principales caractéristiques (Principals característiques)	42
1.1.2. Interprétations (Interpretacions)	44
1.1.3. Le pur et l'impur (Puresa i impuresa)	48
1.1.4. Évolutions des castes dans l'Inde du XXème siècle (Evolucions de les castes a l'Índia del segle XX)	53
1.1.5. La politique des castes aujourd'hui (Política de les castes avui)	58
1.2. Personne (Persona)	63
1.2.1. Les débuts de la notion anthropologique de personne (Els inicis de la noció antropològica de persona)	65
1.2.2. Personne, humanité (Persona, humanitat)	66
1.2.3. La personne... et l'individu ? (La persona... i l'individu ?)	69
1.2.4. L'étude de la notion de personne : pertinence épistémologique et heuristique (Estudi de la noció de persona : pertinença epistemològica i heurística)	72
1.3. Corps (Cos)	74
1.3.1. Corps et cosmos (Cos i cosmos)	75
1.3.2. Corps et société (Cos i societat)	78
1.3.3. Le corps, le genre (Cos i gènere)	80
1.3.4. L'étude du corps: pertinence épistémologique et heuristique (Estudi del cos: pertinença epistemològica i heurística)	87
1.3.5. Le corps dans les pensées hindoues (El cos en els pensaments hindús)	90
1.4. Possession (Possessió)	94
1.4.1. Possession et chamanisme (Possessió i xamanisme)	97
Capítol 2. Història de la regió del Seraj	101
2.1. Fonts històriques	101
2.2. De la història antiga a l'enfrontament britànic	103
2.3. L'establiment dels Britànics	106
2.4. Transformacions sociopolítiques	108
2.5. Matrimoni i família : transformacions	112
2.6. El sorgiment de les castes	117
2.7. Període posterior a la independència	119
Capítol 3. La fabrique de l'humain (La fàbrica de l'humà)	122
3.1. La création d'un être humain, <i>insân</i> (La creació d'un ésser humà, <i>insân</i>)	123
3.1.1. Conception (Concepció)	123
3.1.2. Grossesse (Embaràs)	127
3.1.3. Arrivée de l'âme (Arribada de l'ànima)	131
3.1.4. La naissance (Naixement)	132
3.1.5. Le lien du lait (Vincle de llet)	132
3.1.6. Donner un nom à l'enfant (Donar un nom a l'infant)	136

3.1.7. Séquences de l'embryogenèse (Seqüències de l'embriogènesi)...	136
3.2. Les trois composantes de l'être humain (Els tres components de l'ésser humà)	137
3.2.1. <i>Sharîr</i> , le corps (<i>Sharîr</i> , el cos)	137
3.2.1.1. <i>Khûn</i> , fluide de sang, de lait, et d'aliments (<i>Khûn</i> , fluid de sang, de llet i d'aliments)	138
3.2.1.2. Le ventre, centre du corps (El ventre, centre del cos)...	144
3.2.1.3. Catégories alimentaires (Categories alimentàries).....	146
3.2.1.3.1. Le corps et la circulation des fluides (El cos i la circulació dels fluids)	146
3.2.1.3.2. Température du ventre (Temperatura del ventre)	148
3.2.1.3.3. Quatre pôles, diverses énergies (Quatre pols, diverses energies)	149
3.2.1.3.4. Articulation sur deux axes : <i>continuum</i> et compensation des contraires (Articulació en dos eixos : <i>continuum</i> i compensació dels contraris)	152
3.2.1.3.5. L'équilibre alimentaire et la polarité du pur et de l'impur (L'equilibri alimentari i la polaritat del pur i l'impur)	155
3.2.1.4. Corps fermés, corps ouverts (Cossos tancats, cossos oberts)	157
3.2.1.5. Des cheveux (Dels cabells)	169
3.2.1.6. Corps poreux (Cossos porosos)	172
3.2.1.7. Corps parés (Cossos vestits)	174
3.2.1.8. <i>Mân</i> , l'esprit (<i>Mân</i> , l'esperit)	178
3.2.2. <i>Âtman</i> , l'âme (<i>Âtman</i> , l'ànima)	178
3.2.2.1. Le devenir de l'âme (L'esdevenir de l'ànima)	180
3.2.2.2. Le discernement (El discerniment)	183
3.2.3. <i>Nâm</i> , le nom (<i>Nâm</i> , el nom)	184
3.3. Dissolution d'un être humain (Dissolució de l'ésser humà)	188
3.4. La place du corps dans la notion d'humain (El lloc del cos en la noció d'humà)	197

Chapitre 4. Mécaniques de l'impureté (Mecàniques de la impuresa)

4.1. Impureté des castes (Impuresa de les castes)	203
4.1.1. Transmission de fluides (Transmissió dels fluids)	209
4.1.2. La cuisson (La cocció)	213
4.1.3. Épidémie d'impureté (Epidèmia d'impuresa)	216
4.1.4. Douce parenthèse (Dolç parèntesi)	219
4.1.5. Savoir ou ne pas savoir (Saber o no saber)	222
4.1.6. La souillure contestée (La impuresa subvertida)	231
4.2. Impureté des menstruations et de la naissance (Impuresa de les menstruacions i del naixement)	247
4.3. Impureté de la mort (Impuresa de la mort)	256
4.3.1. L'assistance à la crémation (Assistir a la cremació)	256
4.3.2. L'impureté qui se répand dans la parenté (La impuresa que s'estén dins el parentiu)	257

4.3.3. Impureté de la maison (Impuresa de la casa)	262
4.3.4. <i>Shamshan</i> , le champ de crémation (Shamshan, el camp crematori)	264
4.4. Purifications (Purificacions)	265
4.4.1. Isolants d'impureté (Aïllants d'impuresa)	266
4.4.2. Techniques de purification (Tècniques de purificació)	267
4.5. Théories de l'impur (Teories de l'impur)	274
4.5.1. Irruption organique dans la vie sociale (Irrupció orgànica dins la vida social)	274
4.5.2. Échanges de fluides et corps ouverts (Intercanvi de fluids i cossos oberts)	279
4.5.3. Le corps social (El cos social)	281
4.5.4. Entre la société et le cosmos : la liminalité (Entre la societat i el cosmos : la liminalitat)	284
4.6. L'impureté et la dynamique de l'ouverture (La impuresa i la dinàmica de l'obertura)	287
Capítol 5. Xarxes socials	293
5.1. <i>Khandân</i> i <i>Kûla</i> , la família extensa i el llinatge	293
5.2. <i>Gaon</i> i <i>Grahi</i> , les unitats vilatanes	296
5.3. <i>Shadi</i> , la unió matrimonial	300
5.3.1. La tria del cònjuge per a un casament arreglat	300
5.3.2. <i>Bari shadi</i> , el «gran casament»	305
5.3.2.1. Un « gran casament » per Garjan i Jyoti	305
5.3.2.2. El « gran casament », una mena d'adopció ?	313
5.3.3. <i>Otchi shadi</i> , el petit casament	316
5.3.4. « Love marriage », el casament d'amor	317
5.3.5. Formes d'unió matrimonial a la vall del Jalori	320
5.4. Xarxes socials i cultes religiosos : el clan i els seus aliats	329
Chapitre 6. Rapports au cosmos (Relacions al cosmos)	332
6.1. Le cycle du temps (El cicle del temps)	333
6.2. <i>Greha</i> , les planètes (Greha, els planetes)	334
6.3. <i>Shubbh</i> et <i>nâshubbh</i>	335
6.4. <i>Buri nazaar</i> , le mauvais œil (<i>Buri nazaar</i> , el mal d'ull)	343
6.5. Divinités et sociabilité (Divinitats i sociabilitat)	353
6.5.1. Les <i>devte</i> : du divin parmi les hommes (Els <i>devte</i> : divinitats entre els humans)	353
6.5.1.1. Shesh Nâg : un <i>devta</i> souverain, « du-dedans » (Shesh Nâg : un <i>devta</i> sobirà, « de dins»)	355
6.5.1.2. <i>Dwârpal devta</i>	362
6.5.1.3. <i>Rsoï-ka-devta</i> , dieu de la cuisine (<i>Rsoï-ka-devta</i> , déu de la cuina)	368
6.5.1.4. <i>Kûldevta</i> , le <i>devta</i> du lignage (<i>Kûldevta</i> , el <i>devta</i> del llinatge)	370
6.5.1.5. <i>Gau-Mata</i> , le culte à la vache (<i>Gau-Mata</i> , el culte a la vaca)	352
6.5.1.6. <i>Chohi devte</i> et <i>Nâg devte</i> (<i>Chohi devte</i> et <i>Nâg devte</i>)...373	

6.5.2. Le <i>gur</i> (El <i>gur</i>)	375
6.5.3. La vie sociale des <i>devte</i> (La vida social dels <i>devte</i>)	388
6.6. Les <i>jogni</i> (Les <i>jogni</i>)	399
6.7. “ <i>Fas gaia</i> ”: il/elle est coincé(e) (« <i>Fas gaia</i> » : està atrapat)	404
6.7.1. <i>Bhût, raksha</i> et <i>tcharél</i> (<i>Bhût, raksha</i> et <i>tcharél</i>)	404
6.7.2. <i>Bhidi-bhadhân</i> , ou le meurtre des <i>bhût</i> (<i>Bhidi-bhadhân</i> , o l’assassinat dels <i>bhût</i>)	410
6.8. Plasticité des catégories cosmiques (Plasticitat de les categories còsmiques)	415
Capítol 7. Conclusions	418
Conclusió en català	418
Conclusió en francès	427
Glossari	436
Bibliografia	441
Annexos : Classification des aliments sur les axes “chaud-froid” et “venteux- nettoyant”	463

Llistat dels mapes, taules, figures i fotos

- Mapa 1 : Estats i Territoris de la Unió Índia
- Mapa 2 : L'Estat d'Himachal Pradesh
- Mapa 3 : Mapa físic de l'Estat d'Himachal Pradesh
- Mapa 4 : Mapa de l'Himachal Pradesh el 1951
- Mapa 5 : Mapa de l'Himachal Pradesh el 1971

- Taula 1 : Evolució de la *sex ratio* a Himachal Pradesh (2003-2012)
- Taula 2 : Dades demogràfiques de l'Estat d'Himachal Pradesh (2011)
- Taula 3 : Presidents i membres dels Panchayat a Himachal Pradesh (2005)
- Taula 4 : Algunes dades demogràfiques del Tehsil Banjar (2011)

- Figura 1 : Alguns aliments de la vall del Jalori sobre l'eix « fred-calent »
- Figura 2 : Làctics sobre l'eix « fred-calent »
- Figura 3 : La jerarquia de castes a la vall del Jalori
- Figura 4 : Transmissió de fluids permesa segons la ideologia de castes en el Jalori
- Figura 5 : Termes de parentiu

Fotos (totes les fotos son meves) :

- Foto 1 : La vall del Jalori
- Fotos 2 i 3 : El treball de terreny amb nens
- Foto 4 : Cossos vestits. Hima i la seva amiga Kusum
- Foto 5 : Casa Kumhar
- Foto 6 : Temple Rajput a Hirab
- Foto 7 : Tambors Koli
- Foto 8 : Tabalers de casta Koli
- Foto 9 : El *stân* de Hadimba
- Fotos 10 i 11 : Un *Dwârpal devta* especialitzat en la purificació de les dones Rajput
- Fotos 12 et 13 : Llogarets
- Foto 14 : Davant l'estable
- Foto 15: Davant l'estable, la mare del noi i la seva nora
- Foto 16: La noia entra lligada a la seva sogra
- Foto 17: Un *grahi-ka-rishtedar* fa girar un boc al voltant dels nuvis i els seus acompanyants
- Foto 18: La parella rep presents i benediccions
- Foto 19: Protecció de la casa contra el *buri nazaar*
- Fotos 20 i 21: Contra el *buri nazaar*, set coses bones per tirar a un encreuament de camins
- Foto 22: *Rath* de Shesh Nâg i de Pajari
- Foto 23: *Rath* de Shringa Rishi
- Foto 24: Temple de Shesh Nâg a Tcheont
- Foto 25: *muh*
- Fotos 26, 27 i 28: *Dwârpal devte* a prop dels temples
- Foto 29: La primera collita, per el *Dwârpal devta* de la casa
- Fotos 30 i 31: El *Rsoi-ka-devta* i el *Kûldevta* d'una casa de casta Lohar
- Foto 32: *Tcholu* per *Phagli*
- Fotos 33 i 34: *Chohi devte*

- Foto 35: *Nâg devte*
Foto 36: *Devta* de la muntanya
Fotos 37, 38, 39 i 40: Uns *gur*, de casta Kumhar, Rajput i Koli
Foto 41: Dos *gur* posseïts
Foto 42: Els *rath* es petonegen
Foto 43: Els homes Rajput i Kumhar ballen al voltant dels *devte*
Foto 44: Jugant amb el seu *devta*
Foto 45: Els *rath* arriben, embolicats
Foto 46: Muntatge dels *rath*
Foto 47: El *devta* rep farina
Foto 48: Sacrifici
Foto 49: El *deori* d'una *jogni*, en un poble
Foto 50: Una clariana dedicada a les *jogni*, a prop del poble Bahu
Foto 51: Dos *deori* de *jogni*, sobre el sostre d'una casa
Foto 52: El pallar on, cada any, 18 dones es deixen posseir
per les *jogni*, prop de Bahu
Foto 53: Les cadenes del *devta*

Introducció

Néixer humà, esdevenir una persona, són conceptes amplament estesos i a la vegada particulars a cada cultura. La concepció mateixa de la humanitat, els seus trets indispensables, la seva suposada universalitat, no estan compartits de la mateixa manera al voltant del nostre planeta. Gaudir de l'estatus de persona no està més donat per la « natura » que l'estatus d'humà. Ambdues coses són una construcció cultural: cada comunitat tindrà els seus requisits, els seus signes, les seves gradacions. Així, l'humà podrà ser, en alguns grups, sinònim de persona. Però només en serà un dels elements necessaris en una altra comunitat, car el concepte de persona engloba aquí o allà moltes més entitats que els humans únicament. Per resumir, podríem dir que tots els humans no són persones, i que totes les persones no són humanes. Ara bé, aquesta qüestió, que pot semblar purament filosòfica o metafísica, toca un problema radicalment social, polític, cultural i fins i tot físic, i constitueix, doncs, un tema indispensable de l'antropologia; perquè la concepció que en fa cada cultura està íntimament lligada a tots els seus aspectes sociopolítics i culturals: la visió dels cossos i els tractaments que li procura, la representació de la creació d'un(a) nen(a) i el parentiu, el que marcarà definitivament el lloc assignat als homes i a les dones, l'estructura social i política, les relacions amb els altres éssers, el vincle que uneix l'humà a les divinitats i al cosmos; tots aquests camps estan lligats inseparablement a les teories locals sobre l'humà i la persona.

Per estudiar la noció d'humà i de persona a la vall del Jalori, prendrem el cos sistemàticament com a punt de partida. Aquest, barreja de « natura » i de « cultura », a la vegada tangible, fisiològic, i a la vegada modelat, recreat, constituirà una porta d'entrada formidable per explorar successivament els diversos processos que impliquen les formacions i transformacions de l'humà i de la persona. Veurem com és, i citem aquí Francis Zimmermann, « expressió i instrument » de la violència, de la discriminació, dels jocs de poder. Perquè el cos no és només una representació que conté en el seu si milers de símbols, canals de significacions socials: és igualment actor, amb un fort poder de transformació social¹, i veurem en aquesta tesi com el cos està utilitzat, manipulat, esquivat, regirat, en el centre de les estratègies de protesta i negociació. Com

¹Reischer, E. i T. Koo (2004) "Body beautiful: Symbolism and agency in the social world", *Annual Review of Anthropology* 33, p.298, a Josep Martí i Yolanda Aixelà, 2010, « La presentació social del cos. Pròleg », *Quaderns* (2010) 26, p.11.

subratlla Josep Martí, “El cuerpo como texto a ser interpretado, y el cuerpo como elemento capaz de contribuir a transformar la realidad social. [...] El cuerpo constituye el lugar de inversión, control y producción cultural”².



Mapa 1: Estats i Territoris de l’Unió india.

Font: www.indianembassy.org

² Josep Martí, 2010, “La presentación social del cuerpo: Apuntes teóricos y propuestas de análisis”, en Josep Martí e Yolanda Aixelà (eds.), *Desvelando el Cuerpo. Perspectivas desde las ciencias sociales y humanas*, Madrid: CSIC, p. 108 i 116.

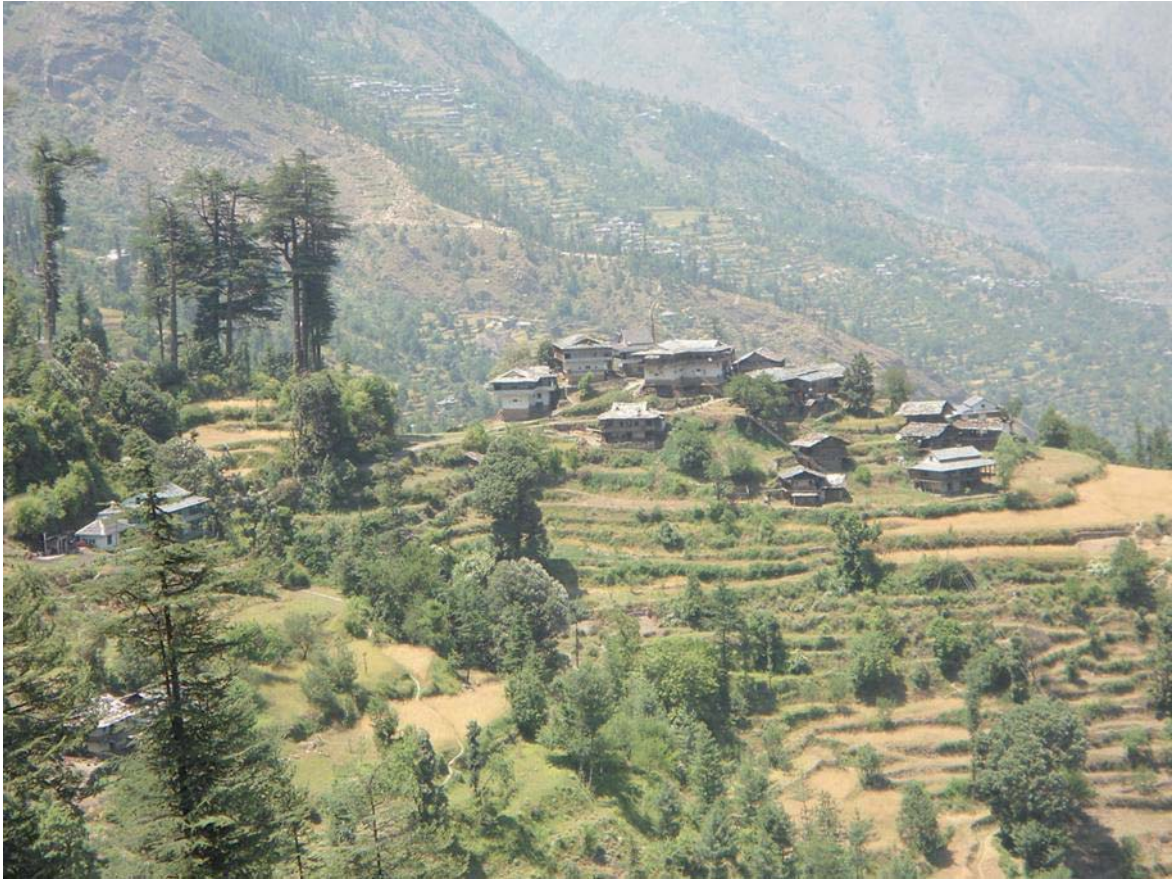


Foto 1: La vall de Jalori.

Atreta des de la meua infància per l'Índia, vaig decidir al 2005 recórrer aquest subcontinent, buscant un tema de tesi sobre la vida religiosa dels hindús. Després de setmanes viatjant per aquest país fascinant, amb motxilla i autobús, vaig arribar, una mica per casualitat, al poble de Jibhi, al cor de l'Estat d'Himachal Pradesh³. Allà l'amiga de la cosina de la germana d'un amic coneixia un *ashram* de ioga que em serviria de *guest-house* durant unes setmanes. Immediatament, em van seduir els paisatges impressionants, els boscos de cedres immensos, els torrents d'aigua gelada, els minúsculs pobles amb les cases de pedra i fusta⁴. Però la vida religiosa de la regió em va fascinar encara més, i em va impedir continuar el meu viatge més enllà. Era el mes de juliol, i les pluges s'apropaven. Els tambors ressonaven nits senceres, i unes llargues trompetes de plata llançaven els seus laments gairebé cada dia. A cada moment veia sorgir en els caminets de muntanya uns quants homes que portaven la seva divinitat a l'esquena, embolicada en teixits brillants : anava a visitar un amic amb qui celebraria

³ Veure Mapa 1.

⁴ Veure foto 1 "La vall del Jalori".

una festa ; o l'havia convidat la seva mare per al seu aniversari. Les relacions socials de les divinitats locals es multiplicaven, s'exaltaven, ja que el *mes negre* s'apropava, un mes sencer de perills i fantasmes, durant el qual celebraven els avantpassats, prohibien els casaments i tancaven els déus. Jo estava cada vegada més interessada per aquells moviments divins dins de la vall, i vaig demanar una trobada amb un *gur*, personatge central de la vida religiosa dels pobles. Va aparèixer un dia davant de la meua porta, amb el seu gorro enorme sobre el cap, el vell *gur* de Shesh Nâg, déu-serp que governa diversos pobles. Va ser un dels meus primers informants, i aquell dia em va explicar la manera com allibera les seves immenses *rastes* per deixar entrar en ell el seu déu. Em va descriure les sessions de possessió, em va contar trossos d'història del seu amo-serp, va dibuixar amb el dit els camins de muntanya i les festes, i va retratar alguns déus, amb anècdotes, consells, subratllant el seu caràcter terriblement sociable. En les seves paraules, traduïdes aleshores en anglès pel meu amfitrió, no van aparèixer les castes en cap moment. Però uns dies més tard, vaig conèixer un altre *gur* que portava també llargues *rastes* sota un gorro. L'entrevista fou radicalment i immediatament diferent. Em va convidar a entrar a casa seva, em va oferir te, em va ensenyar el seu amo diví en un racó de l'habitació : el déu Manshanu. Em va explicar que ell també obria els seus cabells per encarnar la seva divinitat Manshanu, però que podia igualment encarnar Shesh Nâg ; que és el primer tabaler per a aquest : que Manshanu és « ministre », mentre Shesh Nâg és « Primer Ministre » ; que només els homes de casta Koli toquen el tambor, fins i tot quan la festa és per un déu « dels Rajput » ; que Manshanu és el guardià de Shesh Nâg, que protegeix la seva puresa i realitza per a ell tasques ingrates. Aquestes informacions, traduïdes a l'anglès per la seva néta, timbalejaven dins el meu cap : jo, que no entenia res ni de l'hinduisme ni del sistema de castes! Però vaig capissar una cosa : hi havia una jerarquia social i una jerarquia divina. Es superposaven fidelment? S'imbricaven de manera més complexa ? Quin era el paper de l'una en el manteniment de l'altra ? Com servien per justificar-se mútuament ? Com funcionaven aquestes dues estructures, no només a nivell moral, ontològic, sinó també a nivell social, territorial, econòmic ? Eren possibles les transformacions ?

« Per què creiem en els esperits ? Com són viscuts ? Serveixen per pensar què ? Què permet posar en marxa el fet de concebre'ls ? A què remetent aquests éssers que són per altres només productes de la imaginació, però tant presents per als que s'hi refereixen ? Si els esperits existeixen, més enllà de les « evidències »

que a mi s'imposen, és que tenen una raó de ser ; donen sentit a unes coses. Falta trobar quin(s) sentit(s) donen i a què »⁵.

De tornada a Europa, vaig buscar estudis etnogràfics sobre la regió. Vaig descobrir els llibres de Denis Vidal (1989)⁶ i de Daniela Berti (2001)⁷. El primer, que va treballar en els anys 1980 a diverses regions de Himachal Pradesh, insistia sobre el caràcter territorial de la xarxa de divinitats locals, que es caracteritzen per la seva elecció de residir entre els humans. Aquesta territorialitat representa el punt decisiu de la seva identitat : el que importa, als ulls dels pobletans, no és la natura de la divinitat, la seva història o els seus atributs, sinó el seu poble, la seva terra, i la comunitat que hi viu. Insistia igualment, tal com faria Daniela Berti uns anys més tard, sobre l'absència de fronteres clares entre divinitats locals i divinitats del panteó hindú, així com entre divinitats i fantasmes. Però la seva anàlisi apuntava sobretot a la relació entre la xarxa de divinitats locals i el poder polític. Argumentava que les unitats de culte corresponien, de fet, a les zones que controlaven antigament els Thakur, petits senyors locals. Quan els seus reialmes foren annexats a altres de més potents, les famílies descendents d'aquest Thakur (ara de casta Rajput, la casta dominant) conservaren sempre un vincle (mitològic, de culte, i de privilegis) amb la seva divinitat. Vidal subratllava la identificació entre la organització dels cultes i la dels reialmes (unitats de culte, denominacions, insígnies de poder, taxes, etc), identificació que no era únicament ritual o simbòlica, i que determina la relació entre devots i divinitat. Les seves investigacions històriques mostren que, per una banda, la població tenia un espai per queixar-se davant del sobirà a través dels *gur* posseïts, d'una manera directa i segura (ja que la queixa emanava del *devta* local, no del poble); i que, d'altra banda, el sobirà responsable de la prosperitat del reialme, depenia de la voluntat de les divinitats, de qui havia d'obtenir la

⁵ « Pourquoi croit-on aux esprits ? Comment sont-ils vécus ? Que servent-ils à penser ? Qu'est-ce que le fait de les concevoir permet de mettre en œuvre ? A quoi renvoient ces êtres qui ne sont pour d'autres que purs produits de l'imagination, mais si fortement présents pour ceux qui s'y réfèrent ? Si les esprits existent, par-delà les « évidences » qui s'imposent à moi, c'est qu'ils ont une raison d'être ; ils donnent du sens à des choses. Il ne reste plus qu'à trouver quel(s) sens ils donnent et à quoi ». Grégoire Schlemmer, 2004, *Vues d'esprits. La conception des esprits et ses implications chez les Kulung Rai du Népal*, Thèse pour obtenir le grade de Docteur en Ethnologie à l'Université Paris 10-Nanterre, sous la direction de Roberte Hamayon, p.7.

⁶ Denis Vidal, 1989, *Le culte des divinités locales dans une région de l'Himachal Pradesh*, Orstom, Paris.

⁷ Daniela Berti, 2001, *La parole des dieux, rituels de possession en Himalaya indien*, CNRS éditions, Paris (voir aussi Berti 1998, 1999, 2004, 2006).

cooperació, de bon grat o per força (empresonant els *gur*, per pressionar les divinitats). Posant èmfasi en els discursos durant les sessions de possessió, Daniela Berti ha mostrat com es poden analitzar a un nivell comunicatiu, és a dir, com a estratègies verbals, al mateix temps que són elles mateixes anàlisis sociològiques. Els problemes col·lectius i individuals són analitzats, tant per la divinitat local (a través del *gur*) com per la víctima i pel conjunt de devots presents. i les decisions afecten la vida social, les relacions entre pobles i entre familiars. El sistema de possessió al voltant del personatge del *gur* regula, doncs, no només el « Món-Altre », sinó també el món dels humans, i és en aquest sentit, una figura de poder. Daniela Berti demostra, això no obstant, que la possessió en aquesta regió, tot i ser ritualitzada, no obeeix a un sistema fix i rígid de regles i de comportaments, i que és possible introduir-hi modificacions i innovacions : íntimament mesclada a les dinàmiques de relacions socials, és necessari que es recolzi sobre un sistema plàstic de representacions.

Des d'un punt de vista més general d'anàlisi de la persona, del cos i de les representacions simbòliques a partir de l'estudi de la possessió (com a relació entre humans i cosmos) en el context indi, podem apuntar que aquesta última fou molt de temps considerada pels investigadors com un fenomen marginal, relegat als confins geogràfics i socials (*tribus*) del subcontinent⁸. L'origen d'aquest biaix és certament el pes que tingueren els textos clàssics (estudiats per els indianistes) en l'antropologia de la possessió a l'Índia. Fins els anys 1950, era considerada com una creença, superstició o costum. A partir d'aquells anys, començà una sèrie d'*estudis de poble* (Srinivas 1952, Dumont 1957, entre altres), en els quals la possessió era considerada com una pràctica religiosa més. L'aportació d'aquests estudis fou de reintegrar la possessió al cor de les estructures i de les dinàmiques socials. A partir dels anys 1960, les investigacions antropològiques recol·loquen la possessió dins un sistema d'interpretació global del món, la qual cosa permet superar funcionalismes sociològics o etnomedicals. En aquesta època es desenvolupa un enfocament textual d'algunes formes de possessió, cosa que obre la reflexió sobre els mecanismes de causalitat de l'infortuni, la seva gestió, i les estratègies de comunicació posades en marxa. Quant a l'estudi de la persona i del seu cos, l'indianisme (a partir dels textos clàssics de l'Índia) ha posat l'èmfasi sobre les característiques que han de tenir els participants en els rituals (sacrificant, sacrificador,

⁸ Gilles Tarabout, 1999, « Prologue », a Assayag, J. et Tarabout, G. (dir.), *La possession en Asie du Sud (parole, corps, territoire)*, EHESS, Collection Purushārtha 21, Paris, p. 9-30.

etc.) i sobre les correspondències entre microcosmos del cos i macrocosmos de l'Univers, amb les possibilitats d'acció que això engendra.

Amb aquest nou corpus d'idees, vaig tornar al poblet de Jibhi, de setembre a desembre de 2006, amb la intenció de continuar les investigacions de Daniela Berti sobre el sistema de possessió, tot focalitzant-les més en el lloc de les castes en el si de l'estructura religiosa. Vaig passar els tres mesos aprenent l'hindi, establint contactes i relacions amistoses, assistint a cerimònies públiques i privades, provocant sense voler múltiples errors, indiscrecions i conflictes. M'allotjava en aquell moment a casa d'una família acomodada de casta Rajput, cuinava amb ells, m'ocupava de la seva criatura i tenia el dret d'entrar en algunes cases Rajput. Fins i tot assistia a unes quantes reunions del poble i els observava discutir de déus i de política. Algunes cases no m'invitaven mai, o em servien el te a fora de la seva casa, però jo encara no havia entès, en aquesta època, el funcionament del sistema de castes i les nocions complexes i subtils d'impuresa, absorció, contaminació simbòlica, amb què m'hauria d'enfrontar alguns anys més tard. Per Europa de nou, vam tenir el nostre primer fill, l'Ernest, i vam esperar que tingués divuit mesos per tornar, tots tres, a la vall del Jalori, per una durada d'un any (2009-2010). El nostre fill, el meu company i jo ens allotjàvem a casa d'aquesta família Rajput que he mencionat. Menjàvem amb ells, cuinàvem junts... Quan, passejant per la muntanya, em preguntaven quelcom, havia après a contestar, seguint les instruccions de la meva família d'acollida, que jo era filla de tal, que era Rajput, dels Thakur. Havia d'utilitzar la terminologia de parentiu, anomenant les persones Rajput « mama », « cunyada », o « sogra ». Manejant cada vegada més l'hindi, continuava les meves investigacions sobre les divinitats locals, la possessió, el funcionament dels temples, de les festes, i intentava recollir les escasses informacions sobre les castes que sorgien de tant en tant, tasca àrdua, delicada, sempre marcada pels silencis i pel malestar. Alguns conflictes apareixien de tant en tant, provocats pel meu desconeixement del sistema, i per conflictes interiors d'ordre personal, com veurem en el capítol 4, però havien estat ràpidament apagats, amagats. El regirament es va produir un vespre de desembre de 2009. Una noia de casta Motchi (la casta més baixa en la jerarquia) ens havia convidat a sopar a casa seva i nosaltres immediatament havíem acceptat. Abans d'anar-hi, n'havia parlat amb la meva « mare » i la meva « cunyada » Rajput. Els havia preguntat si podia anar-hi, si això no causaria problemes. Verbalment, em van contestar que no hi havia cap obstacle. Però jo, no havia pogut llegir el que em comunicaven amb els seus cossos, amb els seus ulls. No vaig poder interpretar la breu

excitació, el moviment subtil del seu cap. Vam anar, doncs, el meu company, el meu fill i jo, a sopar amb la família Motchi, i vam poder gaudir d'un plat deliciós de cigrons mentre la meva amfitriona m'iniciava literalment en el sistema de castes, explicant-me la discriminació, l'explotació econòmica que havia de patir i les estratègies que utilitzava per evitar-les. Cofioia d'haver pogut obtenir per fi informacions essencials per a la meva investigació, vaig tornar a « casa » molt satisfeta del sopar i de la meva nova amistat. Quina sorpresa quan vam arribar ! El meu « germà » ens esperava, furiós. Em va cridar que jo era una estúpida (com tots els Europeus, deia, que no tenen subtilesa i no saben mai interpretar el llenguatge del cos...) que era evident que hauria hagut de rebutjar com hagués pogut aquesta invitació, que a partir d'ara tant jo com ell i la seva família tindríem problemes greus amb la resta de la vall. Aquest conflicte, molt pesat a un nivell personal, va provocar una bifurcació inestimable en la recerca. Una mena d'embassament discursiu s'esfondrava, deixant escapar un torrent d'insults, de teories discriminants, de determinisme sanguini, de moralitat barrejada de corporalitat múltiple. Es parlava *per fi* de les castes. Rere el silenci que hi havia hagut durant mesos, em deixaven finalment entreveure, ràpidament, l'estructura social discriminant vestida de moral i *fiscalitat*. Va ser en aquest moment que vaig capir la noció d'impuresa, mesurar l'impacte de la seva « contaminació » i entendre l'amplada del fenomen que era universalitzant : fins i tot els estrangers no escapen als seus engranatges i poden transportar, sense ells saber-ho, la impuresa de casa en casa, amb el risc de provocar una epidèmia de contaminació a tota la vall, i fins i tot, la clausura de les relacions socials per a les famílies tocades. Les conseqüències varen ser immediates : nombrosos Rajput van deixar de parlar-me, alguns giraven el cap quan ens veien, altres s'apropaven a preguntar-me *com* havia gosat fer això. Vàrem haver de canviar de casa. En aquest ambient poc alegre, vaig dubtar en canviar de vall, anar-nos-en més lluny, començar de zero. Però vàrem trobar, una mica per casualitat, una solució que es va revelar ideal : un allotjament minúscul, independent de la casa dels seus propietaris, ells també de la casta Rajput⁹. Ens van deixar les coses clares des seguida : podíem convidar a qui volguéssim i acceptar totes les invitacions, ja que no teníem el dret d'entrar en cap casa Rajput o Kumhar (les castes altes). Unes portes s'obrien mentre unes altres es tancaven. Després de mesos compartint la vida dels Rajput, vam passar així a una altra etapa, multiplicant els àpats i les festes amb els intocables.

⁹ L'any 2009, els allotjaments eren encara escassos a la vall, a l'excepció de dos *guest-house* massa cares a llarg termini. Des de llavors, els estudis i *Swiss Cottages* s'han multiplicat.

Deixant de banda aquest canvi improvisat en la metodologia, es perfilava suaument una modificació dels centres d'interessos de la recerca. L'estudi dels ritus religiosos (incloent la possessió) es revelava terriblement difícil. És un domini reservat, no només als membres del clan, sinó també únicament als homes i jo era dona a més d'estrangera. Havia d'insistir, suplicar, prometre, comprar, perquè m'informessin de l'hora d'un ritual, o del lloc exacte d'una celebració. Fins i tot em donaven sovint informació errònia perquè arribés quan tot ja havia acabat ; *a fortiori* en el culte de les divinitats que pertanyen a les castes altes, en raó de l'incident mencionat anteriorment. Pensava tenir més sort amb les castes baixes, però tot i que em varen convidar a nombroses festes i cerimònies, alguns dominis em seguien estant tancats. Paral·lelament a aquesta decepció, que era per a mi un esbocinament del pla de tesi que havia concebut, altres temes arribaven sols i de manera abundant. Així, l'alimentació i els remeis terapèutics esdevingueren ràpidament un tema de discussió quotidiana. Com que jo era una dona, i a més una mare, no passava un sol dia sense que em donessin consells sobre els àpats que havia de cuinar perquè el meu company i el meu fill fossin forts, sobre la manera de curar el constipat del nen, sobre la prevenció d'algunes malalties, sobre la lactància, els dolors menstruals, la sexualitat, el creixement del meu fill, els vincles amb el meu company, les joies que havia de portar... i encara n'oblido! És així que, sense mai abandonar l'estudi de les divinitats i altres entitats còsmiques, vaig passar a treballar sobre el cos, els seus fluids, orificis i processos.

A l'agost de 2011 va néixer, a Barcelona, la nostra filla Laia. Si la primera experiència d'embaràs, part i lactància havia permès en mi una reaproximació al meu cos, fent me sentir sobtadament que existia, aquest segon naixement em va servir de reapropiació del meu cos : esdevenia instrument de les meves evolucions personals, actor del meu apoderament o subjectivació com a dona. Un part a casa, que trontollejà completament la visió que tenia, no només del cos, sinó també de les relacions entre homes i dones, entre les dones i el seu cos, entre el cos i l'estructura sociopolítica.

Si em permeto contar aquest esdeveniment íntim és perquè fou en aquest instant que el cos esdevingué, per a mi, un tema plenament digne d'atenció i d'estudi. Fou aquest dia que vaig prendre consciència de la importància de col·locar el cos al centre de la meua investigació, d'intentar capir el que ocorria per dins i per fora, entendre com era instrument, eina, símbol, actor, objecte, subjecte, màquina que inscriu i dins del qual inscrivim : els processos corporals, físics, no són mai independents de l'estructura

social, política, religiosa i econòmica. Evidentment, aquest trontollament personal no està aïllat del context sociopolític que m'envolta, sinó que participen d'un moviment social actual de *reapropiació*, per part de les dones, del seu cos en el camp de la maternitat, entre d'altres. La qüestió de l'autonomia de les parelles al voltant de problemàtiques com el naixement i la qüestió del cos de les dones, de la seva capacitat d'acció i de llibertat han tornat amb força els últims anys, conjuntament amb certes transformacions a dins i fora del sistema mèdic. Durant el congrés de les FAAEE de Tarragona, al setembre 2014, quatre comunicacions en el simposi « Las fronteras del cuerpo: salud y riesgo » tenien com a objecte d'estudi aquesta reapropiació per les dones del seu propi cos en contextos de naixement¹⁰. Però l'interès del cos com a tema d'estudi antropològic no és nou, i s'ha incrementat en els últims decennis (*vide per exemple* Mauss¹¹, Douglas¹², Foucault¹³, Turner¹⁴, Martin¹⁵, Le Breton¹⁶, Héritier¹⁷, Godelier et Panoff¹⁸, Strathern¹⁹, Butler²⁰, entre altres). Véronique Bouillier i Gilles Tarabout enumeren una sèrie de canvis profunds en la societat occidental, que certament han provocat aquest retorn del cos al cor de la recerca antropològica, sociològica i històrica: el desenvolupament de les biotecnologies, amb els problemes ètics que

¹⁰ Sarah Lázare Boix, "La concepción de la violencia obstétrica en Barcelona: Un ejemplo etnográfico de cómo los riesgos pueden derivar en un peligro colectivo contra la salud"; Serena Brigidi "Observaciones audiovisuales referentes a los significados de prevención, seguridad, riesgo y (re)presión en el embarazo y parto"; Patrizia Quattrocchi "Riesgo y seguridad durante el embarazo y el parto: Desde la visión biomédica hacia la visión de las mujeres que optan por un parto domiciliario"; Laura Cardús i Font "Miedo a Parir ¿Miedo a morir?". Podem citar també, per exemple: Casilda Rodríguez y Ana Cachafeiro, 2007 (1995), *La represión del deseo materno y la génesis del estado de sumisión inconsciente*, Ediciones Criminales.

¹¹ Marcel Mauss, 1934, « Les techniques du corps » *Journal de Psychologie*, XXXII, nº3-4, 15 mars - 15 avril 1936. Communication présentée à la Société de Psychologie le 17 mai 1934.

¹² Mary Douglas, 1966, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*; et Douglas, 1970, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, New-York: Random House.

¹³ Michel Foucault, 1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard ; 1976-1984, *Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1984.

¹⁴ Bryan Turner, 1984, *Body and Society: Explorations in Social Theory*, Oxford: Basil Blackwell.

¹⁵ Emily Martin, 1992, « The end of the body ? », *American Ethnologist* 19 (1) : 121-140.

¹⁶ David Le Breton, 1992, *La sociologie du corps*, Paris, P.U.F., Que sais-je ?

¹⁷ Françoise Héritier, 1996, *Masculin-Féminin. La Pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob.

¹⁸ Maurice Godelier et Michel Panoff, 1998, *La production du corps*, Amsterdam, Overseas Publishers Association.

¹⁹ Marilyn Strathern, 1988, *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society*, Berkeley, University of California Press.

²⁰ Judith Butler, 2009 (1993), *Ces corps qui comptent ; de la matérialité et des limites discursives du «sexe»*, traduit par Charlotte Nordmann (*Bodies that Matter. On the Discursive Limits of 'Sex'*), Paris, Éditions Amsterdam; et aussi 2005, *Humain, Inhumain. Le Treball critique des normes*, (Traduction de Jérôme Vidal et Christine Vivier), Éditions Amsterdam, Paris.

suposen (Le Breton 1990)²¹; el canvi en les mirades sobre el cos des de l'hedonisme hippí i la valorització concomitant de les « medecines naturals » (Zimmermann 2002) ; la redefinició de la imatge del cos en el marc de les transformacions dels vincles de producció en la societat « post-industrial » (Martin 1992) ; els canvis de perspectiva filosòfica i les reflexions sobre el cos (Merleau-Ponty 1945) ; i finalment les evolucions internes d'algunes disciplines que interroguen les relacions entre natura i cultura. Tot això obliga a pensar el cos d'una altra manera²². Hem de mencionar aquí la inflexió ontològica en antropologia, desencadenada entre altres pels treballs de Philippe Descola, que reesitua el cos, en el seu aspecte físic, com un dels eixos de les nocions d'humanitat distribuïdes arreu del planeta²³.

Pel que fa específicament a l'Índia i a la regió de l'Himàlaia, alguns autors com McKim Marriott, Veena Das, Jonathan Parry, Daniel Valentine, Gananath Obeyesekere, Ravindra S. Khare, Jackie Assayag, Frédérique Apffel Marglin, Francis Zimmermann, Véronique Bouillier, Gilles Tarabout, Marie-Caroline Saglio-Yatzimirsky, Filippo Osella i Caroline Osella, Richard Freeman, o Hildegard Diemberger, s'han aplicat a estudiar el cos, subratllant-ne alguns aspectes com la multiplicitat, la plasticitat, la fluïdesa, l'obertura, o la permeabilitat, per a una comprensió profunda de la noció de persona.

Amb aquesta mirada, vam tornar a la vall del Jalori per dos mesos, a la primavera de 2013²⁴. Va ser un període de recerca intensiva sobre el cos, els seus fluids, el seu

²¹ I ontològiques, ja que la biotecnologia és a la base d'una transformació previsible de relacions de gènere, com ha avisat la Verena Stolcke l'any 1998 a « New Reproductive Technologies : The Old Quest for Fatherhood » *Reproductive and Genetic Engineering* 1(1) ; et aussi 2009, « A propósito del sexo », *Política y Sociedad* 46 (1 y 2) : 43-55.

²² Véronique Bouillier et Gilles Tarabout, 2002, « Introduction », dans Bouillier et Tarabout (dir.), *Images du corps dans le monde hindou*, Paris, CNRS éditions, p.7.

²³ Per contrast amb la interioritat, « la physicalité concerne la forme extérieure, la substance, les processus physiologiques, perceptifs et sensori-moteurs, voire le tempérament ou la façon d'agir dans le monde en tant qu'ils manifesteraient l'influence exercée sur les conduites ou les *habitus* par des humeurs corporelles, des régimes alimentaires, des traits anatomiques ou un mode de reproduction particulier », (Philippe Descola, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, pag.169).

²⁴ El meu company Joan ens va acompanyar el primer mes, i el meu pare va venir el segon mes, per cuidar-se de les dues criatures quan jo necessitava treballar sense ells. El treball etnogràfic amb nens és molt peculiar. Per una banda, és molt difícil dedicar tant de temps a la recerca com hom voldria: pujar els camins estrets de l'Himàlaia es revela esgotador amb un nen a l'esquena, gravar entrevistes esdevé sovint impossible quan una nena remena la gravadora tot cantant, i els vespres que una dedicaria a traduir les entrevistes es veuen dedicades a llegir històries i a explicar en paraules de nens els esdeveniments viscuts durant el dia. Però d'una altra banda, treballar amb els fills és d'una riquesa increïble. Primer perquè els nens fan ràpidament ofici de « passaport » et permeten establir vincles fàcilment: dos xiquets rossos atreuen de seguida els somriures i les invitacions. Però també perquè son una font inesgotable de temes de conversa, i tots els seus actes, evolucions, riures o plors, nyanyos o

funcionament, els seus trastorns, els seus components, i sobretot, el seu paper com a suport, marc, teatre, mirall de les estructures sociopolítiques expressades en el concepte d'impuresa, així com les manipulacions, pel davant i pel darrera, d'aquests cossos múltiples. És així com l'evolució lenta de la recerca i l'anàlisi van començar per l'estudi de l'estructura còsmica i religiosa, per passar a l'estructura social (castes), centrant-se després en el cos, els fluids, la impuresa, i capir així la noció de persona i d'humà en aquesta regió. Aquest itinerari serà recorregut a través dels capítols de la tesi, però en sentit invers aquesta vegada, i començarem per l'anàlisi detallat del cos, per després distanciar-nos-en poc a poc, fins a poder observar les xarxes socials i la constel·lació d'entitats que envolten l'ésser humà. La definició dels conceptes que hem utilitzat aquí (sistema de castes, persona, cos, possessió), així com les teories que han servit de base al nostre treball, seran presentats en el proper capítol.



Fotos 2 i 3: El treball de camp amb nens...

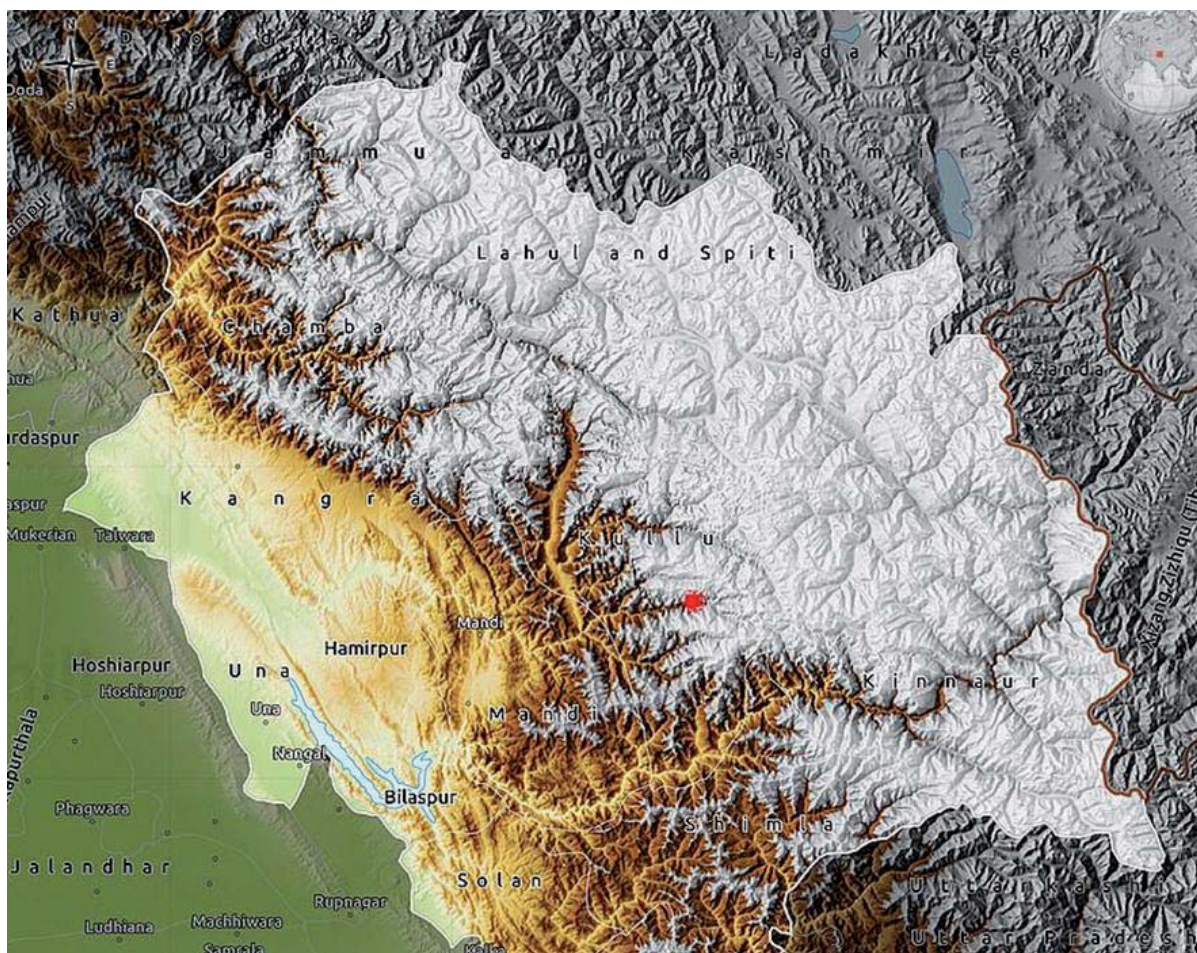


mals de panxa estan sotmesos a discussió, provoquen preguntes, debats, gestos, paraules i remeis que la mare-etnòloga no es perd ni un segon. Veure fotos 2 i 3.



Mapa 2: L'Etat de Himachal Pradesh el 2001.

Font: Government of India, Ministry of Home Affairs, Office of the Registrar General and Census Commissioner, India, 2001 (<http://www.censusindia.gov.in/>).



Mapa 3: Carta física de l'Estat de Himachal Pradesh. En vermell, la vall del Jalori.
Font: Maphill.com

La vall del Jalori²⁵ s'allarga entre el coll de muntanya Jalori Pass (3120m d'altitud) i una petita ciutat anomenada Banjar (1356m d'altitud), on el torrent Jalori desemboca en el riu Tirthan, un afluent del riu Beas. És part de la regió Inner Seraj, dins un conjunt més ampli del nom de «vall de Kullu», a l'Himàlaia indi. Administrativament, es tracta del Tehsil Banjar, District Kullu, Himachal Pradesh²⁶. Som molt a prop de l'entrada del Tirthan Wildlife Sanctuary, una zona «tampó» (Ecodevelopment Project Area ou Ecozone) que serveix de límit protector abans de penetrar en el Great Himalayan National Park, una reserva natural de 1171km² establerta l'any 1984 i reconeguda per la UNESCO al juny de 2014 com a Patrimoni Mundial. És una regió d'una riquesa natural espectacular, per la varietat

²⁵ Veure foto 1 "La vall del Jalori".

²⁶ Veure Mapes 2 i 3.

d'arbres (roures, *sâla* (*Shorea robusta*), nogueres, castanyers indis, pins blaus, *chir* (*Pinus roxburghii*), cedres de l'Himàlaia, etc)²⁷, de plantes (medicinals entre altres, com *khora*, *khûnt*, *shunt*, *mrod-fali*, *jai-fal*, *harda*, *kaudi*, *patish* (*Aconitum heterophyllum* ou *palmatum*), *nheni*, *losar*, *bhang* (*Cannabis sativa*)) i per la seva fauna (ós bru, ós negre, lleopard, lleopard de les neus, gòrals i altres cabres salvatges, cérvol mesquer, i una quantitat increïble d'ocells magnífics, com el puput, diversos tipus d'abellerol, de barbut, d'oriol, el *Terpsiphone paradisi*, el *Tarsiger rufilatus*, el *Urocissa erythroryncha*, o encara el famós monal (*Lophophorus impejanus*), emblema de l'Estat d'Himachal Pradesh.

El clima està dividit en tres períodes : la temporada càlida: d'abril a juny, la temporada de les pluges: de juliol a setembre, i un dur hivern: d'octubre a març. Encara que l'estat d'Himachal Pradesh agrupi diversos climes/topografies, no resulta adequat dividir aquesta regió segons aquesta delineació. En efecte, cada vall inclou diverses zones climàtiques, la qual cosa que produeix diferents fonts d'ingressos, la combinació de les quals permetia, i permet encara, la formació de comunitats estables. Aquesta és la raó per la qual, segons Aniket Alam, és preferible dividir la regió seguint detalladament les valls, i no dividint-la segons les topografies²⁸.

Al menys el 71% de la població total de l'Estat d'Himachal Pradesh depèn de l'agricultura de subsistència²⁹. La producció de pomes, introduïdes en aquesta regió al 1870 pels Europeus, és un dels recursos importants³⁰, juntament amb el pastoralisme (cabres pashmina, que produeixen una llana extremament fina, amb què es teixeixen xals tradicionals molt demanats pel turisme) i la marihuana. El percentatge de terres cultivades és molt baix (12% en la regió de Kullu), car hi és molt difícil crear i mantenir les terrasses necessàries a l'agricultura³¹. La densitat de població és molt baixa també : 109 persones per km2 (al 2001), dels quals només 9,79% viuen en zona urbana³². La vall de Kullu és una destinació turística, sobretot la ciutat de Manali. L'afluència de turistes va passar, per exemple, de 40.000 visitants anuals en els anys 1970, a més d'un

²⁷ Aniket Alam, 2008, *Becoming India: Western Himalayas under British Rule*, New Delhi, Cambridge University Press India, p.12.

²⁸ Alam 2008: 30.

²⁹ Planning Commission, Government of India, 2005, « Himachal Pradesh Development Report », Academic Foundation, New Delhi, p.92.

³⁰ Richard, Tucker, 1997, "The Historical Development of Human Impacts on Great Himalayan National Park", FREEP-GHNP Research Project, p.26.

³¹ Alam 2008 : 24.

³² Planning Commission 2005: 39.

milió i mig al principi dels anys 1990³³, principalment turistes de la resta de l'Índia, vinguts per descobrir la neu.

Segons les dades del Govern Indi, la població que viu sota el llindar de pobresa va passar, per la totalitat de l'Estat d'Himachal Pradesh, del 26,39% al 1973 al 7,63% al 2000³⁴. Un 77,13% de la població és alfabetada, entre les proporcions més altes de tota l'Índia. Aquestes xifres animadores no han provocat, no obstant, les millores esperades en el camp de la salut: la mortalitat dels nou-nats segueix sent alta (54 per 1000 nens nascuts vius al 2001), la qual cosa és preocupant³⁵. Aquests fets són evidentment deguts a múltiples factors, entre d'altres, les dificultats d'accés als centres de salut, així com les interferències en la lactància materna: la lactància dels nadons de menys de tres mesos, amb llet materna exclusivament, ha caigut del 36,4% al 1992-93 al 17,5% al 1998-99³⁶, per tornar a pujar al 58% al 2008³⁷. Malgrat els discursos locals sobre la importància de la lactància materna, la realitat és doncs una altra. La pressió dels sogres sobre les mares és tal que aquestes sovint han de tornar ràpidament treballar als camps, deixant els seus nadons tot el dia als avis paterns, amb una utilització dubtosa dels biberons i de les llets de substitució: segons les meves observacions, la llet materna és sovint reemplaçada per llet de vaca tallada d'aigua, i rarament per llet en pols (comprada en farmàcia). Les proporcions de llet en pols no són respectades, i l'aigua utilitzada prové directament de les fonts i canalitzacions. Per acabar, de les famílies que vaig interrogar, cap no coneixia la importància de l'esterilització dels biberons. La desnutrició és igualment un problema major dins l'Estat d'Himachal Pradesh, i que toca totes les castes i franges d'edat. L'any 1999, el 43,6% dels nens menors de tres anys (per tot l'Estat) estaven subalimentats, és a dir, una proporció molt més gran que en els Estats veïns de Punjab, Haryana o Jammu i Kashmír. En el districte de Kullu, l'any 2003, més del 37% dels nens menor de sis anys estaven desnodrits, amb una forta proporció de problemes de creixement deguts a aquesta desnutrició³⁸. Considerant que la millora de la salut passa imperativament per l'educació de les dones, el Govern ha pres diverses mesures per enfortir l'educació de les nenes des dels anys 1990, amb beques d'estudis, llibres escolars i uniformes gratuïts,

³³ Mark Baker and Vasant Saberwal, 2003, « Introduction. Unraveling the Tangle State-Society Negotiations over Natural Resources in Himachal Pradesh », *Himalayan Research Bulletin XXI (2)*, p. 8.

³⁴ Mentre a nivell nacional (totalitat des Estats i Territoris de la Unió Índia), la taxa de població sota el llindar de pobresa era del 54,88% i 26,1% per aquells mateixos anys. Planning Commission 2005: 50.

³⁵ Planning Commission 2005: 92.

³⁶ Planning Commission 2005: 187.

³⁷ Government of India, Ministry of Health and Family Welfare, 2008, Fact Sheet Himachal Pradesh, International institute for population sciences (Deemed University) Mumbai, p.3.

³⁸ Planning Commission 2005: 183.

etc. Així, el nivell d'alfabetització de les nenes ha passat del 20,23% l'any 1971 al 68% l'any 2001 (per tot l'Estat d'Himachal Pradesh). A més, s'han pres mesures per augmentar la participació de les dones a la vida política, tant a nivell dels pobles com de l'Estat. S'han reservat escons per a les dones (a més dels escons reservats per a les Scheduled Castes, les castes dites « repertoriades », és a dir les més oprimides) en tots els òrgans de Panchayat. L'any 2002, les dones eren un 33,20% dins els *Gram Panchayat* (Panchayat de poble), 31,94% dins els *Panchayat Samiti* (Panchayat dels Tehsil, és a dir els sub-districtes) i un 40% dins els *Zila Parishad* (Panchayat de districte). Però la majoria d'aquestes dones escollides són, segons l'informe del propi Govern, analfabetes, o no han superat l'escola primària³⁹. S'han format organitzacions de dones, les Mahila Mandal, des dels anys 1990⁴⁰, i n'hi ha ara unes 6000. Són grups d'auto-ajuda de i per a les dones: treballen en la seva defensa, per a la seva independència econòmica, la seva participació en les decisions, s'ocupen de temes com l'educació i la salut, la gestió de recursos (collita de plantes salvatges, artesanía, etc.) o la lluita contra l'alcoholisme dels seus esposos⁴¹.

Però si l'Estat d'Himachal Pradesh ha avançat força en l'educació de la població femenina, a nivell de salut de les nenes i dones, en canvi, encara té molt a treballar, comparativament amb els altres Estats de l'Índia: el 40,5% de les dones d'Himachal Pradesh patien anèmia l'any 2000, i la carència en iode és també alta (9,5% de dones pel districte de Kullu l'any 1997). La vitamina A, per exemple, distribuïda al 91% de menors l'any 1999-2000 per tot l'Estat, s'administra més als nens que a les nenes⁴². A nivell nutritiu, les disparitats intra-familiars són grans encara, i en moltes famílies les dones han de menjar les restes de l'àpat després que tots els altres membres hagin acabat⁴³. Aquestes desigualtats de gènere es creuen evidentment amb les de classes i de les castes, i són per tant les dones pobres de castes baixes les qui pateixen més. La *sex ratio* particularment baixa (proporció de nenes respecte als nens, al naixement) és igualment un tema de preocupació des de fa temps: segons les últimes dades disponibles, naixien, l'any 2012 a Himachal Pradesh, 916 nenes per 1000 nens, és a dir una mica més que la mitjana nacional (conjunt de l'Índia : 908/1000), però molt poc en comparació amb alguns Estats i Territoris de l'Unió Índia, com Andhra Pradesh (985),

³⁹ Planning Commission 2005: 199.

⁴⁰ Kim Berry, "The group called Women in Himachal Pradesh", a Baker i Saberwal 2003: 63.

⁴¹ Planning Commission 2005: 195.

⁴² Segons el Planning Commission 2005: 189.

⁴³ Planning Commission 2005: 187.

Goa (929), Karnataka (971), Kerala (955), Sikkim (974), o Tripura (980), i això malgrat la millora al llarg dels últims anys, com podem apreciar en aquesta taula :

2003	877
2004	872
2005	866
2006	885
2007	903
2008	904
2009	922
2010	911
2011	918
2012	916

Font: Taula elaborada a partir de les dades del Cens of India (censusindia.gov.in), Vital Statistics of India based on the civil registration system 2012, Office of the registrar general, India. Ministry of Home Affairs, Vital Statistics Division, CRS Report 2012.pdf, p.53

Encara no s'ha trobat una explicació sòlida per aquesta *sex ratio* baixa, encara que podem sospitar avortaments il·lícits de fetus femenins. A més, hem de prendre en compte la tècnica del *stopping*, és a dir la tendència de nombrosos pares de parar de concebre quan ja tenen un fill (62% de les dones que no tenen cap filla deixen de procrear)⁴⁴. La preferència per la descendència masculina és forta encara.

Pel que fa a l'estructura de castes, hem de subratllar l'absència de castes OBC (Other Backward Classes), és a dir les castes baixes no intocables⁴⁵. Estem davant d'una estructura social clarament dividida en dos grups, per un costat les castes dominants (Rajput principalment, però també Kumhar i Brahman), i per un altre les castes intocables (Lohar, Motchi i Koli, entre altres). En el districte de Kullu, 28% de la població total és classificada com Scheduled Caste.

Total població Districte Kullu	Homes	Dones	Població Scheduled Castes	Població Scheduled Tribes
437903	225452	212451	122659	16822
Població alfabetitzada	Població masculina alfabetitzada	Població femenina alfabetitzada		
307672	174550	133122		
Població 0-6 anys	Població masculina 0- 6 anys	Població femenina 0-6 anys		
50431	25707	24724		

Font : Taula elaborada per A.Van den Bogaert a partir de les dades del Cens of India 2011, C.D. Block Wise Primary Census Abstract Data (PCA), Himachal Pradesh, Kullu.

⁴⁴ Planning Commission 2005: 197.

⁴⁵ Alam 2008: v.

La participació política dels Scheduled Castes a Himachal Pradesh correspon a la seva proporció real en la població total⁴⁶: així, l'any 2001 entre el 25 i el 29% dels membres i presidents des diversos Panchayats eren SC⁴⁷. En canvi, aquesta proporció juntament amb el terç reservat a les dones condueix a una subrepresentativitat de les dones SC en els Panchayat (només el 8% dels membres i presidents dels tres nivells de Panchayat són dones SC), encara que aquest càlcul correspongui exactament a les recomanacions de la Constitució Índia.

	Scheduled Castes			Total membres		
	Homes	Dones	Total SC	Homes	Dones	Total
Zilla Parishad						
Presidents	2	1 (=8,3%)	3 (=25%)	8	4 (=33,3%)	12
Membres	46	20 (=7,9%)	66 (=26,1%)	168	84 (=33,3%)	252
Panchayat Samiti						
Presidents	14	6 (=8,3%)	20 (=27,7%)	49	23 (=31,9%)	72
Membres	280	144 (=8,6%)	424 (=25,5%)	1103	558 (33,5%)	1661
Gram Panchayat						
Presidents	503	252 (=8,6%)	755 (=25,8%)	1952	970 (=33,1%)	2922
Membres	3824	1548 (=8,4%)	5372 (=29,4%)	12244	6020 (32,9%)	18264

Font : Càlculs elaborats a partir de les dades del Planning Commission 2005, p.199

Dins del Tehsil de Banjar precisament (el subdistricte de Kullu on està situada la vall del Jalori), es compten 60.260 persones, les quals 17.255 són SC i 41.776 són alfabetitzades (23636 homes i 18140 dones)⁴⁸.

Tehsil	Total població	Scheduled Castes	Total Persones alfabetitzades	Homes alfabetitzats	Dones alfabetitzades
Banjar	60.260	17.255 (28,63%)	41.776 (69,32%)	23.636	18.140

Font : Càlculs elaborats a partir de les dades del Census of India 2011, C.D. Block Wise Primary Census Abstract Data (PCA), Himachal Pradesh, Kullu

El coll del Jalori (Jalori Pass), a 3120m d'altitud, està tancat per la neu des d'octubre-novembre fins al mes d'abril. Aquesta carretera, que amb bon temps és molt més directa per unir ciutats importants com Shimla i Kullu (i des d'allà Manali) no ha esdevingut, per raons climàtiques, un itinerari freqüentat i desenvolupat : des de l'època

⁴⁶ Com el recomana l'Article 243D (Reservation of seats) de la Constitució Índia.

⁴⁷ Últimes dades disponibles. Planning Commission 2005: 199.

⁴⁸ Census of India 2011, C.D. Block Wise Primary Census Abstract Data (PCA), Himachal Pradesh, Kullu.

britànica i fins ara, es prefereix un trajecte més llarg però més segur, que consisteix a baixar des de Shimla fins els Shiwaliks per tornar a pujar fins a Kullu⁴⁹. Això va impedir que la vall del Jalori esdevingués una zona transitada i comercial, malgrat la seva situació central. Ha quedat totalment rural i els seus habitants viuen de petits treballs agrícoles (horts de verdures i llegums, camps de blat, civada, ordi, morenc i pomeres) i algunes famílies s'ajuden amb ramaderia petita de cabres i ovelles. Unes quantes famílies aconsegueixen produir excedents i els venen a les botigues dels pobles o a la ciutat de Banjar. La seva alimentació inclou també alguns productes que compren a les botigues (oli, sucre, te) o al « *dipòsit* », és a dir al dipòsit gestionat pel Govern Indi (Food Corporation of India), on poden comprar arròs i farina de blat a preu reduït. Les famílies que s'ho poden permetre tenen una o dues vaques, i consumeixen i venen la seva llet. La carn no és part dels àpats diaris (només es menja carn de cabres o ovelles sacrificades per celebracions; el pollastre, els ous i el peix no es consumeixen gaire, sobretot a les castes Rajput i Kumhar; la carn de vaca no es consumeix mai ja que és sagrada). Els ingressos de les famílies vénen també de la recol·lecció de múrgoles a la primavera (activitat realitzada principalment per les dones, que les assequen a la seva terrassa abans de vendre-les a negociants que les envien després a tota l'Índia) i, per alguns, del cultiu de la marihuana. El turisme, encara reduït, ha incrementat ràpidament aquests últims anys: l'any 2005 només hi havia dues *guest-houses* (i un *ashram* de ioga), però l'any 2013 en vaig comptar com a mínim vuit, i quatre famílies estaven construint uns *Swiss Cottages*. Els turistes provenen principalment d'Israel, però també d'Estats-Units, de Delhi i del Sud de l'Índia.

En aquest estudi, he decidit centrar-me en la meitat alta de la vall, és a dir la zona entre els pobles de Jibhi i de Sohja (el poble més proper al Jalori Pass): aquesta part és habitada per unes 4000 persones⁵⁰, repartides en 32 minúsculs veïnats o pobles petits. La totalitat dels vilatans és de religió hindú, tot i ser amb la seva variant local com veurem més endavant. La societat està dividida en castes, amb una estructura fortament clànica. Hi ha dos centres de salut per a tota la vall, situats en el poble de Jibhi : un petit dispensari que depèn del Govern, obert cada dia i un centre « Lady Willingdon » que depèn d'un hospital cristià de Manali⁵¹ i que obria fins fa poc un dia a

⁴⁹ Alam 2008 : 29.

⁵⁰ Càlculs realitzats a partir de xifres amablement comunicades per Sunder Singh, funcionari al centre medical governamental per la vall del Jalori (centre situat a Jibhi).

⁵¹ Lady Willingdon Hospital, del nom de la virreina que l'inaugurà en 1935.

la setmana⁵². Aquest centre acull a vegades joves americans que desitgen realitzar unes setmanes de voluntariat, i despleguen campanyes de vacunació, entre altres. Dotze petites escoles infantils i primàries (de 3 a 11 anys) es dispersen per la vall, així com una escola de secundària⁵³.



L'objectiu principal que persegueix aquest estudi és la comprensió de la noció local de *persona*. Aquesta recerca, que s'insereix plenament dins de l'antropologia simbòlica, requereix analitzar meticulosament les concepcions locals d'ésser humà a diversos nivells, multiplicant les representacions, combinant les veus, subratllant les contradiccions. Aquest objectiu demana un doble moviment analític: hem de baixar i pujar. Explorar l'interior de la persona i explorar el món en el qual s'insereix.

Baixar dins la persona significa buscar les diferents parts que componen un ésser humà i la manera com interactuen entre elles. Això demana també prestar atenció als requisits fonamentals perquè un ésser humà sigui considerat com una *persona*: entre la multitud d'atributs, de components, d'herències, de substàncies, d'aprenentatges, de comportaments, de desenvolupaments interns, quins són els elements essencials, indispensables, que atorguen a l'humà l'estatus de *persona* completa? L'examen detallat d'aquesta concepció, que concebrem no pas com a homogènia sinó a l'inrevés, com a múltiple, es recolzarà sobre el cos, la seva constitució, la seva fàbrica, podríem dir: l'observació de la matèria corporal, dels fluids i del seu funcionament, dels mecanismes que caracteritzen l'interior del cos i que vinculen els diversos cossos entre ells. Aquesta anàlisi detallada es concentrarà també sobre una noció que ens sembla de gran importància en aquesta regió: la impuresa, o contaminació simbòlica. Buscarem entendre el seu funcionament, els seus significats socials, les seves contestacions i manipulacions, per intentar identificar en què és essencial, no només a nivell corporal, sinó també dins la constitució de la noció de persona, i dins la divisió en *categories d'humans*. Això ens permetrà estudiar el sistema de castes d'una manera local i actual. Enfocarem els vincles entre castes i cossos per una banda (transmissió de la casta,

⁵² M'han comunicat que des de fa alguns mesos un metge resideix permanentment a Jibhi per una millor atenció medical, però no he pogut verificar jo mateixa aquesta informació.

⁵³ Kaaren Ruth Mathias & al., 2011, "An Asset-Focused Health Needs Assessment in a Rural Community in North India", *Asia-Pacific Journal of Public Health* XX(X) 1–12.

transmissió de la contaminació) i els vincles entre sistema de castes i cosmologia per una altra, és a dir, com aquesta és instrumentalitzada, per alguns, per recolzar aquesta estratificació social.

El moviment invers parteix de la persona, no pas per baixar en el seu interior, sinó per pujar i observar el seu món: en aquesta part estudiarem les xarxes socials en les quals s'insereix l'humà, buscarem els elements que componen les seves diverses afiliacions socials i provarem d'analitzar els vincles entre pobles, enfocant la manera com estan teixits, expressats i transformats.

Finalment, examinarem les relacions entre la vida social i la cosmologia, i buscarem els punts que les uneixen, és a dir, els punts de trobada, d'interacció, de comunicació, d'influència recíproca (possessió, càstigs divins, ritus i sacrificis), però també els lligams entre les estructures mateixes, és a dir, buscar les homologies entre el món social i el món còsmic, els reflexos invertits, els moviments de plasticitat i de fluïdesa, en resum, els mecanismes de classificació que operen en aquesta regió.

L'objectiu principal de la tesi porta en si mateix una altra intenció, travessant com un fil discret però indispensable tot el tram de del nostre treball: observar de manera detallada dues formes de discriminació, la de les castes i la que va contra les dones, ambdues discriminacions que es revelen tant dins de l'exploració dels cossos com dins del moviment d'indagació dels mons socials i còsmics. Buscarem discernir les maneres d'utilitzar els cossos per recolzar i expressar aquestes pressions, aquests relegaments, aquelles explotacions, i subratllarem aquestes discriminacions dins l'anàlisi de les xarxes socials o la cosmologia; però tindrem cura igualment de cercar les maneres utilitzades per evitar-les, contestar-les o subvertir-les.



Per dur a terme aquest estudi, hem seguit una metodologia pròpia de l'etnografia, basada principalment en l'observació participant i les entrevistes en profunditat, que eren a vegades històries de vida. Aquest «treball de camp» ha anat acompanyat, en cada etapa, d'una recerca bibliogràfica minuciosa, tant etnogràfica com teòrica.

Aquesta etnografia descriptiva-interpretativa s'ha creat al llarg de deu anys d'investigació (treball de camp i treball bibliogràfic des de l'any 2005, comptant els anys de Màster en Antropologia Social i Cultural (Universitat Autònoma de Barcelona,

2008) i el Diploma d'Estudis Aprofundits en Antropologia Social i Cultural (Universitat Autònoma de Barcelona, 2010) i té en compte els canvis ocorreguts durant aquest període, tot buscant la transversalitat i la comparació dins els diferents segments de la societat (castes, generacions, sexes). Vaig tenir la immensa sort de rebre, per una durada de quatre anys, una beca del Ministerio de Ciencia e Innovación, per a la Formació de Personal Investigador, sense la qual aquesta recerca hauria estat impossible⁵⁴.

He conduït personalment totes les entrevistes, en hindi. La població del Jalori parla una de les llengües *pahari* (« de les muntanyes ») que, malgrat els meus esforços, no he pogut aprendre suficientment. Però tots saben parlar hindi, i és en aquesta llengua que conversem i he gravat les entrevistes. Aquestes es feien de la manera més íntima possible i jo intentava gravar o a casa seva o a casa meva, és a dir, sense altres oients que, fatalment, serien d'altres castes, altres famílies, altre sexe, la sogra, la jove, la cunyada o el marit... Algunes entrevistes espontànies (nascudes d'una conversa que ens precipitem a gravar, amb l'acord dels participants) agrupen dos o tres informants, a vegades de diferents castes, vinguts a fer-me una visita improvisada per xerrar i prendre un te. Em vaig esforçar per fer la investigació a totes les castes, encara que algunes, per la seva baixa proporció dins la població, són poc representades en les entrevistes (casta Brahman i casta Thau). Vaig treballar amb homes i dones, adults, adolescents i nens. Vaig treballar també amb diversos especialistes religiosos o terapèutics : set *gur* (quatre de casta Kumhar i tres de casta Koli), dos *pandit* (un de casta Brahman i un de casta Lohar), dos *pujari* (un de casta Kumhar i un de casta Lohar), nombrosos músics (de casta Koli), tres *kardar* (dos de casta Rajput i un de casta Lohar), dos professors de ioga, un *shkreaori-wala*, dues llevadores i tres infermer(e)s. Vaig traduir jo mateixa totes les entrevistes, a l'excepció d'una desena que vaig enviar a una antropòloga, Dominique Sila-Khan, que viu i treballa al Rajasthan, i que les va traduir amb l'ajuda del seu col·lega Harsh Chauhan⁵⁵. Vaig gravar també cants (tradicionals o moderns), i vaig gravar i fotografiar cerimònies, festes, gestos, temples... Puntuarem el text de nombrosos fragments d'entrevistes, alguns molt llargs. Això resulta d'una elecció conscient que aposta per l'etnografia al centre de l'escriptura: no podríem resumir

⁵⁴ Beca FPI del MICINN, referència BES-2009-015007, 2009-2013, per la incorporació en el grup de recerca AHCISP, projecte "Identitats ambivalents. Estudi comparatiu de sistemes de classificació social" (HAR2008-04582). Vull agrair aquí el Ministeri, Montserrat Ventura i Oller, i tot el grup AHCISP per aquesta ajuda.

⁵⁵ Estic molt agraïda amb la Dominique Sila Khan i el Harsh Chauhan, i també amb el grup de recerca AHCISP (UAB) que m'ha finançat aquesta traducció.

aquestes converses eloqüents sense perdre la seva riquesa, en les seves expressions, els seus silencis, els seus riures, les seves ambigüitats i contradiccions.

L'observació participant implica un doble moviment: ens hem d'apropar prou, participar, qüestionar en detall; però al mateix temps hem d'aconseguir distanciar-nos de les dades, del terreny, de l'enrenou d'apunts i d'informacions contradictòries per intentar capir-les, creuar-les, comparar-les, en breu, analitzar-les.

No pretenc en absolut entendre el punt de vista dels interlocutors, sentir com ells, viure com ells, encara que hagi menjat amb ells, treballat als camps, desgranat el blat, tallat la gespa per a les vaques, ballat, que m'hagi sotmès a diagnòstics terapèutics que intervenien remeis tradicionals, mals d'ull o qüestions religioses. Sóc conscient que les experiències no tenen un valor inherent, separable de la posició de l'individu, i que una mateixa situació pot ser viscuda de manera radicalment diferent en funció de la pròpia història de l'actor, modelada per la seva cultura, el seu gènere, la seva edat, les seves opinions personals, la dels seus pares i la de la seva regió, la relació amb el seu propi cos, els seus recorreguts psicològics i una llarga llista de centenars de detalls que van modificant i creant, no només la interpretació i la comprensió d'una experiència, sinó l'experiència en si, l'aprehensió pels sentits de l'esdeveniment en qüestió. Dit d'una altra manera, tot el bagatge cultural, psíquic i corporal de l'actor modela no només la seva interpretació analítica, intel·lectual, sinó també la seva experiència corporal i sensorial. El treball de l'etnòleg és proper, doncs, al de l'artista, que presenta la *seva* interpretació *d'un* fragment de realitat que ha escollit, realitat que és fluctuant i interpretada de tantes maneres com individus hi ha, encara que l'etnòleg s'esforci en explorar i explicar aquest fragment de realitat de la manera més fidel possible. És per aquesta mateixa raó que m'he aplicat, al llarg d'aquesta tesi, a explorar les diverses interpretacions, a buscar les contradiccions, les estratègies col·lectives i individuals, les bretxes al si de les teories. Lluny d'acontegar-me amb l'homogeneïtat aparent, me n'he apartat, així com de la coherència dels discursos i dels punts de vista. Havia d'intentar no sistematitzar excessivament un tema ambigu, fluid, fragmentat, es tractés d'entitats intangibles, de cossos, de concepcions de persones o del concepte d'impuresa; havia de provar, al contrari, de conservar aquesta ambigüitat i fins i tot de subratllar-la; intentar també fer-la cabre en la seva totalitat, observant el que pot oferir a la societat en termes d'estructura, d'eines i de mecanismes. Com diu Grégoire Schlemmer, « la principal dificultat d'aquest treball va ser aconseguir presentar de manera clara i ordenada una cosa que no ho és; presentar els esperits conservant la seva qualitat de borrós que és la

base de la seva eficàcia; conservar aquesta ambigüïtat tot tenint un discurs construït »⁵⁶. En aquest sentit, abraço sense reserva aquesta declaració d'Alan Howard i Jan Rensel (1998)⁵⁷:

« Pour commencer, nous nous méfions des exposés culturels qui reflètent un haut degré d'uniformité et de cohérence. De notre point de vue, le savoir culturel, même dans les sociétés les plus petites et les plus lointaines, est composé d'un vaste réservoir de propositions, dont beaucoup sont contradictoires les unes avec les autres. À partir de ce réservoir, les individus sélectionnent les propositions qui s'adaptent à leurs buts dans des circonstances données, et celles-ci peuvent apparaître relativement inconséquentes d'une situation à l'autre. [...] Alors que certaines propositions sont explicites et articulées, d'autres sont axiomatiques et/ou ne sont pas facilement amenées à la conscience. Elles peuvent être fixées dans des structures symboliques telles que les mythes et les rituels, codifiées dans des réalisations et des représentations artistiques, ou manifestes dans des séries comportementales. Les propositions de ce type doivent être inférées par l'analyste et peuvent résister à une vérification extérieure. [...] Outre les problèmes d'inconséquence et de vérification verbale, il y a le problème de la question de la croyance. La croyance est un sujet complexe car elle inclut de multiples dimensions [...]. Les gens peuvent affirmer des propositions qu'ils jugent personnellement fausses, ou du moins qu'ils considèrent comme douteuses. Ils peuvent accepter la véracité d'une proposition sous certaines conditions et non dans d'autres. Construire un modèle culturel conséquent implique donc toujours l'imposition d'une cohérence dans des données qui y sont pourtant intrinsèquement rebelles».

Aquesta etnografia ha estat complementada per nombroses fonts bibliogràfiques, teòriques, comparatives, basades en altres etnografies de la *persona* i del cos (principalment en la regió de l'Himalàia: Tíbet, Nepal; o en la resta del subcontinent indi: Bèngal, Tamil Nadu, Bombay, Kerala) o en altres estudis d'Himachal Pradesh (estudis de la possessió i de les divinitats locals, principalment), en forma de llibres o

⁵⁶ Schlemmer 2004: 14.

⁵⁷ Alan Howard et Jan Rensel, 1998, « Une profondeur qui s'arrête à la surface de la peau : ordre social et corps à Rotuma », a Godelier et Panoff 1998 : 187.

d'articles, però també en forma de tallers i de seminaris⁵⁸. En canvi, no he utilitzat els textos antics (Vedes, Upanishad, etc.) per tractar d'analitzar la realitat social, corporal o religiosa de la regió. A la vall del Jalori, tant en el dia a dia com en les cerimònies, les referències a aquests textos i tradicions són escasses: i quan citen referències mitològiques, és de forma reelaborada, reinterpretada. Aquests ritus, conduïts per uns *pandit* (durant alguns casaments per exemple), són clarament part de la *tradició* hindú segons els meus informants, però ni la seva descripció detallada, ni el seu coneixement m'han semblat permetre apropar-me al tema que jo volia estudiar, es tracti de conceptes locals de persona, del cos, de l'estructura social o fins i tot de l'estructura religiosa. Aquesta constatació i la decisió que va seguir varen ser tardanes: els primers anys d'investigació, filmava, fotografiava i apuntava de manera detallada els gestos, objectes, dibuixos, paraules dels ritus conduïts pels *pandit*, i intentava relacionar-los amb el que estudiava paral·lelament sobre les epopeies índies (Mahabharata, Ramayana), sobre el panteó hindú, o sobre l'Ayurveda. Però vaig haver de constatar que aquesta massa d'informació no em permetia penetrar millor en el panteó local, la relació divina, la possessió, els lligams dins de la casta o entre les castes, la construcció de la persona o la concepció del cos. Els ritus minuciosos dels *pandit*, que podem qualificar d'ortodoxos (i que en la seva majoria no pertanyen a la vall, sinó que viuen a fora d'aquesta) semblaven pertànyer a un camp cultural separat, independent, paral·lel. No només alguns dels seus ritus eren retallats, simplificats (segons els *pandit* en qüestió, però també segons alguns informants originaris de Delhi o del Punjab i instal·lats en aquesta regió, principalment a Banjar), sinó que a més eren conduïts sense connexió aparent amb la resta de la cerimònia: sovint el *pandit* xiuxiueja, amb veu inaudible, uns *mantra*, sol en un racó de l'habitació, mentre l'atenció del públic és captada pels ritus locals que ocorren al mateix temps. Per aquesta raó, tot i que vaig continuar observant els ritus, vaig deixar d'intentar interpretar-los a la llum des textos clàssics hindús, per concentrar-me únicament sobre la seva forma local. En canvi, he procurat aprofitar el màxim d'etnografies i teories, i, encara que el treball es vol explícitament etnogràfic, recórrer el conjunt regional, utilitzant tant autors indis com no-indis. S'ha intentat també recuperar antropòlegs clàssics, posant-los en perspectiva amb les investigacions més recents, per oferir una mirada àmplia, dinàmica i actual de la noció de persona, de la impuresa i del

⁵⁸ Seminari « La transmission chez les chamanes et les médiums » (dir. Aurélie Névet), CNRS Paris, gener-maig 2012 ; i seminari « Atelier d'embryologie indienne » (EHES, dir. Enric Porqueres i Gené et Francis Zimmermann), novembre 2013-juny 2014.

sistema de castes, tres temes en què s'ha enfocat l'etnografia de la vall del Jalori.



Aquesta tesi pretén obtenir una menció europea, la qual cosa exigeix redactar el text en dues llengües. Per aquesta raó, quatre capítols són en francès, i la resta en català.

Després de la revisió dels quatre conceptes-clau utilitzats en aquest treball, és a dir sistema de castes, persona, cos, i possessió (Chapitre 1: Cadre théorique), repassarem la història de la regió per integrar una visió contextualitzada de la vall del Jalori (Capítol 2: Història de la regió del Seraj). Partint de la creació d'un ésser humà, explorarem els seus components, és a dir el cos, l'ànima i el nom, analitzant certs punts essencials al seu funcionament, com la importància de l'alimentació, abans d'observar la dissolució i l'esdevenir d'aquest ésser humà (Chapitre 3: La fabrique de l'humain). Penetrarem el cos, i en el seu interior cercarem copsar la noció d'impuresa, el seu desplegament, les seves manipulacions, els seus significats (Chapitre 4 : Mécaniques de l'impureté). Ens distanciem progressivament del cos per explorar les diverses xarxes de sociabilitat on s'insereix l'ésser humà, i que són els escenaris d'interacció i de transformació de les persones (Capítol 5: Xarxes socials). Finalment, sondejarem l'univers dels éssers i de les forces intangibles que evolucionen al voltant de l'humà i hi interactuen en una relació d'influència a vegades recíproca (Chapitre 6 : Rapports au cosmos). Com a conclusió, reprendrem les aportacions principals del nostre treball, sintetitzant la nostra comprensió de les nocions locals de persona, humanitat i corporalitat (Capítol 7: Conclusió)

Les referències bibliogràfiques estan incloses a peu de pàgina i no dins del text, per no sobrecarregar-lo. Els fragments d'entrevistes estan reproduïts amb una lletra distinta, per a un desenvolupament més clar de l'anàlisi. Tots els noms de persones, tret el *gur Kisn*, són pseudònims.

Chapitre 1. Cadre théorique

1.1. Système de castes

Les castes sont une logique indienne, une façon d'organiser la société (et surtout les relations à l'intérieur de celle-ci) d'une région donnée en Inde ou, pour reprendre les mots de Roland Lardinois, « un type de groupement social lié à l'hindouisme mais qui structure les populations de l'Inde même non hindoues, les sikhs, les musulmans, les chrétiens et pour une part les populations tribales »⁵⁹. C'est-à-dire que, bien qu'une base doctrinale existe uniquement dans l'hindouisme, le système des castes s'est immiscé dans d'autres religions de l'Inde et on les retrouve dans l'islam, le christianisme et le sikhisme de l'Asie du Sud, alors qu'aucune de ces religions n'a de doctrine supportant ce système de castes⁶⁰. De la même manière, bien que le système de castes soit originaire de l'Inde, on le retrouve dans toute l'Asie du Sud: au Népal, Pakistan, Bangladesh et Sri Lanka, ainsi que dans les communautés originaires d'Asie du Sud et émigrées tout autour du globe⁶¹.

Les castes⁶² formant une réalité extrêmement complexe, mais néanmoins nécessaire à définir pour essayer de comprendre la société indienne, nous commencerons par en décrire les aspects les plus basiques, ceux qui sont traditionnellement mis en avant lorsqu'on parle des « systèmes de castes ». Systèmes au pluriel et non au singulier, en effet, car les sociologues et anthropologues s'accordent aujourd'hui pour reconnaître qu'il n'y a pas un seul système de castes qui organiserait l'Inde, mais des milliers de systèmes de castes... C'est ce qu'exprime Jackie Assayag lorsqu'il parle de la « tentation de lui imposer [à l'Inde] un régime d'intelligibilité « englobant » ou étiré dans la durée que recouvre l'appellation « Système des castes ». Mais nous savons aujourd'hui, notamment grâce aux historiens, que ledit « système » n'existe pas. Aucun « système »

⁵⁹ Roland Lardinois, 2009, « Caste », in Clémentin-Ojha, C.; Jaffrelot, C., et al., *Dictionnaire de l'Inde*, Larousse à présent, Paris, p.150.

⁶⁰ Annapurna Waughray, 2009, "India and the Paradox of Caste Discrimination", in *European Yearbook of Minority Issues* Vol.8, p.417.

⁶¹ Waughray 2009: 414.

⁶² Le mot *caste*, du portugais *casta*, signifie "espèce" ou "race pure" et a été utilisé par les européens au 16ème siècle, pour distinguer au départ les hindous des musulmans et pour désigner des communautés basées sur la naissance. Waughray 2009: 413.

de castes n'a régulé l'ensemble des groupes sociaux vivant dans le sous-continent depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours »⁶³.

1.1.1. Principales caractéristiques

Le système de castes divise l'ensemble de la société en un grand nombre (variable selon les régions) de groupes héréditaires⁶⁴ différenciés et liés par trois caractéristiques établies par Louis Dumont en 1966⁶⁵ :

- Séparation, dans l'union matrimoniale et dans le contact direct et indirect (aliments, eau, pipe, etc). La caste est un groupe fermé (endogame), auquel on accède uniquement par la naissance. C'est la caractéristique qui a, selon Robert Deliège, le mieux résisté à la modernisation⁶⁶. Cette endogamie, selon Roland Lardinois, serait cependant appliquée non au niveau de la caste mais de la sous-caste, qui serait en réalité la véritable unité endogame⁶⁷. C'est cette double séparation (connubialité et commensalité interne au groupe, ou à un niveau externe : endogamie et non-commensalité) qui maintient le système de castes de nos jours⁶⁸.
- Division du travail : chaque groupe a une profession traditionnelle ou théorique. Les castes ont des noms de professions, de sectes, de tribus, par exemple. La profession est liée au statut uniquement par des aspects religieux : une profession qui oblige à réaliser une tâche considérée impure, comme par exemple traiter la peau des cadavres de vaches, est liée, d'un point de vue religieux, et par conséquence social, à un statut bas (indépendamment de la classe sociale).

⁶³ Jackie Assayag, 2006 [1996], « Les fabriques de la caste : Société, État, démocratie », in C. Jaffrelot (dir.), *L'Inde contemporaine de 1950 à nos jours*, Fayard-Ceri, Paris, p. 483.

⁶⁴ Waughray 2009: 416.

⁶⁵ Ces trois caractéristiques avaient déjà été énoncées par Célestin Bouglé, mais Dumont les unifia en un seul concept: la hiérarchie. Célestin Bouglé, 1935 [1908], *Essais sur le régime des castes*, Paris, Presses Universitaires de France; M.N. Srinivas, 1984, « Some reflections on the nature of caste hierarchy », *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 18, 2; Dumont, L., 1966, *Homo Hierarchicus, Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard.

⁶⁶ Robert Deliège, 2006, *Le système indien des castes*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq.

⁶⁷ Lardinois 2009 : 151.

⁶⁸ Waughray 2009: 416.

- Hiérarchie : celle-ci classe les groupes comme relativement supérieurs et inférieurs les uns aux autres. Cette hiérarchie n'est pas linéaire mais plutôt relative, dans un système structural d'oppositions. Les castes sont endogames, mais elles ne sont pas autarciques ; il ne faut donc pas oublier l'interdépendance qui existe entre les différentes castes. Mais interdépendance ne veut pas dire égalité, et nous avons donc ici une hiérarchie, basée sur les notions de pureté/impureté.

Pour Baechler, endogamie, séparation et spécialisation sont nécessaires pour le fonctionnement des castes. La séparation entre castes garantit l'endogamie, qui à son tour maintient des réseaux d'interdépendance au niveau territorial, lesquels assurent l'autarcie d'un ensemble de villages. La spécialisation est également fonctionnelle, car si chaque caste était autosuffisante, elles se concurrenceraient entre elles et seraient en conflit permanent.

Par contre, la hiérarchie n'est pas indispensable pour le fonctionnement du système. Elle serait le fruit d'une coaction généralisée qui oblige toutes les sociétés productrices et accumulatrices à créer une stratification, ainsi que d'une interférence politique et idéologique (les Varna et les Brahmins)⁶⁹.

Aux trois caractéristiques de base qu'expose Dumont, il faut ajouter l'exhaustivité (tout le monde appartient à une caste, même les musulmans et les chrétiens de l'Inde)⁷⁰. Une autre dimension essentielle de la caste est, ainsi que le souligne J. Assayag, « sa capacité à se renouveler perpétuellement sous l'influence des réseaux politiques, de la diversification ethnique, de la mobilité sociale, des fragmentations et des fusions à travers les fédérations, les partis ou les coalitions »⁷¹. Cet auteur insiste sur la plasticité de la caste, en montrant qu'il y eut aussi bien des fissions (fréquentes au Moyen-Âge) que des fusions (fréquentes dans l'Inde moderne)⁷². Nous verrons cela d'un peu plus près dans quelques paragraphes.

Le système de castes sépare le statut du pouvoir politico-économique : un haut

⁶⁹ Baechler, J., 1988, *La solution indienne : essai sur le régime des castes*, Presses Universitaires de France, Paris, p.62-63.

⁷⁰ Deliège 2006 : 24-27.

⁷¹ Assayag 2006 : 503.

⁷² Assayag 2006 : 484.

statut ne correspond pas forcément à un certain pouvoir économique ou politique ni à une certaine richesse. On peut être Brahman et pauvre. On peut être d'une caste « intouchable »⁷³ et ministre. Pas de corrélation absolue, donc, entre le statut de caste et le niveau économique ou le pouvoir politique, même si une écrasante majorité des basses castes vit dans une extrême pauvreté⁷⁴.

Cette désarticulation de la caste et du pouvoir économique s'illustre dans les dernières données du Recensement Indien de 2011⁷⁵, qui dénombre plus de 65 millions de personnes vivant dans des bidonvilles, dont 13,3 millions de Scheduled Castes. Il reste donc plus de 41 millions de personnes qui, sans appartenir à une caste intouchable, vivent dans des bidonvilles.

Cette absence de corrélation totale entre la caste et le statut politico-économique ne doit cependant pas nous aveugler quant aux conditions précaires dans lesquelles vit la majorité des intouchables (Scheduled Castes), victimes de discrimination. Comme insista Ambedkar, lui-même de caste intouchable, la caste et l'intouchabilité ne sont pas qu'une affaire socioreligieuse, mais bien un problème de droits civiques et économiques⁷⁶.

1.1.2. Interprétations

L'origine de ce système de castes a été interprété comme une classification

⁷³ Il est difficile de trouver un terme pour remplacer l'appellation "intouchable", considérée comme politiquement incorrecte. *Harijan*, qui signifie "enfants de Vishnu", et proposé par Gandhi, ne fait pas l'unanimité, car jugé par certains comme trop paternaliste et hindouiste; *Dalit*, qui signifie "opprimé" en marathi, a été revendiqué depuis les années 1970 dans les luttes contre la discrimination des castes les plus basses [cf Josiane Racine, "Corps offert, corps meurtri : dévotion, grâce et pouvoir dans un culte villageois à Murukan" dans Véronique Bouillier et Gilles Tarabout (dir.), 2002, *Images du corps dans le monde hindou*, Paris, CNRS éditions, p.343], mais n'est pas utilisé dans la vallée du Jalori. Le terme officiel est « Scheduled Castes » (castes répertoriées), utilisé dans l'administration. Cependant, nous prenons la liberté d'utiliser également le mot *intouchable*, et ce pour plusieurs raisons. En premier lieu, nous considérons que les multiples changements d'appellation n'enlèvent en rien l'intouchabilité, qui a une réalité sociologique bien solide. Ensuite, pour des lecteurs spécialistes de l'Inde et du système des castes, le mot "Scheduled Castes" renvoie immédiatement à ce groupe de castes discriminées, mais la chose n'est pas si claire pour des lecteurs non habitués à l'Inde. Or, la caractéristique commune de ces Scheduled Castes, c'est l'intouchabilité qu'elles subissent. En outre, et c'est notre raison principale, le mot "intouchable" porte en lui le poids de la violence qui frappe ces castes, ce que le mot "Scheduled Castes" ne reflète pas du tout. Puisque ce qui caractérise ces "castes répertoriées" est la discrimination et la violence, il me semble que c'est le mot *intouchable*, mot à la violence palpable, qui est le plus approprié.

⁷⁴ Delière 2006 : 62 et 74.

⁷⁵ Census of India 2011, Primary Census Abstract Data for Slum (India & States/UTs) (Censusindia.gov.in).

⁷⁶ Christophe Jaffrelot, 2005, *Dr Ambedkar and Untouchability: Analysing and Fighting Caste*, Permanent Black, New Delhi.

raciale (Risley 1908), un regroupement de travailleurs (Nestfield 1885) ou encore une extension de la famille (Senart 1928)⁷⁷. Hocart⁷⁸ suggéra en 1938 une proposition plus intéressante en mettant en avant le facteur religieux : selon lui, ce ne sont pas les raisons économiques qui ont poussé l'humain à vivre en société, car celles-ci divisent plus qu'elles n'unissent. Par contre, le besoin de contrôler les forces naturelles pousse l'humain à s'organiser en sociétés autour des rituels. Selon Hocart, donc, l'organisation du sacrifice est la fondation du système de castes. Chaque occupation est, avant tout, un sacerdoce. La différence entre barbiers et éboueurs n'est pas tant leur fonction économique que leur position dans le sacrifice. Pour pouvoir pêcher, nul besoin d'une caste de pêcheurs. Cette hypothèse expliquerait pourquoi il existe une caste d'agriculteurs dans un pays où la grande majorité des habitants sont agriculteurs. Ce fondement religieux a été réaffirmé par d'autres anthropologues, dont Louis Dumont. Roland Lardinois met également la notion du sacrifice au centre de la logique des castes, la spécificité de l'homme hindou étant celle d'« être un sacrificiant »⁷⁹. Ce qui importe dans la détermination du statut n'est pas la profession réelle mais bien la spécialisation traditionnelle de la caste à laquelle appartient l'individu : un Brahmane qui travaillerait comme éboueur aurait tout de même un statut plus élevé qu'un ingénieur de la caste des éboueurs⁸⁰.

Baechler⁸¹ offrit une interprétation radicalement différente : son hypothèse propose la combinaison d'une unité culturelle en même temps qu'une incapacité à imposer un pouvoir. Il n'y aurait eu ni empires ni royaumes capables de donner à la société la cohérence (aspect objectif : règles d'organisation) et la cohésion (aspect subjectif : passions, intérêts, représentations) que la tribu ne pouvait plus assumer. Les Brahmanes auraient inventé ce système qui aurait donc comme origine la morphologie sociale. Une des critiques adressées à Baechler est qu'il prendrait l'effet pour la cause : l'unité culturelle pourrait très bien être, non pas l'origine mais le fruit du système de castes⁸².

⁷⁷ Risley, H., in Assayag 2006 : 487.

⁷⁸ Hocart, A., 1938, *Les castes*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, in Deliège 2006 : 35 et 108.

⁷⁹ Lardinois 2009 : 150.

⁸⁰ Deliège 2006 : 109.

⁸¹ Baechler 1988.

⁸² Deliège 2006 : 38.

Les Veda (textes sacrés datant de 1500 à 500 a.c.) ne constituent pas une source fiable pour l'étude des castes : ils n'ont pas été écrits par des historiens mais par des Brahmanes, et leur objectif n'était probablement pas de laisser à la postérité un témoignage sur leur époque : ce sont des textes religieux qui tentaient de réaffirmer l'hégémonie brahmanique à une époque où le bouddhisme gagnait du terrain⁸³. Il est néanmoins nécessaire d'expliquer ici l'ordre des *varna*, qui surplombe les systèmes des castes, et avec lesquels il est souvent confondu. Dans un hymne du *Rigveda* (X, 90, 12), l'Homme primordial (*Purusha*)⁸⁴ donna « naissance » à quatre classes (ou *varna*, qui signifie « couleur »), ordonnées selon une hiérarchie stricte. De sa bouche serait issue la classe des *Brahmana*, c'est-à-dire les Brahmanes, les prêtres ; de son bras, les *Kshatriya*, c'est-à-dire guerriers et Rois ; de sa cuisse les *Vaishya*, qui sont les agriculteurs et commerçants ; et de ses pieds seraient issus les *Shudra*, ceux dont l'unique fonction est de servir les trois *varna* précédents. Ces trois premiers *varna* sont appelés *dvija*, ce qui signifie « deux fois nés », en référence à la cérémonie appelée *Upanayana*⁸⁵, à partir de laquelle ils peuvent porter le cordon sacré qui croise leur torse et qui signifie l'accès au savoir védique et aux rituels sacrificiels. Les Lois de Manou annoncent qu'il n'y a pas de cinquième *varna*, en conséquence de quoi, les intouchables sont considérés comme sans *varna* (mais non sans *jati*)⁸⁶.

Parallèlement aux *varna*, que l'on pourrait considérer comme étant la base idéologique du système des castes, existent les *jati*, groupes endogames, les véritables castes d'un point de vue sociologique, ayant une réalité sociale bien plus solide que les *varna*. *Jati* signifie *naissance*⁸⁷, mais aussi *espèce*, comme des espèces de bois, espèces végétales ou animales⁸⁸. Le sang, selon les représentations locales, est différent dans chaque caste, et l'endogamie est donc un point essentiel⁸⁹.

Tandis que la hiérarchie des *varna* est claire, linéaire, fixe et immuable, la classification hiérarchique des diverses *jati* a toujours été caractérisée par de multiples mouvements,

⁸³ Deliège 2006 : 14 et 38.

⁸⁴ Lardinois 2009 : 150.

⁸⁵ Herrenschmidt, O., 2006 [1996], « Les intouchables et la République indienne », in Jaffrelot, C. (dir.), *L'Inde contemporaine de 1950 à nos jours*, Fayard-Céri, Paris, p. 514.

⁸⁶ Herrenschmidt 2006 : 514.

⁸⁷ Herrenschmidt 2002 : 131 et Assayag 2006 : 484.

⁸⁸ Herrenschmidt 2002 : 131 et Lardinois 2009 : 151.

⁸⁹ Deliège 2006 : 20.

changements, promotions et chutes⁹⁰.

Mais l'individu existe aussi *en-dehors* de sa caste, même si celle-ci est un des éléments essentiels dans la constitution de sa personne. De plus, la préoccupation pour l'harmonie et l'équilibre est surtout d'ordre individuel, pour soi-même et sa famille⁹¹.

Nous ne pouvons donc assimiler, comme déjà annoncé, les castes aux classes sociales (bien que celles-ci existent tout de même en Inde) : d'abord parce que cela reviendrait à appliquer des concepts analytiques européens à une réalité étrangère ; ensuite, parce que dans le système de castes il n'y a pas (ou plus) de corrélation entre le statut et l'économie ; enfin parce qu'il n'y a pas toujours de « conscience de classe » : tandis que dans le système des classes sociales, les sujets se solidarisent en blocs horizontaux (par exemple, l'ensemble des ouvriers), dans le système de castes les sujets se solidarisent (ou en tout cas se solidarisaient) en blocs verticaux : les travailleurs faisaient bloc avec leur maître, contre un autre maître soutenu par ses propres travailleurs. De cette façon, des sujets de la même condition sociale et économique pouvaient lutter entre eux⁹². Ambedkar aurait d'ailleurs souligné, à ce sujet, que « le système des castes n'est pas simplement une division du travail. *C'est aussi une division des travailleurs* »⁹³. Herrenschmidt donne un exemple significatif de cette distinction entre caste et classe : en juillet 1978, des membres de la caste Vanniyar (une caste « arriérée », c'est-à-dire faisant partie des Backward Classes, mais qui tenait à être reconnue comme appartenant au *varna* des *Kshatriya*) et qui travaillaient comme journaliers aux côtés des intouchables, n'hésitèrent pas à massacrer ceux-ci lors d'émeutes à Villupuram (Tamil Nadu), préférant ainsi se ranger du côté des hautes castes que des intouchables avec qui ils partageaient pourtant la classe sociale⁹⁴...

La caste fut aussi synthétisée comme étant un « état d'esprit »⁹⁵. Dans ce système, chaque caste est divisée en catégories (sous-castes), et bien que certaines castes se retrouvent partout en Inde (comme les castes de Brahmanes), on remarque une

⁹⁰ Cf Waughray 2009: 417.

⁹¹ Delière 2006 : 91-95.

⁹² Delière 2006 : 127.

⁹³ Ambedkar, B.R, 1936, *Annihilation of Caste*, Vol.I, in Herrenschmidt, O., 2006 [1996], « Les intouchables et la République indienne », in Jaffrelot, C. (dir.), *L'Inde contemporaine de 1950 à nos jours*, Fayard-Céris, Paris, p.531.

⁹⁴ Herrenschmidt 2006 : 531.

⁹⁵ Ambedkar 1936, repris par Herrenschmidt 2006 : 520 et aussi Dumont 1966.

forte diversité régionale. Pour cette raison, on ne peut pas définir les éléments car ils sont différents à chaque endroit. On peut par contre définir le système, ou plutôt les systèmes, qui sont plus ou moins constants. D'autre part, une caste ne peut se comprendre seule, elle existe uniquement en relation avec les autres castes et ce sont ces relations avec les autres castes qui forment le système.

1.1.3. Le pur et l'impur

Pour Louis Dumont, la division entre castes fonctionne selon la dichotomie du pur et de l'impur. Chaque élément est plus pur ou plus impur qu'un autre à cause de divers aspects comme l'endogamie, la profession ou le régime alimentaire. De cette manière, on peut essayer de le situer dans l'ensemble, ce qui n'est pas facile car cela dépend de plusieurs subtilités, de règles connues dans la théorie mais jamais expérimentées en pratique, par exemple. Les facteurs d'impureté sont les menstruations, les intouchables, la mort. La naissance est aussi source d'impureté, mais de bon augure (*shubbh*)⁹⁶. L'impureté peut être temporaire (à cause du deuil, par exemple) ou permanente (être intouchable).

On a reproché à Dumont de trop insister sur cette notion de pureté, bien que cet auteur affirmait lui-même que l'opposition pureté/impureté est uniquement le fondement de la société dans le sens intellectuel du terme⁹⁷ : c'est en référence à cette opposition que la caste semble cohérente et rationnelle pour ceux qui la vivent⁹⁸, et c'est grâce à cette opposition que nous pouvons comprendre un bon nombre de pratiques sociales qui, sinon, nous sembleraient discordantes (manger avec la main droite, se baigner après avoir vu certaines personnes, uriner accroupi, etc)⁹⁹.

Nous ne pouvons discuter des notions de pureté/impureté sans évoquer Mary Douglas et son ouvrage « Purity and Danger »¹⁰⁰. Dans cette œuvre sur les classifications, le sacré et le sale, Douglas nous offre certaines clés essentielles à la

⁹⁶ Voir Chapitre 6 "Rapports au cosmos".

⁹⁷ Srinivas se demanda par exemple comment la pureté pouvait être constitutive et fondamentale, sans être causale. Srinivas 1984: 153

⁹⁸ Dumont 1966 : 66

⁹⁹ Delière 2006 : 60-71

¹⁰⁰ Douglas, M., 1971 [1967], *De la souillure, essais sur les notions de pollution et de tabou (Purity and Danger)*, Routledge & Kegan Paul Ltd, Londres (éd. Française : Maspero, F., 1971).

compréhension de l'impureté et de la « pollution » : selon elle, ce qui compte pour saisir ces notions ce sont les frontières, les limites. Un objet ou une idée est sale s'il est susceptible d'induire à la confusion ou de contredire nos classifications¹⁰¹. L'impur, c'est ce qui n'est pas à sa place : il faut l'aborder à partir de l'ordre (et non à partir de la distinction sacré/profane) si l'on veut comprendre la *pollution*. «L'impur, le sale, c'est ce qui ne doit pas être inclus si l'on veut perpétuer tel ou tel ordre »¹⁰².

Mais les notions de pollution ont un sens dans une structure totale de pensée, elles se comprennent uniquement en référence à un ordre systémique des idées¹⁰³. Douglas met en avant quatre types de pollution sociale : 1) le danger des frontières extérieures, 2) le danger de traverser les limites intérieures, 3) le danger en marge de ces frontières intérieures et 4) le danger des contradictions internes (sur certains points, le système est en conflit avec lui-même)¹⁰⁴. Nous pouvons donc voir à quel point l'ordre est fondamental pour la compréhension de l'impureté, et donc du système de castes.

En ce sens, par exemple, O. Herrenschmidt soutient l'idée que pour les textes sanscrits, les « espèces humaines » n'auraient pas de barrières génétiques qui les empêcheraient de se reproduire entre elles et que c'est pour cette raison qu'il est nécessaire de leur expliquer la Loi et d'interdire ce mélange qui provoquerait le désordre dans l'Univers¹⁰⁵.

Baechler, de son côté, ne considère pas l'axe pur/impur comme une clé essentielle à la compréhension du fonctionnement des castes. Pour lui, le sacrifice est au centre de la société. En effet, les notions de pureté et impureté ne génèrent pas directement une stratification en différents groupes, sinon que, si l'on suit une certaine logique, elles divisent la société en deux groupes : les purs et les impurs (comme c'est le cas, selon cet auteur, dans les sociétés bouddhistes ou cathares, entre autres). Quel que soit le niveau d'impureté, tout ce qui n'est pas pur est impur. Le sacrifice, par contre, serait le noyau autour duquel gravite la hiérarchie : sacrifier signifie maintenir l'ordre astral, cosmique, météorologique. La moindre erreur pourrait porter à la catastrophe, et il faut donc des spécialistes pour chaque aspect du rituel, ce qui signifie une stratification fixe¹⁰⁶.

¹⁰¹ Douglas 1971 : 55.

¹⁰² Douglas 1971 : 59.

¹⁰³ Douglas 1971 : 61.

¹⁰⁴ Douglas 1971 : 138.

¹⁰⁵ Herrenschmidt, O., 2002, « caste » in Bonte et Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris : 131.

¹⁰⁶ Baechler 1988 : 31.

Gloria Goodwin Raheja critiqua, elle-aussi, l'importance accordée à la dichotomie du pur et de l'impur dans les analyses du système des castes. Selon elle, les anthropologues s'étant démesurément centrés sur les interdictions et restrictions concernant le mariage et la commensalité, il en résulta une vision tronquée des relations inter-castes, comme expressions uniquement de rangs et de pureté, ce qui les empêcha de percevoir les implications autoritaires du rituel et du don, centrés sur la caste dominante¹⁰⁷. La caste dominante, haute caste mais non brahmane, aurait le "droit" d'offrir aux autres castes, y compris aux Brahmanes, des biens chargés de leurs fautes, de leur mal, de leur *nâshubbh*¹⁰⁸. Les autres castes auraient l'obligation de recevoir ces dons, afin de libérer la caste dominante de toute charge *nâshubbh*. Par le contexte rituel, ces substances négatives émanent du donneur et migrent vers le receveur, avec les conséquences néfastes que cela implique pour celui-ci (maladie, perte de vitalité, déclin de sa famille, etc). Pour cette raison, le receveur du don doit être capable de "digérer" le mal funeste (*nâshubbh*) contenus dans le don, à moins qu'il ne transmette ceux-ci, à son tour, à d'autres parents, conceptualisés comme étant de parfaites « vaisselles »¹⁰⁹. Ces substances négatives transmises par la caste dominante sont perçues comme étant dangereuses et impures par toutes les castes, y compris les basses castes, ce qui remet en question la hiérarchie comme un modèle englobant qui expliquerait les relations inter-castes¹¹⁰. Toujours selon Raheja, les dangers du don auraient été perçus par Heesterman (1959, 1964, 1985), Parry (1980, 1986), Shulman (1985) et Trautmann (1981), mais ces auteurs n'auraient pas compris à quel point ces dons bouleversent la structure hiérarchique des castes telle que nous la concevons: il ne s'agirait pas d'une échelle hiérarchique, même non linéaire, plaçant les Brahmanes au sommet, mais plutôt d'une configuration centre-périphérie, plaçant la caste dominante au centre de la structure¹¹¹. Les critiques de Raheja envers Louis Dumont visent également sa méthode: selon elle, si Dumont conçoit la société hindoue comme étant régie par un seul principe fondamental (opposition du pur et de l'impur), c'est parce qu'il a une vision particulière d'un "Tout" stable et sans heurts, et d'un lien fort et direct entre vie sociale et idéologie,

¹⁰⁷ Gloria Goodwin Raheja, 1989, « Centrality, mutuality and hierarchy : shifting aspects of inter-caste relationships in north India », *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 23, 1, p.80.

¹⁰⁸ *Nâshubbh*: mauvais augure, funeste, contraire de propice. Voir Chapitre 6 "Rapports au cosmos".

¹⁰⁹ Raheja 1989: 82.

¹¹⁰ Raheja 1989: 83

¹¹¹ Raheja 1989: 83 et 85

un ensemble d'idées ou valeurs logiquement organisées et cohérentes, une "totalité", un système structuré, qu'il oppose au phénomène "résiduel" de la politique et de l'économie, du pouvoir et du territoire, c'est-à-dire le "matériel cru" des comportements. Cette conception des pratiques sociales comme venant d'une idéologie fixe et unidimensionnelle aurait empêché Dumont, selon les critiques de Raheja, de comprendre la contextualité, la circonstancialité et les forces changeantes qui caractérisent la vie sociale de n'importe quelle société. Ceci l'aurait aussi poussé à rejeter tout ce qui pouvait dériver d'autres significations ou valeurs, pour plus de cohérence avec sa théorie. C'est ainsi qu'il affirma, par exemple, le manque de cohésion et d'unité du village indien, parce que l'idéologie hiérarchique des castes ne coïncidait pas avec une idéologie d'unité inter-castes dans le village¹¹². Quant à la centralité des castes dominantes, qui refusent dans plusieurs régions de manger de la main des Brahmanes, Dumont asséna simplement qu'il s'agissait là de phénomènes déviants¹¹³.

Cette conception du pur et de l'impur sera analysée plus en détail dans le chapitre 4, mais il faut déjà souligner, à l'instar d'Annapurna Waughray¹¹⁴, que l'impureté symbolique qui frappe les castes les plus basses a beau être rituelle et religieuse, la discrimination qu'elle engendre n'en est pas moins réelle et circulaire: la plupart des Dalits (*intouchables*) n'ont d'autre remède que de survivre de petits boulots rituellement polluants, qui sont surtout sales, dangereux et misérablement payés, renforçant par-là le statut intouchable qu'ils portent depuis leur naissance. Paradoxalement, un travail "non-polluant", voire prestigieux, ne garantit certainement pas une disparition de leur "intouchabilité", qui est conçue comme un attribut physique, une marque ancrée dans le corps, permanente¹¹⁵. C'est une discrimination dans les droits et les opportunités également, caste et pouvoir étant inextricablement liés dans ce que Sheth appelle "une structure de pouvoir sacralisée"¹¹⁶. Insistons également sur le fait que, malgré que la discrimination basée sur la caste soit interdite par la constitution indienne depuis plus de six décennies, l'idéologie de la caste, et surtout l'intouchabilité,

¹¹² Raheja 1989: 80-81.

¹¹³ M.N. Srinivas, 1984, « Some reflections on the nature of caste hierarchy », *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 18, 2, p.160.

¹¹⁴ Waughray 2009: 416.

¹¹⁵ Waughray 2009: 416.

¹¹⁶ Dhirubhai Sheth, 2004, "Caste, Ethnicity and Exclusion in South Asia: The Role of Affirmative Action Policies in Building Inclusive Societies", *UN Development Programme, Human Development Report Background Paper* (2004) No.13, 3, in Waughray 2009: 417.

n'a clairement pas été éradiquée¹¹⁷.

Mais l'idéologie des castes repose encore sur une autre notion, celle de Samsara, c'est-à-dire la transmigration des âmes. Dans la conception hindoue, en effet, après la mort l'âme reprend généralement une nouvelle vie, dans un nouveau corps. Ce corps neuf ne dépend pas du hasard, mais de la conduite de cette âme dans sa vie antérieure. C'est ce que l'on appelle le Karma. Un Brahmane qui s'est bien conduit en tant que Brahmane sa vie durant, sera probablement à nouveau un Brahmane dans la vie suivante, à moins que son cycle de « réincarnations » ne cesse enfin. Un intouchable qui respecte son rang d'intouchable, et obéit aux devoirs qui incombent à ceux de son « espèce » peut espérer renaître, dans la prochaine vie, dans un rang légèrement supérieur. Une mauvaise conduite, c'est-à-dire une conduite qui ne correspond pas à celle de son rang, à celle de sa caste, entraîne une renaissance dans une espèce inférieure (caste inférieure mais aussi espèce animale : chien, rat, etc). Cette conception devient donc facilement une justification des inégalités sociales : si une personne est née intouchable, ce n'est pas le fruit du hasard, mais sa faute, car elle s'est certainement mal conduite lors de sa vie antérieure. Ce qui expliquerait, selon R. Lardinois, l'absence de révoltes contre les castes dans l'Inde ancienne. Max Weber aurait, quant à lui, avancé que l'on était là devant la théodicée la plus conséquente qu'il existe¹¹⁸.

Actuellement, il y aurait environ 201 millions de Scheduled Castes en Inde¹¹⁹, soit 16,6% de la population totale. 153 millions vivent en zone rurale¹²⁰, mais ils ne possèdent au total que 9% des terres¹²¹. Seuls 113 millions sont alphabétisés¹²². Annapurna Waughray a montré que le travail forcé, surtout celui des enfants, est intimement lié à la caste: une vaste majorité des 40 millions de travailleurs forcés de l'Inde (dont 15 millions d'enfants) appartient à des Scheduled Castes ou sont *Adivasis*

¹¹⁷ Oliver Mendelsohn and Marika Vicziany, *The Untouchables: Poverty, Subordination and the State in Modern India* (CUP, Cambridge, 1998), p.12, in Waughray 2009: 427.

¹¹⁸ Théodicée: justification religieuse des inégalités sociales. Lardinois 2009 : 152.

¹¹⁹ Census of India 2011, A-10 Individual Scheduled Caste Primary Census Abstract Data and its Appendix (Censusindia.gov.in).

¹²⁰ Census of India 2011, op.cit.

¹²¹ Hans Raj Sharma, "Land Distribution and Tenancy Among Different Social Groups", 42(41) *EPW* (2007), 4183-4185, in Waughray 2009: 418.

¹²² Census of India 2011, op.cit.

(« tribus aborigènes »)¹²³, tandis que 32% des enfants intouchables de l'Inde travaillent, en majorité des fillettes¹²⁴.

1.1.4. Évolutions des castes dans l'Inde du XXème siècle

Les révoltes pour déstabiliser la hiérarchie des castes seraient assez anciennes, l'exemple le plus connu étant le “mouvement de la Bhakti”¹²⁵ au 12ème siècle¹²⁶. Mais plus que des révoltes contre le système lui-même, ce qui s'est avéré plus efficace fut la refonte constante de la hiérarchie des castes ou sous-castes réussissant à grimper les échelons, profitant de la plasticité du système. Le schéma était assez constant, comme nous explique Florence Laroche-Gisserot: “Un groupe entreprenant, sous-caste ou subdivision d'une sous-caste, utilisant les réseaux relationnels et les occasions diverses, réalisait une percée sociale soit par le commerce, soit par la politique locale, soit par la richesse foncière ; la *sanskritisation* suivait de près l'enrichissement matériel. Le groupe modifiait ses modes de vie pour se rapprocher de l'idéal brahmane : femmes à la maison, strict végétarisme, piété ostentatoire avec recrutement au sein de la famille de prêtres brahmanes, rituel funéraire des castes élevées (y compris le *sati*, la construction de temples, la fréquentation des pèlerinages). [...] La spécificité de la *sanskritisation*, que l'on peut comparer à un genre « d'embourgeoisement », c'est que le groupe [caste ou sous-caste] qui a réussi économiquement doit obtenir une promotion sociale dans l'échelle des castes, voire changer de *varna*. Avant la colonisation, le procédé consistait à demander au *Maharadjah* local une révision du rang de caste ; pour y parvenir, on embauchait des généalogistes chargés de découvrir des ancêtres mythiques et qui démontraient que le groupe s'était illustré ou avait rendu des services. Alors un rang plus favorable était accordé à ce petit groupe. Tout ceci ne s'effectuait pas toujours

¹²³ Human Rights Watch, “Small Change: Bonded Child Labour in India’s Silk Industry”, 2003, 139, cited in National Human Rights Commission (NHRC), “Report on Prevention of Atrocities Against Scheduled Castes: Policy and Performance: Suggested Interventions and Initiatives for NHRC” (NHRC, New Delhi, 2004), 64, in Waughray 2009: 419.

¹²⁴ Human Rights Watch, *op.cit.*, p.16, in Waughray 2009: 420.

¹²⁵ Mouvement religieux, mystique, revendiquant l'universalité, en opposition au culte védique qui réservait la connaissance et le salut aux “deux-fois nés” (c'est-à-dire aux trois premiers *varna*). Ysé Tardan-Masquelier, 1999, *L'hindouisme, des origines védiques aux courants contemporains*, Paris, Bayard, p.106.

¹²⁶ Florence Laroche-Gisserot, 2006, « Le mariage indien moderne. De la compensation matrimoniale à la dot », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2006/3 61ème année, p.681.

pacifiquement et les castes élevées tentaient souvent de s'y opposer ; mais il existait une façon d'éviter les représailles : changer de région, de nom et reconstruire son histoire ailleurs »¹²⁷. Une des premières régulations du Gouvernement Britannique fut de permettre à leurs cours civiles d'être saisies pour toute plainte relative aux castes (Section VIII, Reg.III of 1793). Les exclusions de caste sont ainsi abolies par le Governor-General-in-Council, sous la présidence de Lord Dalhousie, par la loi n°XXI appelée « Caste Disabilities Removal Act of 1850 »¹²⁸.

Le processus de *sanskritisation* s'accéléra pendant la colonisation : l'administration anglaise accepta un grand nombre de demandes de promotion, ce qui apparaît dans le premier recensement de 1867-1871, puis dans ceux effectués en 1901 et 1911. Ceci provoqua naturellement de nombreuses tensions entre les castes, d'autant qu'elles s'étaient constituées en puissantes associations (appelées *Sabâ*) pour appuyer leurs requêtes. Pour apaiser ces remous, les autorités coloniales cessèrent cette pratique¹²⁹.

En effet, dès la fin du XIX^{ème} siècle (et jusque dans les années 1950), certaines castes se regroupèrent en « associations de castes » (appelées *Sabâ*, *Sahba*, *Sangha* ou *Samiti*) afin de défendre leurs intérêts, en réaction aux recensements décennaux que menèrent les britanniques à partir de 1881. Le Raj, considérant l'Inde trop vaste et désordonnée, prit la caste comme critère afin de classer ses sujets. Or ceci revenait à classer les castes de manière figée, et bon nombre d'entre elles n'était en outre pas d'accord avec le rang qu'on leur avait assigné : « Les recensements ainsi que les actes judiciaires qui s'ensuivirent pour corriger telle ou telle injustice de classement ont donc contribué à donner à l'organisation des castes une rigidité qu'elle n'avait pas. Ce faisant, l'inventaire colonial britannique attisa les rivalités entre castes [...]»¹³⁰. Elles créèrent donc des associations, assez fortes pour faire pression et modifier leur statut dans les listes des castes qu'établissaient les recenseurs. Les ordonnancements (dans les recensements) entre 1881 et 1931 montrent d'ailleurs « le caractère arbitraire et changeant des classifications »¹³¹. Ceci met en évidence, selon Assayag, la plasticité de la caste, qui n'est donc pas aussi rigide qu'on voudrait le croire. Assayag montre aussi que les

¹²⁷ Laroche-Gisserot 2006: 681.

¹²⁸ Hélène Diserens, 2001, « Castes, privilèges et divinité tutélaire. Pages d'histoire d'un village en Himalaya occidental au XIX^{ème} siècle », *Journal Asiatique* 289.2, p.264.

¹²⁹ Laroche-Gisserot 2006: 681.

¹³⁰ Assayag 2006 : 489.

¹³¹ Assayag 2006 : 485 et 488.

membres d'une même caste ne sont pas toujours d'accord sur leur statut et qu'une même caste change parfois de nom ou de revendications¹³².

En 1901, sir Herbert Risley (10ème Census Commissioner) fixa les hiérarchies locales des castes à partir des *varna*, en leur donnant un sens racial, et plaça donc (suivant l'ordre des *varna*), les Brahmanes au sommet de cette hiérarchie. Les autres castes, y compris les « basses », par le biais de leurs associations, se mirent alors, dans un désir de hausser leur statut dans les relations de castes locales, à adopter les coutumes et les symboles des Brahmanes (ou bien des Rajput, afin d'être reconnus comme faisant partie du *varna Kshatriya*) : végétarisme, abstinence, pureté rituelle, interdiction du remariage des veuves, entre autres. C'est l'anthropologue indien M.N. Srinivas, qui le définit en tant que « sanskritisation »¹³³. Cette modification des coutumes, rituels et idéologie suppose un comportement plus orthodoxe, et les castes essaient également de dépasser les particularismes régionaux pour atteindre une culture plus globale. Dans le domaine religieux par exemple, cela signifie l'abandon progressif des divinités locales pour se tourner vers les « grandes » divinités du panthéon hindou¹³⁴.

Bien que le gouvernement de Madras ait déjà commencé à réserver des aides aux intouchables dès 1885, il faudra attendre 1918 pour voir apparaître la première tentative, à une échelle plus large, d'une réforme touchant cette section de défavorisés. C'est la réforme dite « Montagu-Chelmsford »¹³⁵.

En 1928, le Comité Startes (nommé par le gouvernement de Bombay) différencie les sections défavorisées : Depressed Classes, Aborigene and Hill Tribes, Other Backward Classes¹³⁶. En 1932, Ambedkar, de caste intouchable lui-même et soutenu par les associations de castes intouchables, demande un électorat séparé pour ceux-ci. Sa proposition est que chaque minorité (« minorité » d'intouchables incluse) vote aux élections générales mais que ses membres choisissent, eux seuls, leur représentant. Gandhi entame alors sa grève de la faim, ce qui débouche sur un

¹³² Idem : 488.

¹³³ Srinivas, M.N., 1971, *Social Change in Modern India*, University of California Press, Berkeley in Assayag 2006 : 489; cf également Saglio-Yatzimirski, dans Bouillier et Tarabout 2002: 406.

¹³⁴ Deliège 2006 : 146-148.

¹³⁵ Assayag 2006 : 491.

¹³⁶ Idem.

compromis entre les deux leaders, le 24 septembre 1932, appelé « pacte de Poona »¹³⁷ : Il n'y aura pas d'électorat séparé pour les intouchables, et ceux-ci ne deviendront jamais une « minorité politique »¹³⁸. En échange, les intouchables deviennent une « catégorie politique » dans toute l'Inde et un quota de sièges leur sera réservé dans les assemblées élues¹³⁹.

En 1935, les intouchables, jusqu'alors désignés comme *Depressed Classes*, reçoivent l'appellation de *Scheduled Castes* (Castes répertoriées)¹⁴⁰. Ils représentent alors 19% de la population hindoue, soit 12,6% de la population de l'Empire des Indes.

En 1943, ordre est de leur réserver 8,33% des postes dans les services publics¹⁴¹, chiffre qui passe à 12,5% en 1946, puis plus tard à 15% (et 7% pour les Scheduled Tribes). La liste des S.C. et des S.T., établie en août 1950 et révisée en 1976¹⁴², est fixée par le gouvernement central et ne peut être révisée que par le Président de la République¹⁴³.

Le 13 décembre 1946, la résolution de l'Assemblée constituante, conduite par Jawaharlal Nehru, propose des mesures de protection différentes pour les *Other Backward Classes* (OBC), c'est-à-dire les autres sections défavorisées non-intouchables. En 1953, le Président de la République Rajendra Prasad nomme donc la première Commission d'enquête pour les OBC (Backward Classes Commission), sous la direction de Kaka Kalelkar. Son rapport, défendu au Parlement en 1956, recommande de nouveaux quotas (de réservations dans l'éducation et l'administration) pour 2399 castes (32% de la population)¹⁴⁴; ces recommandations sont cependant rejetées car s'y opposent, d'une part des castes dominantes qui n'étaient pas incluses sur la liste, d'autre part le propre président de la Commission, Kaka Kalelkar, ainsi que le Ministre de l'intérieur G.B. Pant, qui soutiennent que le critère de la caste, retenu pour définir les OBC, ne peut qu'engendrer la division de la société hindoue. S'y oppose également le leader du parti du Congrès, Jawaharlal Nehru, qui estime que le fait de parler de la caste ne fera que la renforcer¹⁴⁵. Se retrouvant donc dans l'impossibilité d'établir une seule liste d'OBC pour la République indienne, le gouvernement autorise alors les États « à

¹³⁷ Assayag 2006 : 491.

¹³⁸ Herrenschmidt 2006 : 512.

¹³⁹ Assayag 2006 : 492.

¹⁴⁰ Idem.

¹⁴¹ Idem.

¹⁴² Herrenschmidt 2006 : 511

¹⁴³ Assayag 2006 : 493

¹⁴⁴ Idem.

¹⁴⁵ Herrenschmidt 2006 : 520.

établir leurs propres listes de groupes défavorisés, sur base de critères qu'ils sélectionneraient eux-mêmes, et à prendre toutes les mesures qu'ils jugeraient nécessaires pour les réhabiliter »¹⁴⁶. On entrevoit donc comment l'élite de ces castes « arriérées » va rapidement tirer à elle-seule le profit de ces aides destinées aux plus défavorisés...

En 1978, la deuxième Backward Classes Commission, dite « commission Mandal », est nommée par le Janata Party au pouvoir. Son rapport, rendu en 1980, propose une amplification des aides destinées aux OBC. Ces mesures seront cependant laissées de côté jusqu'en 1990. Le 7 août de cette année-là, le Premier Ministre V.P. Singh, dans une volonté de renforcer le soutien de certaines castes intermédiaires à son parti, annonce que le gouvernement va appliquer les recommandations du rapport Mandal, en introduisant un nouveau quota de 27% de réservations pour les OBC dans l'administration et l'éducation (en plus des 23,5% déjà accordés aux S.C. et S.T.¹⁴⁷). Ce qui déclenche la rage des hautes castes, qui se sentent lésées, et qui entament des manifestations violentes, avec une soixantaine de jeunes étudiants s'immolant par le feu. Les intellectuels s'indignent également, car ces recommandations se fondent exclusivement sur le critère de la caste (la commission Mandal s'était en effet basée uniquement sur la *jati* pour mesurer le « retard social », négligeant les conditions socio-économiques des concernés). Ce qui fait dire à Assayag que le rapport Mandal rendait « caduc l'engagement de l'État indien : la politique de réservations cessait d'être l'instrument qui permettait de promouvoir les populations les plus défavorisées »¹⁴⁸.

Depuis la fin des années 1990, la discrimination de caste a été reconnue comme une violation des droits de l'Homme par la Sous-Commission des Nations Unies pour la Promotion et la Protection des Droits de l'Homme, comme une sous-catégorie de la discrimination basée sur le travail et l'ascendance, ainsi que par le Comité des Nations Unies pour l'Élimination de la Discrimination Raciale (CERD/C) comme étant une forme de discrimination raciale basée sur l'ascendance, telle que définie par la Convention Internationale pour l'Élimination de Toutes les Formes de Discrimination Raciale (CERD)¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Assayag 2006 : 493.

¹⁴⁷ Lardinois 2009 : 156.

¹⁴⁸ Assayag 2006 : 494.

¹⁴⁹ CERD/C 22 août 1996, UN Doc. CERD A/51/18 (1996), 352; CERD/C, General Recommendation 29, 22 August 2002, UN Doc. A/57/18 (2002) 111; Sub-Commission, Resolution 2000/4 Discrimination based on

1.1.5. La politique des castes aujourd'hui

« En faisant de la caste le seul critère pour l'obtention d'avantages sociaux, le gouvernement renforce la caste comme institution et contribue donc à fabriquer une société dans laquelle s'affrontent un nombre croissant de lobbies en quête de protections étatiques dont les financements s'amenuisent à proportion »¹⁵⁰. C'est ce que certains appellent la peur de la « mandalisation »¹⁵¹.

Un autre concept fait également débat au sein des analystes, celui de « castéisme ». Pour certains, il est en effet déplorable que la caste, loin de disparaître, prenne tant de protagonisme dans la politique. Il est vrai qu'elle est devenue un critère de premier ordre, tant pour les politiciens qui l'utilisent dans leurs propagandes, que pour de nombreux électeurs qui la prennent comme guide¹⁵². Ce « castéisme » serait renforcé également, selon Herrenschmidt, par l'élite OBC, qui joue sur les identités de caste au lieu de prendre en compte les indicateurs socio-économiques¹⁵³.

D'autres cependant, comme J. Assayag ou le politologue indien Rajni Kothari, font remarquer que « se lamenter devant la montée du « castéisme » en politique, c'est chercher une espèce de politique qui n'aurait aucune base sociale »¹⁵⁴. Plutôt que de « castéisme », c'est donc de « politisation de la caste » qu'il faut parler. Depuis l'époque coloniale, les castes se politisent et « la politique est chaque jour d'avantage hantée par les identités de caste »¹⁵⁵. Selon Assayag, le fait que les *jati* se mobilisent pour contrer les hautes castes (ce qu'on interprète vite comme du « castéisme ») est en fait une véritable force pour la tradition civique et la démocratie. Ce sont en effet les sections les plus défavorisées de la population indienne, mobilisées en tant que telles, qui composent la proportion la plus large de votants sur l'électorat total.... et qui défendent donc la démocratie. Il ne faudrait cependant pas se réjouir trop vite, car cette montée du « castéisme » a pour effet une recrudescence des conservateurs (principalement dans les

work and descent, 11 August 2000; UN Doc. E/CN.4/Sub.2/2000/46, 23 November 2000, 25. In Waughray 2009: 415.

¹⁵⁰ Assayag 2006 : 494.

¹⁵¹ Idem.

¹⁵² Assayag 2006 : 484-485.

¹⁵³ Herrenschmidt 2006 : 521.

¹⁵⁴ Assayag 2006 : 503.

¹⁵⁵ Idem.

hautes castes)¹⁵⁶, sans compter que les aides dont bénéficient les intouchables et les OBC ont exacerbé l'hostilité des hautes castes envers eux, ce qui a aggravé leur situation¹⁵⁷.

Les articles 16(1) et 16(2) de la Constitution (entrée en vigueur le 26 janvier 1950) interdisent toute discrimination au motif de la religion, la race, la caste, le sexe, l'ascendance, le lieu de naissance et le lieu de résidence¹⁵⁸, et l'article 17 stipule que « l'intouchabilité est abolie et sa pratique, sous quelque forme que ce soit, est interdite ». Ceci exprime non pas une volonté de supprimer les castes, mais seulement la discrimination qu'elles impliquent¹⁵⁹.

Interdire la discrimination n'étant cependant pas jugé suffisant, l'État doit, selon l'article 46 de la Constitution, assurer le développement de l'économie et l'éducation des sections les plus faibles du peuple¹⁶⁰. Il en découle une série de mesures de protection : -réservation obligatoire de sièges pour les SC et ST aux Assemblées législatives de l'Union (Lok Sabha) et des États (Vidhan Sabha), en proportion de leur nombre dans chaque État (ces quotas de sièges réservés s'appliquent uniquement aux SC/ST, pas aux OBC), ainsi qu'une réservation de sièges pour les SC/ST dans les Panchayats des villages et des districts¹⁶¹, en proportion à leur population totale dans la zone, et dont au moins un tiers doit être réservé pour les femmes SC/ST¹⁶².

-quotas d'emplois réservés dans l'administration et le système éducatif (si les candidats en sont jugés aptes).

Ces mesures de protection contredisent donc les articles 14, 15, 16 et 29 de la Constitution, qui établissent l'égalité de tous les citoyens. En conséquence, les hautes castes s'adressèrent immédiatement aux tribunaux, et les hautes cours des États, ainsi que la Cour Suprême, leur donnèrent raison. La Lok Sabha répondit cependant, le 18 juin 1951, que « rien ne pouvait empêcher l'État de prendre des dispositions spéciales « pour la promotion des classes de citoyens arriérés, tant en termes de statut social que d'éducation, ou pour les castes et tribus répertoriées » »¹⁶³. Il faut préciser que pour

¹⁵⁶ Assayag 2006 : 507.

¹⁵⁷ Herrenschmidt 2006 : 525.

¹⁵⁸ Waughray 2009: 428.

¹⁵⁹ Herrenschmidt 2006 : 509.

¹⁶⁰ Idem

¹⁶¹ Panchayat: institution rurale d'auto-gouvernement local, Cf Waughray 2009: 433.

¹⁶² Waughray 2009: 433.

¹⁶³ Herrenschmidt 2006 : 510.

qu'une caste soit reconnue comme intouchable, et qu'elle puisse donc bénéficier de ces aides, elle devait non seulement être répertoriée par l'État, mais en plus être hindoue, puisqu'il n'y a, en théorie, d'intouchabilité que chez les hindous (et quelques castes sikhs). Les intouchables convertis au bouddhisme, comme Ambedkar, étaient donc à la base exclus de ces mesures de protection, et il faudra attendre 1990 pour qu'ils soient inclus dans les Scheduled Castes¹⁶⁴. Actuellement, seuls des Hindous, des Sikhs et des Bouddhistes peuvent être reconnus comme Scheduled Castes, en conséquence de quoi les intouchables se convertissant à l'Islam ou au Christianisme perdent leurs droits aux réservations SC, tandis que les descendants de convertis n'y ont jamais eu droit¹⁶⁵. Notons que les statuts OBC ne sont pas définis en référence à la religion, et qu'il peut donc y avoir des OBC musulmans ou chrétiens¹⁶⁶.

Précisons, en outre, qu'« aucune politique antidiscriminatoire dans le secteur privé n'a jamais été imposée, même si la demande en est forte à nouveau »¹⁶⁷.

Selon Thorat et Newman¹⁶⁸, les difficultés occupationnelles des Scheduled Castes s'expliquent entre autres par le système des castes et les droits économiques fixés par celui-ci, résultant en un parcours extrêmement difficile, pour ces basses castes, l'accumulation du capital social et culturel nécessaire (éducation, réseau social, culture, habilités et confiance en soi, sécurité financière, et Anglais) pour accéder à des postes de meilleur niveau.

Outre ces quotas de réservation dans le secteur public, l'éducation et les Assemblées législatives, d'autres mesures concrètes ont été mises en place pour lutter contre la discrimination et la violence basée sur la caste. En 1989 par exemple, le POAA (Prevention of Atrocities Act) statua que certains actes de violence seraient aggravés si la victime (mais non le coupable) appartient à une Scheduled Caste ou Scheduled Tribe¹⁶⁹. Il imposa aussi des sanctions pénales pour les pratiques concernant l'intouchabilité, bien que celle-ci ne soit définie ni dans la constitution ni dans la législation¹⁷⁰. Les gouvernements des différents États de l'Inde sont responsables de fournir une aide légale aux victimes et de désigner des tribunaux spécifiques afin

¹⁶⁴ Herrenschmidt 2006 : 517.

¹⁶⁵ Waughray 2009: 435.

¹⁶⁶ NCBC, in Waughray 2009: 437.

¹⁶⁷ Herrenschmidt 2006 : 524; cf également Waughray 2009: 438.

¹⁶⁸ Sukhadeo Thorat et Katherine Newman, "Caste and Economic Discrimination: Causes, Consequences and Remedies", 42(41) *EPW* (2007), 4121-4124, in Waughray 2009: 420.

¹⁶⁹ Waughray, 2009: 424.

¹⁷⁰ Waughray 2009: 429.

d'accélérer les procès relevant de la discrimination de caste et de l'intouchabilité. Ils doivent également s'assurer de la réhabilitation sociale et économique des victimes, mettre en place des cellules de protection pour les Scheduled Castes et Scheduled Tribes dans les commissariats de police, désigner des officiers de police responsables des cas de discriminations de castes et s'assurer que les enquêtes soient prises en main dans les 30 jours par un "Deputy Superintendent of Police"¹⁷¹. Malgré toutes ces mesures, aucun remède efficace pour contrer l'intouchabilité et la violence de caste n'a encore été démontré.

Dans la sphère de l'éducation, également, des initiatives furent mises en place, visant les Scheduled Castes et Scheduled Tribes, tel le programme national Sarva Shiksha Abhiyan (SSA) qui promeut l'éducation élémentaire universelle, le repas de midi gratuit dont bénéficie un tiers des enfants des écoles primaires, un renfort scolaire pour les étudiants intouchables, des bourses d'études et des pensions pour étudiants. Malgré ces actions, les intouchables continuent au bas de l'échelle sociale et économique¹⁷².

C'est sur base d'un "certificat de caste", que les intouchables (SC) peuvent accéder aux mesures de discrimination positive mises en place pour leur développement économique et social. Étant donnée la valeur de ces bénéfices, une jurisprudence d'"adjudication d'identité" s'est peu à peu développée, concernant des disputes autour du statut de caste, comme par exemple la classification erronée, les mariages inter-castes, l'adoption, la conversion et la reconversion¹⁷³.

Enfin, notons que pendant quelques décennies, le dernier recensement du vingtième siècle à avoir véritablement pris en compte les castes fut celui de 1931, même si quelques questions ont encore été posées pendant le recensement suivant (1941). En 1951, le ministre de l'intérieur Patel refusa que les castes soient mentionnées dans les recensements¹⁷⁴. Mais le recensement de 2011 a de nouveau inclus les castes, non sans débat... D'un côté, les détracteurs de cette prise en compte des castes craignaient un retour en arrière, une politique de « diviser pour régner », ou encore une manipulation des données pour obtenir des avantages (ce qui semble cependant impossible puisque

¹⁷¹ POAA S.21(2), PCRA S.15A(2), POAA S.14, POAA S.15, POAR 1995 Rules 8, 10, 7(1) et 7(2). In Waughray 2009: 429.

¹⁷² Government of India, National Commission for Scheduled Castes (NCSC), New Delhi, Report 2004-5, p.20, in Waughray 2009: 431.

¹⁷³ Cf entre autres Marc Galanter, 1984, *Competing Equalities: Law and the Backward Classes in India*, University of California Press, Berkeley, p.326-341, in Waughray 2009: 434.

¹⁷⁴ Herrenschildt 2006 : 520.

pour avoir droit aux mesures de protection des SC, ST ou OBC, il faut un certificat de caste, sans lien avec le recensement). Ils arguaient en outre des problèmes de logistique (réalité trop complexe et qui varie selon le contexte : caste, sous-caste, etc et selon l'objectif : trouver une épouse, manger avec quelqu'un, aller voter, etc) et insistaient sur les difficultés à manier un si grand nombre de castes dans les données.

D'un autre côté, ceux qui soutenaient cette prise en compte des castes arguaient que cela permettrait de rompre avec le refus de voir les castes. Selon eux en effet, l'abolition de l'intouchabilité et l'interdiction de discrimination a eu pour conséquence de transformer le sujet de la caste en tabou. À mesure que les SC se sont politisées, les hautes castes se sont « débarrassées » des castes et vivent comme s'il n'y en avait plus (du moins au quotidien). Selon Deshpande et John, ce sont de toute façon les hautes castes qui incarnent le plus ce refus de la prise en compte des castes...

Selon ces auteurs, recenser les castes permet d'éclairer la situation, sans pour autant endosser la responsabilité de ce système inégalitaire. Et il est en outre possible de répondre « sans-caste »¹⁷⁵ ...

En conclusion, la caste continue à être un critère central dans la société indienne. Ce qui peut sembler paradoxal, c'est que les divers mouvements sociaux ont moins pour but d'éradiquer les castes, que d'utiliser la caste comme un instrument de changement. Pour reprendre les mots de Myron Weiner, "what is emerging in India is a social and political system which institutionalises and transforms but does not abolish caste"¹⁷⁶.

Cette thèse prend comme point de repère les castes, avec toute leur ambiguïté ; une ambiguïté qui s'étend bien au-delà de ce système socio-politique et économique si complexe, et qui touche la base de l'être humain : la personne et ses idées, ses attributs, ses composantes, ses fluides, ses responsabilités, son devenir.

¹⁷⁵ Deshpande, S. et John, M.E., 2010, « The politics of not counting caste », in *Economic & Political Weekly*, Vol - XLV No. 25, June 19, 2010.

¹⁷⁶ Myron Weiner, "The struggle for Equality: Caste in Indian Politics", in Atul Kohli (ed.), *The success of India's democracy* (CUP, Cambridge 2001), p.196, in Waughray 2009: 414.

1.2. Personne

Thème récurrent en anthropologie, la notion de personne se situe à la frontière entre philosophie, sociologie, psychologie, droit et anthropologie sociale. Nous ne pouvons pas aborder l'ensemble des perspectives autour de cette notion, mais il me semble pertinent, avant de l'aborder du point de vue de l'anthropologie, de partir de deux questions autour desquelles la philosophie occidentale aurait développé ce sujet¹⁷⁷, et qui marqueraient sans doute aussi la réflexion anthropologique :

- Qu'est-ce qu'une personne ? C'est-à-dire, quelle est la différence entre une personne et une « non-personne » ? Qu'ont en commun les êtres classés dans la catégorie de personne ?

- Comment se fait-il qu'une personne est ce qu'elle est et continue à l'être malgré les changements au long de son existence ?

À la première question, la philosophie occidentale répond qu'une personne est un être capable de créer des croyances et des désirs, composantes de la pensée et, plus important encore, une personne peut penser sur ses propres pensées : elle a des pensées réflexives, c'est un être réflexif¹⁷⁸. Nous observerons plus loin comment ces attributs l'ont aussi été d'une autre notion, développée également en Occident et dont nous parlerons plus loin, celle d'« humain ».

De plus, signale Lenclud, et c'est ce qui nous occupe, « en tant que substance individuelle, la personne serait une et indivisible »¹⁷⁹. Pour la pensée occidentale actuelle, la personne serait donc un individu. Ceci implique d'avoir des frontières corporelles claires, et signifie l'impossibilité de la séparation des éléments qui nous composent sans la destruction de la personne.

La réponse à la deuxième question divise les philosophes en deux groupes, ceux qui défendent un critère psychologique et ceux qui y préfèrent un critère corporel.

¹⁷⁷ Pour résumer la réflexion philosophique je me suis basée sur l'article fascinant de Gérard Lenclud, 2009, « Être une personne », *Terrain* [en ligne], 52.

¹⁷⁸ Lenclud 2009 : 8.

¹⁷⁹ Idem.

Les philosophes qui préfèrent le critère psychologique se refusent à l'idée que l'essence de l'être humain, compris ici comme une personne, soit biologique. Pour eux, une personne *a* un corps, elle *n'est* pas son corps. Leur définition coïnciderait avec celle de Locke : « un être pensant et intelligent, doué de raison et de réflexion, et qui peut se considérer soi-même comme soi-même, une même chose pensante, en différents temps et lieux¹⁸⁰ ». De cette manière, l'attribut indispensable qui qualifie un être de *personne* est sa conscience. Conscience de soi, conscience du présent, conscience du passé.

D'un autre côté, les philosophes qui prennent en compte principalement le critère corporel, bien qu'ils soient d'accord sur le fait que les êtres humains soient des personnes, insistent sur le fait que ce concept de personne, tout aussi important qu'il soit, n'est qu'un « concept caractérisant » et non « concept spécifiant ». Les êtres humains ne naissent pas en tant que personnes, ils le deviennent, et n'ont pas toujours la « chance » de mourir en tant que telles... Ainsi donc, un être humain *est* son corps ; il *a* une personnalité psychique, mais il *est* son corps. Notons que ce débat philosophique est lui-même fondé sur une vision dualiste opposant le corps et l'esprit, quoi qu'en dise Lenclud¹⁸¹.

Si cette dernière question semble avoir guidé les débuts de l'anthropologie, notamment après Marcel Mauss¹⁸² et des travaux plus récents tels que ceux édités par M. Carrithers¹⁸³, la première ferait partie du débat ontologique déclenché notamment d'après les travaux de Philippe Descola¹⁸⁴ et Bruno Latour¹⁸⁵ entre autres, qui mettent en question l'universalité du grand partage entre « nature » et « culture » et donc de l'universalité de la notion occidentale d'être humain, comme nous le verrons dans quelques lignes.

¹⁸⁰ John Locke, 1998 [1690], *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, in Lenclud 2009 : 11.

¹⁸¹ Lenclud 2009 : 9.

¹⁸² Marcel Mauss, 1938, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de 'moi' », Extrait du *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LXVIII, Londres (Huxley Memorial Lecture), in Mauss, M., 1983 [1950], *Sociologie et Anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris.

¹⁸³ Michael Carrithers, et al. (eds.), 1986, *The Category of the Person*, Cambridge University Press.

¹⁸⁴ Descola 2005.

¹⁸⁵ Bruno Latour, 1991, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.

1.2.1. Les débuts de la notion anthropologique de personne

Révisons à présent la notion de personne d'après les auteurs qui l'ont établie en tant que sujet de réflexion anthropologique. L'étude de la notion de personne a été impulsée principalement pendant la première moitié du XX^{ème} siècle, au sein de l'anthropologie française, surtout par Marcel Mauss, Lucien Lévy-Bruhl et Maurice Leenhardt. Selon Mauss¹⁸⁶, la notion de personne telle qu'elle est actuellement et majoritairement conçue en Occident s'est construite lentement au fil des siècles. Cela commence avec la *persona* latine, qui passe d'être un « droit à » (être un *personnage* rituel) à être un « droit » tout court (droit à être une *personne*). Ce changement s'opère au moment où la Loi interdit à un père de tuer son fils (les fils acquièrent de la sorte le droit à être des *personae*), suivi par la révolution de la plèbe, qui finit par obtenir ce même droit¹⁸⁷. À cette étape, la notion de personne est liée au nom (il est interdit d'utiliser le nom d'un autre). À travers l'influence grecque, la *persona* prend le sens de « personnage que chacun est et veut être, son caractère ». Peu à peu, au sens juridique des latins s'ajoute un sens moral. La *personne* devient un être indépendant, responsable, qui en plus d'occuper des fonctions et des degrés, acquiert une conscience. La personne morale, avec le christianisme, se transforme progressivement en une « entité métaphysique », et c'est à partir des réflexions sur la nature divine et le concept de l'*un*, que naît la notion de personne comme nous la concevons maintenant. L'insistance des puritains et d'autres mouvements sur la liberté et la conscience individuelles finit par établir une équivalence entre personne, *moi* et conscience.

Leenhardt¹⁸⁸, de son côté, essaie de concilier la vision mystique de Lévy-Bruhl avec la vision méthodologique de Mauss, en insistant sur la *dimension relationnelle de la participation*¹⁸⁹. Au-delà de la phrase célèbre du vieux Kanak en réponse à sa question concernant l'apport occidental de l'âme –question logique si l'on se rappelle

¹⁸⁶ Mauss 1938.

¹⁸⁷ Selon Mauss, l'esclave dans l'empire romain n'avait pas droit à être une *personne*. Ce dont Lenclud doute : en se référant aux considérations d'Artistote sur la possibilité d'une amitié entre un maître et son esclave, l'argumentaire de Sénèque pour prouver qu'uniquement le corps de l'esclave est un objet mais que son âme lui appartient, et l'embryon de personnalité juridique pour un esclave dans les compilations de Justinien, il démontre que l'absence de « conceptions doctrinales » d'une catégorie de personne n'empêche pas que celle-ci puisse exister dans la société.

¹⁸⁸ Leenhardt, M. 1947, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard.

¹⁸⁹ Jacqueline Rabain-Jamin, 2002, « Personne », in Bonte, P. et Izard, M., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris.

qu'il était missionnaire-, où celui-là admet que les Occidentaux ne leur ont pas apporté l'âme mais le corps, un des apports centraux de Leenhardt autour de la notion de personne Kanak est cette dimension relationnelle de la personne qui ne sera reprise que des décennies plus tard¹⁹⁰ : « Kamo correspond à un prédicat indiquant la vie. Mais ce prédicat n'implique ni contour, ni nature. Animal, végétal, sujet mythique peuvent être tenus pour kamo au même titre que l'homme, si les circonstances les revêtent de quelque humanité »¹⁹¹. Il affirme en effet que pour les Kanaks (Nouvelle-Calédonie), la personne ne peut se distinguer comme individualité pure : « L'individu en tant que tel est un être perdu, n'ayant plus de lien avec le groupe social. La personne est diffuse dans le groupe »¹⁹². C'est un « centre vide » en soi, constitué uniquement par des relations sociales, et le moi participe continuellement de l'autre et en reçoit là sa signification¹⁹³. L'individu se définit uniquement par ses rôles et s'y conforme complètement. Les individus sont donc interchangeables à l'intérieur de la classe qu'ils représentent, entre frères par exemple. De plus, l'individu ne considère pas son corps comme une partie de lui-même : il ne peut « le circonscrire pour le dégager du monde »¹⁹⁴.

Si Leenhardt semble le premier à avoir abordé le côté relationnel de la personne, ce thème sera repris bien plus tard par Marilyn Strathern à partir des études sur les sociétés mélanésiennes¹⁹⁵ où elle décrit la personne en tant que *dividuelle* : elle considère que la personne est faite des rapports aux autres et n'est donc qu'un assemblage de substances et d'actions de la communauté dans son ensemble. La porosité, que nous reprendrons dans notre travail ethnographique, y jouera un rôle clé.

1.2.2. Personne, humanité

Dans notre tentative de cerner le siège de réflexion, conscience, mouvement, action (liste non exhaustive) qui est à la fois l'objet et le sujet de l'anthropologie, le

¹⁹⁰ Voir aussi Montserrat Ventura i Oller, 2001 « *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio* », Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, 1997" compte-rendu dans *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* 15-16, p.195-199.

¹⁹¹ Leenhardt 1947: 71-72.

¹⁹² Leenhardt 1947.

¹⁹³ James Clifford, 1982, *Person and myth : Maurice Leenhardt in the Melanesian world*, Berkeley, University of California Press, in Rabain-Jamin 2002.

¹⁹⁴ Françoise Michel-Jones, 1974 : « La notion de personne » in Augé, M. (éd.), *La construction du monde: religion, représentations, idéologie*, Maspero, Paris.

¹⁹⁵ Strathern 1988.

point de mire et l'instrument servant à l'observer, nous avons jusqu'ici employé le terme de *personne*, tout en usant librement et vaguement d'un autre terme: *humain*. Cela ne signifie nullement qu'ils soient synonymes, et comme nous l'avons déjà souligné dans notre introduction, le passage de l'un à l'autre exigera des processus précis dans une communauté, tandis que l'un ne sera pas l'apanage de l'autre dans une société différente. Si nous avons employé ces deux termes, c'est plutôt parce qu'ils sont eux-mêmes le reflet des tendances de l'anthropologie selon les diverses époques. Alors que le concept de personne fut longtemps privilégié, éclipsant presque celui d'humain, ce dernier fit une réapparition remarquable ces dernières années, notamment propulsé par le *tournant ontologique*, lui-même alimenté par les propositions d'Ingold¹⁹⁶, puis renforcé par Descola¹⁹⁷ et Viveiros de Castro¹⁹⁸ entre autres. Le tournant ontologique, exigeant une sorte de refonte de la méthodologie ethnographique et anthropologique, rompt avec l'idée d'une seule nature, qui serait *réelle* et indépendante de l'humain, régie par des lois universelles, et qui serait représentée de multiples façons par les diverses cultures. Au contraire, elle part du principe qu'il existe une multiplicité des réalités, et que plusieurs ontologies sont possibles. L'objectif est donc non seulement de dépasser le clivage nature/culture (qui présuppose *une* nature faisant l'objet de diverses représentations, c'est-à-dire de plusieurs cultures), mais également de ne plus assumer une posture vécue comme ethnocentrique, fondée sur notre propre vision de la nature et notre rapport à celle-ci, elle-même dénommée comme ontologie *naturaliste*. La recherche d'autres ontologies possibles demande donc d'accorder une attention plus

¹⁹⁶ Tim Ingold, 1986, *The Appropriation of Nature: Essays on Human Ecology and Social Relations*. Manchester: Manchester University Press; Ingold, T., 1992, 'Culture and the perception of the environment', in E. Croll and D. Parkin (eds.), *Bush Base: Forest Farm. Culture, Environment and Development*, 39-56. London and New York: Routledge; Ingold, T. 1994. 'Humanity and animality', in T. Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*, 14-32, London and New York: Routledge; Ingold, T., 1995, 'Building, dwelling, living: How animals and people make themselves at home in the world', in M. Strathern (ed.), *Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge*, London and New York: Routledge; Ingold, T. 1996. 'Hunting and gathering as ways of perceiving the environment', in R. Ellen and F. Katsuyoshi (eds.), *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*, 117-55. Oxford and Washington D.C.: Berg; Ingold, T., 2000, *The Perception of the Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*, London/New York: Routledge.

¹⁹⁷ Descola 2005; Descola, P., 2010. « Cognition, Perception and Worlding », *Interdisciplinary Science Reviews*, 35 (3-4), pp. 334-340.

¹⁹⁸ Eduardo Viveiros de Castro, 1998, « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien », In Eric Alliez (éd.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, pp. 429-462, Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo. Viveiros de Castro, E., 2002, *A inconstância da alma selvagem. E outros ensaios de antropologia*, São Paulo: Cosac Naify; Viveiros de Castro, E., 2002. "O nativo relativo." *Mana* 8 (1): 113-48; Viveiros de Castro, E., 2009, *Métaphysiques cannibales*, Paris: Presses Universitaires de France; Holbraad, M., Pedersen, M.A., and Viveiros de Castro, E., "The Politics of Ontology: Anthropological Positions." *Fieldsights - Theorizing the Contemporary*, *Cultural Anthropology Online*, January 13, 2014, <http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>.

importante, dans l'enquête ethnographique et l'analyse anthropologique, à la catégorisation des êtres et des choses: comment les humains et les autres animaux, les plantes et les autres entités sont-ils perçus, vécus? Quelles relations entre ces divers êtres découlent ensuite de ces ontologies? Les thèses de Viveiros de Castro soutiennent une bipartition des ontologies, avec un clivage entre le *multinaturalisme* (multiplicité des réalités) et le *multiculturalisme* (une seule nature représentée par diverses cultures, ce qui serait le propre de l'Occident), tandis que celles de Descola illustrent quatre grands axes possibles, quatre ontologies combinables entre elles, et qui permettent la comparaison: deux principes, à savoir une physicalité et une intériorité, qui seraient universels dans l'optique de cet auteur, permettent un mode d'identification spécifique entre les êtres, donnant naissance à une ontologie particulière. Dans l'ontologie *naturaliste*, hégémonique en Occident, la physicalité est partagée entre les humains et les non-humains (matière physique commune avec les animaux non-humains), tandis que l'intériorité ne l'est pas: seuls les humains posséderaient une intériorité propre à l'humanité, et qui ferait défaut aux autres entités. Dans l'ontologie *animiste* au contraire, à diverses physicalités correspond une intériorité partagée: derrière la multiplicité d'apparences, de corps, d'attributs, existe un principe intérieur commun à plusieurs catégories d'entités (qu'il s'agisse d'une "âme" ou d'un autre principe intérieur, sur lequel reposent certaines facultés de langage, de conscience, de sentiments ou autres). Enfin, la combinaison des principes d'intériorité et de physicalité, sur base d'une identification ou non, débouche sur deux autres ontologies: le *totémisme* (physicalité et intériorité partagées par certaines entités, mais suivant un découpage particulier entre diverses catégories d'êtres) et l'*analogisme* (qui suppose une non-identification entre les êtres, tant du point de vue de la physicalité que de l'intériorité, débouchant sur une infinité de catégories d'entités). L'observation de ces diverses ontologies existant autour du globe, et leurs multiples combinaisons entre elles, permet alors de nous situer en tant qu'anthropologues occidentaux, pleinement conscients que notre vision du rapport entre les humains et les autres entités (animaux, plantes, et autres, c'est à dire notre vision d'un rapport à ce que nous appelons "nature") ne constitue en fait qu'une ontologie parmi d'autres.

Sans entrer dans le détail des critiques adressées au *tournant ontologique*, qui produisent un vif débat¹⁹⁹, retenons en tout cas ceci: il n'y a pas que la notion de

¹⁹⁹ Voir entre autres: Soumya Venkatesan (Edited by), 2010, "Ontology Is Just Another Word for Culture", *Critique of Anthropology*, Vol 30(2), pp. 152–20 (Motion Tabled at the 2008 Meeting of the

personne qui soit à mettre en perspective; c'est la notion-même d'humain qu'il faut questionner, en reconnaissant que notre vision d'*humanité* n'épuise pas les modalités possibles. Si nous prenons la liberté d'utiliser parfois le terme *personne* et parfois le terme *humain*, dans notre travail, c'est donc en essayant de garder toujours à l'esprit cette mise en perspective, qui exige à la fois de ne pas confondre les deux vocables entre eux, et à la fois de ne pas anticiper la conception locale d'humain et d'humanité en présupposant une universalité de ce qui constitue notre propre vision.

1.2.3. La personne...et l'individu?

Le premier débat autour de l'individualisme s'est fait en anthropologie notamment à partir des travaux de Louis Dumont, disciple de Marcel Mauss et indologue lui-même, d'un point de vue plus sociologique²⁰⁰. Cet anthropologue français, qui s'intéressa à la relation entre individu et société, considéra qu'il existe des sociétés individualistes et des sociétés holistes. Ces dernières n'impliquent pas l'absence d'individus mais, selon lui, la totalité sociale soumet l'individu, et l'appartenance à la société serait supérieure à ses conséquences ; tandis que dans une société individualiste, l'individu, considéré comme autonome et indépendant, se situe à un niveau supérieur à celui de la société : c'est une valeur transcendante, et l'idéologie ignore la totalité sociale. Il y a une rupture dans la relation de valeur entre l'élément (l'individu) et le *Tout* (totalité sociale), c'est-à-dire que l'ensemble des individus se représente, non comme une totalité sinon comme une collection d'individus. L'individualisme moderne serait une

Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester. *Proposing the motion*: Michael Carrithers, Matei Candea. *Opposing the motion*: Karen Sykes, Martin Holbraad); Jean-Pierre Digard, 2006, "Canards sauvages ou enfants du bon dieu? Représentation du réel et réalité des représentations", *L'Homme*, 2006/1 n°177-178: 413-427; Philippe Descola, 2006, "Soyez réalistes, demandez l'impossible. Réponse à Jean-Pierre Digard", *L'Homme*, 2006/1 n°177-178: 429-434; Jean-Pierre Digard, 2012 "Le tournant obscurantiste en anthropologie. De la zoomanie à l'animalisme occidentaux", *L'Homme*, 2012/3 n°203-204: 555-578; Paolo Heywood, 2012, "Anthropology and What There Is Reflections on 'Ontology'", *Cambridge Anthropology* 30(1), Spring 2012: 143-151; Tim Ingold, 2006, "Rethinking the animate, re-animating thought", *Ethnos*, 71:1, March 2006: 9-20; Are J. Knudsen, 1998, "Beyond cultural relativism? Tim Ingold's "ontology of dwelling"", *Chr. Michelsen Institute Development Studies and Human Rights* (Bergen, Norway), WP 1998: 7; Marc Lenaerts, 2006, "Ontologie animique, ethnosciences et universalisme cognitif. Le regard ashéninka", *L'Homme*, 2006/3 n° 179, p. 113-139; Martin Palecek and Mark Risjord, 2013, "Relativism and the Ontological Turn within Anthropology", *Philosophy of the Social Sciences* 43-1 (2013): 3-23; Bloch, M., 2012, *Anthropology and the Cognitive Challenge*, Cambridge: Cambridge University Press.

²⁰⁰ Dumont 1966 ; et Dumont, L., 1977, *Homo aequalis : genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris.

« inconscience du social »²⁰¹. Dumont propose l'opposition entre sociétés « holistes » (Inde par exemple) et sociétés « individualistes » (Occident) comme un outil méthodologique uniquement, mais c'est justement sur ce point qu'il a reçu le plus de critiques : le dialogue constant, dans une même société, entre des parties holistes et des parties individualistes (comme nous avons vu plus haut) démontrerait que, non seulement il est abusif de qualifier d'holistes ou d'individualistes des sociétés entières, sinon qu'en plus il mettrait en évidence un schéma mixte présent dans de nombreuses sociétés²⁰². Ce genre de dichotomies a néanmoins séduit nombre d'anthropologues à la suite de Dumont, qui ont comparé les sociétés (généralement les sociétés occidentales à d'autres sociétés non-occidentales) à partir de clivages tels que relationalisme/individualisme, sociocentrisme/égocentrisme, groupisme/individualisme, et parmi lesquels Marilyn Strathern²⁰³ fut l'une des figures les plus représentatives, opposant la personne mélanésienne (qui serait *dividuelle*) à la personne occidentale (qui serait *individuelle*). Cette démarche fut cependant critiquée, en ce qu'elle revient à ériger une différence fondamentale entre « nous » et les « autres »²⁰⁴. En outre, soulignons qu'il n'existe pas de conception homogène de la personne en Occident, ce qui interdit de présupposer, également, une construction homogène de la personne dans d'autres sociétés, bien que certains traits, certaines tendances puissent être dégagées, ici comme ailleurs, tout en leur reconnaissant des contradictions internes et des compétitions entre elles. Quand à la distinction entre personne *dividuelle* et *individuelle*, il est à présent amplement reconnu, dans l'anthropologie de ces deux dernières décennies, que chaque personne, dans chaque société, est toujours dividuelle et individuelle à la fois²⁰⁵. L'apport de Marilyn Strathern, si l'on prend garde au piège de la réification d'une différence entre « l'Occident » et « les autres », est donc

²⁰¹ Stolcke, V., 2001, "Gloria o maldición del individualismo moderno según Louis Dumont", *Revista de Antropologia* vol.44 n°2, Sao Paulo.

²⁰² Maurice Bloch, 1993 : « La mort et la conception de la personne », *Terrain* n°20 La mort [en ligne].

²⁰³ Strathern 1988, citée dans Karl Smith, "From dividual and individual selves to porous subjects", *The Australian Journal of Anthropology* (2012) 23, p. 51.

²⁰⁴ [Busby, C. 1997. "Permeable and partible person: A comparative analysis of gender and body in South India and Melanesia", *RJA* (N.S.) 3, p. 261–78; Sökefeld, M. 1999, "Debating self, identity, and culture in anthropology", *Current Anthropology* 40, p. 417–47; Ram, K. 1994, "Modernist anthropology's 'comparative' project: The construction of Indian identity and tradition", in A. Gomes (ed.), *Modernity and Identity: Asian Illustrations*, Bundoora, La Trobe University Press, p. 122–58; LiPuma, E., 1998, "Modernity and forms of personhood in Melanesia", in M. Lambek, A. Strathern (eds), *Bodies and Persons: Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*, Cambridge, Cambridge University Press p. 53–79; Spiro, M. E., 1993, "Is the western conception of the self 'Peculiar' within the context of world cultures?", *Ethos* 21, p.107–53] in Smith 2012: 50–64.

²⁰⁵ Englund, H. and J. Leach, 2000, "Ethnography and the meta-narratives of modernity", *Current Anthropology* 41, p.229; cité dans Smith 2012: 51.

considérable, car il a permis de prendre assez de recul par rapport aux conceptions dominantes occidentales dans lesquelles baignaient, au départ du moins, la plupart des anthropologues, donnant lieu à une impulsion renouvelée dans l'étude de la personne à partir d'une observation détaillée du corps, de ses processus, et des relations entre celui-ci et la construction de l'identité.

Retournons au point que nous avons touché plus haut : la conception dominante, dans le monde occidental, de la personne comme un *individu*, c'est-à-dire un être bien défini avec des frontières claires, et *qui ne peut se diviser*. Il faut insister sur le fait que cette conception est fruit de nos constructions mentales, et Maurice Bloch nous met en garde d'une erreur commise fréquemment par les anthropologues, à savoir, considérer par exemple les rituels ou les conceptions de l'étape de la mort à partir de notre propre conception de la personne et du corps, c'est-à-dire comme une fin²⁰⁶. Pour bon nombre de sociétés, la mort n'est pas une fin : elle est seulement une étape à l'intérieur d'un processus qui inclut la vie et la mort. Pour les Merina de Madagascar, poursuit-il, un bébé naît mou et humide. Il s'assèchera peu à peu, jusqu'après son enterrement. La mort, dans ce cas, est seulement un moment d'une évolution et ne signifie d'aucune manière un final.

Le processus de la « mort » peut être complètement inclus dans la vie, comme dans les sociétés où l'âme s'en va du corps lors de différentes situations : au moment du décès, mais aussi pendant le sommeil, une maladie, ou la prise d'hallucinogènes. « Mourir » est un acte si familier et quotidien pour certaines sociétés que les frontières entre la vie et la mort ne sont pas aussi radicales que ce que nous-mêmes les percevons. Il en va de même avec la possession des médiums. Si l'esprit de la personne défunte entre à l'intérieur du médium et peut parler, cela signifie que la mort n'est pas la fin de l'activité terrestre. Cela viendrait d'une conception de la personne qui ne serait pas individuelle. Pour nous, poursuit Bloch, les éléments internes (chair, os, sang, etc) sont liés entre eux de manière plus « réelle » que les différents individus ne le sont entre eux. Les individus seraient liés *simplement* par des relations sociales, émotionnelles, affectives, que nous considérons comme moins « réelles », moins « consistantes » que les liens entre les différents éléments « physiques » qui nous constituent. Lorsque ces éléments se « séparent », il est donc logique que nous interprétions cela comme la fin.

²⁰⁶ Bloch 1993.

« L'indivisibilité de l'individu » crée une frontière étanche entre la vie et la mort²⁰⁷.

Dans certaines sociétés, par contre, ces éléments que nous considérons « internes » peuvent avoir une certaine indépendance par rapport à l'individu, et appartenir en même temps à une autre entité transversale ou survivre à l'individu. La mort, loin d'être un final, une disparition totale, est alors seulement une étape de transformation, à l'intérieur d'un cycle de séparation et réunion. Cependant, le fait qu'il existe des entités qui dépassent les individus ne signifie nullement que ces dits individus n'existent pas ! En fait, dans certaines sociétés, nous explique Bloch, la personne se compose d'une part d'individualité (liens matrilatéraux) et d'une part holiste (parties patrilinéaires)²⁰⁸. La mort représente alors la fin de l'individualité, la rupture progressive des liens d'alliance, tandis que la part holiste patrilinéaire perpétue son existence dans ce monde. Dans le cas des Khasi du nord de l'Inde, la disparition progressive des liens par alliance permet, en fait, de *purifier* la part holiste afin qu'elle puisse se reproduire²⁰⁹. « L'élément de descendance est l'élément holiste qui survit sur terre, et l'élément d'alliance, qui doit être expulsé à la mort pour permettre de distiller ce qui va être la descendance, forme l'individu »²¹⁰. Dans ces systèmes, la mort des individus permet la recréation du groupe, que ce soit le lignage, la nation, ou même le cosmos (comme les funérailles hindoues qui régénèrent ou au contraire déséquilibrent le cosmos entier)²¹¹. Ainsi, tant du point de vue de l'étude de la notion d'individu, que de celui de personne ou même d'humanité, on retrouve la perspective relationnelle, la persistance de la porosité, et l'indispensable regard social, que nous récupérons au long de cette thèse.

1.2.4. L'étude de la notion de personne : pertinence épistémologique et heuristique

Il est légitime de se demander si l'étude de la notion de personne dans d'autres sociétés, en supposant que cette catégorie y existe, n'est pas en fait un ethnocentrisme.

²⁰⁷ Bloch 1993 : 5.

²⁰⁸ Meyer Fortes, 1949, *The Web of Kinship among the Tallensi*, Oxford: Oxford University Press, p.283 in Bloch 1993 : 7.

²⁰⁹ Kaj Arhem, in Bloch 1993 : 8.

²¹⁰ Bloch 1993 : 8.

²¹¹ Parry 1983, in Bloch 1993 : 11.

Comme souligne Bloch, une anthropologie de la personne présupposerait que nous *savons* « où se situent les frontières entre une personne et une autre, alors même que ce postulat fondamental doit être remis en cause »²¹².

Pour Gérard Lenclud, une preuve que cette catégorie existe dans d'autres sociétés est que les sciences de l'évolution et de la cognition montrent qu'« il est impossible qu'un être humain puisse ne pas ressentir par devers soi qu'il n'est pas un autre que lui-même et ne pas en tirer des conclusions sur autrui »²¹³. En outre, selon cet auteur, la notion de personne telle qu'elle est définie par les philosophes occidentaux (nécessité de la « réciprocité d'attribution », c'est-à-dire, que pour être des *personnes*, il faut que je considère que la personne que j'ai devant moi est un être qui a les mêmes rationalités et la réflexivité que j'ai moi-même, et que cette personne me considère également comme une personne) est nécessairement présente si nous pouvons maintenir, lors d'un travail de terrain, une conversation avec nos interlocuteurs²¹⁴... Dans ce sens, Michel-Jones rappelle que, dans toute société, il y a un savoir anthropologique (la société s'étudie elle-même) et un savoir relatif à l'être humain en tant qu'individu situé à l'intérieur d'un corps social, ce qui correspond à une conception de la personne comme étant un être humain *identifié* par la société²¹⁵. Cependant, qu'une certaine notion de personne existe ne signifie pas pour autant qu'elle soit définie de la même façon partout, et ses modalités sont au contraire diverses.

Lorsqu'on étudie la notion de personne, il faut se demander quelles sont les représentations, quelles sont les relations entre personne et société, entre personne et cosmos ; quels sont les composants de la personne, et quelles sont les conditions pour être une personne, c'est-à-dire, pour passer du statut d'être humain à celui de personne, ainsi que déterminer les limites de la catégorie d'humain, comme ont fait les anthropologues amazonistes ces dernières années. Cette « transformation » n'est pas automatique, et chaque société déterminera et surveillera les signes qui permettent d'attribuer la qualité de personne à un être humain. Pour certains, ce sera par exemple l'absence de malformations, pour d'autres, la façon dont les dents d'un bambin sortent, pour d'autres encore ce sera la façon de mourir : une disparition brutale ou anormale empêche l'être de se convertir en ancêtre, condition indispensable pour *être* une

²¹² Bloch 1993 : 5.

²¹³ Lenclud 2009 : 16.

²¹⁴ Idem : 16-17.

²¹⁵ Michel-Jones 1974 : 38.

personne²¹⁶.

L'étude de la notion locale de personne est un point de départ pour comprendre les systèmes de pensée et de représentations d'une société donnée. Les parallèles entre le cosmos et la personne, les correspondances de substances²¹⁷, d'attributs, entre les éléments qui les composent, sont une matière de grande valeur pour l'étude de ces trois « plans » interreliés que sont la personne, la société et le cosmos. « La connaissance de la personne fonde alors la prise de conscience des relations unissant l'individu au groupe et au milieu élargi, les mêmes modèles interprétatifs leur étant appliqués »²¹⁸. Cette vision est caractéristique de l'anthropologie française qui, à l'instar de Griaule ou Dieterlen, aborde la notion de personne à travers la mythologie et la cosmologie²¹⁹. Vision que ne partage pas l'anthropologie britannique, qui préfère étudier la notion de personne d'un point de vue plus sociologique que symbolique²²⁰, et qui accuse l'anthropologie française de considérer la structure sociale comme un reflet de la cosmologie (Turner, Douglas)²²¹. Pour les Britanniques, en accord avec D. Forde, les « idées cosmologiques » sont des « codes moraux » qui évoluent plus lentement que l'organisation sociale, mais qui finissent par intégrer les changements de celle-ci. Il existe cependant de nombreux exemples où la cosmologie influence et explique directement certains aspects de la société, de l'exploitation de l'environnement, des techniques et des comportements, entre autres²²². C'est donc probablement à travers cette vision des choses que les études de l'école française sur les systèmes de castes en Inde ont développé davantage les approches visant la notion de personne et son rapport au monde.

1.3. Corps

Si la personne a été définie en Occident de façon duelle, composée par un corps

²¹⁶ Michel-Jones 1974 : 46-47.

²¹⁷ Suzanne Lallemand, 1974, « Cosmologie, cosmogonie », dans Augé, M., *La construction du Monde*, Maspero, Paris.

²¹⁸ Michel-Jones 1974 : 48.

²¹⁹ Rabain-Jamin 2002.

²²⁰ Idem.

²²¹ Lallemand 1974 : 22.

²²² Idem.

et un esprit, la recherche autour de cette notion nous montre bien qu'étant individuelle, relationnelle et multiple, la personne ne saurait se définir par ces deux seules composantes, d'autant plus qu'elles sont parfois dotées d'attributs croisés. En effet, comme nous le verrons dans le cas de l'Inde, l'esprit est non seulement ancré dans le corps, mais parfois tout aussi matériel que celui-ci. Comme le souligne à juste titre Andrew Strathern²²³, «Rappelons que la théorie des humeurs du corps qui a prévalu pendant longtemps en Europe était une théorie unificatrice de la relation entre le corps, ses humeurs, la personnalité, la maladie ou la bonne santé. La théorie cartésienne, en construisant un concept de l'esprit fondé sur un agent immatériel détaché par essence de ce nexus matériel, détruisit la qualité holiste de la pensée et la poussa bien loin des concepts qui prévalent dans de nombreuses sociétés non-occidentales, tribales ou autres. L'excision de cette dichotomie corps/esprit qui eut lieu par la suite, ainsi que la déconstruction philosophique du concept d'esprit, nous placent maintenant dans une position beaucoup plus comparable avec les cultures non-occidentales et nous aident à réduire les constructions artificielles de « l'Autre » qui avaient été précédemment faites».

1.3.1. Corps et cosmos

Souvent mais pas toujours composant ou support de la personne, le corps humain est en étroite parallèle avec le cosmos. L'un peut être le reflet ou le symbole de l'autre, et l'inverse également²²⁴. Certaines sociétés font naître l'être humain de la terre, d'autres font naître l'univers à partir du *corps* d'un être (ou d'un œuf) cosmique²²⁵. L'homme peut être un « petit cosmos » et le cosmos peut être un « grand homme »²²⁶. De même que la personne, logiquement, le corps n'est pas seulement en étroite relation avec le cosmos mais aussi avec la société. Comme le remarque B. Andrieu, « si le corps est dépendant des contraintes que lui impose l'environnement, il est aussi le reflet et le réceptacle de la société. Il est donc à la fois une construction et dans une reconstruction

²²³ Andrew Strathern, 1998, "Garder le corps à l'esprit", dans Maurice Godelier et Michel Panoff, *La production du corps*, Amsterdam, Overseas Publishers Association, p.64.

²²⁴ Douglas 1967.

²²⁵ Jacques Galinier, 2002, « Corps » in Bonte-Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris.

²²⁶ Pierre Erny, 1997 : « Avant-propos : le thème du corps en ethnologie », in Méchin, C., *Usages culturels du corps*, L'Harmattan, Paris, p. 10.

permanente, producteur et récepteur de messages, de normes et de codes complexes »²²⁷. Ainsi, avec la notion de personne, le corps peut être un point de départ pour la connaissance des autres « plans » : « Le corps humain fonctionne lui-même comme un modèle pour comprendre aussi bien certaines réalisations techniques que la société et le cosmos dans leur ensemble »²²⁸. Le corps est « un vecteur sémantique par l'intermédiaire duquel se construit l'évidence de la relation au monde : activités perceptives, expression des sentiments, étiquettes de mises en jeu dans les rites d'interaction, techniques du corps, relation à l'hygiène, à l'esthétique, affections « mentales » ou « organiques » et manière de les vivre ou de les combattre avec des modes thérapeutiques diversifiés, séduction, relation à la souffrance, à la douleur, à la pudeur, etc. Les mises en jeu physiques de l'homme ou les représentations du corps relèvent d'un ensemble de systèmes symboliques »²²⁹.

Dans quelques textes hindous, le corps devient clairement métaphore du système social. Dans le Purusa Sūkta, le corps de l'homme primitif est divisé horizontalement, comme nous l'avons vu dans la définition du système de castes : les Brahmins émergeant de la tête, les Kshatriyas des bras, les Vaishyas des jambes et les Sudras des pieds. Cette division hiérarchique du corps sert de métaphore pour la division hiérarchique de la société en quatre *varna*. Et dans les Gṛhya Sūtras, le corps est divisé en deux moitiés symétriques (gauche et droite), idée sur laquelle s'appuya Veena Das pour formuler sa théorie du sacré divisé par l'opposition vie/mort. Les extrémités (cheveux, poignets, chevilles, ongles), à la périphérie du corps, deviennent par exemple symboles lorsqu'il s'agit d'impureté, de deuil, de corps laissés libres et non contraints²³⁰. Cette anthropologue indienne, s'inscrivant dans le courant constructiviste, suggère de regarder le corps comme culturellement créé et non pas donné, comme système de significations plutôt que substance biologique²³¹. Ce faisant, elle dit

²²⁷ Bernard Andrieu, 2009, « Le corps de A à Z », *La revue pour l'Histoire du CNRS* [en ligne], 24 / 2009, mis en ligne le 05 octobre 2009, consulté le 19 août 2010, <http://histoire-cnrs.revues.org/9065>.

²²⁸ Erny 1997 : 9.

²²⁹ Le Breton, D., 2006, « Anthropologie du corps », in Andrieu, B., *Le Dictionnaire du Corps en Sciences humaines et Sociales*, CNRS Dictionnaires, Paris, p.2 .

²³⁰ Veena Das, 1976, « The uses of liminality : society and cosmos in Hinduism », *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) Vol.10 n°2, p.258.

²³¹ Veena Das, 1985, « Paradigms of Body Symbolism : An Analysis of Selected Themes in Hindu Culture », in Burghart, R. and Cantlie, A. (ed.), *Indian Religion*, London: Curzon, and New York: St Martin's Press, p.181.

s'écarter d'autres auteurs comme Turner ou Douglas²³², qui présupposent, toujours selon elle, que le corps est donné « par nature », et que ses expériences sont universellement partagées, concrètes et non abstraites. Dans cette dernière vision, le corps pourrait seulement être *décrit*, et les expériences organiques humaines, universelles, procurent un modèle pour une première classification de la réalité. C'est ce corps *biologiquement donné* qui fournirait l'imagerie fondamentale pour les rituels par exemple²³³. Veena Das, à l'opposé, montre que la présentation du corps dans la vie quotidienne a de fortes connotations rituelles, et les prescriptions rituelles autour de la présentation du corps véhiculent des idées abstraites sur la structuration de l'existence. Même les expériences « concrètes » du corps, comme la sexualité, sont interprétées à travers une compréhension culturelle du cosmos : les expériences organiques sont conceptualisées par l'intermédiaire des significations de l'imagerie rituelle²³⁴. Pour soutenir cette position, elle décortique la sexualité en Inde et les rituels s'y référant, et montre par exemple que si les fluides du corps doivent être conceptualisés en référence aux sacrifices rituels, ce n'est pas parce que la sexualité fournit le modèle pour le sacrifice, mais au contraire parce que la sexualité elle-même doit être redéfinie loin de ses associations érotiques pour devenir un devoir religieux, sur le modèle du sacrifice²³⁵. Et si, dans certains textes anciens, le sperme est parfois comparé à l'eau des nuages, ce n'est pas par une homologie de substance en soi mais par la métaphore : c'est une volonté d'établir le sperme comme liquide de vie créateur dans la femme, de la même façon que l'eau de pluie régénère une terre asséchée²³⁶. En bref, les expériences corporelles sont culturellement définies : les faits biologiques sont prétransformés dans la culture avant d'entrer dans la conscience humaine. Et le corps sert de véhicule symbolique pour l'organisation et l'expression des croyances sur la nature de l'homme et sa place dans l'ordre social et cosmique²³⁷.

²³² Das 1985 : 180.

²³³ Veena Das donne pour exemple Victor Turner (1966), qui explique les rites Ndembu et les trois couleurs essentiellement présentes (noir, blanc et rouge) par leur signification organique, à savoir le sang, les fèces, l'eau et le lait, substances présentes lors de la naissance et l'allaitement, et qui seraient associées aux expériences corporelles basiques humaines, c'est-à-dire la libido, la faim, l'agressivité, la peur, etc. (Das 1985 : 196).

²³⁴ Das 1985 : 181.

²³⁵ Das 1985 : 199.

²³⁶ Das 1985 : 200.

²³⁷ Das 1985 : 195.

1.3.2. Corps et société

Reprenons d'emblée la notion relationnelle de personne, décrite auparavant en suivant M. Leenhardt et la conception du corps des Kanaks de Nouvelle-Calédonie. Pour ces derniers, le corps humain est uniquement une sorte de support de l'individu et n'a pas d'intériorité spécifique : « la personne n'est pas définie par ses limites physiques et par son corps, mais par le faisceau multiple et rayonnant de ses relations sociales. [...] Tout ce qui la constitue, y compris ses affects, est posé à l'extérieur d'elle »²³⁸. La personne n'est pas composée par un « moi » mais par un lien qui s'établit entre deux individus, une relation interne (père et fils, oncle et neveu, etc). « Si la personne sociale n'est pas conçue comme un terme mais comme une relation, comment pourrait-on la réduire à son corps ? »²³⁹. Là-bas, le corps est une forme parmi d'autres du monde végétal. Pour preuve, l'identité de substance, de matière, entre les humains et le reste du monde (un même mot pour la peau humaine et l'écorce de l'arbre, pour les os humains et le cœur de l'arbre, pour le crâne et les coquillages, pour les intestins et les lianes, etc)²⁴⁰. Cette conception a conduit quelques auteurs (comme David Le Breton²⁴¹) à affirmer que, dans certaines sociétés de type communautaire, l'individu n'existe pas, car il ne se distingue pas du groupe. Il serait uniquement un nœud de relations, dissout dans la vie collective, grain de sable minuscule dans le cosmos. Plusieurs anthropologues, notamment amazonistes, insistent sur l'importance de la relation, qui serait la caractéristique l'emportant sur une quelconque liste de composantes étanches et fixes. Tel est le cas de Philippe Descola²⁴² pour qui les sociétés se distinguent justement par leur mode de relation entre les humains et les non humains, tout en insistant sur le fait que les modes de relation non *naturalistes* n'établissent pas des catégories étanches et que les rapports entre eux se placent dans l'ordre du social : prédation, réciprocité et tant d'autres relevant de « l'humain ». Le *perspectivisme*, développé par Eduardo Viveiros de Castro, en Amazonie²⁴³, nous mène également à remettre en considération la

²³⁸ Stéphane Breton (éd.), 2006, *Qu'est-ce qu'un corps ? Afrique de l'Ouest / Europe occidentale / Nouvelle-Guinée / Amazonie*, Flammarion, Musée du Quai Branly, Paris, p. 13.

²³⁹ Breton 2006 : 13.

²⁴⁰ Erny 1997.

²⁴¹ Le Breton, D., 1985, « Corps et Société » et 1990, « Anthropologie du corps et modernité », in Erny 1997.

²⁴² Descola 2005.

²⁴³ Voir Eduardo Viveiros De Castro, « Perspectivisme et multinaturalisme en Amérique indigène », *Journal des anthropologues*, 138-139 | 2014, 161-181 ; Viveiros de Castro, Eduardo, 1998, « Les

conception classique du rapport entre corps et personne. Dans ce cas, notamment dans le monde mythique, la forme du corps est seulement question d'apparence, de perception, de perspective, selon que la personne se trouve devant un congénère, un prédateur ou une proie. Le corps est le produit de l'échange de regards entre deux personnes. Il ne peut être conçu en-dehors de sa nécessaire relation à un sujet témoin. Il y a une seule façon d'être une personne, mais qui peut avoir une multitude de corps, selon les jours ou selon le regard de l'autre²⁴⁴.

Le lien entre corps et société est à double sens : d'un côté chaque société construit des savoirs et des représentations autour du corps, d'un autre côté ces représentations transforment, à leur tour, le corps : « Ni entièrement individuel, ni strictement social, le corps humain est le résultat d'une construction symbolique et d'une invention subjective selon les perceptions et les représentations individuelles et collectives. [...] Le corps objectif est perçu à travers le corps subjectif et cette expérience vient modifier l'image du corps, l'estime de soi et la relation au corps d'autrui »²⁴⁵. Il nous faut donc rester attentif à cela, en nous souvenant que, si la matérialité du corps nous semble incontestable, la vision « naturaliste » de celui-ci n'est qu'un ethnocentrisme. Comme pour les auteurs de « *Qu'est-ce qu'un corps ?* », dans notre thèse ce ne sont pas uniquement les représentations du corps qui nous intéressent, mais la façon dont telle ou telle culture définit ce avec quoi une relation est établie sous la forme du corps : Dieu, les ancêtres, le sexe maternel, ou les êtres peuplant le monde. Ce qui nous occupe est la relation du corps au monde social. « Nous nous opposons à l'idée que le corps soit une chose stable et que tout le monde en ait un, le même. Son principe de totalisation, le corps ne le trouve pas en lui mais dans le monde social, non pas à l'intérieur mais à l'extérieur, dans une relation typique »²⁴⁶.

Or, nous constatons que les sociétés n'ont pas une vision uniforme du corps. Dans le cas de l'Inde, il n'y a pas de vision unique du corps, peut-être aussi parce que, d'un point de vue hindou, « tous les corps humains ne se valent pas, ne sont pas interchangeables car

pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien », dans Eric Alliez (éd.), *Gilles Deleuze, Une vie philosophique*, pp. 429-462. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo.

²⁴⁴ Breton 2006 : 22 et 152-153.

²⁴⁵ Andrieu, B., 2006, « Corps », in Andrieu, B. (éd.), *Le dictionnaire du corps en sciences humaines et sociales*, CNRS Dictionnaires, Paris .

²⁴⁶ Breton 2006.

ils ne sont pas dans la même relation au monde »²⁴⁷. Les différences peuvent également être fruit de dissonances entre discours et pratique, qui révèlent des stratégies identitaires, sociales et individuelles, et des tensions entre les différents systèmes de représentations²⁴⁸.

Pourtant, nous pouvons chercher une explication collective valable à l'analyse dès que nous cherchons à comprendre les rapports entre corps et société. Françoise Héritier a par exemple dégagé une « grammaire universelle » des représentations du corps : 1) il existe une homologie de nature entre le corps, le milieu naturel et météorologique, et la règle sociale. Un acte dans un de ces registres a des conséquences sur les autres ; 2) cela implique que le monde est en fragile équilibre, et qu'une rupture dans un registre provoque une autre rupture dans le même registre ou dans un autre²⁴⁹ ; 3) c'est la raison pour laquelle il faut contrôler les flux, ce qui présuppose une classification antérieure des éléments en grandes séries analogiques selon les pôles identique/différent ; 4) il faut donc leur attribuer des caractères basés en oppositions dualistes comme froid/chaud, sec/humide, clair/obscur, etc²⁵⁰. Certainement, les visions locales du corps peuvent changer en suivant des dynamiques sociales. Toutefois, comme nous le verrons dans l'étude de cas, les expériences sont « intégrées dans un système de pensée préexistant qu'elles ne bouleversent que très rarement, mais peuvent cependant affiner. [...] Bien des observations devant entrer de gré ou de force dans de tels cadres préétablis, celles-ci s'en trouvent inévitablement marquées et peut-être remaniées, sinon biaisées »²⁵¹.

1.3.3. Le corps, le genre

Bien que cette thèse n'ait pas la prétention de s'inscrire en *anthropologie du genre*, c'est néanmoins une notion d'importance majeure que l'on ne peut négliger

²⁴⁷ Catherine Clémentin-Ohja, 2005 « Véronique Bouillier, Gilles Tarabout (éds), *Images du corps dans le monde hindou* » (compte-rendu), *Archives de sciences sociales des religions* [en ligne].

²⁴⁸ Gaëlle Lacaze, 2003, « Les techniques du corps chez les Mongols : une application de la notion maussienne », *Techniques & Culture* [en ligne] 42.

²⁴⁹ Le cas indien, avec ses systèmes de castes, en est un exemple notable.

²⁵⁰ Françoise Héritier, 1998, « L'anthropologie symbolique du corps, pour un autre structuralisme », *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*.

²⁵¹ Erny 1997 : 7.

lorsqu'on étudie le système de castes, la religion, la société, la notion de personne, et *a fortiori* le corps.

Comment chaque personne perçoit-elle son propre corps, en fonction des contextes, des symboles, des manifestations physiologiques, des rôles assignés à chaque catégorie ? Comment les corps sont-ils vus, construits, dans des dialogues entre soi et *l'autre* ? Quelles catégories, quelles classifications sont-elles mobilisées pour structurer la société, et quels systèmes hiérarchiques y sont-ils attachés ? Quel est la conception des catégories « homme » et « femme » dans telle société donnée, qu'attend-on de chacune, comment sont-elles construites, modulées, manipulées, incorporées ? Quelle est la définition de « femme », quelle est sa place dans la famille, dans la société ? Au moment de la conception d'un enfant, considère-t-on que l'homme et la femme participent tous deux de manière symétrique ? Ou bien y a-t-il asymétrie dans l'héritage des attributs maternels et paternels ? Comment le corps des femmes est-il conçu, décrit, manipulé, contrôlé, et à quelles fins ? Autant de questions, et bien d'autres, qui surgissent dès que l'on s'attarde sur la question des corps. Pour prendre un exemple clair et imagé, où l'on peut concrètement observer la notion de genre en jeu *dans* le corps, déplaçons-nous en Nouvelle-Guinée, où l'on considère que le corps humain est un mélange de masculin et de féminin. Les relations sexuelles répétées pendant la grossesse permettent de fabriquer le corps : le sperme du père devient les os et quelques organes considérés comme du sperme condensé, tandis que le sang de la mère devient la chair, la peau et le sang. La partie féminine pourrait donc être considérée comme une enveloppe de la part masculine. Mais ce qui importe ici, c'est que ce mélange dans le corps de l'enfant n'est pas un mélange du père et de la mère, sinon des clans paternel et maternel. Le père et la mère, lorsqu'ils copulent, sont seulement des représentants des deux clans masculins. Le genre n'est pas une essence. C'est une relation interne ou grammaticale. Un individu est féminin non parce qu'il possède certains attributs mais en fonction de ce que *l'autre* (l'homme) fait²⁵². Cette idée guidera notre analyse.

Plusieurs auteurs ont signalé qu'en Occident, les femmes sont perçues comme étant plus proches des besoins corporels et de la subjectivité, que de la rationalité et l'objectivité, valeurs associées à l'homme. Dans cette vision, il y a des dualités masculin/féminin, comme celle opposant objectif/subjectif, ordre/désordre,

²⁵² Breton 2006 : 85-86.

raison/émotion, etc. Les femmes, dans toutes ces paires d'attributs, sont associées à ceux estimés comme inférieurs, en comparaison aux attributs associés aux hommes. On a donc conclu que, dans ces sociétés au moins, le principe féminin est subordonné au principe masculin dans l'intérêt du patriarcat. Et cette infériorité est ancrée dans les corps des femmes, comme si cette infériorité était biologique²⁵³.

Cette opposition d'éléments, que l'on peut étendre à un cadre plus global dichotomisant « nature » et « culture », où les femmes sont perçues comme étant plus proches de la subjectivité et de la *nature* que de l'objectivité et de la *culture*, n'est pas l'apanage des sociétés occidentales, comme le montre par exemple Jocelyn Krygier pour le Népal²⁵⁴, où les femmes sont classées comme étant plus « naturelles » et plus *naturellement impures* que les hommes, les menstruations fondant une justification *naturalisante* de cette impureté. Meenakshi Thapan avance cependant que dans le contexte sud-asiatique, cette polarisation des éléments dichotomiques entre hommes et femmes n'est pas si nettement définie, et que la catégorie des femmes est marquée par l'ambiguïté. La féminité est ambivalence, déesse et pouvoir dangereux (*shakti*), femme vertueuse et démon, pure et impure, qui doit être vénérée, mais en même temps contrôlée par une régulation directe de sa sexualité (Das 1976 ; Nandy 1976). Les rituels célébrant certaines étapes de la vie des femmes coexistent, sans aucune contradiction, avec la contention de celles-ci, la maîtrise de leur corps qu'il faut refroidir, contrôler, isoler²⁵⁵. Michael Allen dégage également des stéréotypes hindous ambivalents autour de la féminité : vierge pure, tentatrice voluptueuse, femme obéissante, mère honorée, veuve redoutée, femme réglée impure, partenaire sexuelle puissante, etc.

Un des schémas les plus connus est la représentation de la femme comme trois forces entrelacées : création, maintenance, destruction ; ce qui correspond à trois étapes, celle de jeune fille fertile, mère nourrissante et enfin veuve destructrice. L'ambivalence de « la » femme hindoue s'exprime aussi, selon cet auteur, dans certains courants philosophiques hindous, qui représentent la femme comme symbole de désir, détournant l'homme de son ascèse et l'empêchant de conserver son sperme, fluide vital, source

²⁵³ Meenakshi Thapan, 1997, "Introduction. Gender and Embodiment in Everyday Life", in *Embodiment. Essays on Gender and Identity*, Delhi, Oxford University Press, p.4 et 5; Verena Stolcke a également souligné cette base naturalisante dans la dichotomie sexe/genre: Verena Stolcke, 1993, "Is Sex to Gender as Race Is to Ethnicity?" in Teresa del Valle (ed.), *Gendered Anthropology*, London: Routledge.

²⁵⁴ Jocelyn Krygier, 1990, "Caste and Female Pollution", in Michael Allen and S.N. Mukherjee, *Women in India and Nepal*, Delhi, Sterling Publishers, p.76.

²⁵⁵ Thapan 1997 : 4.

d'énergie. Objet de désir et par là même ennemie de l'homme²⁵⁶...

Dans les débuts des études sur le genre, ce terme était synonyme de « sexe social », qu'il faut donc entendre comme la part sociale d'une matière (le sexe) qui ne le serait pas (et serait donc biologique). C'est ce qu'exprime la phrase devenue désormais célèbre de Simone de Beauvoir, dans *Le Deuxième Sexe* : « On ne naît pas femme, on le devient. Aucun destin biologique, psychique, économique ne définit la figure que revêt au sein de la société la femelle humaine ; c'est l'ensemble de la civilisation qui élabore ce produit intermédiaire entre le mâle et le castrat qu'on qualifie de féminin »²⁵⁷. La philosophe, influencée par *Mœurs et sexualité en Océanie* de Margaret Mead paru en 1935, ébranle alors les classifications naturalistes du XIX^{ème} siècle qui tenaient pour sûr qu'aux catégories mâle et femelle correspondaient *biologiquement* le masculin et le féminin. Les travaux pionniers de Simone de Beauvoir et d'autres féministes à sa suite mirent en cause le déterminisme biologique, fondé sur des oppositions de nature/culture, inné/acquis, et ouvrirent la voie à ce qu'il est commun aujourd'hui d'appeler le constructivisme dans les études sur les rapports sociaux de sexe²⁵⁸.

Cette première distinction entre sexe et genre, où les féministes des années 1970 jouèrent un rôle fondamental, permit de démontrer que les différences entre les « hommes » et les « femmes » résultent de la socialisation (différenciée selon les sexes) et non de la biologie. Ce n'est pas son sexe biologique qui fait qu'un individu est un homme ou une femme mais bien son genre social, c'est-à-dire « une construction arbitraire et sociale des représentations des rôles propres aux hommes et aux femmes, résultats de rapports de pouvoir (Scott, 1988) »²⁵⁹.

La critique principale de ce positionnement visait la naturalisation des inégalités entre hommes et femmes, les rôles hiérarchisés, les comportements et les tâches assignés²⁶⁰.

Monique Wittig poussa plus loin ce raisonnement, critiquant non seulement la hiérarchisation et le genre assigné, mais la catégorie même de « femme », dans une critique globale de la norme hétérosexuelle. Dans son optique, « la conséquence d'une

²⁵⁶ Michael Allen, 1990, "Introduction: The hindu view of women", in Michael Allen et S.N. Mukherjee (eds.), *Women in india and Nepal*, Delhi, Sterling Publishers, p. 1 et 2.

²⁵⁷ Simone de Beauvoir, 1976 [1949], *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, p.13.

²⁵⁸ Natacha Chetcuti, 2009, « De « On ne naît pas femme » à « On n'est pas femme ». De Simone de Beauvoir à Monique Wittig », *Genre, sexualité & société* [En ligne], 1 | 2009, p.2.

²⁵⁹ Joan Scott, « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », *Les Cahiers du GRIF*, 37-38, 1988, pp. 125-153, dans Chetcuti 2009 : 2.

²⁶⁰ Alexandre Jaunait, Michal Raz et Eva Rodriguez, « La biologisation de quoi ? », *Genre, sexualité & société* [En ligne], 12 | Automne 2014, p.2 et 3.

pensée naturalisante considérant logique et inévitable la distinction entre masculin et féminin est d'entretenir le déséquilibre social de la répartition du pouvoir entre hommes et femmes »²⁶¹. Wittig démontra qu'il n'existe pas de groupe naturel « femme », et elle rejeta donc cette catégorie et les féministes se battant pour « la » femme, « puisque la notion de femme est ce qui naturalise la subordination des femmes »²⁶².

Judith Butler se concentre, quant à elle, sur le rapport de pouvoir qui institue cette différence, vécue comme naturelle, entre les sexes²⁶³. Cette auteure avança l'idée fondamentale que le genre, en tant que rapport de pouvoir, produit des sujets genrés, c'est-à-dire non seulement des comportements différenciés (masculin, féminin) et des identifications spécifiques, mais aussi des corps sexués. C'est le processus par lequel la grande variété de formes hormonales et chromosomiques par exemple, est réduite, normalisée, dichotomisée²⁶⁴. « Les sexes étant alors l'expression naturalisée et/ou biologisée du genre ; sa matérialisation corporelle »²⁶⁵. C'est ce que cela signifie lorsqu'elle écrit que « le "sexe" impose une unité artificielle sur un ensemble d'attributs discontinus »²⁶⁶. Comme le montre la biologiste Anne Fausto-Sterling, la notion même de sexe est inadéquate, étant donné l'indépendance de chaque critère utilisé pour définir les sexes (chromosomes, hormones, gonades, organes génitaux), ainsi que les continuums observés dans les caractères sexuels secondaires²⁶⁷. Ce qui implique que la notion même de sexe résulte d'une volonté socio-politique imposée, à des fins de structuration de la société tournant autour de la reproduction par exemple. C'est-à-dire que le concept d'homme et de femme, et la croyance qu'il n'y a que deux sexes, ne correspondent pas à la réalité biologique bien plus vaste et diversifiée, mais à une construction socio-culturelle, qui a pour objectif d'assigner à chaque groupe ainsi défini une place précise dans la société. C'est à ce processus d'incorporation (« comme un système complexe dans lequel les corps sont socialement produits, même s'ils sont des

²⁶¹ Monique Wittig, « The Category of Sex », *Feminist Issues*, 2, 2, 1982, in Chetcuti 2009 : 7.

²⁶² Chetcuti 2009 : 8.

²⁶³ Judith Butler 1991, dans Jaunait, Raz et Rodriguez 2014: 3.

²⁶⁴ Judith Butler, 2006 (2004), *Défaire le genre*, Paris, Amsterdam, p.59, dans Jaunait, Raz et Rodriguez 2014 : 3.

²⁶⁵ Jaunait, Raz et Rodriguez 2014: 3.

²⁶⁶ Judith Butler, 2005 [1990], *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte, p.227, dans Anne Fausto-Sterling et Priscille Touraille, «Autour des critiques du concept de sexe. Entretien avec Anne Fausto-Sterling », *Genre, sexualité & société* [En ligne], 12 | Automne 2014, mis en ligne le 01 décembre 2014, consulté le 04 mai 2015 (<http://gss.revues.org/3290>), p.9.

²⁶⁷ Fausto-Sterling et Touraille 2014.

entités biologiques matérielles »²⁶⁸) et de naturalisation que Anne Fausto-Sterling se réfère lorsqu'elle dit que « le contexte social se répercute dans la physiologie du corps et ainsi, le social devient biologique »²⁶⁹.

Certaines de ces approches constructivistes, qualifiées parfois de « butlériennes », où il est entendu que le genre précède le sexe, ont été à leur tour critiquées, car elles occulteraient « la dimension biologique et matérielle des corps sous leur unique dimension sociale »²⁷⁰. Selon ces critiques, Judith Butler ne prendrait pas assez en compte la matérialité des corps et ferait pratiquement disparaître ceux-ci²⁷¹. C'est ce qui pousse Anne Fausto-Sterling à insister sur le fait que la matérialité biologique n'a pas besoin d'être écartée « pour montrer les ressorts sociaux d'une catégorisation qui fait la réalité »²⁷².

Seemanthini Niranjana insiste sur le fait que les approches symboliques du corps en anthropologie, où le corps est perçu comme signe ou code, « image de la société » et même « métaphore pour la société », doivent s'efforcer de rendre compte également de la matérialité des corps, c'est-à-dire non seulement analyser comment ces corps sont formés et représentés dans une société donnée, mais également comment ils constituent les réalités *vécues* des personnes²⁷³. Elle propose de chercher une voie du milieu, entre corps *donné* et corps *construit*, un chemin où la matérialisation des corps serait tracée à travers certaines pratiques sociales régularisées, dans des paramètres spatio-temporels définis²⁷⁴. Dans cette vision, le corps n'est pas qu'un simple symbole, ni une base biologique inerte sur laquelle les idées de genre sont écrites, mais plutôt une imbrication de techniques du corps, de pratiques corporelles des femmes, des façons qu'elles ont de marcher, de travailler, de parler, de s'habiller, etc. Dans sa pratique ethnographique, Niranjana étudie comment l'espace est structuré et intégré chez les femmes, comment elles articulent l'intérieur et l'extérieur, la façon dont l'espace physique est tissé avec les pratiques vécues et les significations des membres de leur communauté, la manière dont l'espace est circonscrit en relation aux femmes, non seulement dans leur travail et

²⁶⁸ Fausto-Sterling et Touraille 2014: 9.

²⁶⁹ Idem : 8

²⁷⁰ Jaunait, Raz et Rodriguez 2014 : 3

²⁷¹ Idem : 4

²⁷² Idem

²⁷³ Seemanthini Niranjana, 1997, "Femininity, Space and the Female Body. An Anthropological Perspective", in M.Thapan, *Embodiment: Essays on Gender and Identity*, Delhi, Oxford University Press, p.107.

²⁷⁴ Niranjana 1997: 108.

intérêts mais aussi dans leur corps, et enfin comment les espaces sont genrés²⁷⁵.

Les individus sont situés dans des cadres sociaux, spatiaux, politiques et historiques qui modèlent au quotidien leur expérience de corporéité (*embodiment* en anglais, aussi traduit comme autonomisation ou « incarnation ») selon la classe, l'ethnie, la caste, la religion, etc. Mais en même temps, les femmes connaissent des expériences de corporéité spécifiques liées à leur corps, comme la menstruation, la grossesse, l'accouchement, l'allaitement et la ménopause, et ces expériences concrètes, matérielles, sont des aspects que l'on ne peut omettre lorsqu'on analyse la corporéité de la féminité (et donc l'étude du genre) dans une culture donnée, puisque c'est à travers son corps vécu chaque jour que l'identité, le sentiment du moi, est développé²⁷⁶. Outre les manifestations concrètes de sa physiologie, ou les comportements genrés, d'autres facteurs de corporéité sont à considérer, comme l'exploitation et la violence en relation au corps de la femme, par exemple le viol, la violence domestique, l'abus sexuel, la santé des femmes. Les anthropologues ont, en outre, montré comment la corporéité des femmes et leur sexualité sont manipulées comme marqueurs importants des frontières²⁷⁷. Enfin, le corps est lieu d'*agencéité*²⁷⁸, de négociation, intervention, contestation et transformation²⁷⁹.

Dans le contexte indien, les corps des femmes sont construits différemment selon les castes, les classes, les religions, les régions, le traumatisme de la partition au moment de l'indépendance, les pratiques de socialisation, les morts associées à la dot, les avortements et infanticides féminins, le viol, le mariage d'enfants, le veuvage, l'ancienne *sati* (immolation des veuves), etc²⁸⁰.

Mais les vies des femmes sont à l'intersection des inégalités de caste et de classe, parce que le genre et la sexualité féminine sont impliqués dans le maintien et la reproduction des inégalités sociales. La sexualité féminine est contrôlée par la caste et la classe. Le corps et la sexualité des femmes sont sous contrôle des hommes, mais les hommes des hautes castes et des hautes classes semblent avoir des privilèges qui peuvent être

²⁷⁵ Niranjana 1997: 109.

²⁷⁶ Meenakshi Thapan, 1997, "Introduction. Gender and Embodiment in Everyday Life", in Thapan (ed.) *Embodiment. Essays on Gender and Identity*, Delhi, Oxford University Press, p.1.

²⁷⁷ Thapan 1997: 3.

²⁷⁸ Si les théories de Foucault furent d'une grande utilité aux études féministes, en montrant comment le corps est manipulé, modelé, construit, changé, investi de plusieurs formes de pouvoir, d'autres en échange lui reprochèrent que sa théorie de la résistance était faible et incapable d'offrir l'agencéité à un sujet qui demeure un « corps docile ». Voir Thapan 1997 : 5.

²⁷⁹ Thapan 1997: 3.

²⁸⁰ Idem : 6

réaffirmés par la coercition. Le contrôle sur le corps des femmes est donc une réaffirmation du pouvoir patriarcal mais aussi du contrôle social, comme l'affirment Sangari et Vaid²⁸¹.

Partha Chatterjee a en outre montré le lien fort entre nationalisme et contrôle des femmes et de leur sexualité, dans un contexte indien de colonisation : le nationalisme n'était pas seulement une lutte politique pour le pouvoir mais liait également la question de l'indépendance politique de la nation à chaque aspect de la vie matérielle et spirituelle de la population. Cette distinction spirituel/matériel était liée à une dichotomie supérieure idéologiquement : l'intérieur et l'extérieur, la maison et le monde. Les nationalistes du XIX^e et début du XX^e siècle voulaient « protéger la vie spirituelle » des indiens des « assauts de la culture occidentale », c'est-à-dire le monde intérieur, le foyer, et en conséquence les femmes. Ils ont donc érigé « la » femme indienne en déesse et victime à la fois, tout en jouant sur une valeur essentielle à leurs yeux, celle de « chasteté », qui implique évidemment la régulation directe de la sexualité des femmes²⁸².

Ces auteurs offrent un cadre extrêmement utile pour expliquer l'ethnographie que je me propose de présenter ici, en insistant sur la construction locale du genre, ce qui ouvre une voie supplémentaire essentielle pour tenter de saisir le système de catégories sociales dans la région qui nous intéresse.

1.3.4. L'étude du corps : pertinence épistémologique et heuristique²⁸³

L'anthropologie et la sociologie montrent, depuis quelques années, un intérêt croissant pour la question du corps, en consonance avec le mouvement général de la

²⁸¹ Kumkum Sangari and Sudesh Vaid (eds.), 1989, *Recasting Women. Essays in colonial history*, New Delhi, Kali for Women, p.5, in Thapan 1997: 6.

²⁸² Partha Chatterjee, 1989, "The nationalist resolution of the woman's question", in Sangari and Vaid 1989; cité dans Thapan 1997: 28 note 13.

²⁸³ Rappelons le rôle pionnier de Marcel Mauss (1934) dans l'ethnographie du corps, lui qui insista sur l'importance de l'utilisation du corps dans les différentes sociétés, à travers les techniques du corps, qui sont non seulement efficaces mais également traditionnelles, c'est-à-dire qu'elles ont une valeur symbolique, rituelle, magique. Marcel Mauss, 1936, « Les techniques du corps », *Journal de Psychologie*, XXXII, n° 3-4 (Communication présentée à la Société de Psychologie le 17 mai 1934).

société occidentale qui s'intéresse de plus en plus à ce thème²⁸⁴. Mais cette question se trouve en fait implicite dès les débuts de la pensée sociologique, avec Marx, Engels, Villermé, suivis par Simmel et ensuite par Halbwachs, Friedmann, Leenhardt, De Martino, Eliade, et Mauss, entre autres²⁸⁵. Ce dernier était convaincu que, lorsqu'on étudie la religion et la magie, les « techniques du corps » doivent s'observer, s'analyser. Ces deux champs mettent en marche des conduites motrices (jeûne, contrôle de la respiration, pèlerinage, etc), car religion et magie sont *aussi* (mais pas seulement) des pratiques physiques. L'adhésion exige, en plus de la foi, l'implication et l'assentiment du corps²⁸⁶.

Dans la pratique, l'étude du corps implique, à côté des considérations générales (cosmologiques, mythologiques, etc), d'observer les rituels qui le concernent, les tatouages, vêtements, piercings ; de chercher la manière dont il est exprimé, socialisé, humanisé, bougé ; d'analyser chaque étape dans sa formation : conception, grossesse, naissance, etc jusqu'à devenir un ancêtre ou non ; nous nous intéresserons également aux détails, à chaque partie (œil, main, pied, etc), aux os, aux organes, à la peau, aux cheveux, aux poils, etc ; aux fluides : sang, sperme, sueur, urine, lait maternel, larmes, bile, salive, etc. Il faut également prêter attention à tous les composants « invisibles » comme les pets, l'haleine, les odeurs, la chaleur corporelle, le regard (le mauvais œil par exemple), le doigt pointé vers quelque chose, la « pollution » entre castes, etc, mais aussi ce que nous appelons, par manque de vocabulaire, les « âmes », les ombres, les doubles ; et aussi ce que Lévy-Bruhl appelle « participations »²⁸⁷ : ongles et cheveux coupés, excréments, placenta, traces de pas, etc. Les orifices sont également un champ d'étude fascinant pour le thème du corps : « portes » entre l'intérieur et l'extérieur (en essayant de ne pas projeter nos propres conceptions d'intérieur/extérieur!), ils méritent une attention particulière, aussi bien pour ce qui entre que pour ce qui sort. Le contrôle de la sexualité et de la reproduction, la possession divine ou néfaste, la malédiction, le mauvais œil, l'impureté, sont tous des domaines qui ont un certain lien avec les orifices : la vagin, l'anus, le pénis, les yeux, le nez, la bouche, les tétons, mais aussi la fontanelle, le sommet du crâne, le nombril, le troisième œil, les pores de la peau, peuvent être considérés comme des orifices... Cette question rappelle ce que nous avons

²⁸⁴ Erny 1997.

²⁸⁵ Le Breton 2006.

²⁸⁶ Mauss 1934.

²⁸⁷ Lévy-Bruhl, in Michel-Jones 1974.

évoqué plus haut dans la partie dédiée à la personne : les limites, les frontières de chaque corps, qui peuvent être extrêmement différentes de notre conception occidentale. Florencia Tola, dans sa thèse sur les Toba du Chaco argentin, nous dit par exemple : « Par ce corps circulent les substances des uns et des autres, substances qui n'appartiennent plus ni aux uns ni aux autres, substances qui ne sont plus des substances mais des transformations de substances, la concrétion et l'intensification des relations, le résultat de multiples interactions, la manifestation de connexions « intercorporelles » qui ne sont autres qu'un registre particulier de relations intersubjectives. [...] Ce corps n'est pas conçu comme une frontière entre soi et autrui mais il est vécu comme une médiation »²⁸⁸.

Des orifices, Mary Douglas écrit : « Si nous considérons la protection rituelle des orifices du corps comme un symbole de l'intérêt que porte la société à ses entrées et à ses sorties, la pureté des aliments cuits prend toute son importance »²⁸⁹. Et c'est que, lorsqu'on étudie le corps, il nous faut prêter une attention toute particulière à l'alimentation, qui non seulement *entre* dans le corps par un des *orifices*, mais en plus est souvent source d'élaboration des liquides corporels et agent de contamination quand les frontières du système social sont soumises à de fortes pressions²⁹⁰ ; ainsi qu'aux remèdes, plantes, thérapies qui servent à soigner ce corps « point d'ancrage de notre rapport au monde, aux autres, à nous-mêmes, un noyau de représentations »²⁹¹. Mais, comme insistent les auteurs de « Qu'est-ce qu'un corps ? », nous devons faire attention à ne pas trop nous focaliser sur les parties qui composent le corps. Il ne faut pas *descendre*, mais plutôt *monter* de niveau, comprendre que ce qui nous importe n'est pas le fait que le corps se divise, sinon qu'il est une partie d'autre chose, d'un autre « corps »²⁹²...

²⁸⁸ Florencia Tola, 2004, *Je ne suis pas seul(ement) dans mon corps*, Thèse de doctorat EHESS/Buenos Aires.

²⁸⁹ Douglas 1971 : 141. Je voudrais souligner que, bien que les travaux de cette auteure me semblent d'une immense valeur, je n'adhère pas, dans ce cas précis, à l'utilisation des termes « rituelle » et « symbole », considérant que ce serait projeter notre vision occidentale sur une réalité toute autre...

²⁹⁰ Douglas 1971 : 142.

²⁹¹ Andrieu 2009.

²⁹² Breton 2006 : 85.

1.3.5. Le corps dans les pensées hindoues

Étant donné la quantité de visions, de théories, de constructions différentes du corps en Inde, résumer *un* corps hindou relèverait bien entendu d'une démarche réductrice et simpliste. Non seulement les différentes époques, régions et religions ont construit des visions distinctes du corps, mais à l'intérieur même de l'hindouisme coexistent (et coexisterent) des constructions corporelles diverses. Le travail serait donc d'une ampleur encyclopédique si l'on voulait maintenant résumer ces diverses conceptions, en passant par les « couches » du corps, les théories sur le corps grossier et le corps subtil, le corps comme siège procurant la continuité entre les différentes naissances d'une âme, le corps comme substance et comme système de relations morales²⁹³, etc. Certaines remarques ont cependant leur importance, et afin de contextualiser notre étude, nous nous y attarderons.

En français, comme dans bien d'autres langues occidentales, il est courant d'opposer le corps à l'âme ou à l'esprit, la matière à l'immatériel. On peut lire par exemple dans le Larousse : "Corps: n.m. Latin *corpus*. La partie matérielle d'un être animé considérée en particulier du point de vue de son anatomie [...]. La partie matérielle de quelqu'un après la mort; cadavre. [...] Tout objet, toute substance matérielle"²⁹⁴.

Cette dichotomie a-t-elle un sens, dans les différentes pensées de l'Inde?

Selon Véronique Bouillier et Gilles Tarabout²⁹⁵, dans les diverses perspectives (*darśana*) hindoues, monistes ou non, on retrouve un ou plusieurs principes transcendants contrastés au monde empirique. Dans le Sâmkhya (système pluraliste) par exemple, la myriade de « consciences » s'oppose à la *prakṛti*, la « base matérielle du monde »²⁹⁶. Il faut cependant se garder d'interpréter cela à la manière occidentale! Ici, le « sentiment-du-moi » (*aḥamkāra*) est « pensé comme relevant de la matière. Il est dans la continuité, mais à un niveau différent, du corps sensible, constitué d'éléments

²⁹³ Veena Das, 1985, "Paradigms of Body Symbolism: An Analysis of Selected Themes in Hindu Culture", in Burghart, Richard and Cantlie, Audrey (ed.), *Indian Religion*, London: Curzon, and New York: St Martin's Press, p.182 et 188.

²⁹⁴ Dictionnaire Larousse en ligne (Larousse.fr).

²⁹⁵ Véronique Bouillier et Gilles Tarabout, "Introduction", dans Bouillier, V. et Tarabout, G.. (dir.), 2002, *Images du corps dans le monde hindou*, Paris, CNRS éditions, p.10.

²⁹⁶ Louis Renou 1981, *La civilisation de l'Inde ancienne, d'après les textes sanskrits*, Paris, Flammarion, p.40, dans Bouillier et Tarabout 2002: 10.

grossiers ». Il n'y a donc pas réellement de séparation entre le corps et l'esprit, car celui-ci n'est pas immatériel: il est simplement une matière, une substance plus subtile que les autres niveaux corporels. Ceci n'exclut pas l'existence de "conscience pure", radicalement différente de l'esprit. "Et c'est l'ensemble du "corps subtil" qui est susceptible de se réincarner"²⁹⁷.

Louis Renou²⁹⁸ synthétise à merveille cette relation entre les différentes strates du corps-esprit : « Le monde est donc issu de la matière primitive par une évolution mécaniste, où n'intervient aucun Dieu. Les chaînons de cette évolution sont la substance conceptuelle, substrat « matériel » de la connaissance et de la volition ; puis le sentiment-du-moi, duquel dérivent les cinq pouvoirs des sens, les cinq pouvoirs d'action, le sens mental qui gouverne les sens extérieurs ; enfin les cinq « particules ténues », son, toucher, forme, saveur, odeur. Cet ensemble constitue le corps « subtil », suprasensible. Le corps sensible consiste dans les cinq éléments grossiers nés des particules ténues, à savoir respectivement l'éther, le vent, le feu, l'eau et la terre ».

Dans d'autres conceptions savantes reliées aux *Upaniṣad* (textes védiques précédant de quelques siècles notre ère), l'homme est constitué de plusieurs « couches » (*kośa*), enveloppes qui s'emboîtent, de matérialité décroissante. La couche externe est faite de « nourriture », la suivante de « souffle, vie », ensuite « d'esprit », de « connaissance », et enfin de « félicité » ou « extase »²⁹⁹. C'est pourquoi, pour Frits Staal³⁰⁰ : « La personnalité humaine, dans cette vue indienne, consiste en une hiérarchie de traits dont la réunion forme un agrégat que la terminologie occidentale ne peut appeler que « psycho-physique » : car il incorpore non seulement le corps, mais également nombre de traits qui, en Occident, sont associés avec l'esprit ou l'âme ».

Véronique Bouillier et Gilles Tarabout nous mettent en garde contre le double piège dans lequel tombent facilement les anthropologues étudiant le corps en Inde³⁰¹.

Il faut d'abord éviter d'opposer une "pensée occidentale chrétienne" que l'on

²⁹⁷ Bouillier et Tarabout 2002: 10.

²⁹⁸ Renou 1981 : 40, dans Bouillier et Tarabout 2002: 10.

²⁹⁹ Bouillier et Tarabout 2002: 11 .

³⁰⁰ Frits Staal, 1984, "Indian Concepts of the Body", *Somatics*, Automne-hiver 1983-84, p. 33, dans Bouillier et Tarabout 2002: 11.

³⁰¹ Bouillier et Tarabout 2002: 12 et suivantes.

qualifierait de “dualiste”, à une pensée indienne “moniste”, qui échapperait au dualisme. L'exemple le plus connu étant celui de McKim Marriott qui, dans les années 1970, insista sur le prétendu “monisme” qui caractériserait l'Inde. Cependant, et comme l'ont montré Osella et Osella entre autres, cette conception moniste de l'Inde fut invalidée, jugée inexacte³⁰² et surtout, paradoxalement, un produit du dualisme moderne³⁰³. Plusieurs auteurs³⁰⁴ proposèrent, afin d'échapper tant au dualisme qu'au monisme ou holisme, le système en réseau, dans lequel le corps et l'âme ne sont pas opposés mais assemblés en un système, comme dans le holisme; mais à la différence de ce dernier, ici le système lui-même est hautement différencié intérieurement, et les parties sont en constante communication et flux.

Frédérique Apffel Marglin opposa également l'Inde et l'Occident sur ce plan, en affirmant qu'il n'y aurait pas, en Inde, d'oppositions binaires, comme rationalité/irrationalité, sujet/objet, santé/maladie, esprit/corps, vie/mort, nature/culture. En Inde cependant, « le monisme philosophique concerne la question bien précise de la définition d'Absolu, mais non l'existence ou l'inexistence d'oppositions binaires, ni la distinction entre conscience et corps – à ce plan, rappelons-le, le philosophe Michel Hulin concluait au contraire à un dualisme marqué dans la plupart des Ecoles indiennes »³⁰⁵.

La deuxième partie du piège consisterait à considérer l'Occident comme étant “dualiste”, en réduisant les différentes vues et les diverses époques. S'il existe effectivement toute une tradition opposant un corps et une âme comme deux principes (matériel et spirituel) hostiles l'un à l'autre (Descartes, Platon), cette tradition n'épuise pas à elle seule toutes les spéculations occidentales sur le corps. Dans le christianisme par exemple, bien que le corps soit vu comme le lieu du péché, le salut du chrétien ne peut s'obtenir qu'en sauvant l'âme et le corps ensemble³⁰⁶. J-C Schmitt souligne

³⁰² Entre autres Appadurai 1986, Knipe 1975, Larson 1990, Leavitt 1992; in Filippo Osella and Caroline Osella, 1996, “Articulation of physical and social bodies in Kerala”, *Contributions to Indian sociology* (n.s.) 30, 1 (1996), p.44.

³⁰³ Parkin 1985, Strathern 1988, Bétéille 1983, Dumont 1972; in Osella and Osella 1996: 44.

³⁰⁴ [Trawick, M., 1990, *Notes on love in a Tamil family*, Oxford, University of California Press, p.142; Bloch, M., 1991, “Language, anthropology and cognitive science”, *Man* (n.s.) 26, 2: p.183-98; Ingold, T., 1990, “An anthropologist looks at biology”, *Man* (n.s.) 25, 2, p.208-29; Samuel, G., 1990, *Mind, body and culture: Anthropology and the biological interface*, Cambridge, Cambridge University Press] dans Osella and Osella 1996: 44.

³⁰⁵ Bouillier et Tarabout 2002: 13.

³⁰⁶ Le Goff, Jacques, 1985, “Corps et idéologie dans l'Occident médiéval”, *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, p.125, dans Bouillier et Tarabout 2002: 13.

également que le christianisme médiéval ne fut jamais caractérisé par un dualisme rigoureux, dualisme qui fut au contraire la marque de certaines hérésies comme les manichéens, les bogomiles et les cathares³⁰⁷. L'Occident du 12^{ème} siècle favorisait une typologie à trois termes (corps/âme/esprit) plutôt qu'un schéma binaire. Et, lorsqu'au 13^{ème} siècle, le schéma binaire entra à nouveau sur scène, ce ne fut pas dans une conception dualiste, mais bien au contraire dans une vision du corps et de l'esprit comme "principes consubstantiels d'une totalité déterminée [...] par leur mutuelle inhérence: non pas deux choses, non pas une âme ayant un corps ou mouvant un corps, mais une âme-incarnée et un corps-animé"³⁰⁸.

Il s'agit donc de refuser la dichotomie « occident dualiste / Inde moniste » ou « Occident matérialiste / Inde spiritualiste », et éviter de tomber dans ces pièges réducteurs qui tailladent à travers la grande diversité d'époques et l'hétérogénéité des points de vue pour une même période.

Selon Michael Carrithers³⁰⁹, il faut distinguer la « personne », au sens d'être humain individuel membre d'une collectivité ordonnée et le « soi » (*self*), « l'individualité physique et mentale d'être humain » au sein d'un « cosmos naturel ou spirituel » et « interagissant les uns avec les autres en tant qu'agents moraux ». Selon cet auteur, les spéculations brahmaniques n'ont pas développé de théorisation autour de ce que nous concevons comme la "personne", mais se sont plutôt consacrées à la pensée autour du "soi". « Cette pensée sociale n'avait pas de place pour une quelconque personne humaine porteuse de droits et d'obligations morales au titre de membre d'une collectivité organisée. Les Brahmanes ont plutôt proposé une vue selon laquelle les êtres humains sont divisés en [différents] états (*varna*), catégories sociales dont les membres diffèrent radicalement des autres dans leur pureté physique, leurs capacités morales et leurs fonctions sociales. [...] D'un côté, l'individu était pourvu de droits et d'obligations, non du fait de sa qualité de membre du corps politique, l'État, mais en vertu de sa naissance dans une catégorie de gens qui détenaient ces droits et ces obligations, et de sa

³⁰⁷ Schmitt, Jean-Claude, 1998, "Le corps en Chrétienté", in Godelier et Panoff 1998: p. 340.

³⁰⁸ Chenu, M.D., 1959, *Saint Thomas et la théologie*, Paris, Éditions du Seuil, p.122, cité dans Schmitt, Jean-Claude, 1990, *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, p.343, cité dans Bouillier et Tarabout 2002: 14.

³⁰⁹ Carrithers, M., 1985, "An Alternative Social History of the Self", in M. Carrithers, S. Collins et S. Lukes, (éd.), *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge, Cambridge University Press, p.235.

parenté avec eux »³¹⁰. Citant ce passage de Michael Carrithers, Véronique Bouillier et Gilles Tarabout nous rappellent que l'emploi du mot "individu" ne peut se faire à la légère, et qu'il existe une véritable polémique autour de ce concept, qui fut critiqué par les deux principales théories anthropologiques de l'Inde, à savoir celle de Louis Dumont et celle, à l'opposé, de McKim Marriott³¹¹.

Il faut donc se garder, une fois de plus, d'opposer l'Inde et l'Occident, étant entendu que ni l'Inde ni l'Occident n'ont une unique conception du corps ou de la personne: il n'existe pas *une* pensée indienne, et « il est donc vain d'opposer *le* corps indien à tout autre corps : c'est même un non-sens – ce qui laisse toute sa pertinence aux études contextuelles et à la mise en évidence, par comparaison, de logiques d'usage, de représentation et de description »³¹².

Insistons sur ce point qu'il y a multiplicité de points de vue, multiplicité des corps, non seulement par le fort contraste entre les spéculations savantes et les idées populaires, mais aussi parce que ces représentations diffèrent selon les castes et les sexes.

Livia Sorrentino- Holden montre par exemple, à ce sujet, que « les normes des traités anciens sur le mariage et la réglementation du corps de la femme qu'elles impliquent ne sont pas à considérer comme décrivant une situation de fait, mais comme proposant un modèle visant à réformer et unifier des pratiques différentes et multiples. Trop souvent, donc, le corps en Inde n'a été étudié qu'au travers du prisme des seules spéculations savantes, et de leur prétendue généralité d'application, négligeant les données que l'observation ethnographique fournit »³¹³.

1.4. Possession

La thèse qui suit se base sur une ethnographie d'une vallée himalayenne, où les divinités ont non seulement une vie sociale entre eux, mais interagissent surtout avec les humains, par le biais d'un personnage clé de la vie sociale, le *gur*, qui manifeste cette

³¹⁰ Carrithers 1985: 251.

³¹¹ Bouillier et Tarabout 2002: 17.

³¹² Idem: 23

³¹³ Sorrentino- Holden, Livia, 2002, "Consommation rituelle et consommation physique. La mariage hindou moderne entre *dharma* et pratiques coutumières", in Bouillier et Tarabout 2002, p.435-465, cité par Bouillier et Tarabout 2002: 24.

médiation notamment lors qu'il est possédé par les dieux. Comme l'expose G. Tarabout, « la « possession » est un des modes permettant aux hommes de penser la présence et l'action des dieux parmi eux. Elle participe donc des représentations et des pratiques religieuses au même titre que les actes votifs, l'ascèse, les cultes dans les temples, la dévotion, et ne saurait constituer un domaine d'études autonome »³¹⁴.

Dans le Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie, J-P. Olivier de Sardan soutient que le principe de la possession est le même partout : des dieux, esprits ou autres entités, qui constituent un panthéon anthropomorphe plus ou moins structuré, *assiègent* le corps d'un être humain lors d'un état de transe, généralement pendant une cérémonie organisée expressément à cette fin. Le possédé s'identifie alors avec la puissance qui l'a assiégé : son comportement et ses paroles ne sont plus siennes, mais celles de l'entité. Après la possession, le possédé ne se souvient de rien et n'est pas responsable des paroles qu'il a prononcées³¹⁵.

Il faut préciser cependant que le concept de *transe* n'est pas nécessaire pour définir la possession : bon nombre de possessions se déroulent sans ce phénomène, de la même manière que l'on peut assister à des cas de transe sans possession³¹⁶. D'un autre côté, la représentation de la possession comme correspondant à une entité qui *entre* dans le corps du possédé ne correspond pas toujours aux représentations locales : on peut être possédé sans qu'une entité *entre* dans notre corps ; on peut être « *pris* » par une entité, « *coincé* » (comme dans la région étudiée dans cette thèse), *touché* par un regard, *effrayé* par une forme, ou encore *influencé* (par des planètes par exemple)³¹⁷...

La possession a été particulièrement bien définie en Asie, où on la rencontre dans beaucoup de sociétés chamaniques, et est fort présente en Inde. Mayaram indique qu'à Ajmer (Rajasthan), l'esprit néfaste suce le sang de sa victime, ou la mange³¹⁸ ; Monica Krengel observe à Kumaon (Uttar Pradesh) que la possession, ses causes et ses

³¹⁴ Tarabout, G., « Prologue », in Assayag, J., et Tarabout, G. (dir.), 1999, *La possession en Asie du Sud (parole, corps, territoire)*, EHESS, Collection Purushârtha 21, Paris, p.9.

³¹⁵ Olivier de Sardan, J-P., 2002, « Possession » in Bonte et Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris, p. 596.

³¹⁶ Tarabout 1999 : 12 ; et aussi Lewis, I.M, 1989 [1971], *Ecstatic Religion : a study of shamanism and spirit possession*, Routledge, Londres – New-York , p. 25.

³¹⁷ Tarabout 1999 : 17.

³¹⁸ Mayaram, S., 1999, « Spirit Possession, reframing discourses of the Self and Other », dans Assayag et Tarabout 1999: 114.

effets peuvent être complètement dissociés : le possédé, le coupable et la victime peuvent être des personnes distinctes (par exemple : un homme désobéit au dieu, en conséquence de quoi un esprit possède sa femme, et c'est leur fils qui tombe malade)³¹⁹.

Comme souligne Tarabout³²⁰, le mot « possession » a une connotation chrétienne de corps vide, rempli par une puissance anthropomorphe, mais il faut remarquer que cette notion est seulement une des multiples formes que peut prendre la possession.

Il faut ajouter que lorsque la possession fait référence explicitement à une entité qui *entre* dans le corps de la personne, il est courant de trouver une large variété de façons de la concevoir. Généralement, on considère que la « personnalité » de l'esprit ou du dieu déplace la personnalité du possédé. Celui-ci, officiellement, ne se souvient de rien après les séances et n'est donc pas responsable de ses actes et paroles³²¹. C'est « l'amnésie rituelle » de Mastromattei³²² ou la « prohibition culturelle » de Roberte Hamayon³²³. Mais la possession peut être intermittente, varier en intensité, elle peut être comme un vent fort qui souffle seulement pendant quelques instants, ou comme un courant électrique qui augmente et diminue³²⁴, ce qui laisse au possédé la possibilité d'une certaine conscience de ce qui est en train de se dérouler.

Mayaram constate qu'à Ajmer, il est possible d'être possédé par un parent aimé et que le *moi* n'est pas complètement déplacé lorsqu'on est possédé par *l'autre*. En ce sens, Mayaram se distancie de l'analyse du psychanalyste indien Kakar qui affirme que *l'autre* domine le *moi* et provoque une complète dislocation, ce qui requiert un exorcisme³²⁵.

Puisque dans le cas de l'entité qui *entre* dans le corps, les modalités d'entrée peuvent être diverses, il faut donc nous intéresser aux *orifices*. Dans la Vallée de Kullu, en Himachal Pradesh, où s'est déroulé le travail de cette thèse, les divinités locales entrent par les

³¹⁹ Kregel, M., 1999, « Spirit possession in the central Himalayas. Jâgar-rituals : an expression of the customs and rights », dans Assayag, J. et Tarabout, G. (dir.), *La possession en Asie du Sud (parole, corps, territoire)*, EHESS, Collection Purushârtha 21, Paris, p. 270.

³²⁰ Tarabout 1999 : 17.

³²¹ Berti, D., 2001, *La parole des dieux, rituels de possession en Himalaya indien*, CNRS éditions, Paris, p. 113.

³²² Mastromattei, R., 1988, *La terra reale. Dèi spiriti, uomini in Nepal*, Valerio Levi, Roma, p.83 in Berti 2001 : 114.

³²³ Hamayon, R., 1995, « Are 'Transe', 'Ecstasy' and similar concepts appropriate in the study of Shamanism ? », in Tae-Gon, K. et Hoppàl, M. (éd.), *Shamanism in Performing Arts*, Akadémiai Kiadó, Budapest, p.25, in Berti 2001 : 114.

³²⁴ Berti 2001 : 113 et 115.

³²⁵ Kakar, S., 1982, *Shamans, Mystics and Doctors: A Psychological Inquiry into India and its Healing Traditions*, Delhi: OUP, in Mayaram 1999, p. 104.

cheveux du *gur*³²⁶. Osella et Osella décrivent comment, au Kerala, les esprits et les maladies participent de la même dynamique avec une hiérarchie qui s'applique aux différents orifices : les esprits les plus néfastes entrent par l'anus, tandis qu'un rhume entre par le sommet du crâne, par exemple³²⁷.

De la même manière, une personne peut être possédée par diverses entités en même temps³²⁸, et une même entité peut posséder plusieurs personnes à la fois³²⁹. De fait, les entités peuvent parfois même se posséder entre elles³³⁰...

Ces différents exemples nous aident à comprendre qu'en fait, le terme « possession » recouvre une infinité de figures possibles...

1.4.1. Possession et chamanisme

Le concept de possession se comprend mieux lorsqu'on le compare avec celui de chamanisme, une autre forme de relation aux entités. Ces deux concepts sont en général comparés en oppositions binaires par la plupart des auteurs qui les ont traités. « Le chamanisme est l'un des grands systèmes imaginés par l'esprit humain, dans diverses régions du monde, pour donner sens aux événements et pour agir sur eux³³¹ ». C'est une manière de traiter l'infortune, de prévenir le déséquilibre. Pour les sociétés où il se manifeste, cela représente un moyen de communiquer avec le monde des esprits. C'est un fait social qui englobe l'ensemble de la société et ses institutions, un fait qui est à la fois religieux, symbolique, économique, politique et esthétique³³².

Pour B. Hell, c'est un système qui, en plus de donner du sens, permet à l'homme

³²⁶ Berti 2001; et aussi Van den Bogaert, A., 2008, "Uns déus entre els homes: Món còsmic i Món social a la vall de Kullu, India", *Periferia*, n° 9, Barcelona.

³²⁷ Osella, C. et Osella, F., 1999, "Seepage and divinised power trough social, spiritual and bodily boundaries. Some aspects of possession » in Kerala, dans Assayag, J. et Tarabout, G. (dir.), *La possession en Asie du Sud (parole, corps, territoire)*, EHESS, Collection Purushârtha 21, Paris, p.187.

³²⁸ Mayaram 1999: 104.

³²⁹ Freeman, R., 1999, "Dynamics of the person in the worship and sorcery of Malabar", in Assayag, J. et Tarabout, G. (dir.), *La possession en Asie du Sud (parole, corps, territoire)*, EHESS, Collection Purushârtha 21, Paris, p.154.

³³⁰ Freeman 1999 : 154.

³³¹ Perrin, M., 2002 [1995], *Le chamanisme*, Collection Que sais-je ?, Presses Universitaires de France, Paris, p. 5.

³³² Perrin 2002: 3.

de devenir maître de son destin. Un système qui, en jouant avec le désordre et les transgressions, arrive à rétablir un ordre relativement stable. Le chamane serait un négociateur dans l'échange entre les hommes et les esprits, un intermédiaire entre la nature et le surnaturel³³³.

Lévi-Strauss quant à lui attribue le succès du chamanisme à « l'efficacité symbolique »³³⁴ : une homologie de structure entre l'organique et le mythique, et en même temps une adhésion des individus à un système cohérent et structuré des croyances : « La malade y croit et elle est membre d'une société qui y croit »³³⁵. Il y aurait donc une sorte de triangle qui régirait la communication entre l'initié, le patient (le « malade ») et le groupe social.

Roberte Hamayon avertit que le chamanisme n'est pas une technique, et qu'il est inséparable des représentations. L'extase, qui n'est pas toujours présent lors des sessions chamaniques, ne peut servir à en définir le système. La guérison non plus, bien que le chamane puisse faire office de guérisseur. Définir le chamanisme par les notions de « voyage » (de l'âme du chamane vers le monde des esprits) et de « contrôle » (opposé à la possession qui ne serait pas contrôlée), serait le réduire à un processus. Une erreur plus grave, selon cette auteure, est de définir le chamanisme à partir du chamane : c'est l'existence du chamanisme dans une société donnée qui fait le chamane, et non l'inverse³³⁶. Le chamanisme serait donc un système où l'être humain agit sur le monde au bénéfice de la société ; un système qui combine une théorie du monde, une théorie de la société et une théorie de la personne. Cette dernière serait l'axe autour duquel s'articuleraient les deux autres. Et c'est que le chamane, à ses qualités d'être humain vivant, ajoute celles du mort. Le chamane transcende les catégories, sans en effacer les limites, mais plutôt en cumulant les modalités. En ce sens, il est supérieur aux esprits, qui ne peuvent en faire autant. Par contre, dans un système de possession, ce sont ces derniers qui, par leur omniprésence (jusque dans le corps des humains) et leur omnivalence, surpassent le possédé³³⁷.

³³³ Hell, B., 1999, *Possession et chamanisme, Les Maîtres du désordre*, Flammarion, Paris.

³³⁴ Lévi-Strauss, C., 2005 [1958, 1974], « L'efficacité symbolique », in *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, p.213-234.

³³⁵ Lévi-Strauss 2005 [1958] : 226.

³³⁶ Hamayon, R., 1982, « Des chamanes au chamanisme », in *L'Ethnographie, Voyage chamannique deux*, Tome LXXVIII, n° 87-88, 2 et 3 : p.19 et 37.

³³⁷ Hamayon 1982 : 40-45.

Les anthropologues distinguent généralement chamanisme et possession en prenant en compte différents critères. Le premier est la manière par laquelle s'établit le contact entre la personne et les entités : tandis que pendant la possession ce sont les entités qui *descendent* vers le possédé, dans le chamanisme c'est l'âme du chamane qui *monte* vers les dieux ou esprits (de Heusch³³⁸, Tarabout³³⁹). De ce fait dérive un autre critère : le chamanisme serait une forme *active*, et la possession une forme *passive* (avec subordination) (Hell³⁴⁰, Hamayon³⁴¹). Hamayon formule cette distinction en termes de relation : alliance matrimoniale entre le chamane et le monde surnaturel (le chamane *prend* une épouse dans l'autre monde) et subordination des possédés (les esprits *prennent* comme épouses leurs « victimes »)³⁴². Pour cette auteure, la différence se situe également dans le fait que, dans le chamanisme, le chamane serait supérieur aux esprits car il peut cumuler les différentes modalités (nature d'homme et d'esprit, propriétés d'être vivant et mort), cumul que les esprits ne peuvent réaliser, tandis que dans la possession, au contraire, ce sont les esprits qui sont supérieurs aux possédés, par leur omniprésence et omnivalence (ils peuvent se déplacer dans leur monde et dans celui des humains), comme nous venons de le voir³⁴³. Le dernier critère est l'utilisation sociale de ces cultes : alors que le chamanisme servirait à renforcer l'ordre établi, la possession servirait au contraire à exprimer les protestations des groupes marginalisés (Lewis³⁴⁴). Ce dernier critère a reçu de nombreuses critiques, résumées par Olivier de Sardan de cette manière : Les réponses fonctionnalistes au « phénomène » de la possession rituelle proposent l'hypothèse d'une valve de sécurité, un exutoire pour les opprimés ou une résistance symbolique. Ce sont cependant des réponses trop unilatérales et simplificatrices pour des questions réelles : évidemment, les possessions rituelles ont un lien avec la structure sociale, symbolique, religieuse et politique globale mais elles y ont des fonctions qui changent et s'inversent : il s'agit parfois du culte de la classe dominante, et parfois elle accepte toutes les couches sociales. La possession ne peut donc être réduite aux uniques « fonctions sociales » qu'elle assume³⁴⁵. Roberte

³³⁸ Heusch (de), L., 1971 [1962], « Possession et chamanisme », en *Pourquoi l'épouser ? et autres essais*, Gallimard, Paris, p. 226-244.

³³⁹ Tarabout 1999 : 314.

³⁴⁰ Hell 1995.

³⁴¹ Hamayon, R., 1990, *La chasse à l'âme, Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Société d'ethnologie, Nanterre ; et Hamayon 1982 : 2 et 3.

³⁴² Hamayon 1990.

³⁴³ Hamayon 1982 : 41-42.

³⁴⁴ Lewis 1989 [1971].

³⁴⁵ Olivier de Sardan 2002 : 596.

Hamayon dénonce également cette interprétation en ce qui concerne le chamanisme : même si celui-ci peut être une « valve de sécurité mentale », ce n'en est pas la fonction. Le chamane n'est ni un « fou guéri » (thèse pathologique), ni un « guérisseur de fous » (thèse psychothérapeutique)³⁴⁶.

Il nous faut enfin signaler un dernier point de débat : pour quelques auteurs (Eliade, Hamayon), le chamanisme serait une religion, pour d'autres (Chaumeil, Descola), il s'agirait d'une institution propre aux sociétés animistes. Pourtant, le chamanisme existe dans de nombreuses sociétés à religion universaliste, qu'il s'agisse du christianisme, de l'islam ou du bouddhisme (Brac de la Perrière, Chaumeil, Hamayon)³⁴⁷. C'est également le cas de nombreuses sociétés au sein desquelles se développe la possession, comme celle de la vallée de Kullu dans l'Himachal Pradesh, qui fera l'objet des pages à venir.

³⁴⁶ Hamayon 1982 : 25.

³⁴⁷ Bénédicte Brac de la Perrière, Jean-Pierre Chaumeil, 2000, *La Politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*, Nanterre, Société d'ethnologie ; Roberte N. Hamayon, 2001, *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses* Budapest, Akademiai Kiadó, collection « Bibliotheca Shamanistica ».

Capítol 2. Història de la regió del Seraj

En aquest capítol abordarem la història del Seraj, on es troba la vall del Jalori, que constitueix la nostra investigació. Aquesta petita regió està unida històricament a la del Kullu, que compta amb un nombre lleugerament superior de fonts històriques. Aquestes muntanyes, que els britànics anomenen “Himàlaia occidental”, al llarg de la història, mai han format part de cap entitat sociopolítica índia³⁴⁸, i presenten una gran diferència respecte les planes del nord de l'Índia. Per tant, seria un error tornar a analitzar aquí la història general índia, ja que el que cal posar en relleu és la història específica de la regió del Kullu i del Seraj. D'altra banda, l'Índia com a unitat política és en gran part producte de processos provocats pel colonialisme; tanmateix, l'enfrontament de diverses regions amb els colons britànics i les transformacions posteriors van ser diferents i específiques en totes elles³⁴⁹.

2.1. Fonts històriques

Les fonts històriques sobre la regió del Kullu, i especialment sobre el Seraj, són escasses³⁵⁰; si volem més informació sobre aquestes regions cal recórrer, en primer lloc, a les compilacions britàniques. Els britànics van dur a terme extenses investigacions entre els habitants de les valls que més tard es convertirien en el Himachal Pradesh, en què els preguntaven sobre les seves pràctiques matrimonials, els seus rituals religiosos i l'ús de la terra, entre d'altres qüestions, amb l'objectiu de reunir totes les dades possibles per al seu establiment en aquestes regions per motius militars i comercials. L'objectiu inicial no només era explotar els boscos, sinó sobretot crear una ruta comercial entre les planes de l'Índia i l'Àsia central.

GC Barnes va dur a terme un primer estudi entre 1849 i 1852³⁵¹, en què

³⁴⁸ Amb l'excepció de la lleialtat durant dos segles a l'imperi mogol, del segle XVI al XVIII.

³⁴⁹ Aniket Alam, 2008, *Becoming India: Western Himalayas under British Rule*, New Delhi, Cambridge University Press India, p. 8 i 299.

³⁵⁰ «De vegades es diu que els documents de Kullu són escassos, però cal no oblidar que l'administració britànica va ordenar la devolució i la destrucció dels documents antics que posseïen els beneficiaris». Hélène Diserens, 2001, «Castes, privilèges et divinité tutélaire. Pages d'histoire d'un village en Himalaya occidental au XIXème siècle», *Journal Asiatique* 289.2, p. 268.

³⁵¹ Barnes, G.C., 1852, *Kangra Settlement Report*, 1850, Government of India Press, Lahore.

interrogava els habitants sobre l'ús i els drets sobre les terres, entre altres coses³⁵². El van seguir diversos estudis dirigits per oficials de l'exèrcit, com els de Harcourt (1870)³⁵³. Lyall (1874)³⁵⁴, Diack (1897)³⁵⁵, així com *Gazetteers*³⁵⁶ entre 1888 i 1934³⁵⁷, i investigacions per a *Settlement*, en què es detallaven determinades pràctiques socials a les diferents regions, com l'estudi de Bachittar Singh el 1945-1951³⁵⁸. Els primers escrits històrics sobre la regió van ser els de Hutchison i Vogel el 1933³⁵⁹, Singh el 1932³⁶⁰, seguits pels de Kayastha el 1964³⁶¹ i Ahluwalia el 1988³⁶². L'estudi de Tobdan³⁶³ (2000) sobre la història antiga fins a principis del segle XX ofereix una descripció detallada de les dinasties que van dirigir la regió del Kullu, encara que pren les epopeies clàssiques índies com a fonts històriques fiables. Si bé, la feina d'Alam³⁶⁴ (2008) sobre les transformacions econòmiques, polítiques i socials a Himachal Pradesh, produïdes arran del seu enfrontament amb l'Imperi britànic al llarg del segle XIX, és una obra fascinant i constitueix la base d'aquest capítol.

Les fonts anteriors al segle XVI són escasses i, en conseqüència, difícils de comparar. Estan constituïdes principalment per genealogies reials (*vamsâvalî*), pel relat d'un viatjant xinès anomenat Hieun Tsang (o Hwen Thsang), per monedes de plata (incloses les de l'Imperi Nanda-Maurya, les més antigues trobades a l'Índia, i altres

³⁵² Tucker 1997: 12.

³⁵³ Harcourt A.F.P., 1972 (1870), *Himalayan Districts of Kooloo, Lahoul and Spiti, report completed in 1870*, reimpressió, Vivek Publishing House.

³⁵⁴ Lyall J.B., 1889 (1874), *Report of the land revenue settlement of Kangra District, Punjab, 1865-72*, reimpressió, Civil and Military Gazette Press, Lahore.

³⁵⁵ Diack A.H., 1994 (1897), *Gazetteer of the Kangra District. Part II to IV, Kulu, Lahul and Spiti: 1897*, compilat i publicat per l'autoritat del Govern del Panjab, Lahore.

³⁵⁶ Els *Gazetteers* són «registres de noms geogràfics» que inclouen informació sobre la topografia, la fauna i la flora, i també dades socials i demogràfiques. Vegeu, entre d'altres, Kangra District, Parts II, III i IV, 1917 (1918) *Punjab District Gazetteers*, Vol. XXX A, Superintendent Government Printing, Punjab, Lahore (més endavant citat com a "Kangra Gazetteer").

³⁵⁷ Alam 2008: 318.

³⁵⁸ Bachittar Singh, 2003 [1954], *Rewaj-i-Am (Tribal Custom) of Kulu Sub-Division, Settlement 1945-51*, Shimla-Delhi, Acadèmia Himachal de les Arts, Cultura i Llengües.

³⁵⁹ Hutchison, J. i Vogel, J.Ph. (1933), *History of Punjab Hill States*, 2 vols., Lahore.

³⁶⁰ Singh, Mian Goverdhan (1932), *History of Himachal Pradesh*, Delhi, Yugbodh Publishing House.

³⁶¹ Kayastha, S. L. (1964), *The Himalayan Beas Basin: A Study in Habitat, Economy and Society*, Varanasi: Banaras Hindu University.

³⁶² Ahluwalia, M. S. (1988), *History of Himachal Pradesh*, New Delhi: Intellectual Publishing House. No obstant això, és una llàstima que aquest autor, que compta amb una obra molt extensa i detallada, tingui una visió tan propera a la de la HVPS en relació amb els costums locals (vegeu, per exemple, p. 62, en la qual designa el *reet* com un «mal social», i en la qual destaca el paper de les organitzacions en la «supressió dels mals socials i la *solució* a les queixes de la gent» [èmfasi propi]. Per a més informació sobre la HVPS i el *reet*, vegeu més endavant en aquest capítol.

³⁶³ Tobdan, 2000, *Kullu, a study in history: from the earliest to AD 1900*, Delhi: Book India Pub.Co.

³⁶⁴ Aniket Alam, 2008, *Becoming India: Western Himalayas under British Rule*, New Delhi, Cambridge University Press India.

pertanyents a sobirans indogrecs, datades entre 155 i 95 aC; així com algunes peces dels *Kuluta* que es remunten al segle I o II dC), i inscripcions gravades en pedres³⁶⁵. Els Veda, el Ramayana i el Mahabharata s'esmenten freqüentment com a fonts, intentant localitzar precisament determinats regnes (inclosos els habitants *Kuluta*) amb un afany “safranitzant”³⁶⁶ d'unir la regió a la “història” antiga de l'Índia.

2.2. De la història antiga a l'enfrontament britànic

La regió del Kullu va estar probablement sota el control de l'Imperi Gupta (del 320 al 550 dC), que va aconseguir estendre's fins a Caixmir³⁶⁷. És molt probable que hagi existit un regne monàrquic del Kullu des del segle VI, i potser fins i tot abans³⁶⁸. Els senyors locals, anomenats “Piti thakur”; és a dir, “senyors de la vall de l'Spiti” (en referència a l'Spiti, situat al nord de l'actual Himachal Pradesh), governaven regnes minúsculs³⁶⁹. Es van anar desplaçant progressivament a partir del segle XI pels Rajputs que venien de les planes, sobirans que constituïen la dinastia Pal i que van continuar casant-se amb els seus homòlegs de les planes, anant a buscar les seves dones fins al Gujarat³⁷⁰.

Al voltant de l'any 1500 un jove que es deia Sidh Pal, descendent de la família reial esmentada anteriorment, va assumir de nou les regnes del regne i va substituir el sufix Pal pel de Singh³⁷¹. Sembla que la línia dinàstica continuava, encara que ho fes amb un nom diferent. Bahadur Singh (1532-1558) va lliurar diverses batalles al Seraj i va aconseguir vèncer els *Thakur* i *Rana* (petits senyors locals) que regnaven a la zona, als quals va obligar a convertir-se en els seus vassalls. Tanmateix, la seva autoritat sobre els clans era bastant limitada. A canvi d'un tribut i alguns serveis, els *Raja*³⁷² successius

³⁶⁵ Tobdan 2000: 34-35.

³⁶⁶ «El terme “safranitzant” s'utilitza habitualment per fer referència a les organitzacions vinculades a la dreta hindú, amb una bandera de color groc safrà, associat a l'hinduisme». Daniela Berti, 2009 «Passé, localité et nationalismes dans la région de Kullu (Inde du Nord)», en Gisèle Krauskopff (dir.), *Les Faiseurs d'Histoire*, Nanterre, Société d'Ethnologie, p.112.

³⁶⁷ Tobdan 2000: 35.

³⁶⁸ Tobdan 2000: 37 i Alam 2008: 64.

³⁶⁹ Hutchison i Vogel II: 432-433, a Tobdan 2000: 40.

³⁷⁰ Tucker 1997: 7.

³⁷¹ Singh significa “lleó”: aquest canvi de nom es deu, segons la llegenda, a la valentia que el jove Sidh va demostrar en una lluita contra un lleó que s'havia atrevit a atacar una vaca. Tobdan 2000: 46 i Kangra Gazetteer 1917: 16.

³⁷² Sobirans.

van garantir als *Thakur* i als *Rana* les seves terres i determinats drets. Els impostos, els recaptava un intermediari d'una jerarquia de funcionaris, que més tard mantindrien els britànics. Cada subdivisió (*wazîri*) estava governada per un *wazîr*, i dividida en diversos *Kothi* administrats pels *negi* (un tipus de personalitat important). Els *Kothi* (designats pels britànics com a unitats a nivell de poble) estaven compostos per molts *Phati*, és a dir, per conjunts de diversos assentaments. Els impostos es pagaven en cereals, *ghee*, oli o productes salvatges (com plomes o banyes). A més d'aquests impostos, s'havia establert el *begar*, un treball obligatori i gratuït al servei del *Raja* que consistia normalment en la construcció d'un palau o bé en el transport del sobirà, cosa que no es feia sense sacrifici ja que les necessitats d'aquests serveis coincidien justament amb períodes de treballs intensos al camp (just abans i després dels monsons). Els vilatans tenien, a canvi, certs drets, com l'ús lliure dels boscos (fusta, plantes medicinals i fins i tot desforestació), exceptuant la caça, que es reservava per a la família reial i l'elit militar³⁷³. Un dels aspectes essencials del poder dels *Raja* és que representaven determinades deïtats i governaven sobre el poble en qualitat de virreis. Jagat Singh, per exemple, va fer venir a principis del segle XVII d'Oudh (Ayodhya, actual estat d'Uttar Pradesh) l'estàtua del déu Raghunath, que va instal·lar al tron i es va designar a ell mateix com el servidor del déu³⁷⁴.

Però els *Raja* de Kullu, així com molts d'altres petits regnes veïns, també van pagar impostos, durant almenys dos segles (des de 1556), als emperadors mogols que regnaven a l'Índia, el que va contribuir probablement a mantenir una certa estabilitat a la regió. Quan l'Imperi mogol estava en decadència, els gurkha vinguts del Nepal van aprofitar per conquerir gairebé tots els regnes de la regió, fins al riu Sutlej (o Satluj). D'altra banda, Sansar Chand, *Raja* de Kangra, dominava sobre els petits sobirans entre el riu Sutlej i el Ravi. Per tant, els *Raja* del Kullu havien de pagar impostos als gurkha per la regió de Shangri i a Sansar Chand pel Kullu pròpiament dit³⁷⁵. El 1806 l'exèrcit gurkha va envair Kangra, cosa que va portar Sansar Chand a nomenar Ranjit Singh sobirà del regne sikh del Panjab perquè l'ajudés. Va aconseguir repel·lir els gurkha, però

³⁷³ Tucker 1997: 7

³⁷⁴ Hutchison i Vogel 1933: II, 427, a Tucker 1997: 8; Diack 1994 (1897): 21. És probable que aquest episodi simbolitzi la introducció de l'hinduisme a les muntanyes, com a mínim entre les famílies que regnaven. Vegeu Diack 1994 (1897): 40 i Brigitte Luchesi 2006, «Fighting enemies and protecting territory: deities as local rulers in Kullu, Himachal Pradesh», *European Bulletin of Himalayan Research* 29-30, p. 64.

³⁷⁵ Diack 1994 (1897): de 20 a 23.

va aprofitar per envair la regió i va exigir un preu molt alt³⁷⁶. El *Raja* de Kullu es va procurar, llavors, el suport dels britànics, just després de la guerra anglo-gurkha (1814-1815). Intentaven establir un control sobre la regió, amb la finalitat de reforçar les seves fronteres amb la Xina i el regne sikh (Panjab), i al mateix temps controlar el comerç transhimalai³⁷⁷.

Diferents regnes, inclòs el del Kullu, pagaven en aquesta època un impost als sikhs, sense arribar, per això, a acceptar-ne l'administració directa³⁷⁸. Però el 1839, l'exèrcit dels sikhs va buscar una excusa per envair el regne de Mandi, després del Kullu (inclosa la província del Seraj), i va saquejar les riqueses de la regió, va talar molts arbres per enviar-los als rius Beas i Sutlej, fins el Panjab. Els habitants del Seraj van parar una emboscada als sikhs que passaven per la vall amb el seu presoner Ajit Singh, *Raja* del Kullu. Abans d'alliberar-lo, van matar els soldats sikhs, cosa que no va trigar a provocar una venjança. Quan un nou batalló sikh va entrar al Seraj, els soldats van trobar la regió deserta, perquè els habitants s'havien refugiat en zones inaccessibles dels cims de les muntanyes. Els sikhs van cremar els pobles i després van llogar el Seraj al *Raja* Balbir Sen de Mandi (un regne proper que pertany avui en dia a l'estat de Himachal Pradesh) a canvi d'una renda anual de 32.000 rupies³⁷⁹. Balbir Sen va aprofitar per envair el regne del Kullu, amb ajuda dels soldats sikhs, i imposar les seves lleis. Va canviar, entre d'altres coses, el sistema d'impostos, i obligava a pagar amb diners en lloc de cereals o *ghee*.

Així, doncs, a partir del segle XIX van aparèixer els diners. Els excedents d'arròs i oli es venien als mercaders de Lahaul a canvi de sal i llana. Les roselles, conreades a gran alçada per les seves llavors i la llet, es van convertir a finals del segle XIX en la primera font de diners per pagar els impostos (abans que se'n prohibís el cultiu el 1936). Els compradors venien del Kullu, però sobretot de Mandi i de les planes del Panjab. És possible que les poblacions locals del Kullu i del Seraj no participessin en aquest negoci i es conformessin amb el conreu, deixant així una porta oberta per a explotar'ls, a mesura que l'economia monetària es desenvolupava sota la dominació britànica fins al capitalisme modern.³⁸⁰

Amb tot, el poder dels sikhs va començar a enfonsar-se després de la mort del

³⁷⁶ Diserens 2001: 242.

³⁷⁷ Alam 2008: 98.

³⁷⁸ Tobdan 2000: 67.

³⁷⁹ Tobdan 2000: 68 ; Tucker 1997: 10; Diack 1994 (1897): 24-25.

³⁸⁰ Harcourt 1870: 74-76 i Diack 1897: 97-100, a Tucker 1997: 9.

seu sobirà Ranjit Singh, i el 1846, després de la fi de la primera guerra anglo-sikh, van cedir els seus regnes de Kangra i Kullu als britànics.³⁸¹

2.3. L'establiment dels britànics

Ja des del 1815 la colonització britànica havia interferit en els assumptes locals de molts regnes de l'Himàlaia, al principi de manera discreta, amb lleis sobre la terra i els boscos, i la instal·lació de la capital d'estiu de l'Imperi a Shimla (actualment capital de Himachal Pradesh); després cada vegada de forma més ferma, amb el comerç de la fusta, les àmplies investigacions i la cartografia, així com la repressió de la revolta de l'estat de Bashahr el 1859. Els assentaments europeus es van multiplicar al voltant de Shimla, que a l'estiu tenia un clima més suau que les planes índies, el que va provocar transformacions tangibles en la vida diària dels habitants de les muntanyes, principalment a causa de la demanda creixent de productes agrícoles i, per tant, de l'aparició de mercats veritables, de la introducció dels diners i de la necessitat incessant de portadors encarregats de transportar l'equipatge dels europeus que s'escapaven de la calor índia³⁸². Segons Aniket Alam, l'obligació dels "Hill States" de proporcionar una determinada quota de portadors alterava la configuració d'aquests petits regnes, ja que els portadors no només s'absentaven dels seus pobles durant els períodes agrícoles més importants, sinó que també travessaven zones estrangeres, cosa que modificava les relacions entre els clans³⁸³.

No obstant això, l'establiment dels britànics en aquestes muntanyes va ser limitat. No solament els va ser difícil construir-hi carreteres (la majoria de camins eren intransitables fins i tot per als cavalls), sinó que a més la derrota dels sikhs el 1849 va oferir als britànics la possibilitat d'estendre's fins a l'Afganistan i, per tant, traçar una ruta molt més fàcil entre l'Índia, Pèrsia i l'Àsia Central, que els permetés desenvolupar el seu mercat. Això va impedir l'expansió dels pobles europeus en el que es convertiria més tard en l'estat Himachal Pradesh³⁸⁴.

Quan la Companyia Britànica de l'Índia Oriental va ajudar els reis i caps de la

³⁸¹ Tucker 1997: 10.

³⁸² Alam 2008: 101.

³⁸³ Idem: 110-114.

³⁸⁴ Idem: 105 i 110.

regió contra els gurkha, a principis del segle XIX, els va garantir la restitució dels seus regnes (els *Sanad*). No obstant això, determinats territoris van quedar sota poder dels britànics, ja sigui per la seva importància estratègica o per la dificultat de decidir la legitimitat del tron quan diverses persones el reclamaven. El 31 de març de 1849, el governador general Dalhousie va elaborar les seves directrius sobre la política i l'administració que calia implantar. Tot i que les *Regulations* (reglaments) no eren aplicables, se n'havia de respectar l'esperit en la mesura que fos possible, si bé es podia proposar una normativa nova més ben adaptada a les diferents regions. Les lleis britàniques de l'època estaven determinades per les províncies del nord-est (plana gangètica, entre Benarés i Delhi, Kumaon, Garwhal i Dehra Dun), que tenien molt poques característiques en comú amb la població de la vall del Kullu, i especialment amb les zones de muntanya, on la població havia conservat durant molt temps l'organització social. Per això, el vocabulari utilitzat per l'administració britànica, que no es corresponia amb les unitats locals, va ser una font d'errors en l'aplicació dels reglaments³⁸⁵.

No obstant això, la política colonial intentava intervenir el menys possible en els assumptes interns; és a dir, pretenia controlar el territori però no les persones que hi vivien (més enllà de determinades qüestions com la prohibició de l'infanticidi de les filles i de la *sati*). Allò que afectava les persones havia de regir-se segons les lleis hindús o musulmanes, i els textos antics constituïen l'autoritat. Amb això, els britànics van rebutjar observar les diferències regionals i van creure que tots els hindús havien de sotmetre's als mateixos textos legals antics³⁸⁶. Tot i això, l'obligació de proporcionar portadors va provocar múltiples conflictes i els britànics van acabar intervenint en els assumptes interns de gairebé tots els Hill States³⁸⁷.

A nivell territorial, la vall de Kangra es va convertir en un *District*, que comprenia diverses subdivisions. La subdivisió del Kullu (al voltant de la vall del Beas) es va dividir en sis *wazîri*: tres per a la vall del Beas, un per a Rupi, un altre per a Outer Seraj, i finalment un *wazîri* per a Inner Seraj, al voltant de la vall del riu Thirthan, que tenia com a capital Plach, després Banjar des del 1885. Gyan Singh, que s'havia

³⁸⁵ Diserens 2001: 242.

³⁸⁶ Bernard Cohn, *An Anthropologist Among the Historians and Other Essays*, Delhi, 1987, p. 143, a Yogesh Snehi, 2006, "Conjugalità, sexualitat i shastras: Debate on the abolition of reet in colonial Himachal Pradesh", *The Indian Economic and Social History Review*, 43, 2 (2006), SAGE New Delhi/Thousand Oaks/London, p.166.

³⁸⁷ Alam 2008: 124.

convertit en *Raja* del Kullu després de la mort del seu pare el 1852, va veure com els britànics li van negar el títol a causa al seu naixement il·legítim, fins i tot quan aquest tipus de successions havien tingut lloc en repetides ocasions al llarg de la història. Per això va acabar sent simplement *Rai* del *wazîri* Rupi³⁸⁸. Tot i això, els britànics van deixar que fos la figura social predominant al Kullu, amb diversos drets, entre els quals hi havia el poder sobre els boscos, que va mantenir fins el 1973³⁸⁹.

Però la desaparició dels regnes no va significar en absolut la de les famílies reials, de manera que els rituals reials van seguir sent cèlebres³⁹⁰, i diversos membres d'aquestes famílies es van implicar en la política estatal de Himachal Pradesh³⁹¹.

2.4. Transformacions sociopolítiques

Les intervencions de la dominació britànica van tenir com a conseqüència un enfortiment, d'una banda, del poder secular dels petits sobirans (el poder existent per la simple voluntat dels britànics i no per mandat diví ni pel clan) i, d'altra banda, dels drets del poble (els sobirans no tenien llibertat per actuar pel seu compte, ja que estaven sota control britànic)³⁹².

Les valls, aïllades entre muntanyes altes difícilment franquejables, havien desenvolupat estructures ecològiques i socials independents, amb un fort grau de similitud a l'interior de cadascuna, però amb contactes esporàdics amb l'exterior. Cada vall estava dividida en diverses comunitats de cinc o sis pobles petits, comunitats autosuficients³⁹³.

La principal font d'autoritat a la comunitat camperola era el déu del clan, que expressava la seva voluntat a través del *gur* (mèdiu). Els diferents oficiants de la divinitat (*gur*, *kârdâr*, *pujari*)³⁹⁴ eren escollits (oficialment pel mateix déu) entre els seus

³⁸⁸ Mark Brentnall, 2005, *The Princely and Nobles Families of the Former Indian Empire: Himachal Pradesh*, Delhi: Indus Publishing, p. 338 i Daniela Berti, 2006, "Ritual Kingship, Divine Bureaucracy and Electoral politics in Kullu", *European Bulletin of Himalayan Research* 29-30, p. 40.

³⁸⁹ Tucker 1997: 11.

³⁹⁰ Vegeu, per exemple, el festival Dusshera al Kullu.

³⁹¹ Daniela Berti, 2006, "Ritual Kingship, Divine Bureaucracy and Electoral politics in Kullu", *European Bulletin of Himalayan Research* 29-30, p. 39.

³⁹² Alam 2008: 127.

³⁹³ Alam 2008: 5 i 37.

³⁹⁴ El *gur* és el mèdiu del deu, el *kârdâr* n'és l'administrador i el *pujari*, el sacerdot. Vegeu capítol 6 "Relacions amb el cosmos".

habitants i romanien al seu servei segons la seva bona voluntat. No obstant això, si es consideraven ineficaços, corruptes o desobedients, eren destituïts i substituïts ràpidament.

Hi havia un altre poder, paral·lel, dins de cada clan: el *khumri*, constituït per un representant masculí de cada família que pertanyia al clan. Dins el *khumri*, tots els membres eren iguals políticament, ja que tots els llinatges tenien un déu patró comú. Allà es tractaven qüestions com els treballs agrícoles, l'ús dels boscos i prats, els impostos exigits pel sobirà o pel "Hill State". Els treballadors agrícoles, subordinats i no pertanyents al clan no podien participar-hi.

El representant del *khumri* (delegat davant el sobirà o Hill State), anomenat *seana*, *ruhud* o *mawana*, segons la regió, normalment era elegit pels membres, encara que en el moment de la conquesta britànica sembla que hi havia una tendència a heretar el càrrec. Els membres del *khumri*, que impedièn l'establiment d'una jerarquia dins del clan, així com el déu, a través del *gur* i del *pujari*, supervisaven estrictament les funcions d'aquest representant. El *khumri* representava la voluntat general del seu clan, però el déu (*devta*) era la màxima font d'autoritat, que prenia les decisions en cas de desacord. En resum, el déu patró del clan era literalment el cap del clan. Per aquesta raó els sobirans dels regnes, si volien imposar-se, havien de presentar-se com a "virreis" de qualsevol déu³⁹⁵.

Determinats clans van conservar la seva independència dins dels estats. Molts d'ells van ser reconeguts pels britànics com a minúsculs Hill States independents, que la població local anomenava "*Athara Thakurai*"³⁹⁶. Aquests regnes minúsculs eren clans per a la majoria dels estats, compostos de vegades només per un o dos clans; és a dir, per entre dos i quatre pobles (que agrupen diversos llogarets), per a una població de menys de dues-centes persones. De totes maneres, els britànics no feien distincions i garantien el mateix estatus a totes les formes d'autoritat política dins del que ells anomenaven l'Himàlaia occidental, de manera que convertien aquests petits caps dels clans en dirigents sobirans.

És sorprenent que tots els sobirans, independentment de la mida del seu regne, diguessin que tenien un origen forà, garantissin que eren descendents d'un avantpassat

³⁹⁵ Alam 2008: de 60 a 64.

³⁹⁶ "*Athara Thakurai*" significa "divuit prefectures", encara que, en realitat, existien més de divuit regnes minúsculs, és més, no n'hi havia menys de trenta el 1910. Alam 2008: 65.

vingut de les planes³⁹⁷. Aquesta insistència sobre l'origen estranger és primordial, ja que era vital per als dirigents desvincular-se dels clans. La naturalesa igualitària de les relacions socials en el seu interior impedia la separació de la comunitat política, essencial per a l'establiment de l'Estat. Els clans posaven traves al sorgiment d'estructures estatals independents, raó per la qual els sobirans havien de ser d'origen exterior (als clans). Aquesta distinció es feia mitjançant dos mètodes. D'una banda, s'elaboraven genealogies que mostraven l'estatus de Rajput del sobirà (integrant els dirigents del nord de l'Índia), així com la insistència de les famílies reials a seguir les pràctiques de les castes ortodoxes segons el codi Rajput, per diferenciar-se a diari de la població khash; d'altra banda, l'estratègia consistia a regnar en qualitat de virrei d'un déu sobirà. Els déus dels clans van jurar la seva aliança a l'Estat (o regne) en el qual residien, però aquesta aliança estava dirigida al gran *devta*, no al propi sobirà. D'altra banda, aquesta aliança no reduïa de cap manera el poder dels *devta* dels clans sobre les terres i els clans. L'autoritat del sobirà estatal no podia, doncs, aplicar-se directament a la població, sinó que havia de passar per l'intermediari del *devta* sobirà i dels *devta* dels clans. Això va impedir l'establiment d'una autoritat política unificada a la regió.

Els *devta* locals i els seus temples van seguir sent institucions robustes, defensant la seva autonomia. Així mateix, a les regions on el sobirà podia dominar el poder polític dels clans i dels seus *devta*, com per exemple al Kullu, va ser possible gràcies al *devta* local o al *devta* reial. Aquesta estratègia va tenir diversos resultats que evitaven el poder absolut del rei. En primer lloc, els *devta* reials mantenien, en gran mesura, la seva autonomia enfront del sobirà, amb independència de la riquesa, per exemple. D'altra banda, la submissió dels *devta* locals no significava, per tant, la dominació del seu poder local; reconeixien la sobirania del déu sobirà pagant-li un tribut i fent-li visites regulars, però conservaven el control absolut sobre els assumptes del clan³⁹⁸.

La població estava composta per tres "estrats" separats: els khash, una "tribu" que simulava descendir dels invasors aris (indoeuropeus), majoritàriament pagesos i representats pel *khumri*; els naga, treballadors agrícoles subordinats al khash, i, finalment, els dirigents Rajput i els sacerdots hindús (brahmans), que reivindicaven que descendien de les planes índies.

³⁹⁷ Alguns casos són clarament mitològics, els sobirans descendien de personatges del Mahabharata. Alam 2008: 65.

³⁹⁸ Alam 2008: 79.

Els khash constituïen el 50-75% de la població i estaven dividits en clans, subclans i llinatges. La seva identitat vinculada al clan i al territori s'expressava a través de les institucions del *devta* del poble i el *khumri*. Als pagesos també se'ls anomenava kanet³⁹⁹. Els clans khash estaven organitzats en unitats més grans que formaven els *bhaichara* (germandats), iguals entre si⁴⁰⁰. No seguien les regles de la casta dels Rajput (ni els rituals prohibits, ni la contaminació física o simbòlica, ni les idees de castedat, ni les pràctiques matrimonials o de dol), i els seus *devte* no tenien cap unió teològica ni genealògica amb els déus del panteó hindú. Només les famílies reials i els sacerdots hindús ortodoxos seguien les regles de les castes (Rajput i Brahman). La subordinació dels naga als khash no es corresponia clarament, segons Aniket Alam, a una jerarquia de castes. Així, doncs, hi havia una nul·la identitat hindú o de casta, però una identitat de llinatge i de clan⁴⁰¹.

Tanmateix, l'estructura igualitària dels clans no significava l'absència total de l'estratificació o de les desigualtats en el repartiment de la riquesa. A més, el mateix tros de terra "pertanyia" sovint a diversos actors (el brahman "propietari" de la terra, el *devta* local que la governava, el treballador agrícola que la conreava, etc.), el que va dificultar als colons la recaptació d'impostos. Això va comportar una gran quantitat de conflictes en relació amb les terres i els boscos, que implicaven els britànics i la població local, de manera que es van arribar a elaborar nombroses lleis sobre les terres. Aquesta ingerència en els assumptes interns va minar el poder polític dels *devte* locals, que tot i així van conservar el seu paper identitari, ja que van continuar controlant els assumptes del clan⁴⁰².

La població local va començar a rebel·lar-se contra les lleis sobre el sòl a partir de 1857. Aquests *duhm*, violents i ineficaços, es van substituir a partir del 1939 per unes reivindicacions polítiques molt més ben traçades, anomenades *praja mandals*. En aquesta recerca de noves formes d'acció política, el *devta* del clan es converteix en un unificador social important per al pagès de l'Himàlaia. Els *devte* passen, llavors, d'actors polítics a símbols d'identitat social⁴⁰³.

L'interès dels britànics per la fusta dels boscos de l'Himàlaia va ser un altre

³⁹⁹ Per tant, khash i kanet van designar la mateixa població, però khash feia referència a la identitat tribal mentre que kanet designava la població pagesa.

⁴⁰⁰ Alam 2008: 86.

⁴⁰¹ Idem: 208-209.

⁴⁰² Idem: 120-122.

⁴⁰³ Idem: 131.

element clau de les transformacions polítiques i socials de la regió. Antigament de lliure ús, la fusta es va convertir en un bé preuat, pagador amb diners, el que permetia acumular riqueses⁴⁰⁴. Les diferències de superfície de les terres, que fins llavors no havien provocat fissures socials, van iniciar l'aparició de les classes econòmiques i va ser possible una estratificació social entre els khash. Això va suposar altres transformacions socials, per exemple, en l'àmbit de l'alimentació es va abandonar el conreu del mill i de les lleties en benefici de l'arròs i del blat, demandats pels mercats dels colons anglesos⁴⁰⁵.

2.5. Matrimoni i família: transformacions

Viure únicament de l'agricultura era impossible, fins i tot a les valls més fèrtils. La geografia específica de la regió, amb muntanyes escarpades, oferia un rendiment molt baix, cada parcel·la requeria un treball considerable (manteniment de les terres) i el clima impedia assegurar les collites (fortes neus i pluges torrencials). Cada unitat econòmica, per tant, havia de completar les seves aportacions amb el pasturatge; a més, el treball i els recursos havien de distribuir-se a l'interior de la comunitat (llinatge, clan). Era molt difícil ampliar els cultius, i per això era essencial reduir la població i les unitats econòmiques. Un dels tipus de matrimoni a l'Himàlaia occidental, a més dels matrimonis monògams i poligínics que també existien, era la poliàndria, que responia perfectament a aquesta necessitat. El matrimoni predominant era la poliginàndria, és a dir, el matrimoni de grup: diversos germans, que vivien junts, prenien una dona en comú, el que reduïa dràsticament la població i limitava el repartiment de les terres; si els recursos ho permetien, es podien casar amb una segona esposa, i fins i tot amb una tercera. Amb aquesta forma de matrimoni, tot era compartit: les esposes, els fills, els

⁴⁰⁴ Cal assenyalar que a l'Himàlaia hi havia un tercer comerç, concentrat principalment a la fira Lavi a Rampur, el novembre, on s'intercanviaven els productes de les planes (joies, estris, sucre i espècies) pels de les muntanyes (llana i herbes medicinals). No obstant això, la majoria de les valls estaven completament desconnectades d'aquest mercat que tenia lloc al cor de la regió, i els beneficis econòmics i socials eren, per tant, nuls. Els diners dels pelegrins (que viatjaven a Manikaran, per exemple) es quedaven per les rutes per les quals passaven, sense arribar a l'interior de les muntanyes. Alam 2008: 54-56 i 135.

⁴⁰⁵ Alam 2008: 183-186.

campes, la casa i les obligacions.⁴⁰⁶

Alguns autors⁴⁰⁷ van intentar explicar la poliàndria basant-se en una *sex ratio* molt baixa. L'absència de dones va fer que els homes les compartissin. Tanmateix, segons Snehi, no hi havia una *sex ratio* tan negativa al Kullu, on tot i així existia aquesta forma de matrimoni⁴⁰⁸.

El matrimoni era un contracte social entre dues persones o més, pertanyents normalment a clans diferents, tot i que també eren freqüents els matrimonis entre cosins. No calia cap vot religiós per validar aquestes unions, n'hi havia prou que una parella visqués i treballés junta perquè fos reconeguda com a matrimoni⁴⁰⁹. Aquest matrimoni sovint es formalitzava mitjançant el *reet*, és a dir, la compensació matrimonial o el “preu de la núvia”⁴¹⁰, que es practicava en tota la població, excepte entre els Brahmanes i les famílies reials⁴¹¹. Quan un home no podia pagar el *reet*, podia en contrapartida treballar als camps dels seus sogres durant alguns mesos. Les unions, les podia dissoldre fàcilment qualsevol de les parts, i la llibertat de la qual gaudien les dones va quedar demostrada en les exhaustives investigacions dels *Gazetteers* (Vashishtha 1917 i Singh 1954, per exemple)⁴¹² i als treballs de Snehi (2006, 2011) i Alam (2008). Una dona podia divorciar-se sense cap obstacle, n'hi havia prou de reemborsar el *reet* al seu marit. En general, aquesta flexibilitat als matrimonis no plantejava cap problema social, perquè no només les dones romanien en un mateix territori, sinó que a més l'import del *reet* es mantenia igual durant diverses generacions, ja que l'absència de la monetització impedia la inflació del “preu de la dona”. L'import no podia augmentar, per tant no

⁴⁰⁶ Alam 2008: 18. La descendència podia ser comuna per a tots (tots els fills pertanyien a tots els pares), o bé imposada per la mare (que especificava la paternitat de cada fill), o bé establerta per torns segons l'ordre de marits (el primogènit pertanyia al marit de més edat, el segon al segon marit, etc.). Vegeu Bachittar Singh 2003 [1954]: 82.

⁴⁰⁷ Vegeu, entre d'altres, Y.S. Parmar, 1975, *Polyandry in the Himalayas*, Delhi, Vikas Publishing House, i L.D.Joshi, 1984 [reimpressió], *Tribal People of the Himalayas: A Study of the Khasas*, Delhi, Mittal Publishers. Alam 2008: 15.

⁴⁰⁸ Snehi 2006: 191.

⁴⁰⁹ Vegeu Diack 1994 (1897): 39.

⁴¹⁰ Alam 2008: 236; Sudershan Vashishtha, 2003 (1917), *Kulu and Saraj, Kangra District Gazetteers 1917*, Shimla-Delhi, Himachal Acadèmia Himachal de les Arts, Cultura i Llengües, p. 49.

⁴¹¹ Els primers treballs sobre el *reet* van ser escrits per Parmar (que va ser Primer Ministre de l'estat de Himachal Pradesh) el 1975 i Datta el 1997. Explicaven la concepció del Himachal Vidya Parbandhani Sabha, ometent el punt de vista de les dones natives de la regió, que van protestar el maig del 1975 contra les declaracions que les ofenien. Snehi 2006: 171-172.

⁴¹² Sudershan Vashishtha, 2003 (1917), *Kulu and Saraj, Kangra District Gazetteers 1917*, Shimla-Delhi, Acadèmia Himachal de les Arts, Cultura i Llengües; Bachittar Singh, 2003 (1954), *Rewaj-i-Am (Tribal Custom) of Kulu Sub-Division, Settlement 1945-51*, Shimla-Delhi, Acadèmia Himachal de les Arts, Cultura i Llengües.

podia constituir un motiu de divorci (des d'una perspectiva de rendibilitat). Com que eren freqüents, s'han documentat algunes dones joves, amb tot just vint anys, que ja comptaven amb el seu setè o vuitè marit. Tot i així, existia un petit tràfic de dones, i enviaven les nenes a les planes índies per treballar a les *zenana* (harem) o bordells. Però no va ser fins a finals del segle XX quan aquesta situació va explotar. Amb la irrupció dels mercats i la introducció de la moneda, l'import del *reet* va començar a pujar i es va establir una certa comercialització de les dones. El *reet*, que fins aquell moment significava la independència i la llibertat de les dones, es va convertir en una compra (per al treball o el sexe). Els pares i els marits venien les seves filles o dones al millor postor, per la qual cosa es van veure atrapades en situacions que no podien dominar⁴¹³. Nombroses famílies, enriquides per les seves “noves” parcel·les de terra gràcies a les lleis britàniques, també van poder permetre's l'adquisició de noves esposes i van arribar a tenir fins a una dona per germà. Les dones eren, en efecte, molt preuades, ja que eren la primera força de treball al camp. A principis del segle vint eren símbols de riquesa. Els canvis econòmics produïts per la irrupció dels diners i dels mercats van permetre l'aparició de famílies nuclears, que podien des de llavors subsistir amb un tros de terra. Les herències van començar, així, a dividir-se. A poc a poc, el matrimoni de grup va disminuir, i es limitava només a les regions aïllades, on no arribava la influència dels mercats i dels diners.

Quan els britànics van entrar a la regió, a principis del segle XIX, van definir la població com a hindú. No només existien algunes similituds entre les seves religions, sinó que a més els muntanyencs no eren ni cristians, ni musulmans, ni sikhs, per tant, només podien ser hindús segons els colons, malgrat que les seves pràctiques no es corresponien per res amb l'hinduisme, sobretot pel que fa a les pràctiques matrimonials⁴¹⁴ o a les castes. L'elit local instruïda a les escoles britàniques (n'hi havia una situada a Banjar), així com alguns hindús ortodoxos que es van assentar a la regió⁴¹⁵, van arribar a la conclusió que simplement havien perdut els seus valors i que a causa de l'aïllament de la resta del món hindú (per les condicions geogràfiques difícils) s'havien tornat laxos en aquest àmbit. Era indispensable, al seu parer, millorar els

⁴¹³ Alam 2008: 239-240.

⁴¹⁴ “De fet, el *reet* no es pot comparar amb cap dels vuit tipus de matrimoni que se citen al *Shastras*. Ni tan sols la noció de *reet* era similar a la d'algun sagrament, ni significava cap regulació de les relacions sexuals”. Snehi 2006: 191.

⁴¹⁵ Snehi 2006: 169; Alam 2008: 234.

costums d'aquests hindús de les muntanyes. No es tractava d'una imposició d'un codi moral, ni d'una conversió religiosa, sinó més aviat de la recuperació d'un poble que havia perdut els seus propis fonaments. Es van crear dues organitzacions reformadores: la Himalaya Vidiya Parbandhani Sabha (integrada per alguns habitants locals "instruïts", al voltant de Thakur Surat Singh, un khash del Sirmaur) i la Hindu Sabha (hindús de les planes que van anar a viure a les muntanyes, principalment a Shimla). Aquestes dues associacions van organitzar juntes nombroses reunions, amb l'objectiu de reformar el matrimoni (principalment l'abolició del *reet*, que consideraven una pràctica degradant, així com la prohibició de la poliàndria), promoure el hindi, organitzar les pastures, "recuperar" determinats valors com la puresa ritual i la castedat de les dones, i eradicar la condició d'intocables. Les seves postures eren nacionalistes i tenien l'objectiu implícit de millorar la imatge dels hindús i de suprimir-ne la imatge decadent, per demostrar la capacitat del poble indi d'autogovernar-se. Quant als britànics, molts d'ells repudiaven la llibertat sexual de les dones a l'Himàlaia occidental. Per tant, patien una doble colonització, en paraules de Snehi, no només la colonització britànica, amb la seva superioritat racial, sinó també la dels hindús reformistes i nacionalistes⁴¹⁶.

Thakur Surat Singh, secretari general de l'organització Himàlaia Vidiya Parbandhani Sabha, va acabar acudint als britànics per demanar-los que hi intervinguessin. En la seva carta⁴¹⁷ sosté que el *reet* és la causa que la població caigués en la luxúria, en detriment de la virtut i de l'estabilitat de la família, i va provocar males relacions al poble a causa de la competitivitat entre els homes i malalties de transmissió sexual. També acusava els sobirans dels Hill States de fer ulls grossos davant aquest problema, ja que menyspreaven la població khash i naga. I que, a més, van veure en això un mitjà per enriquir-se, ja que els impostos que es van aplicar al *reet* amb la finalitat de desanimar la població a seguir pagant van tenir l'efecte contrari i es van convertir en valuosos ingressos per als regnes⁴¹⁸. Per això, la HVPS va demanar al govern britànic que prohibís que les dones amb el marit viu es casessin de nou⁴¹⁹. Just després d'aquesta carta de juny del 1924, algunes lleis comencen a modificar les

⁴¹⁶ Snehi 2006: 170.

⁴¹⁷ Carta de Thakur Surat Singh al superintendent de Simla Hill States, amb data de 12 de juny del 1924. Alam 2008: 239.

⁴¹⁸ El 1885, per exemple, l'estat de Sirmaur havia establert un impost per desanimar la població a practicar el *reet*. Això no va tenir cap efecte i l'impost va augmentar progressivament: 7 % el 1886, 10 % el 1890, 15 % el 1910. El 1926, l'estat de Sirmaur va guanyar 34.263 rupies gràcies al *reet*, cosa que representava una font d'ingressos important. Alam 2008: 241.

⁴¹⁹ La qual cosa no es va aplicar, ja que l'estudi de Singh mostra que cap al 1950 una dona divorciada podia tornar-se a casar sense problemes, sense haver demanat permís a ningú. Singh 2003 (1954): 27.

pràctiques del matrimoni a la regió. Per combatre millor el matrimoni de grup, s'introdueixen algunes regles en els ritus: el germà del marit passa a ser *dharmbhai* (germà dhàrmic) de l'esposa, mentre que la germana de la núvia passa a ser *dharmbehen* (germana dhàrmica⁴²⁰) de l'espòs, just abans de celebrar les noces. Aquesta relació de parentiu recentment establerta n'impedeix, doncs, la convivència i, per tant, el matrimoni de grup queda sota pena d'incest⁴²¹. No obstant això, l'estudi de Bachittar Singh mostra com a mitjans del segle XX segueix sent habitual que un home es casi amb la germana de la seva dona, encara que aquesta segueixi viva i, fins i tot, que dos germans es casin amb dues germanes⁴²².

De totes maneres, alguns dirigents, himachalis i britànics, s'oposaven a les reformes. Alguns sobirans dels Hill States es van negar a modificar els costums de les seves relacions, costums intrínsecament lligats a l'economia de la família i a la successió. Segons ells, el veritable problema residia en les malalties de transmissió sexual i en el tràfic de dones enviades a les planes, i això és el que calia legislar, sense haver de prohibir el *reet*, és a dir, el preu de la núvia i del divorci. Aquests sobirans, de casta Rajput, van insistir, a més, en el fet que les seves poblacions no són de casta Rajput i que, per tant, era un error obligar-los a seguir-ne les regles⁴²³. Així mateix, determinats britànics es mostraven reticents a modificar aquests costums que oferien seguretat a les dones, ja que el *reet* els permetia desfer-se d'un marit violent o que elles no haguessin triat (a causa dels matrimonis de menors)⁴²⁴.

El 1925 el *reet* va rebre dures crítiques a tots els grans diaris indis: *The Statesman* (Calcuta), *The Indian Daily Mail* (Bombay), *The Hindustan Times* (Delhi), *Liddell's Weekly* (Shimla), *The Servant of India* (Poona), *Hindustan and Advocate of India* (Bombay), *The Tribune* (Lahore), *The Bombay Chronicle* (Bombay), *The Times of India* (Bombay), *Riyast* (Delhi), *The Rajput Gazette* (Lahore) i *The Grihlahmi* (Allahabad)⁴²⁵.

⁴²⁰ *Dharmbîn* a la vall del Jalori.

⁴²¹ Alam 2008: 245.

⁴²² Singh 2003 (1954): 18 i 21.

⁴²³ Aquesta postura mostra clarament la insistència dels sobirans a negar-se a atorgar un estatus de Rajput als khash-kanet. Vegeu més endavant en aquest capítol.

⁴²⁴ Alam 2008: 247; Snehi 2006: 184-185.

⁴²⁵ Snehi 2006: 171. Per exemple: "Per a la gent de les muntanyes el matrimoni no és un sacrament. Per ells, tot aquest assumpte és una espècie de contracte basat en un costum perpetuat durant segles... (la qual cosa) és negativa per a un creixement adequat de la civilització en aquestes zones... En una paraula, tota la regió s'ha convertit en un gran bordell." ("An Evil from the Hills", *Hindustan and Advocate of India*, Bombay, 6 de juny del 1925). És més, "El matrimoni de conveniència per diners ha estat condemnat a ulls del món civilitzat. El *reet* és una cosa profana basada només en la tradició, que si no

Per aquest motiu el 1926 els britànics van prohibir formalment la pràctica del *reet* (és a dir, la compensació financera en cas de divorci)⁴²⁶. Tots els matrimonis celebrats amb anterioritat van continuar sent legals, però ja no es permetien els matrimonis nous que recorreguessin al *reet*. A partir d'aquell moment, tots els matrimonis havien de declarar-se davant les autoritats locals, principalment davant els *Panchayat*, que acabaven d'establir els britànics.

Després del *reet* arriba el torn d'atacar al divorci: després de moltes tergiversacions (diversos oficials britànics consideraven que el divorci era l'única opció per a les dones que es casaven molt joves), finalment es prohibeix amb algunes excepcions, vegeu: 1) imposició o incapacitat per consumir el matrimoni, 2) bogeria incurable, 3) lepra, 4) poligàmia per part del marit, 5) llibertinatge de la dona, 6) hàbits "no naturals de l'home" (homosexualitat?) i 7) condemna del marit per atac delictiu a la seva dona.

Posteriorment es prohibeix casar-se amb un home menor de setze anys i amb una dona menor de dotze anys. A les famílies Rajput, que vivien a les corts dels sobirans, també es prohibeix el costum d'oferir, en el dot de les seves filles, les *khawi*, nenes joves esclaves⁴²⁷.

2.6. El sorgiment de les castes

Es van enviar alguns khash-kanet a l'escola⁴²⁸ perquè continuessin els estudis, normalment a Shimla, per la qual cosa es va formar una classe emergent desitjosa d'augmentar el seu poder polític. Així, van intentar suprimir els traços socioculturals que els relegaven a un nivell inferior, centrant-se en la "purificació" de les seves pràctiques, adoptant codis de conducta Rajput (o Brahman) i rebutjant la seva identitat

s'hi posa resistència, se n'anirà en orris quan explotin totes les idees intrínsecament equivocades." ("Trafficking in Marriage", *Hindustan and Advocate of India*, Bombay, 11 de juny del 1925).

⁴²⁶ Rules for the Abolition of the Custom of "Reet" in the Simla Hill States, etc (framed by the sub-committee of the Durbars of the Simla Hill States), september 1926. Alam 2008: 248.

⁴²⁷ Alam 2008: 250.

⁴²⁸ Percentatge de la població alfabetitzada a l'"Himàlaia occidental" el 1891: 3,09 % d'homes khash-kanet; 0,05 % de les dones khash-kanet; 0,47 % d'homes dagi-koli i 0 dones dagi-koli. Alam 2008: 224.

khash-kanet⁴²⁹. No obstant això, l'estructura social que havien desenvolupat aquestes regions no era de castes, segons Aniket Alam. La manca d'una separació clara entre les societats amb castes i els seus veïns (*continuum*) va afavorir la confusió. Determinades comunitats havien adoptat la terminologia de les castes per a les seves jerarquies socials pròpies, per exemple, van copiar en part les nomenclatures religioses i els rituals dels seus veïns. Els britànics es van trobar finalment amb moltes opinions contradictòries a la mateixa regió. Els escrivans britànics del segle XIX i els *Gazetteers* de principis del segle XX van emprar, a més, molts termes que s'usaven com a sinònims: *casta*, *tribu*, *poble*, *clan*, *raça*, *comunitat*⁴³⁰. Així mateix, les transformacions provocades a la societat van contribuir, com hem vist, al ràpid canvi de les identitats i estatus; així els khash-kanet es van declarar Rajput o Brahmans, i van acabar sent reconeguts com a tals, cosa que va augmentar la confusió entre els termes.

No obstant això, els estatus de casta no es van fixar immediatament, i el funcionament d'aquest sistema era llavors molt diferent del sistema actual que veurem en aquesta tesi. Els *Raja* (sobirans), que encara regnaven als Sanad, normalment no intervenien en aquests assumptes en l'àmbit dels pobles, però tenien poder sobirà sobre les castes en cas de litigi. Podien ordenar l'exclusió o, per contra, imposar la reintegració d'un exclòs, prescrivien les penitències que regien la reintegració i ajudaven en els rituals de purificació prescrits. A més, ascendien a determinades persones a castes superiors a canvi d'un servei prestat o d'una suma de diners⁴³¹.

La literatura antropològica i sociològica sobre l'Himàlaia occidental utilitza des dels seus inicis conceptes derivats de les societats de les planes, en concret el de castes o poliàndria. Els seus successors no van posar aquest ús en qüestió, per una raó metodològica, entre d'altres, que afavoreix sovint el present per sobre del passat; però, la casta és la forma dominant que expressa *actualment* l'estructura social dels veïns himachalis. Aquesta estructura social, que s'expressa actualment en castes i en porta el nom, conserva encara part de la seva forma inicial, segons Aniket Alam: no només l'estructura és clarament de clans, sinó que l'absència total d'OBC (*Other Backward Classes*, castes baixes però no intocables) n'és, segons aquest autor, una de les proves

⁴²⁹ Alam 2008: 258; Els kanets (o khash), el 1900, van començar a reclamar el seu estatus de Rajput, un estatus que els va ser permès als anys trenta (Emerson 1920: 84-88; Diack 1897: 56-60, a Tucker 1997: 3).

⁴³⁰ Vegeu, per exemple, l'ús indiferent de "tribu" i "casta" a Bachittar Singh, 2003 (1954), *Rewaj-i-Am (Tribal Custom) of Kulu Sub-Division, Settlement 1945-51*, Shimla-Delhi, Acadèmia Himachal de les Arts, Cultura i Llengües.

⁴³¹ Lyall 1874: 100, a Diserens 2001: 258.

més flagrants⁴³².

2.7. Període posterior a la independència

Amb motiu de la independència el 1947, la gran majoria de musulmans que vivia a la regió va haver d'emigrar al Pakistan, mentre que els sikhs i els hindús van creuar la nova frontera en sentit contrari per instal·lar-se a petits pobles com Mandi, Kullu, Aut i fins i tot Banjar, al Seraj.

El 1948, un any després de la independència de l'Índia, naixia l'embrió de l'estat de Himachal Pradesh, designat des del començament com a cap dels comissionats de la Província⁴³³, una aglomeració de petits estats principescos sota l'administració del govern central. El districte de Kangra (inclosos els *wazîri* del Kullu i del Seraj) formava part, així, de la província del Panjab⁴³⁴, que fins aleshores s'havia mantingut sota administració directa del Govern britànic; el 1963, el Kullu es va convertir en un districte de ple dret (incloent-hi el Rupi i el Seraj). El 1966 el Kangra i el Kullu van passar del Panjab a la província de Himachal Pradesh, que va rebre el 1971 l'estatus d'estat i va convertir-se en un Territori de la Unió (Union Territory)⁴³⁵.

A finals dels anys seixanta es va ampliar l'escassa xarxa de carreteres. El pont suspès sobre el Beas, a Aut, es va substituir per un pont transitable per autobusos i camions, i se'n va construir un altre sobre el Thirthan, a Larji, que va suposar la creació d'una entrada sense precedent a la regió del Seraj. Es va construir una ruta a través del Seraj, que va des d'Aut fins Ani, passant per Banjar i el pas Jalori. Es van començar a utilitzar autobusos, cosa que va permetre que els vilatans de moltes valls es traslladessin als mercats. La vall del Jalori, fins llavors en la seva major part autosuficient, es va obrir al mercat de l'agricultura, i va permetre el desenvolupament de diversos aspectes socials, com l'educació i l'atenció sanitària. Finalment, als seixanta, els *negi* (personalitats importants) del Seraj van ser substituïts pels *Panchayat*, consells municipals amb eleccions democràtiques⁴³⁶.

⁴³² Alam 2008: de 301 a 305.

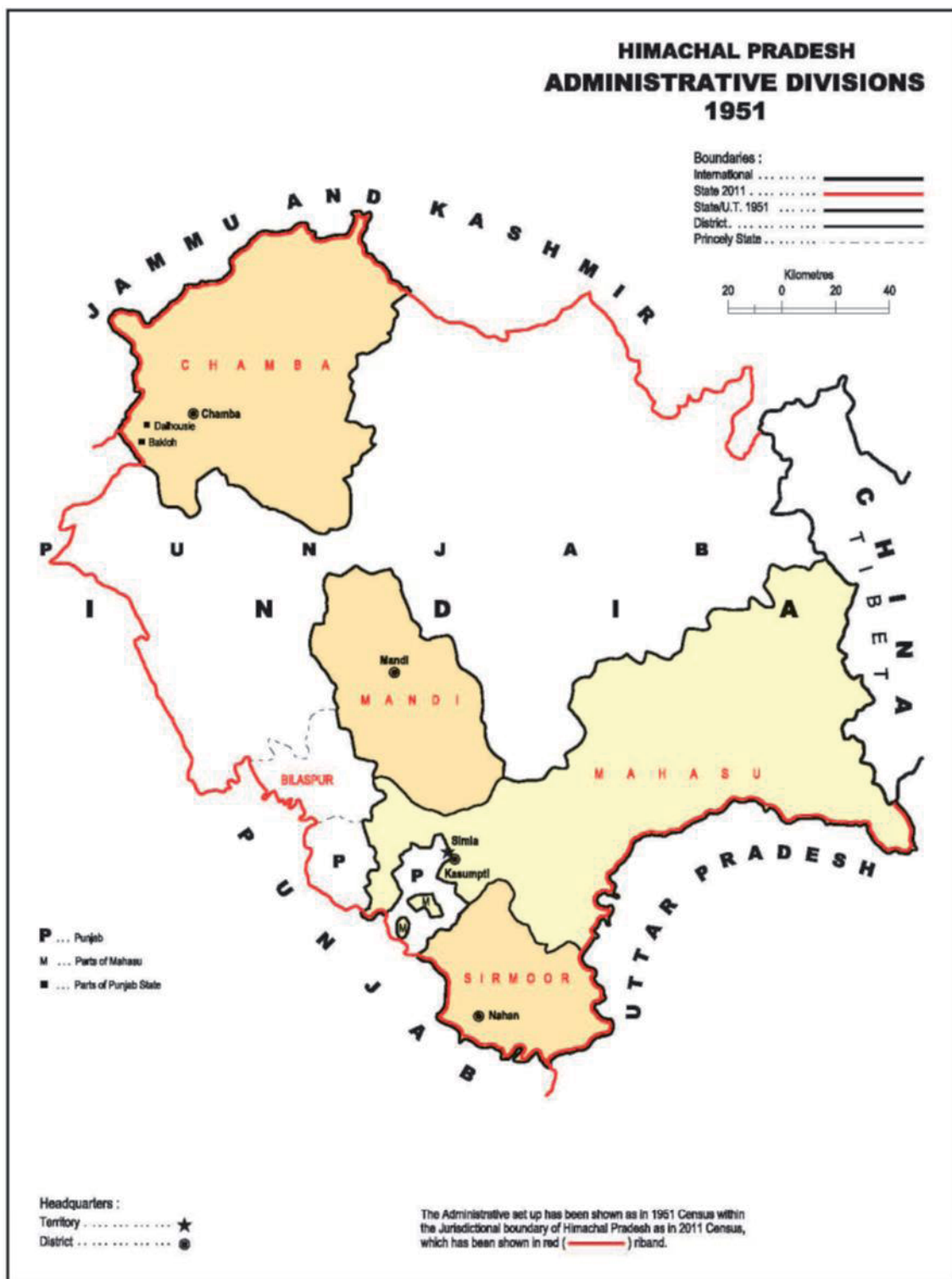
⁴³³ Comissió de Planificació, Govern de l'Índia, 2005, "Himachal Pradesh, Development Report", Academic Foundation, New-Delhi, p. 40.

⁴³⁴ Veure Mapa 4: Himachal Pradesh el 1951.

⁴³⁵ Comissió de Planificació 2005: 40. Veure Mapa 5: Himachal Pradesh el 1971.

⁴³⁶ Tucker 1997: de 28 a 30.

La població que vivia als límits de la pobresa a tot l'estat de Himachal Pradesh va passar del 26,39 % el 1973-74 al 7,63 % el 1999-2000.⁴³⁷



Mapa 4: Himachal Pradesh el 1951. Font: Government of India, Ministry of Home Affairs, Office of the Registrar General and Census Commissioner, India, 2001 (<http://www.censusindia.gov.in/>).

⁴³⁷ Comisión de Planificación 2005: 50



Mapa 5: Himachal Pradesh en 1971. Font: Government of India, Ministry of Home Affairs, Office of the Registrar General and Census Commissioner, India, 2001 (<http://www.censusindia.gov.in/>).

Chapitre 3. La fabrique de l'humain

Dans son champ en terrasse, baigné par les derniers rayons du soleil qui disparaît derrière les montagnes, mon amie Sita s'active à cueillir des petits pois pour préparer le repas du soir. Elle est la seule belle-fille d'une famille de Rajput et doit préparer deux fois par jour le repas pour neuf personnes, travailler sans relâche aux champs, tout en élevant ses trois enfants. Je cueille avec elle les petits pois, et elle entonne un chant. Puis elle s'arrête, observe tout autour de nous, s'assure que personne ne nous entendra et me demande : « Comment font les femmes, en Europe, pour ne pas être enceintes ? ». Je lui fais une liste rapide des différents moyens de contraception. Elle me confie alors qu'elle aimerait utiliser des préservatifs, mais que « les vieilles femmes » sont contre. Elles répètent à toutes les jeunes femmes qu'il ne faut surtout pas en utiliser, qu'il vaut mieux faire usage des autres moyens de contraception, voire la stérilisation, mais surtout pas les préservatifs. « Mais pourquoi ? », ayant en tête la conversation avec l'infirmier du dispensaire qui me contait, il y a peu, que le sida est fort répandu par ici. « C'est la faiblesse », me répond-elle. « Les vieilles disent que le préservatif donne la faiblesse ». Je reste coite un instant, ne comprenant absolument pas le rapport. « Tu veux dire que le préservatif donne la faiblesse aux femmes ? ». « Oui », répond-elle, « seulement aux femmes, pas aux hommes. Je ne sais pas très bien, c'est ce qu'on dit ici ». « Tu veux dire que les vieilles femmes pensent que ce n'est pas bon de faire l'amour avec un préservatif ? Pourquoi ? Pourquoi c'est mauvais pour les femmes ? ». « Elles disent que ce n'est pas bien de ne pas recevoir... tu sais, ce qui vient de l'homme. Que si l'on refuse cela, la faiblesse viendra. Je ne sais pas, je n'y crois pas trop. Mais je n'ose pas désobéir, j'ai trop de travail, je suis la seule à travailler tous nos champs, parfois mon mari m'aide, mais pas toujours. Et je dois tout faire à la maison. Si la faiblesse me prend, comment va-t-on survivre ? Je suis préoccupée, je ne veux pas être enceinte à nouveau. Au dispensaire, ils distribuent des préservatifs, mais personne n'en veut. Les femmes n'osent pas, il ne faut pas que la faiblesse nous prenne ».

Extrait de mon carnet de notes, mai 2010

Ce chapitre a pour objectif d'explorer la fabrication de l'être humain, appelé *insân*, dans la vallée du Jalori. Nous nous intéresserons ici, non seulement au corps et à ses fluides, c'est-à-dire à l'être individuel, aux substances héritées par les ancêtres et qui dessinent le réseau de relations sociales créé par l'échange de fluides et la nourriture, mais aussi aux qualités qui composent l'être individuel, qui lui accordent une place unique dans le cosmos et l'installent en tant qu'acteur, pleinement individu. Nous

partons du principe que les conceptions de l'être humain, tout comme n'importe quelle construction socio-culturelle, ne peuvent être uniques et homogènes dans un groupe donné et que, si consensus il y a, c'est que ces visions divergentes, contradictoires, sont soumises à une force homogénéisatrice qu'il y a lieu de découvrir. Il faut donc chercher, non pas à unifier les voix discordantes de nos interlocuteurs, mais au contraire à les explorer, les souligner, les mettre en relief. Il nous faut également, bien entendu, contraster les différents points de vue, les situer : selon les castes, le genre, les générations, les positions dans le groupe, les parcours individuels.

Nous verrons, tout d'abord, les diverses étapes de la construction d'un enfant avant de nous attarder sur les trois composantes de l'être humain, puis sur sa dissolution.

3.1. La création d'un être humain, *insân*

3.1.1. Conception

Deux théories sont avancées pour relater la conception d'un enfant : la femme est soit un récipient, soit un pot de terre, soit un champ ; tandis que le mari est celui qui plante la « graine »⁴³⁸. Ce qui implique que l'enfant est « issu » uniquement du père et lui appartient. Il ne reçoit aucune substance de la mère, ni lors de la conception, ni pendant la grossesse. Elle est comparée à un océan : immensité d'eau où l'on ne peut savoir ce qu'il s'y passe. De la même manière qu'on ne sait pas vraiment quelles créatures hantent l'océan, on ne peut savoir ce qui se trame dans le ventre de la mère ni

⁴³⁸ Cf Valentine, ainsi que Fruzzetti, Östör et Barnett, pour une conception semblable au Tamil Nadu (sud de l'Inde) et au Bengale, et Gibson pour les Buid de Mindoro aux Philippines. E. Valentine Daniel, 1987, *Fluid Signs : Being a Person the Tamil Way*, Berkeley, University of California Press, p.121 et 163; Lina Fruzzetti, Ákos Östör, Steve Barnett, 1976, « The cultural construction of the person in Bengal and Tamil Nadu », *Contributions of Indian Sociology* (n.s.)Vol.10, n°1, p.157-181. Cette conception du champ labouré ou du pot contenant la graine se retrouve déjà dans la Caraka-Samhitâ, un des ouvrages composant l'Âyurvêda et datant du premier ou deuxième siècle de notre ère (Martha Ann Selby, 2009, « Between Medecine and Religion : Discursive shifts in early âyurvedic narratives of Conception and Gestation », in C. Guenzi et I. Zupanov (éd.) *Divins Remèdes : Médecine et Religion en Asie du Sud*, Purushartha 27, EHESS, p.45), bien qu'existaient également d'autres conceptions, incluant la bilinéaire par exemple (« Man produced from seed and uterine blood springs from the father and the mother »: VDS 15.1-3, in Kane 1974, II, 1 : 507, dans Gail Hinich Sutherland, 1990, « *Bîja* (seed) and *Kṣetra* (field) : Male surrogacy or niyoga in the Mahâbhârata », *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 24, 1,p.87) .

si elle porte en elle un garçon ou une fille. En outre, cette immensité d'eau « engloutit » toute impureté selon les conceptions locales : on aura beau y jeter ce que l'on veut (poubelles, chats et rats morts, selon les exemples mis en avant dans la vallée), l'eau reste éternellement propre. Et le même mécanisme est mis en marche lors de la grossesse : la mère ne passe à l'enfant aucune impureté : une femme de basse caste ne « pollue » d'aucune manière l'enfant qu'elle porte, même si celui-ci est de « sang » de haute caste (selon le sang du père).

C'est ce que nous explique Leela, une femme Rajput d'entre cinquante et soixante ans :

Alice : Mais dans le ventre de sa mère... la mère ne passe rien pendant la grossesse ?

Leela : non. L'eau ne retient rien, les choses vont d'un côté, de l'autre... Quand on jette quelque chose dans la rivière, ça s'en va. Le ventre de la mère, c'est plein d'eau. C'est comme la mer. Si quelque chose tombe dans la mer, il disparaît. Le ventre de la mère c'est comme ça, tout disparaît, rien ne reste. C'est pour ça que la mère ne passe rien pendant sa grossesse.

Alice : vous avez dit que le ventre, c'est comme la mer ?

Leela : oui. On ne sait pas ce qu'il s'y passe. Parfois la mère a faim, parfois elle ne mange rien. On ne sait pas si c'est une fille ou un garçon. On ne sait pas ce qu'il s'y passe... C'est comme la mer. Dans la mer, on peut jeter des choses, leur saleté (*bhigân*) disparaît. Comme le ventre de la mère : son impureté (*jhûtha*) ne touche pas l'enfant. Dans la rivière, dans la mer, on peut jeter de la bouse de vache, des chats morts, tout ce qu'on veut, ça reste propre. Le ventre de la mère est comme ça. C'est pour ça qu'on dit que le ventre de la mère est comme la mer. Il n'y a rien dans ce ventre. (2013)

Cela signifie que dans les cas de relations intercastes, l'enfant, tout au long de la grossesse et jusqu'à la naissance, appartient à la caste du père uniquement:

Alice : Alors, par exemple, un Rajput et une Harijan ont un bébé. La mère Harijan ne lui donne pas le sein. Si le père dit « Cet enfant est le mien ; je le prends pour vivre avec moi », alors l'enfant sera totalement Rajput ? Il ne sera pas Harijan, ni *Rathi*⁴³⁹ ?

Leela : non. Il sera totalement Rajput (*pura Rajput*). Parce qu'il sera seulement « de son père ». La mère l'aura seulement accouché. Il ne sera pas de sa mère.

Alice : Alors il sera vraiment Rajput, il vivra avec les Rajput, il pourra aller aux *deoli*⁴⁴⁰ avec

⁴³⁹ *Rathi* : terme employé par les Rajput et les Kumhar pour désigner des personnes « mélangées » résultant de l'union entre une personne de haute caste et une de basse caste. Voir plus loin dans ce chapitre.

⁴⁴⁰ *Deoli* : fêtes organisées en l'honneur des *devte* (divinités locales). Voir Chapitre 6 « Rapports au cosmos ».

les Rajput ?

Leela : Oui oui, il sera Rajput, comme n'importe quel Rajput. (2013)

Dans cette vision des choses, la mère a une certaine influence sur l'enfant, mais ce n'est pas de l'ordre de la parenté "biologique". C'est une influence similaire aux planètes qui, selon les conceptions locales, nous envoient leurs rayons, interférant dans nos vies, ou similaire au soleil qui a une certaine influence sur les plantes, par exemple. On dit surtout que l'humeur qu'a la mère pendant la grossesse va déterminer le caractère de l'enfant, en partie du moins (le caractère de l'enfant est également déterminé par le sang de la caste, transmis par la « graine » du père et le lait de la mère. Pour plus de détails sur ce « sang », voir plus bas)⁴⁴¹. Une femme ayant eu une grossesse joyeuse accouchera d'un enfant au caractère *naturellement* joyeux, tandis qu'une femme de mauvaise humeur, tout au long de la grossesse, aura un enfant toujours difficile et bougon. Certaines femmes attribuent la faiblesse d'un de leurs enfants à leur propre faiblesse lors de la grossesse, tandis que d'autres soulignent fièrement le caractère travailleur de leur progéniture, insistant sur leur propre volonté à travailler durement jusqu'au bout de chaque grossesse. Indrani, une femme âgée de caste Kumhar, expliquait :

Voilà, c'est comme ça, les enfants s'habituent dans le ventre à ce que la mère mange. Le bébé prend l'habitude, et après c'est difficile de la lui enlever. C'est pour ça aussi qu'il faut que la mère soit heureuse quand elle est enceinte. Heureuse, très heureuse... [il faut] sourire. Si une mère est comme ça... négative, angoissée, alors l'enfant aussi sera angoissé. Je l'ai vu moi-même, autour de moi et avec mes propres enfants. Quand j'étais enceinte mais que j'étais très malade, alors je n'étais pas heureuse, et ces enfants-là non plus. Par contre, quand j'étais heureuse d'être enceinte, alors ces enfants-là aussi sont devenus des enfants heureux. Le docteur me l'a dit : « si la mère est heureuse quand elle est enceinte, alors l'accouchement se passe bien. Si elle n'est pas heureuse, alors l'accouchement est difficile ». C'est pour ça qu'il faut être heureuse. Il ne faut pas être de mauvaise humeur. Si la mère reste comme ça, dans sa maison, qu'elle ne travaille pas, alors l'enfant sera comme ça aussi. (2010)

Cette théorie locale de la conception n'est cependant pas homogène: elle

⁴⁴¹ Pour une référence ancienne aux influences de la mère sur l'enfant pendant la grossesse (dans la Caraka-samhitâ, śarîra-sthâna VIII), voir Martha Ann Selby, 2009, « Between Medicine and Religion : Discursive shifts in early âyurvedic narratives of Conception and Gestation », In Guenzi, C. et Zupanov, I. (éd.) *Divins Remèdes : Médecine et Religion en Asie du Sud*, Purushartha 27, EHESS, p.58.

comporte évidemment des contradictions, des variations. Certains jeunes expliquent qu'ils acceptent en partie cette vision des choses, mais pas entièrement, et que la femme doit certainement participer à la conception, sinon il serait difficile d'expliquer les cas d'incompatibilité entre époux où une grossesse semble impossible, alors que les deux partenaires ont eu des enfants de mariages précédents.

De même, lorsqu'une femme accouche *encore* d'une fille, elle craint parfois de l'annoncer à son mari et sa belle-famille, qui peuvent le lui reprocher ; il faut donc bien qu'elle ait un certain rôle dans la conception de l'enfant pour que la « faute » d'accoucher à nouveau d'une fillette lui soit attribuée⁴⁴². Il me semble que l'on peut donc avancer qu'au sein d'une théorie patrilineaire assez forte, il existe des brèches, des fissures apparentes lors de certains conflits, laissant à d'autres théories la possibilité d'exister, non seulement parallèlement, mais aussi à *l'intérieur* de cette théorie dominante.

Comme le soulignait Godelier à propos des Baruya de Nouvelle-Guinée, la théorie de la conception des enfants « semble en fait avoir moins pour but d'expliquer ce processus que d'énoncer et de « légitimer » deux types de relations qui s'exercent sur les enfants : des rapports d'appropriation et des rapports de domination »⁴⁴³.

Mais il me semble également que l'on peut dégager plusieurs transmissions, certaines bilatérales, d'autres non, qui se complètent au sein d'un même système. L'élément patrilineaire est, dans ce cas-ci, le *kûla*, c'est-à-dire le lignage ; tandis que la caste, comme nous le verrons dans quelques lignes, est transmise bilatéralement, bien que de manière désynchronisée et asymétrique. Ce dédoublement dans la transmission avait déjà été souligné par Nur Yalman, dans son fameux article sur la pureté des femmes au Sri Lanka, lorsqu'il affirmait que la caste est bilinéaire, héritée des deux parents, et qu'il faut donc distinguer affiliation de caste et affiliation de lignage. C'est d'ailleurs par cette bilinéarité de caste que l'endogamie prend tout son sens : dans un système unilinéaire (patrilineaire ou matrilineaire), il n'y aurait nul besoin de trouver un conjoint

⁴⁴² Lorsqu'une femme sait qu'elle est enceinte, elle peut prier le *devta* de son village ou de son clan pour lui demander de lui accorder un garçon. Si elle accouche d'une fille, sa belle-famille considère généralement que c'est de sa faute (à cause d'un mauvais destin, d'un manque de vénération envers les dieux ou encore à cause de son *karma*, par exemple). Ceci montre que le sexe de l'enfant n'est pas déterminé dès la conception mais au long de la grossesse, et en grande partie par l'influence de la mère.

⁴⁴³ Maurice Godelier, 1998, « Corps, parenté, pouvoir(s) chez les Baruya de Nouvelle-Guinée », dans Maurice Godelier et Michel Panoff, *La production du corps*, Amsterdam, Overseas Publishers Association, p.22.

de la même caste et même sous-caste. C'est parce que la caste se transmet par les deux parents qu'il y a lieu de suivre les strictes règles d'endogamie⁴⁴⁴.

Et lorsqu'une grossesse tarde à venir, c'est le *devta*⁴⁴⁵ du village qui est consulté, à travers la bouche de son *gur*. Celui-ci établira le diagnostic : patience et plus de foi dans le *devta*, incompatibilité entre les deux partenaires, problème physiologique devant être soigné à l'hôpital, ou bien simplement le destin d'un des individus. Dans ce dernier cas, il n'y a rien à faire: même les dieux sont impuissants à modifier un destin. Certains de ces diagnostics (incompatibilité et problème physiologique) révèlent bien un certain rôle de la femme lors de la conception, mais son rôle n'est cependant pas en opposition avec la théorie dominante de la « graine » du père déposée dans le pot ou dans le champ : cela peut très bien être une difficulté de la femme à « recevoir », « garder » ou faire grandir en elle cette graine.

En résumé, il y a plusieurs voies de transmission au sein d'une même théorie de la parenté, en même temps que quelques brèches laissant entrevoir d'autres possibilités qui peuvent se révéler contradictoires. Ceci est attribuable à une certaine hétérogénéité des opinions, mais aussi à plusieurs « couches » de discours, puisqu'un même interlocuteur peut donner une version et, quelques instants après, en donner une autre totalement différente.

3.1.2. Grossesse

Les femmes enceintes continuent à travailler dur jusqu'en fin de grossesse⁴⁴⁶, aux champs et à la maison. Deux dangers planent cependant sur elles, à savoir le mauvais œil et les planètes⁴⁴⁷. Les sages-femmes (*dai*) de la vallée, qui suivent leurs clientes jusqu'à l'accouchement à la maison, sont informées par les *pandit*⁴⁴⁸ des conjonctures planétaires néfastes (*nâshubbh*), comme les éclipses, pendant lesquelles les

⁴⁴⁴ Nur Yalman, 1963, "On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and malabar", *The Journal of the Royal Anthropological institute of Great Britain and Ireland*, vol.93, n° 1, p.40.

⁴⁴⁵ Divinité du village ou d'un ensemble de villages. Voir Chapitre 6 « Rapports au cosmos ».

⁴⁴⁶ On considère qu'une grossesse idéale dure « dix mois » mais que les bébés peuvent naître à partir de neuf mois.

⁴⁴⁷ Voir Chapitre 6 « Rapports au cosmos ».

⁴⁴⁸ *Pandit*: spécialiste religieux appartenant à la tradition hindoue.

femmes ne doivent sous aucun prétexte sortir. Ces moments planétaires néfastes ne durent qu'une heure ou deux, et la sage-femme prend soin de téléphoner à chacune de ses patientes afin de l'informer des moments où elle ne pourra pas sortir. Les doigts et les orteils en moins ou en trop, les jambes tordues, les becs de lièvre et les dos bossus sont attribués, dans la vallée du Jalori, à l'influence planétaire néfaste sur l'enfant lors de la grossesse, et donc au non-respect des mères envers les indications des *pandit*. Les femmes sont cependant nombreuses à souligner que les travaux des champs ne peuvent attendre et, qu'en l'absence de relais de la part de leur belle-famille, elles n'ont d'autre possibilité que de sortir travailler, encourant les risques de malformation de leur bébé. Le mauvais œil est également dangereux pour le fœtus et ce, tout au long de la grossesse. Comme nous le verrons plus loin⁴⁴⁹, le mauvais œil est généralement involontaire, c'est une puissance néfaste qui peut émaner de n'importe qui, à son insu. Il surgit généralement là où on retrouve l'envie, la jalousie. Une femme enceinte est donc plus facilement victime de mauvais œil : toute personne désirant un enfant ou l'ayant perdu, tout homme ou toute femme stérile, toute personne n'ayant que des filles et désirant un garçon peut, simplement en posant son regard sur une femme enceinte, lui envoyer involontairement le mauvais œil, ce qui peut provoquer une fausse couche ou un enfant mort-né. Les femmes portant un enfant prennent donc soin de cacher leur ventre tant qu'elles peuvent, en le dissimulant sous le *pattu*⁴⁵⁰ traditionnel. Les esprits malveillants (*bhût*⁴⁵¹), en revanche, ne s'en prennent aux fœtus que les premiers mois de grossesse et provoquent des fausses couches, comme nous le relate Leela :

Si une femme a un *bhût*, alors le *bhût* ne laissera pas que tout aille bien, il en finira avec l'enfant, après deux ou trois mois. Il le mangera. Si le regard de ce *bhût* est fort sur la femme. Parce qu'ils peuvent aimer comme les maris et femmes, un *bhût* peut penser : « Je veux que ce soit ma femme », alors son regard est mauvais pour la femme. Si on ne fait pas le *bhidi-bhadân*. *Bhidi-bhadân* ça veut dire enlever le *bhût* du corps. Par exemple, si moi j'ai un *bhût*, je parlerai avec le *devta* ou bien je demanderai au *gur*, alors, s'il dit que c'est un *bhût*, on lui donnera un bouc, parce qu'il veut quelque chose à manger, sinon il mange l'enfant dans le ventre, l'enfant de deux mois ou de trois mois ou de cinq mois... Alors on lui donne un bouc à manger, on lui dit : « Tiens, prends ça et laisse-le [l'enfant] ». Le *gur* est possédé et il lui dit [au *bhût*] : « On t'a donné ça pour toi ». (2010)

⁴⁴⁹ Chapitre 6 « Rappports au cosmos ».

⁴⁵⁰ Grande couverture tissée, en laine, que les femmes portent par-dessus leurs vêtements en coton. Cf ci-dessous, « corps parés ».

⁴⁵¹ Voir Chapitre 6 « Rappports au cosmos ».

C'est Baghwân, le seigneur, dieu suprême, qui décide du sexe de l'enfant à venir. Il n'y a donc pas de recommandations, nourriture spéciale, position sexuelle spécifique ou rituels d'arrivée de l'âme destinés à demander un mâle, comme on peut voir dans d'autres régions de l'Inde ou dans certains textes brahmaniques anciens. On peut en revanche demander au *devta* du village d'intercéder auprès de Baghwân et, si un garçon naît, on lui offrira ses premiers cheveux en remerciement⁴⁵². L'idéal avancé par la majorité de nos interlocuteurs est d'avoir au moins un garçon et une fille, bien que cette configuration se dessine différemment, dans la pratique, selon le sexe du premier enfant : si l'aîné est une fille, il est entendu par tous que l'on désire obtenir un garçon par la suite ; par contre, les parents ayant un premier-né mâle, peuvent, pour diverses raisons, s'arrêter là. Ainsi Suresh, un Rajput d'une quarantaine d'années, professeur de yoga et ayant suivi sa scolarité dans une grande ville, justifia le fait de n'avoir qu'un garçon :

Moi je ne voulais pas d'enfants. Je ne voulais pas de relations sexuelles avec ma femme. Je veux suivre les *Veda*, être chaste. Mais le village est médisant, ma femme réclamait un bébé car les autres lui demandaient pourquoi elle n'avait toujours pas d'enfant. Alors, j'ai fait un enfant. Il faut un mâle pour faire les rituels pour les ancêtres. Nous avons eu un fils, alors j'ai dit « c'est bien comme ça, nous n'avons pas besoin d'un autre enfant ». Si nous avions eu une fille, et bien... ça aurait été un problème, il aurait fallu faire un deuxième enfant, essayer d'avoir un garçon. Mais nous avons eu de la chance, nous avons eu un fils directement, alors c'est parfait comme ça. Depuis je n'ai plus touché ma femme. (2006)

Hima, une jeune femme de caste Motchi, de trente ans, donne elle aussi ses raisons:

Le mieux c'est d'avoir un garçon et une fille. Là-dessus, tout le monde est d'accord. Il faut un garçon pour les ancêtres et une fille pour aider à la maison. Et puis, si on n'a pas de fille, les autres critiquent. Moi j'aurais aimé avoir aussi une fille. Mais nous sommes pauvres, nous ne pouvons pas nourrir deux enfants. Quand j'étais enceinte, j'ai demandé à Baghwân, j'ai dit « Eh Baghwân, nous sommes pauvres, donne-nous un fils seulement ». Et nous avons eu un fils. Baghwân n'obéit pas toujours, il fait ce qu'il veut, parfois c'est comme ça, certains n'ont que des filles ou n'ont pas d'enfants. Bon, alors nous avons eu un garçon. On ne peut pas nourrir un deuxième enfant. Et puis, si on avait un deuxième enfant et que c'était une fille, on n'aurait pas

⁴⁵² Voir ci-dessous, Section 3.2.1.5. « Des cheveux ».

assez d'argent, pour elle quand elle se marierait. C'est pour ça qu'on ne peut pas avoir un deuxième. Je me suis fait opérer quand mon fils avait trois ans. Maintenant je ne peux plus avoir d'enfants. (2010)

À l'inverse, les familles n'ayant que des filles sont dans une situation délicate, puisqu'il leur manque le mâle qui héritera des terres et vénérera les ancêtres. Kamala, une femme de caste Lohar d'une trentaine d'années, mère de trois fillettes, exprime ainsi son désarroi :

Qu'est-ce qu'on peut faire ? Il faudrait un garçon. Mon mari veut un garçon, mes beaux-parents aussi. À la première de nos filles, je me suis dit : « C'est bien une fille, ça aide à la maison ». À la deuxième aussi, je me suis dit : « Ce n'est pas grave ». Puis, quand j'étais enceinte pour la troisième fois, je suis montée au temple, j'ai demandé au *devta* : « Hé *Maharaja*, il nous faut un fils. Qu'est-ce que je vais faire si c'est encore une fille ? Si j'ai un fils, je te donnerai des cadeaux, je t'amènerai des sucreries et des tissus. Si tu veux, je te donnerai un bouc ». Mais nous avons encore eu une fille. Alors je suis fâchée avec lui. Je ne lui ai rien amené. Il ne m'a pas donné de fils ! Quand j'ai accouché de ma troisième fille, je me suis évanouie. La sage-femme m'a dit : « C'est encore une fille », alors j'ai pleuré et je me suis évanouie. Je n'osais pas l'annoncer à mon mari. Maintenant, il faudrait un garçon mais je n'ose pas faire encore un enfant. Et si c'est une quatrième fille ? (2010)

Cette préoccupation envers la naissance de petites filles ne s'explique pas entièrement par la dot comme dans d'autres régions de l'Inde : ici les parents du garçon n'en exigent pas souvent, mais ce sont plutôt les parents de la fille qui offrent à celle-ci, s'ils le peuvent, une petite somme d'argent qu'ils lui versent sur un compte en banque, à son nom. Le problème d'avoir des filles est plutôt, selon nos interlocuteurs, l'investissement de la famille pour le compte d'une autre famille : « *On l'élève, on la nourrit, on lui enseigne à travailler dur. Et quand elle est prête, elle s'en va* », nous raconte Rama, une Kumhar d'une cinquantaine d'années. À côté de cela, faire naître des filles engendre une préoccupation pour leur futur : seront-elles bien traitées par leurs beaux-parents ? Leur trouvera-t-on un mari qui ne devienne pas alcoolique ? Ne seront-elles pas battues ? Telles sont les craintes que m'ont confiées plusieurs parents.

3.1.3. Arrivée de l'âme

Au sein de cet enfant se développant dans le ventre de sa mère, vient se nicher une âme (*âtman*) ayant déjà probablement vécu plusieurs vies. Cette incarnation peut se réaliser à tout moment de la grossesse et même quelques jours avant la naissance. Plusieurs personnes témoignent de situations fréquemment rencontrées, où le décès d'un grand-parent est suivi de près par la naissance d'un petit-enfant, ce qui constitue, dans les discours en tout cas, une preuve indéniable que c'est bien à la même âme que l'on a affaire.

L'âme est asexuée et n'est même pas, comme nous le verrons plus bas, spécifiquement réservée aux humains. Il se peut donc qu'un corps de petit garçon accueille en lui une âme ayant été une vieille femme, un chien, une souris, une vache, un ours, une mouche, ou n'importe quel animal. Et à l'inverse, une fillette peut être investie d'une âme ayant été un homme, un loup, une pie, un moustique, ou tout autre animal. Ont une âme les êtres possédant le « souffle » : tous les animaux, y compris les humains. Cette indépendance du corps et de l'âme ne signifie pas pour autant qu'il n'y a aucun rapport de causalité : l'âme se réincarne en fonction de son comportement antérieur, c'est-à-dire que si elle s'est bien comportée durant une vie, elle pourra se réincarner dans de meilleures conditions à la suivante. Être un garçon de haute caste signifie donc que l'âme s'est assez bien comportée lors de sa vie antérieure ; tandis que si elle s'incarne dans une fillette, et *a fortiori* de basse caste, c'est que cette âme n'avait pas respecté toutes les règles de conduite spécifiques à sa condition (de genre et de caste) dans sa vie antérieure, que celle-ci ait été une vie d'homme ou de femme, de Brahman ou de Lohar, de chien, de léopard, ou de ver de terre par exemple. Nous reviendrons sur cette âme dans quelques paragraphes, mais il nous faut d'ores et déjà souligner que nous sommes ici face à un principe de conscience totalement indépendant de la parenté⁴⁵³, fait remarquable dans ce système de castes et de lignages où la parenté « de sang » joue un si grand rôle.

⁴⁵³ Comme le remarque Diemberger à propos des Khumbo du Népal. Hildegard Diemberger, 1998, « Montagnes sacrées, os des ancêtres, sang maternel – le corps humain dans une communauté tibétaine du Nepal (les Khumbo) », dans Maurice Godelier et Michel Panoff, *La production du corps*, Amsterdam, Overseas Publishers Association. p.273.

3.1.4. La naissance

Lorsque les contractions de la parturiente se font intenses, la belle-mère appelle une des deux sages-femmes de la vallée, deux vieilles dames de caste Rajput ayant appris le métier “toutes seules” et qui accouchent toutes les castes sans restriction. La belle-mère et la sage-femme soutiendront la jeune fille tout au long de l'accouchement, lui donneront à boire un verre entier de *ghee* (beurre clarifié) fondu afin que son énergie lui donne la force d'accoucher, lui prépareront le *bari*, repas “énergétique” composé de farine cuite avec de l'eau, du sel et une grande quantité de *ghee*, lui masseront le dos et le ventre avec de l'huile. Entre leurs mains naîtra l'enfant. Dans le cas où la belle-mère serait absente, on appellerait une belle-soeur, voire une voisine, afin qu'elle vienne aider la jeune femme en couches. La famille d'origine de la jeune femme n'est jamais appelée à l'aider, quand bien même des soeurs vivraient tout près: l'enfant appartient à la famille paternelle, c'est donc à la belle-mère (voire dans certains rares cas au beau-père) de s'occuper de la naissance des descendants. Le mari, quant à lui, ne peut en aucun cas entrer dans la pièce où se déroule l'accouchement. Il entrera lorsque tout sera fini, la pièce nettoyée et la femme vêtue à nouveau.

Le cordon ombilical est immédiatement coupé et un poids en fer y est appliqué. Le fer revêt des caractéristiques protectrices dans cette région (on offre des objets en fer aux *Chohi devte*, divinités de la forêt, ainsi qu'aux *dwârpal devte*, dieux gardiens aux abords des temples⁴⁵⁴), et l'ombilic étant une ouverture du corps, il n'est pas étonnant qu'on y applique un objet en fer, protecteur. L'enfant est ensuite lavé, puis emballé dans un tissu avant d'être allaité. Le placenta (*jût* en pahari, c'est-à-dire la même racine que *jûtha*, terme désignant à la fois la saleté et l'impureté) est enterré, car il faut absolument éviter que des animaux le dévorent⁴⁵⁵.

3.1.5. Le lien du lait

C'est lors de l'allaitement que se crée le lien entre la mère et son enfant. Comme évoqué plus haut, la théorie dominante est que la mère n'est qu'un récipient, sans lien

⁴⁵⁴Voir Chapitre 6 “Rapports au cosmos”.

⁴⁵⁵ Il est intéressant de noter que pour désigner le fait d'enterrer le placenta, les femmes parlent de le “jeter” (*fenqna*), ce qui indique qu'enterrer quelque chose est synonyme de le jeter...

« de sang » avec son bébé. Celui-ci, jusqu'à la naissance, est issu uniquement de son père, le seul à lui avoir fourni sa « substance ». Les premières gouttes de lait maternel changent la donne : c'est à travers son lait que la mère passe sa « substance corporelle » à son enfant, et donc sa caste. Le lait concentre tout ce qu'est la femme : sa caste, son caractère, ses habiletés au travail, sa morale, ses valeurs.

Alice : Alors le lait est vraiment quelque chose d'important ?

Leela : Oui, c'est très important. Le lait comporte les mêmes qualités que... Par exemple, moi je ne peux pas manger de viande, et bien je ne peux pas boire de lait non plus. Parce que ce serait la même chose que manger la viande. Dans le lait, il y a tout ce qu'il y a dans la personne. C'est avec ça que l'enfant grandit. L'enfant ne boit que le lait de sa mère quand il est tout petit et, grâce à ça, il devient grand. C'est grâce au lait que l'enfant apprend, qu'il comprend les choses. Donc, tu vois, le lait est quelque chose de très important. (2010)

Ou encore:

Leela : Tu sais celui de Thandi qui s'est marié à une fille de Goa⁴⁵⁶ ? Maintenant, ils ont eu un garçon et une fille. Et bien, ces enfants sont moitié de leur père et moitié de leur mère. Parce qu'ils ont bu son lait. Sinon ils seraient seulement de leur père. (2010)

L'enfant *n'appartient* cependant pas à la mère, mais toujours au père, “*car il lui a donné son sang*”. En cas de séparation donc, c'est toujours le père et la famille de celui-ci qui garderont les enfants :

Alice : Par exemple, si un Lohar et un Koli se marient. De quelle caste sera leur enfant ?

Babitta (une jeune Koli d'une vingtaine d'années) : Si le père est Lohar et la femme Koli, alors l'enfant sera Lohar. Si la femme est Lohar et le père Koli, alors l'enfant sera Koli.

Alice : Ça veut dire que c'est toujours la caste du père ?

Babitta : Oui. Parce qu'il donne son sang (*khûn*). Le père donne son sang alors l'enfant est à lui. Par exemple, si quand l'enfant naît, les parents ne veulent pas vivre ensemble, et bien l'enfant reste avec son père. Car l'enfant est à lui. (2013)

Le lien de parenté est tout de même établi (par le lait) entre la mère et l'enfant, ce qui se révèle fort bien dans le cas des enfants issus de parents de castes différentes :

⁴⁵⁶ Goa: petit état indien de la côte ouest.

Alice : Avant, nous avons parlé d'un enfant dont le père serait Rajput et la mère Harijan. Vous avez dit que si l'enfant ne boit pas le lait de sa mère, alors il sera totalement Rajput. Ça veut dire que la caste est dans le lait ?

Leela : Oui. À travers le lait, il reçoit tout ce qu'est sa mère. Ça veut dire que, s'il boit son lait, il va devenir comme elle.

Alice : Donc, tout ce qui est dans sa tête, dans son cœur, passe dans le lait ?

Leela : Oui, tout ça passe dans le lait. Tout ce qui est dans son corps se retrouve dans le lait. C'est ça qui permet de travailler, d'être fort, de savoir les choses... Un enfant qui ne boit pas le lait de sa mère sera faible, ne pourra rien faire. S'il boit son lait, il pourra jouer, bouger, apprendre.

Alice : Et les castes vont dans le lait ? Les castes passent aux enfants avec le lait ?

Leela : Oui, ça passe dans le lait. L'enfant boira le lait de sa mère, et alors il deviendra comme elle. Dans le ventre, il est comme Bhagwân. Le ventre, c'est comme la mer. On ne sait pas ce qu'il est tant qu'il est dans le ventre. Après, quand il naît, il boira le lait de sa mère et alors il sera « de sa mère ». Si le père est Rajput et la mère est comme ça [*baharke*, de basse caste], alors dès que l'enfant boira son lait, il sera *baharke*. Si la mère est Rajput et le père est Harijan, et si la mère lui donne son lait, ça va, [car] si le père revient et dit : « C'est mon enfant » alors ça va, on peut lui donner, pas de problème, parce qu'il a bu du lait Rajput. Par contre, si l'enfant a bu du lait d'une femme *baharke*, alors non... alors l'enfant sera toujours *baharke*.

S'il a un père de basse caste et une mère de haute caste, l'enfant sera automatiquement de basse caste, comme son père. Il n'y a cependant aucun problème à ce que sa mère l'allaitte, puisqu'un Harijan peut boire du lait Rajput sans craindre de se polluer ou de modifier son statut. Si son père est Rajput et sa mère de basse caste, tant qu'il n'a pas bu le lait de celle-ci, l'enfant est Rajput également puisqu'il n'a reçu que la substance de son père. Dès les premières gouttes de lait maternel cependant, l'enfant reçoit la caste de sa mère, et celle-ci étant plus basse que l'autre, c'est celle que l'enfant gardera : il aura beau avoir un père Rajput, l'enfant sera de basse caste, « pollué » par la substance maternelle.

On remarque donc que le lait crée un lien durable, impérissable, tout autant que le sperme des hommes, s'infiltrant tous deux à jamais dans le lignage et la caste⁴⁵⁷. La domination masculine, contrairement aux exemples de Nouvelle-Guinée que nous

⁴⁵⁷ Voir Chapitre 4 « Mécaniques de l'impureté ».

fournit Strathern⁴⁵⁸ ou encore chez les Kako du Cameroun⁴⁵⁹, ne s'exprime donc pas ici dans la permanence des substances masculines (le sperme qui constitue les os) contrastant avec la substance féminine (le sang des femmes) qui elle, serait périssable. Bien au contraire, dans la vallée du Jalori, la substance féminine (le lait) est tout aussi durable et constituante que la substance masculine (le sperme). Cependant, il est essentiel de souligner la différence notable entre ces deux substances, la hiérarchie des sexes qui s'exprime à travers elles: la substance maternelle est nourricière, tandis que la paternelle est créatrice. Si la mère met au monde, c'est en échange le père et lui seul qui est créateur, responsable du don d'une nouvelle vie. La mère ne participe pas, substantiellement pourrait-on dire, à la conception. Elle n'est que récipient puis nourrice. Nous sommes donc face à une complémentarité asymétrique.

L'allaitement, qui est souvent prolongé jusqu'à deux ou trois ans, crée un lien fort entre la mère et ses enfants, mais aussi entre les frères et sœurs. Les jeunes mères interrogées à ce sujet ont toutes, sans exception, répondu qu'il était inadmissible d'allaiter un autre enfant que le sien et que, si une mère ne pouvait allaiter, elle donnerait à son enfant du lait de vache coupé d'eau mais jamais le lait d'une autre mère, quand bien même celle-ci serait une proche parente. Quelques vieilles femmes ont cependant argumenté qu'il était possible d'allaiter, exceptionnellement, un enfant du frère du mari : c'est-à-dire que les deux enfants allaités doivent être cousins issus de frères, ce qui signifie qu'ils partagent la même substance paternelle. Dans ce cas, le lien de substance existe déjà entre les enfants et ils sont d'ailleurs considérés comme étant frères et sœurs. L'allaitement ne change donc rien ici et ne fait que renforcer un lien de parenté existant déjà. En revanche, une femme ne pourrait en aucun cas allaiter l'enfant de sa sœur, même si leurs enfants étaient de la même caste. Cela brouillerait les contours des lignages, en rendant les enfants frères et sœurs et, de plus, cela compliquerait les futurs projets de mariage puisque les liens de parenté seraient alors complètement modifiés.

⁴⁵⁸ Andrew Strathern, 1998, « Garder le corps à l'esprit », dans M. Godelier et M. Panoff, *La production du corps*, Amsterdam, Overseas Publishers Association, p.75.

⁴⁵⁹ Elisabeth Copet-Rougier, 1998, « Tu ne traverseras pas le sang. Corps, parenté et pouvoirs chez les Kako du Cameroun », dans M. Godelier et M. Panoff, *Le corps humain : supplicié, possédé, cannibalisé*. Amsterdam, éditions des Archives Contemporaines, p.93.

3.1.6. Donner un nom à l'enfant.

Les trois premiers jours après la naissance sont marqués par le *suta*, la pollution émanant de l'accouchement. Non seulement la mère et son bébé, mais aussi le mari et les parents proches, sont impurs pendant trois jours et se gardent de se déplacer. Personne ne viendra les visiter, pas même les parents de la jeune accouchée. Le troisième jour, la maison est entièrement nettoyée et le sol est enduit de bouse de vache, substance purifiante. Un *pandit* est ensuite invité, qui terminera de purifier la maison en l'aspergeant de lait de vache, puis en réalisant un *havan*, un feu sacré à l'intérieur de la maison. À l'aide d'informations précises sur les circonstances de l'accouchement, telles que le jour et l'heure exacte de la naissance, mais aussi la façon dont le nouveau-né est sorti de sa mère (regardant vers le ciel, le sol ou un des côtés) et le fait qu'il ait pleuré ou non, le *pandit* établit son *tipra*. C'est-à-dire qu'il analyse la conjonction des planètes au moment de la naissance et retranscrit sur un morceau de papier ces informations cosmiques dont dépend la vie de l'enfant qui vient de naître. En fonction de ces informations, le *pandit* décide de l'initiale appropriée et propose un prénom que les parents et grands-parents paternels accepteront, sauf s'ils ont une bonne raison pour en demander un autre (dans le cas où un parent proche porte déjà ce prénom par exemple). L'enfant est ensuite sorti pour la première fois de la maison et présenté au soleil à un moment *shubbh*⁴⁶⁰ dicté par le *pandit*. Puis les invités arrivent, offrant quelques roupies en cadeau. C'est seulement à ce moment que les parents de la jeune accouchée viennent la visiter, apportant des sucreries et des cadeaux pour leur gendre. Nous analyserons plus en détail ce sujet dans quelques paragraphes, mais il faut déjà souligner ici que le prénom, composante essentielle de la personne, est donc choisi par une personne extérieure à la famille (le *pandit*) et validé par les grands-parents paternels de l'enfant.

3.1.7. Séquences de l'embryogenèse

Dans cette région, la personne est donc construite dans cet ordre : le père, l'âme, la mère, le nom. Contrairement à d'autres régions ou époques de l'Inde, il n'y a pas ici

⁴⁶⁰ *Shubbh*: propice, de bon augure. Voir Chapitre 6: "Rapports au cosmos".

de discours sur des apports particuliers du père et de la mère dans la constitution corporelle de l'enfant, c'est-à-dire qu'il n'est pas spécifié qui constitue le sang, les os, la chair, les organes, etc⁴⁶¹. Le père est le premier à créer l'enfant, bien avant la mère. Ce sont leurs « sangs » véhiculant les attributs des castes qui déterminent le caractère de l'enfant ainsi que l'environnement maternel, à savoir l'humeur de la mère pendant la grossesse. L'âme, par contre, est absolument indépendante de la parenté. Le nom également, qui est choisi par un *pandit* généralement extérieur à la famille, en fonction des circonstances exactes de la naissance.

3.2. Les trois composantes de l'être humain

Nous venons de voir l'ordre précis dans lequel se forme l'être humain et il est intéressant, à présent, de regarder de façon détaillée chaque composante de cet être, à savoir son corps, son âme et son nom.

3.2.1. *Sharîr*, le corps

« C'est aussi une subordination politique, économique et religieuse qui peut exister entre des individus du fait qu'ils appartiennent à des castes ou à des clans différents. Or, tout ceci se marque dans le corps et c'est pour cela que le contrôle des corps et leur appropriation sont un enjeu dans toutes les sociétés. En effet, ces substances concentrées ou cachées à l'intérieur du corps ne sont pas seulement supports de la vie et/ou de la personnalité, elles sont aussi, et pour cette raison même, symboles et véhicules des solidarités les plus intenses établies entre les membres du groupe »⁴⁶².

⁴⁶¹ Comparer par exemple avec Daniel pour le Tamil Nadu (Daniel 1987 : 176) ou bien avec les spéculations savantes de la Caraka-samhitâ (un des corpus en sanskrit formant l'Âyurveda, daté du premier ou deuxième siècle de notre ère), où la mère est responsable de la formation de la chair, du sang, de la graisse, de la peau, de l'estomac, des intestins, etc. c'est-à-dire la part molle et viscérale, alors que le père forme les os, dents, poils, ligaments, artères, etc c'est-à-dire la part dure et structurale du corps. Caraka-samhitâ : Śarîra-sthâna IV.4 dans Martha Ann Selby, 2009, « Between Medicine and Religion : Discursive shifts in early âyurvedic narratives of Conception and Gestation », in Guenzi, C. et Zupanov, I. (éd.), *Divins Remèdes : Médecine et Religion en Asie du Sud*, Purushartha 27, EHESS, p.51.

⁴⁶² M. Godelier et M. Panoff, 1998, "Introduction", *La production du corps*, Amsterdam, Overseas Publishers Association, p. xix.

Le corps ne fait pas, dans la région qui nous concerne, l'objet d'un savoir anatomique précis: les connaissances portent sur l'équilibre dans l'alimentation par exemple, mais les organes, les tissus, les os, les muscles, les différents systèmes (respiratoire, digestif, sanguin, etc), ne semblent pas centraux dans la conception locale des corps. Quelques organes occupent une fonction précise, mais leur localisation dans le corps est floue. Le coeur par exemple, siège des sentiments, est situé tantôt à gauche tantôt à droite. Il en est de même pour le foie : organe considéré comme le plus important du corps humain, centrale qui crée et régite toutes les substances liant les parents entre eux, il est situé tantôt à gauche, tantôt à droite. Nous nous attarderons ici, non pas sur une géographie du corps ni sur une ethno-anatomie, mais sur diverses facettes du corps ayant une place centrale dans la vie quotidienne et les relations sociales. C'est ainsi que je parlerai de la substance vitale appelée *khûn*, de l'importance du ventre et de l'alimentation, de l'ouverture et de la fermeture du corps, des cheveux, de la parure du corps, de sa porosité et enfin de l'esprit (*mân*). Ces thèmes, qui peuvent sembler disparates, prennent cependant toute leur importance, non seulement dans la vie de tous les jours, mais aussi lorsqu'on essaie, par exemple, de déchiffrer la constitution de l'être humain ou la pollution symbolique qui sera analysée dans un prochain chapitre.

3.2.1.1. *Khûn*, fluide de sang, de lait et d'aliments

Nous venons de voir que le fœtus est créé par le sang du père (contenu dans sa « graine ») puis par le lait de la mère. Ces deux fluides sont conceptuellement fort proches et souvent rassemblés sous le même vocable : *khûn*. Si l'on en demande la traduction, les réponses sont unanimes : c'est le sang rouge, celui qui coule dans les veines. Cependant, on entend souvent que la mère est fort liée à son enfant « car elle lui a donné son *khûn* » à travers son lait. Si son enfant est malade, elle souffre pour lui, et son foie lui fait mal, « puisqu'elle lui a transmis son *khûn* ». Le lien de parenté est donc un lien de sang, de lait et de nourriture. Le sang est le même pour les membres d'une maisonnée, et c'est pour cette raison que l'on ressent certaines émotions: c'est parce que le même *khûn* circule en eux qu'un individu ressent une immense tristesse ou inquiétude

lorsque son fils ou son frère est malade. Cette substance vibre, tressaille et est ressentie par tous les membres la partageant, rendant le foie douloureux.

Il est donc évident que le *khûn* englobe en réalité bien plus que ce que nous entendons par « sang », puisqu'il inclut également le lait maternel. C'est un fluide vital constitutif de la personne et créateur de liens de parenté. Le *khûn* est constamment créé par les divers échanges de substances au sein de la famille : ce que l'on mange cuit dans le ventre et devient du sang, sang qui devient à son tour soit du sperme soit du lait⁴⁶³. Or, la nourriture, surtout cuite, se caractérise par sa grande capacité d'absorption : la personne qui cuisine, qui porte l'assiette, et même celle qui pose simplement son regard sur le plat, peut y transmettre son impureté (de caste, des menstruations, etc), son mauvais œil, ses mauvaises intentions, ses émotions⁴⁶⁴. Il faut donc être extrêmement vigilant avec l'alimentation si l'on ne veut pas contaminer son propre sang et par conséquent toute la famille, le lignage et la caste⁴⁶⁵.

La transformation de la nourriture en sang, puis en sperme ou en lait, est conceptuellement très proche de certaines visions traditionnelles hindoues, tels que les axiomes complémentaires "Mange ce que tu es" (Gîta XVII, 7-10) et "Tu es ce que tu manges" (dans les Upanishads)⁴⁶⁶. Dans ces traditions, les fluides (corporels ou alimentaires) passent par des cuissons successives qui les raffinent, les transforment en fluides de plus en plus subtils, tout en les débarrassant de "déchets" (tels les fèces ou l'urine). La nourriture est d'abord "cuite" par le feu du soleil, puis par la cuisson en cuisine (bouillie ou frite). Une fois le repas avalé, le *rasa* (suc des aliments) est cuit dans un premier feu digestif qui le transforme en sang⁴⁶⁷. Ce sang est à nouveau cuit et devient la chair qui, cuite à son tour, deviendra graisse. La graisse, après être passée par le feu digestif correspondant, donnera les os qui, après cuisson, produiront la moelle et

⁴⁶³ Soulignons que cela n'implique pas spécialement de logique de similarité, c'est-à-dire qu'on ne prescrit pas, ici, de manger de la viande rouge pour recréer le sang perdu lors des menstruations par exemple.

⁴⁶⁴ Cette facilité d'absorption de la nourriture n'est pas l'apanage de la vallée du Jalori mais se retrouve dans quantité d'autres régions en Inde. Voir par exemple R.S. Khare, 1992, *The Eternal Food, Gastronomic ideas and Experiences of hindus and buddhists*, New York, State University of New York, p.7 et 204.

⁴⁶⁵ Nous étudierons cette pollution par la nourriture dans le Chapitre 4 « Mécaniques de l'impureté ».

⁴⁶⁶ Khare 1992 : 29.

⁴⁶⁷ Il y a un lien étymologique entre les verbes *pachnâ* (être digéré) et *paknâ* (être cuit) et le processus de digestion est lui-même représenté comme une cuisson dans le feu digestif de l'estomac (*jatharâgni*). Cf Jonathan Parry, 1985, « Death and Digestion : The Symbolism of Food and Eating in North Indian Mortuary Rites », *Man* (n.s.), vol.20 n°4 (déc. 1985), p. 614.

celle-ci, cuite, se métamorphosera en sperme⁴⁶⁸. Le sperme cuira dans le ventre de la mère et donnera naissance à un enfant. Ce cycle des transformations continuera, sensible aux ingestions de substances fabriquant littéralement la chair de la personne... et de la caste.

Le corps humain est donc le produit des fluides hérités des ancêtres (par la « graine » du père et le lait de la mère) et des échanges quotidiens de substances (alimentation, sperme, etc) entre parents, substances liées à la terre (des ancêtres), puisque les produits consommés doivent, si possible, être locaux.

Ces transformations de la nourriture en sang puis du sang en sperme ou en lait nous indiquent assez clairement une homologie entre ces deux dernières substances, produits les plus raffinés au bout de la chaîne de transformations. Cette homologie est corroborée par d'autres représentations : tout d'abord, le lait et le sperme sont supposés infuser une grande force à leur récepteur. L'enfant qui boit du lait maternel sera « fort », tandis que celui qui ne peut en boire sera « extrêmement faible » ; ensuite, le sperme est une substance nécessaire aux femmes mariées⁴⁶⁹ : il leur donne la force de travailler aux champs, et s'en priver par l'usage d'un préservatif entraînerait une immense faiblesse chez elles⁴⁷⁰. Le lait et le sperme sont donc tous deux des substances apportant une force nécessaire à la vie. Ensuite, ces deux substances sont celles qui transmettent la caste à l'enfant, comme nous l'avons vu antérieurement. L'équivalent du sperme n'est donc ni le fluide sexuel féminin (qui ne transmet pas la caste, et ne pollue pas, puisqu'un homme de haute caste peut avoir des rapports avec une femme de basse caste sans en être « souillé ») ni le sang menstruel (qui pollue, mais ne transmet pas la caste) mais

⁴⁶⁸ Seneviratne H.L., (1992), "Food Essence and the Essence of Experience", in Khare, R.S., *The Eternal Food, Gastronomic ideas and Experiences of hindus and buddhists*, New York, State University of New York, p.179 et Zimmermann F., 1982, *La jungle et le fumet des viandes*, Paris, Seuil, p.180.

⁴⁶⁹ Daniel note lui aussi, dans le sud de l'Inde, le besoin des femmes de recevoir la substance des hommes, substance qui leur donne assez de force pour travailler et pour remplacer le sang perdu lors des menstruations et accouchements. Daniel 1987 : 165.

⁴⁷⁰ Selon les chiffres du Gouvernement Indien, seuls 6,1% de la population utilisaient un préservatif en Himachal Pradesh en 1998 (Planning Commission 2005: 99) et 11% en 2008, ce qui est faible en comparaison aux 45% de femmes stérilisées et 7% d'hommes stérilisés (Government of India, Ministry of Health and Family Welfare, 2008, *Fact Sheet Himachal Pradesh*, International institute for population sciences (Deemed University) Mumbai, p.2). 45.8% des femmes en Himachal Pradesh avaient cependant déjà entendu parler des maladies sexuellement transmissibles et 83.3% avaient entendu parler du Sida en 2008 (Ministry of Health and Family Welfare, Fact Sheet Himachal Pradesh 2008: 4).

bien le lait maternel⁴⁷¹. Mais si cette homologie entre le sperme et le lait est établie, ce n'est pas parce que ces deux substances se ressemblent (substance lourde et blanche), ce n'est pas une homologie organique fournie par la nature : c'est au contraire une homologie créée par une volonté humaine, et qui s'accommode bien des ressemblances que l'on peut trouver entre les substances⁴⁷². Il ne faut donc pas s'arrêter à l'homologie en elle-même mais plutôt en chercher les raisons : qu'y a-t-il derrière cette volonté d'établir une équivalence entre le sperme et le lait maternel ? Il me semble que la réponse à cette question est l'assignation formelle d'une place pour l'homme et la femme : les deux contribuent à la constitution de l'enfant, et il est donc nécessaire que tous deux aient la pureté relative à leur caste ; mais ils y contribuent de manière inégale, asymétrique, l'un par le pouvoir de création et l'autre par le pouvoir nourricier.

J'ai évoqué, il y a quelques lignes, l'importance de l'alimentation dans la création des fluides vitaux (sang, sperme et lait) et donc dans la constitution même de la personne. Il faut insister ici sur le fait que c'est cet échange quotidien de nourriture, par le partage du repas dans une maisonnée, qui maintient le lien de parenté : lorsqu'il n'y a plus d'échanges de nourriture réguliers, ce lien de parenté se défait. Lorsqu'une fille se marie, par exemple, elle adopte le nom, les ancêtres, le lignage (*kûla*) de son mari. C'est avec cette nouvelle « famille adoptive »⁴⁷³ qu'elle crée des liens forts de parenté. Un exemple révélateur de ce lien est le fait que, si cette épouse se transforme en *bhût*⁴⁷⁴, c'est à la famille de son mari qu'elle causera des ennuis « car c'est avec eux qu'elle

⁴⁷¹ On retrouve cette homologie lait/sperme dans d'autres régions de l'Inde, comme au Tamil Nadu : voir Lina Fruzzetti; Ákos Östör; Steve Barnett, 1976, « The cultural construction of the person in Bengal and Tamil Nadu », *Contributions of Indian Sociology* (n.s.) Vol.10, n°1, p.162 ; voir aussi Inden et Nicholas (1977) qui établissent une homologie entre le sperme et le lait puisque, lors du rituel ayant pour but l'obtention d'un fils (rituel du *sâdha*), le mari doit donner à sa femme enceinte du lait condensé afin d'augmenter la proportion de sperme dans le sang utérin, ce qui aboutit à la conception d'un embryon mâle (R. Inden and R. Nicholas, 1977, *Kinship in Bengali Culture*. Chicago : university Press).

⁴⁷² Rappelons la remarque de Veena Das à propos des homologies, lorsqu'elle insiste par exemple sur le fait que l'équation entre le sperme, le lait condensé et la nourriture consacrée n'est pas une équation biologique mais au contraire une équation créée afin d'établir le sperme comme fluide rituellement consacré, ce qui redéfinit la sexualité toute entière, ou encore lorsqu'elle souligne que l'homologie entre le sperme et l'eau de pluie n'est pas fournie par la nature mais a pour but d'installer le sperme comme fluide régénérateur : la métaphore n'est pas ressentie mais a au contraire pour objectif de redéfinir la réalité. Veena Das, 1985, "Paradigms of Body Symbolism: An Analysis of Selected Themes in Hindu Culture", in Burghart, Richard and Cantlie, Audrey (ed.), *Indian Religion*, London: Curzon, and New York: St Martin's Press, p.180 – 207.

⁴⁷³ Voir Chapitre 5 « Réseaux sociaux ».

⁴⁷⁴ *Bhût* : fantôme, esprit malveillant. Voir Chapitre 6 « Rapports au cosmos ».

mangeait tous les jours »⁴⁷⁵. Le lien de parenté est cependant maintenu entre la fille mariée et ses propres parents, par ses visites régulières au domicile parental (*maika*) : à ces occasions, il est primordial pour les parents d'offrir immédiatement un repas à leur fille. À l'opposé, une rupture du lien se signifie par un refus de l'alimenter⁴⁷⁶.

Ce lien tissé par l'alimentation se révèle aussi lors du *Sharâddh* annuel, lorsqu'on offre des repas aux ancêtres, en déposant sur le toit des petits tas de nourriture cuite. Cesser d'alimenter ces ancêtres signifierait rompre définitivement le lien avec eux, en plus de les fâcher en les laissant avoir faim.

Il me semble donc évident que l'alimentation est réellement au centre de la constitution de la personne, au coeur des liens de parenté et au centre des liens sociaux en général.

Il faut, de plus, ajouter que ce fluide vital, *khûn*, véhicule les attributs des différentes castes : le caractère d'une personne dépend, entre autres, du sang qui circule en elle. C'est le sang des Rajput qui, selon leurs propres discours, les rend courageux, forts, avec un grand sens de l'honneur ; et c'est ce sang qui, selon les basses castes, donne aux Rajput un si mauvais caractère. De même, c'est grâce au sang qui coule dans leurs veines que les Motchi sont soumis, forts et très travailleurs (dans leur propre argumentaire) ou mauvais, méchants et enclins à la magie noire (selon les hautes castes).

Un enfant issu d'une union intercaste contiendra donc deux *khûn* différents. Dans l'optique des Rajput, ceci ne peut être positif : l'enfant n'aura ni les qualités d'une caste ni celles de l'autre, mais un mélange indéfinissable et inefficace. Ces enfants sont appelés, par les Rajput, des *Rathi*, c'est-à-dire, selon leur traduction, des « mélanges »⁴⁷⁷ :

Alice : Mais est-ce que les Rajput peuvent se marier avec les Brahman ?

Leela : Mmm... maintenant oui, ils pourraient, mais avant non ! Mais ça ne se fait quand-même

⁴⁷⁵ Comme nous le révèle Sameer, un Rajput d'une cinquantaine d'années, à propos d'une de ses voisines décédée lors d'un incendie et transformée en *bhût*.

⁴⁷⁶ Lorsque la fille, contre l'avis de ses parents, se marie à un homme de caste inférieure par exemple. Dans ce cas, les parents lui refusent l'entrée de leur maison (afin qu'elle ne la pollue pas) et ne lui offrent aucun repas, signe de rupture du lien parental.

⁴⁷⁷ Vashishtha cependant, dans le Kangra district Gazetteers "Kullu and Saraj" de 1917, note que les enfants d'un homme Brahman ou Rajput avec une femme Kanet sont appelés Brahman ou Rajput et qu'ils rajoutent parfois le suffixe Rathi pour se *prétendre de sang non mélangé* ! (« The term Rathi is often added as a qualification by any one pretending himself to unmixed blood »). Vashishtha 1917-1918 (réédition de 2003): 52

pas... Parce que si un est Rajput et l'autre est Brahman, alors l'enfant est « mix » ! Il est *Rathi*. Parce qu'il est du père, puisque c'est lui qui l'a fabriqué. Et il est de la mère, puisqu'elle lui donne son lait. Alors, il est l'enfant des deux, et alors c'est un *rathi*... [rire]. Un enfant de deux castes est mélangé, « mix ». Alors dans notre langue on dit *Rathi*, ça veut dire « mix ».

Alice : Moi, je pensais que pour des gens de castes différentes... leur enfant serait de la caste la plus basse. Par exemple, si un Rajput et une Harijan ont un enfant, je pensais que l'enfant serait Harijan. Ou par exemple un Brahman et un Rajput, et bien que l'enfant serait Rajput. Je pensais que c'était comme ça.

Leela: Par exemple, si un Rajput et une Harijan vont ensemble... L'enfant dira « Moi je suis un Rajput. ». Parce que son père est Rajput. Mais si la mère est Rajput et le père est Harijan, alors on dira que l'enfant est Harijan.

Alice : Alors, c'est la caste du père, c'est ça ?

Leela : Oui, c'est la caste du père. Car l'enfant est l'enfant de son père. Et puis après, quand il boira le lait de sa mère alors il sera... « mix ».

Alice : Donc, si l'enfant ne boit pas le lait de sa mère, il est seulement l'enfant de son père ?

Leela : Oui.

Alice : Et les *Rathi* alors ?

Leela : Eh... les *Rathi*... Ce n'est pas très bon... Ils ne savent pas bien faire les choses. Par exemple, quelqu'un de la caste des Thau sait bien faire les charpentes, construire les maisons. Mais s'il n'est qu'à moitié Thau, alors il ne sait pas très bien. Et s'il n'est qu'à moitié Lohar, alors il ne sait pas très bien travailler le fer. Il ne sait ni une chose ni l'autre. C'est important de savoir bien travailler. Les *Rathi* ne savent pas vraiment bien travailler...

Ce fluide, *khûn*, qui est créé d'abord par le sperme du père puis par le lait de la mère, constitue donc fondamentalement la personne: il est au coeur de sa constitution physique d'abord, puisque le sang véhicule les habiletés des castes, comme le don de créer des charpentes, la force de labourer, la dextérité nécessaire au travail d'orfèvre, le courage de se battre; et il est central dans la constitution morale ou “psychique” de la personne, puisqu'il véhicule les valeurs propres à chaque caste: l'avarice, la brutalité, le goût de la magie noire, l'éthique, le sens de la justice, entre autres⁴⁷⁸.

Remarquons que la conception du « sang », de sa transmission héréditaire et de sa contamination⁴⁷⁹ sous-tendent l'idéologie entière du système des castes dans cette région. Valentine Daniel avait déjà insisté sur la centralité des substances dans les

⁴⁷⁸ Cf Heidi Fjeld pour une situation semblable au Tibet : Heidi Fjeld, 2008, « Pollution and social networks in contemporary rural Tibet », dans Robert Barnett and Ronald Schwartz (ed.), *Tibetan Modernities*, Brill Academic Publishers, p.113 à 137.

⁴⁷⁹ Voir Chapitre 4 « Mécaniques de l'impureté ».

questions de caste : substances évaluées différemment, formant des unités supra et infra-personnelles ; substances qui, surtout, sous-tendent le système des castes⁴⁸⁰.

Enfin, soulignons que ces substances, héritées des côtés paternel et maternel, ne sont pas une marque de *l'individu* mais au contraire de *l'être individuel*, indiquant les solidarités et les réseaux de relations, comme ont insisté Marilyn et Andrew Strathern⁴⁸¹.

3.2.1.2. Le ventre, centre du corps

Il semble donc logique, après ce que nous venons de voir, que le ventre soit au centre de la personne et du corps humain. Cette centralité est apparente également dans l'expression choisie pour parler d'un père et de ses enfants "biologiques" (et non adoptifs): on dit alors qu'il "*les a eus de son propre ventre*".

Mais c'est surtout lorsqu'on étudie en détail les maux et remèdes traditionnels que cette centralité devient évidente: qu'il s'agisse de migraines, de gastro-entérites, de gripes ou d'enfants qui pleurent trop la nuit, les racines utilisées ont toutes comme fonction de rétablir l'équilibre du ventre et d'en expulser l'élément déséquilibrant, qu'il soit un aliment ou un « froid ». Les dix plantes auxquelles nous avons eu accès (*khora, khûnt, shunt, mrod-fali, jai-fal, harda, kaudi, patish, nheni, losar*), racines sauvages que l'on récolte à Lambri, la cime sacrée d'une montagne, agissent toutes directement sur le ventre, responsable de tous les maux, comme nous pouvons le voir dans ce fragment d'entretien mené avec Leela:

Leela: Toutes ces plantes, c'est pour le ventre.

Alice: Il n'y a rien pour la tête?

Leela: Non, tous les problèmes viennent du ventre. Quand on a mal à la tête, ça vient aussi du ventre.

Alice : Mais on les utilise quand on a un rhume aussi par exemple ?

Leela : Si le ventre va bien, alors le reste va bien. C'est le ventre qu'on soigne.

Alice : Donc si on a un rhume, ça veut dire qu'on a un problème au ventre alors ? Mais d'où

⁴⁸⁰E. Valentine Daniel, 1987, *Fluid Signs ; Being a Person the Tamil Way*, Berkeley, University of California Press, p.2.

⁴⁸¹Andrew Strathern, 1998, « Garder le corps à l'esprit », dans M. Godelier et M. Panoff, *La production du corps*, Amsterdam, Overseas Publishers Association, p.72.

vient ce problème au ventre ?

Leela : Ça peut venir de plusieurs choses. Parfois on attrape ça quand on boit de l'eau, ou ça vient du vent, ou si on mange quelque chose de froid. Alors le ventre est froid, et c'est un problème. Alors on prend une racine ou autre qui va chauffer le ventre, et le problème partira.

Le ventre est divisé en trois zones : le point supérieur, entre les côtes, est appelé *titi* ; la zone médiane, lieu de la digestion, sur laquelle agissent les plantes médicinales, est nommée *pét* ; et enfin le bas-ventre (en dessous du nombril) est appelé *natchól*. Le nombril est nommé *nabi*. Le ventre qui contient un enfant est appelé *garb*. Ce terme ne désigne pas l'utérus, *bachadani*, mais désigne le ventre dans son ensemble lorsqu'il est question de grossesse et d'accouchement, alors que le terme employé lorsqu'il est question de nourriture ou de maladie est *pét*.

Le point central dans le ventre est le foie, siège des relations de *khûn*, comme nous l'avons vu plus haut. La centralité de cet organe vital est signifiée lors des mariages, lorsque le foie du premier bouc sacrifié est divisé en petits morceaux et mangé cru par tous les membres présents⁴⁸². C'est donc l'organe le plus important du sacrifié qui est partagé dans la communauté, renforçant les liens de *khûn* dans celle-ci.

L'importance de la digestion, donc du ventre, a bien sûr été largement remarquée par divers anthropologues spécialistes de l'Inde, à l'instar de Jonathan Parry, qui décortiqua finement le processus de digestion et de *distillation* du défunt lors des rites funéraires, dans un article fort stimulant⁴⁸³.

C'est la digestion rapide et efficace qui est la clé dans la guérison de bien des maux, et c'est ce qui explique entre autres le besoin impérieux d'un corps actif et vif, d'autant plus en cas de maladie. Dans ce cas, il ne faut surtout pas rester au repos, mais au contraire activer le corps, afin d'accélérer le processus de digestion et donc de guérison. Les migraines par exemple sont soignées non seulement par les racines médicinales agissant sur le ventre, mais aussi par un massage vigoureux, parfois brutal, du crâne et du dos ; la gastro-entérite et la grippe se soignent, en plus de remèdes à boire, en marchant d'un pas rapide durant de longues heures, et l'on considère que le repos en ralentit au contraire la guérison.

⁴⁸² Voir Chapitre 5 "Réseaux sociaux".

⁴⁸³ Jonathan Parry, 1985, « Death and Digestion : The Symbolism of Food and Eating in North Indian Mortuary Rites », *Man* (n.s.), vol.20 n°4 (déc. 1985), p. 612-630.

3.2.1.3. Catégories alimentaires⁴⁸⁴

L'alimentation est, dans la vallée du Jalori et plus généralement en Inde, un sujet majeur du quotidien. Du choix des aliments, des épices, et du mode de cuisson, dépend la bonne circulation des fluides dans l'organisme et en fin de compte la constitution même des corps. Vaste sujet au sein des anthropologues et indianistes, la commensalité, et en particulier les règles attachées aux castes, a fait l'objet de nombreuses études. La transmission de la pollution entre castes, à travers l'eau ou les repas entre autres, reste un thème important et fascinant, qui sera étudié dans un prochain chapitre⁴⁸⁵. Les catégories alimentaires, en revanche, ont été relativement peu étudiées, après un bref intérêt dans les années 1970-1980⁴⁸⁶. J'analyserai, dans cette section, ces catégories dans la vallée du Jalori, et nous verrons comment s'articulent le « chaud », le « froid » et le « venteux », ainsi que l'importance de l'équilibre, notion sous-jacente et capitale dans le rapport entre l'alimentation, le temps et le corps humain.

3.2.1.3.1. Le corps et la circulation des fluides

Nous venons de voir la centralité du ventre et l'importance d'une digestion rapide et efficace. Nous avons également évoqué le cycle des substances, les aliments produisant le sang qui se transforme ensuite en sperme ou en lait. Il nous faut à présent faire appel à d'autres notions hindoues concernant les fluides corporels, si l'on veut comprendre les classifications alimentaires dans la vallée du Jalori. Cinq éléments (air, eau, feu, terre, et éther) composent la totalité des êtres et des choses: les plantes, les animaux, les

⁴⁸⁴ Cette section, très légèrement modifiée, a fait l'objet d'une publication aux éditions Hermann, que je remercie, ainsi que les éditeurs de la publication (K.Becker, V.Moriniaux et M.Tabeaud): Alice Van den Bogaert, 2015, « Catégories alimentaires et météorologie en Himachal Pradesh », dans Karin Becker, Vincent Moriniaux et Martine Tabeaud (éd.), *L'alimentation et le temps qu'il fait*, Paris, Hermann.

⁴⁸⁵ Voir Chapitre 4 « Mécaniques de l'impureté ».

⁴⁸⁶ Voir entre autres R.S. Khare, 1976, *Culture and Reality*, Shimla, Indian Institute of Advanced Study; R.S. Khare et M.S. Rao (éd.), 1986, *Aspects in South Asian Foods Systems : Food, Society and Culture*, Durham, Carolina Academic Press; R.S. Khare (éd.), 1992, *The Eternal Food, Gastronomic ideas and Experiences of Hindus and Buddhists*, State University of New-York; G. Ferro-Luzzi, 1977, « Ritual as Language : The Case of South Indian Food Offerings », *Current Anthropology* 18; C. Laderman, 1981, « Symbolic and Empirical Reality : A New Approach to the Analysis of Food Avoidances », *American Ethnologist*, Vol. 8, 3, p. 468-493; Francis Zimmermann, 1982, *La jungle et le fumet des viandes*, Paris, Seuil.

humains, la terre, le ciel, et ainsi de suite⁴⁸⁷. En proportions différentes dans chaque chose, ces éléments confèrent les divers saveurs aux aliments. Quand on les mange, les aliments (composés des cinq éléments) se transforment de manière successive en divers fluides, de plus en plus subtiles. Ce sont les diverses cuissons que nous avons évoquées antérieurement. En outre, le corps produit trois humeurs, qui sont le vent, la bile et le flegme⁴⁸⁸. Ces trois humeurs doivent rester en équilibre constant ; or, plusieurs facteurs peuvent facilement les déséquilibrer : l'alimentation et le temps qu'il fait sont les deux principaux facteurs de déséquilibre des humeurs corporelles.

Il existe en Inde toute une série de classifications alimentaires : on classe par exemple les six saveurs (sucré, acide, salé, âcre, amer et astringent)⁴⁸⁹, ou bien, dans les textes anciens, les vingt « qualités » des aliments, par paires, tels que léger/lourd, humide/sec, chaud/froid, âpre/onctueux, solide/liquide, etc⁴⁹⁰. Cette façon de classer, par paires, est assez caractéristique en Inde, où l'on retrouve souvent des paires d'éléments opposés, comme le Nord et le Sud, l'Océan et la montagne, le pur et l'impur⁴⁹¹....

Dans le domaine de la nourriture, en plus des « qualités » évoquées plus haut (lourd/léger, etc), il existe bien d'autres paires, comme la nourriture bouillie et la nourriture frite, la nourriture bonne pour les fêtes et celle pour le jeûne, ou encore la distinction entre « manger » et « nourrir », qui est une des oppositions les plus cruciales selon Ravindra Khare⁴⁹². Nourrir est une action extrêmement importante en Inde, ce n'est pas seulement une question de générosité ou de devoir moral, c'est aussi une transmission de fluides, et c'est donc un point central dans les relations sociales, dans la relation entre le mari et la femme, ou dans les relations entre castes : on porte une grande attention à « qui peut-on nourrir » et « par qui peut-on être nourri », c'est-à-dire de quelle caste à quelle caste passe la nourriture ou l'eau, dans quel sens se fait la transmission de fluides

487 R.S. Khare, 1986, « The Indian Meal : Aspects of Cultural Economy and Food Use », dans R.S. Khare et M.S. Rao (éd.), *Aspects in South Asian Foods Systems : Food, Society and Culture*, Durham, Carolina Academic Press, p. 176.

488 Zimmermann 1982 : 128.

489 Idem : 119

490 Idem

491 C'est principalement le structuralisme, et surtout Louis Dumont, qui a insisté sur cet aspect binaire de l'Inde. Il nous faut cependant préciser que ce point de vue ne fait pas l'unanimité, et que certains chercheurs (à la suite de McKim Marriott : 1976) dénoncèrent un plaquage de conceptions occidentales sur une Inde qui serait plutôt *moniste*. À son tour, ce paradigme fut invalidé, étant lui-même un « produit du dualisme moderne » (F. Osella and C. Osella, 1996, "Articulation of Physical and Social Bodies in Kerala", *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 30 (1), p.44).

492 Khare 1986: 162.

3.2.1.3.2. Température du ventre

Dans la vallée du Jalori, les « qualités » alimentaires auxquelles on attache de l'importance au quotidien sont principalement le « chaud », le « froid », et le « venteux ». L'équilibre entre ces pôles est nécessaire pour maintenir un ventre à température stable, ce qui permet une bonne digestion, c'est-à-dire une bonne circulation des fluides.

Au quotidien, les habitants de la vallée ne parlent pas de la transformation des fluides (le sang qui se transforme en chair, qui se transforme en graisse, etc) ni des cinq éléments qui composent les aliments et les corps (air, feu, terre, eau, éther). Ce sont des conceptions « savantes », ayurvédiques, qui ne sont pas exprimées telles quelles par les villageois, mais qui sont sous-jacentes dans la construction symbolique du corps et de l'alimentation dans la vallée. Je crois que l'on peut légitimement avancer que les représentations locales, sur ce sujet, concordent assez bien avec l'Ayurveda même si elles ne sont pas exprimées en ces termes. Dans d'autres régions, comme par exemple à Mysore, dans le sud de l'Inde, l'écrivain A. Ramanujan⁴⁹³ nous explique que la théorie des humeurs corporelles est connue de tous, que l'on discute de la façon dont les saisons affectent ces humeurs (la bile, le flegme, le vent) qu'il faut donc constamment rééquilibrer, par la nourriture entre autres. Dans la vallée du Jalori, même si les trois humeurs ne sont pas totalement inconnues, on exprime plutôt cela en termes de température : le ventre est « trop froid » ou « trop chaud », à cause du temps et de l'alimentation, et il faut donc réguler sa température. Cela se fait principalement par la nourriture : par le choix des aliments du repas ou par des plantes médicinales. On ne la régule pas en mettant des vêtements plus légers ou au contraire plus chauds. La source du problème est un ventre « trop chaud » ou « trop froid », et c'est donc là qu'il faut agir. Mettre des chaussettes en hiver donne plus de confort, mais ne prévient pas du rhume. Ne pas se couvrir chaudement, ou bien se doucher à l'eau froide dans un endroit glacial, n'a absolument rien à voir avec le rhume que l'on peut attraper. Ce n'est que la combinaison du temps et d'un aliment non adapté à celui-ci, qui peut provoquer le rhume, la grippe, la diarrhée, la migraine, entre autres.

493 A.K. Ramanujan, 1992, « Food for Thought : Toward an Anthology of Hindu Food-Images », dans R.S. Khare, *The Eternal Food, Gastronomic ideas and Experiences of Hindus and Buddhists*, State University of New-York.

3.2.1.3.3. Quatre pôles, diverses énergies

Passons maintenant aux aliments. Tout d'abord ceux-ci, à l'exception des fruits, des tomates et des concombres, sont toujours mangés cuits et chauds. Cependant, même un aliment cuit et chaud peut être considéré comme « froid », c'est-à-dire d' « énergie froide », et un fruit cru et froid peut être considéré comme « chaud »⁴⁹⁴.

Les aliments « chauds » sont ceux qui prodiguent une « énergie chaude ». Selon les villageois, ils réchauffent le ventre, et par conséquent le sang devient plus fluide. Celui-ci circule alors mieux dans tout le corps. Un des effets est que cela rend le corps « large » (*dila*), ce qui provoque un moment de somnolence après le repas, suivi d'un regain d'énergie. Ces aliments rendant le sang plus fluide, aident à évacuer le sang considéré « sale » des menstruations, mais ils sont en échange accusés de provoquer des hémorroïdes.

Il y a plusieurs degrés dans les aliments « chauds », allant d' « un peu chaud » (+1) à « trop chaud » (+4)⁴⁹⁵ :

Les aliments « un peu chauds » (+1) sont par exemple les carottes, les petits-pois, les épinards. Il n'y a pas de restriction pour ces aliments, mais les villageois préfèrent tout de même les combiner avec des légumes froids, ou avec des épices froides comme la coriandre ou le curcuma.

Les aliments « chauds » (+2) comme le blé ou les mangues entre autres, sont consommés régulièrement mais de manière modérée. Le blé mangé en journée est accompagné de légumes « froids », afin d'éviter la somnolence qui suit un repas « chaud ». En soirée par contre, on accompagne le blé de légumes « chauds », car le

⁴⁹⁴ Selon Mark Nichter, l'opposition entre les aliments « chauds » et « froids » est présente partout en Inde, mais les éléments qui entrent dans telle ou telle catégorie diffèrent fort d'une région à l'autre (M. Nichter 1986, « Modes of food classification and the diet-health contingency : a south indian case study » dans Khare et Rao 1986 : 189). Dans la vallée du Jalori, les aubergines sont par exemple considérées comme extrêmement chaudes, alors que dans d'autres régions elles sont classées dans la catégorie « froide ». Ou bien les papayes, qui sont « froides » dans la vallée du Jalori, et qui sont considérées si « chaudes » dans d'autres régions qu'elles sont interdites aux femmes enceintes, car elles peuvent provoquer une fausse-couche. Ajoutons que l'opposition « chaud-froid » est fort répandue dans le monde (Asie du Sud, Malaisie, Amérique latine) et la synthèse de F. Héritier (1996) en est une belle synthèse. Cependant, cette opposition adopte une telle diversité de formats qu'elle nous est de peu d'utilité dans cette analyse, si ce n'est qu'elle nous permet de penser à une certaine universalité du recours à la température comme instrument de catégorisation, que ce soit dans le domaine de la nourriture ou dans celui des maladies, où elle a été bien plus étudiée.

⁴⁹⁵ Voir figure 1 : « Quelques aliments courants de la vallée du Jalori ».

froid de la nuit doit être compensé par un ventre « bien chaud » si l'on ne veut pas tomber malade.

Les aliments « très chauds » (+3), comme les aubergines, le poisson, la menthe, le maïs, sont consommés avec précaution. Les aubergines et le poisson peuvent provoquer de la fièvre à une personne tolérant mal cette « énergie très chaude », et le poisson peut même provoquer une « maladie chaude », appelée *bodri*, qui donne de fortes fièvres et des boutons sur tout le corps. La menthe, également « très chaude » est réservée comme remède pour soigner une diarrhée venant d'un ventre « trop froid ». Le maïs, anciennement consommé toute l'année, est actuellement réservé aux jours très froids, et accompagné de légumes « froids » pour contrebalancer son énergie « très chaude ». Enfin, les bonbons et chocolats, « très chauds », provoquent une irritation de la vulve des petites filles, irritation appelée *shéli*, que l'on soigne en massant la vulve à l'aide d'huile de moutarde (« froide »). Notons qu'il n'y a pas d'équivalent pour les petits garçons, qui ne souffrent d'aucune affection en dévorant les petits caramels et chocolats...

Les aliments « trop chauds » (+4) ne sont quant à eux utilisés qu'en cas de besoin: les racines médicinales extrêmement « chaudes » sont consommées en décoction uniquement en cas de maladie, et certaines d'entre elles ne sont pas administrées aux petits enfants. Le piment, beaucoup trop « chaud », est interdit aux femmes enceintes ou allaitantes, car il provoquerait un réchauffement excessif de leur ventre, ce qui donnerait de la conjonctivite à leurs bébés.

Les aliments « froids » donnent en échange une énergie constante, c'est-à-dire qu'ils ne provoquent pas ce moment de somnolence après le repas. Ici encore il existe plusieurs degrés de « froids », depuis les pois chiches ou les courgettes par exemple, qui sont simplement « froids » (-1), jusqu'aux tomates et concombres qui sont « très froids » (-3), et que l'on doit donc consommer en pleine journée et par un temps ensoleillé. Croquer quelques rondelles de concombre par un temps nuageux ou pluvieux refroidirait excessivement le ventre et entraînerait un rhume ou une diarrhée.

Les crèmes glacées et le *lassi* (lait battu) sont, quand à eux, des aliments « extrêmement froids » (-4), qui provoquent presque automatiquement le rhume, la grippe, la diarrhée, surtout chez les enfants, considérés comme étant plus vulnérables au froid. Ils sont également interdits aux femmes enceintes puisque le refroidissement de leur ventre

aurait pour conséquence un vernix⁴⁹⁶ trop abondant.

Tous les aliments « froids » sont déconseillés aux femmes enceintes en hiver, car la combinaison de ces deux « froids » (aliments « froids » et temps froid) refroidit trop le ventre, ce qui non seulement nuit au confort du bébé, mais en outre solidifie les aliments, les fluides, et empêche donc la bonne circulation des flux dans l'organisme, avec pour conséquence, des douleurs pour le fœtus coincé au milieu de fluides épais, mais aussi un accouchement difficile. Ces aliments « froids » sont également évités pendant l'allaitement, car en refroidissant le lait maternel ils occasionnent la toux du bébé. Enfin, ces aliments épaississent le sang, empêchant la bonne évacuation du sang menstruel, et entraînant alors des douleurs excessives. C'est pour cette raison que les femmes privilégient les aliments « chauds » aux aliments « froids » lorsqu'elles sont menstruées.

Il est également déconseillé pour tous de consommer des aliments « froids » (cuits et chauds mais d'énergie « froide ») le soir, car il y aurait alors un excès de « froid » : la température extérieure (les nuits sont très fraîches même en été) combinée à des aliments « froids » entraîne un *excès de froid*, ce qui refroidit trop le ventre et entraîne divers maux, de la diarrhée à la grippe. C'est pour cette raison que l'on évite par exemple de manger du riz le soir, et on lui préfère les *roti* (galettes de blé, également appelées *chapati*).

Une troisième catégorie désigne les aliments qui produisent des gaz dans le ventre. Ils sont appelés *gastrics*, ou bien *baya*, ce qui signifie littéralement « venteux » (le vent est appelé Bayu). Malgré leur nom, ils n'ont, dans la région étudiée, cependant rien à voir avec le vent : les « vents corporels » sont provoqués par l'alimentation ou les menstruations, jamais par le vent du dehors, et ils ne sont pas amplifiés par celui-ci. Si une corrélation est établie, dans les textes anciens, entre la saison chaude et le « vent corporel »⁴⁹⁷, dans la vallée du Jalori en échange, cette association semble ne pas exister.

Les aliments « venteux », comme la pomme de terre, le chou, le chou-fleur, la citrouille, les haricots secs et les lentilles noires, sont évités juste après l'accouchement, car le ventre vide de la mère amplifierait les « vents » provoqués par l'alimentation, et ces « vents », à travers le lait maternel, occasionneraient des coliques au bébé allaité. En

⁴⁹⁶ Substance blanchâtre recouvrant le nouveau-né à la naissance.

⁴⁹⁷ Zimmermann 1982 : 173.

règle générale, les aliments « venteux » doivent être mangés en très petite quantité, et associés à des racines amères, réputées pour contrer le « vent ».

Enfin, certains aliments sont « nettoyants ». Ce sont les « meilleurs ingrédients », qui sont à la fois légers et éliminent facilement les impuretés du ventre. On les privilégie donc si l'on est malade, qu'il s'agisse d'une diarrhée, d'une grippe ou d'une migraine. Ces aliments nettoyants peuvent aussi être pris en prévention s'ils sont « froids », comme l'avoine et le *moong dal* (lentilles jaunes). En revanche, la menthe ou les racines amères sont « nettoyantes » mais « trop chaudes » et sont donc réservées aux traitements des maladies.

3.2.1.3.4. Articulation sur deux axes : *continuum* et compensation des contraires

Je pense que l'on peut opposer les aliments « venteux » aux aliments « nettoyants », et proposer un schéma comme celui de la figure 1 où sont répartis une grande partie des aliments consommés dans la vallée⁴⁹⁸. Cela nous permet de voir que l'opposition entre le « chaud » et le « froid » n'est pas une dichotomie, mais plutôt un *continuum*, comme l'a proposé Mark Nichter pour les catégories « chaud-froid » du sud de l'Inde⁴⁹⁹.

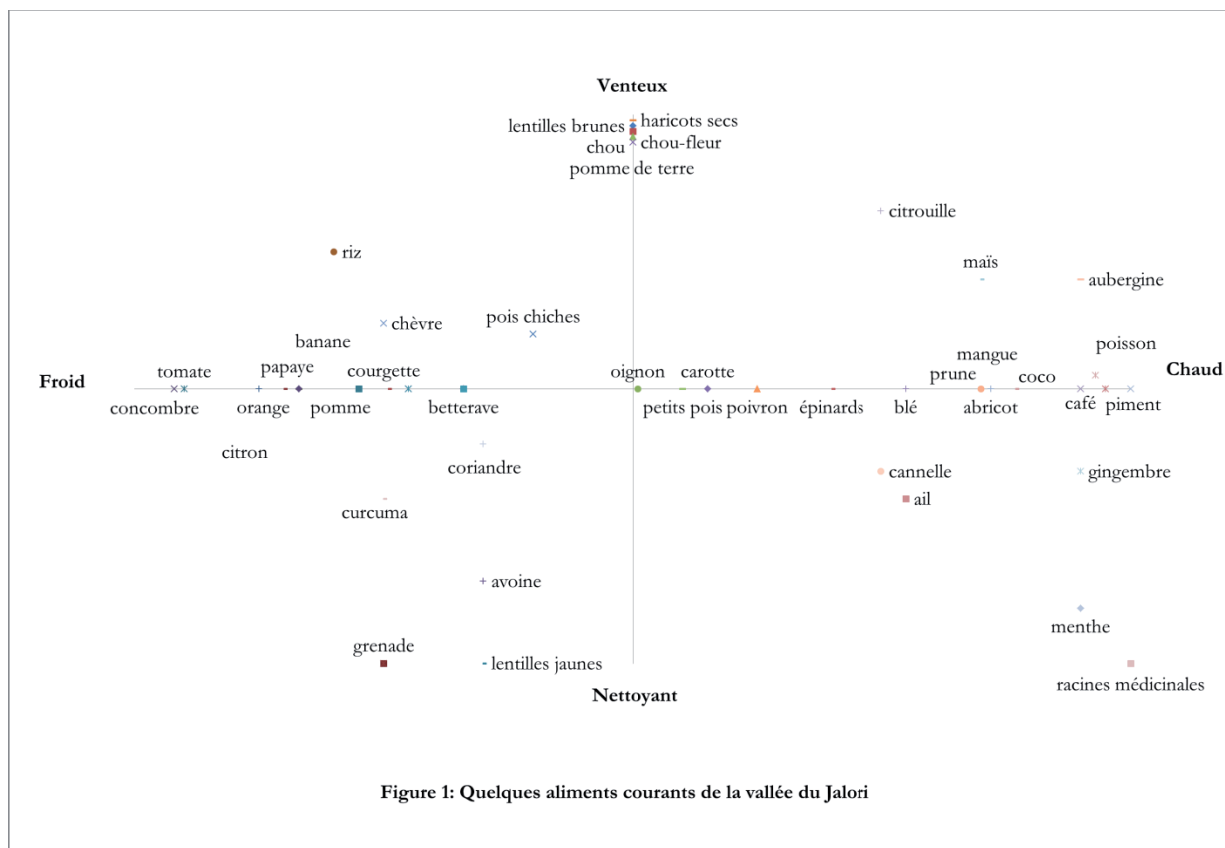
En regardant ce schéma, on s'aperçoit d'abord que chaque catégorie d'aliments (céréales, légumes, viandes, etc) est assez répartie entre les différents pôles. Aucune catégorie n'est entièrement « chaude » ou entièrement « froide ». Prenons les légumes : certains sont « froids », d'autres « chauds », et relativement « venteux » ou non. De même pour les fruits : certains sont « froids », d'autres « chauds ». Et il en va de même pour les viandes, les produits laitiers, les céréales, les légumineuses ou même les condiments... Ensuite, il me semble impossible de déterminer des critères de classement à l'intérieur de ces familles d'aliments : on ne peut les classer ni par la forme, ni par la couleur (où par exemple les aliments oranges-rouges seraient chauds tandis que les aliments blancs-verts seraient froids⁵⁰⁰), ni par la consistance, ni par le goût (amer/sucré par exemple), ni par le lieu de production (les fruits et légumes produits dans une région froide seraient

⁴⁹⁸ Pour une question de place et de clarté, nous n'avons pas pu inclure, dans ce graphique, tous les aliments consommés localement. Pour plus de détails, voir l'annexe.

⁴⁹⁹ Nichter 1986 : 202.

⁵⁰⁰ Contrairement aux interprétations de Mark Nichter pour le sud de l'Inde (Nichter 1986 : 194).

« froids » tandis que les fruits et légumes produits dans une région chaude seraient « chauds »), ni par la dichotomie sauvage/domestiqué, ni par celle opposant les aliments autochtones aux aliments importés⁵⁰¹.



« Chaud », « froid », « venteux » et « nettoyant » ne sont des catégories ni exclusives, ni fermées. Elles ne sont pas exclusives car elles peuvent se cumuler : un aliment peut être « chaud et venteux » comme la citrouille (ou « chaud et nettoyant » comme la menthe, ou « froid et nettoyant » comme l'avoine, par exemple). Et elles ne

⁵⁰¹ Remarquons cependant que plusieurs aliments « chauds » sont énergétiques, gras, sucrés : le *ghee*, la noix de coco, le maïs, la citrouille, le blé, les fruits secs, les dattes, le chocolat, le sucre cuit (*guḍ*) sont tous des aliments énergétiques et « chauds ». Ce critère ne peut cependant pas servir de classement, car nombre d'aliments « chauds » ne sont pas spécialement « énergétiques », et plusieurs aliments énergétiques sont froids (banane, lentilles, pois chiches, beurre, sucre, miel). Remarquons également qu'un des critères employés dans le classement est la cuisson, et certains aliments « froids » deviennent « chauds » après cuisson (beurre/*ghee*, sucre/*guḍ*, raisins/raisins secs). Ceci permettrait d'expliquer pourquoi les œufs sont « chauds » (« cuits » dans la poule ?) ou pourquoi le bouc est « chaud » alors que la chèvre et le cabrit sont « froids » (absence de sperme, lui-même résultat d'une cuisson et très « chaud ») ; mais ce critère ne permet cependant pas d'expliquer le reste de la classification : quelle différence y a-t-il entre une courgette (« froide ») et une citrouille (« chaude »), entre un champignon (« froid ») et une aubergine (« chaude ») ?

sont pas fermées puisque certains aliments peuvent changer de catégorie (entre « chaud » et « froid », mais non entre « venteux » et « nettoyant ») : l'oignon cru est « froid », mais cuit il devient « chaud » ; le raisin est « froid », mais les raisins secs sont « chauds » ; le riz est « froid », mais mangé en grande quantité il devient « venteux ».

Il n'y a pas d'aliments « bons » ou « mauvais » : tout est question d'équilibre, de modération, et de compensation des contraires : compenser le « froid » et le « chaud », en combinant les aliments et la météorologie.

Pendant la saison chaude, on veille à ne pas manger trop d'aliments « chauds », car l'excès de chaleur provoquerait divers problèmes selon la constitution de chaque personne : somnolence, fièvre, hémorroïdes, violence. Il faut donc constamment abaisser la chaleur du ventre avec des aliments « froids ». Le café et le poisson, aliments excessivement « chauds », sont pour cette raison totalement déconseillés à cette saison, car ils sont accusés de provoquer des fièvres.

En hiver, on évite les aliments trop « froids », et on veille à compenser le froid de la saison par la « chaleur » des aliments et des décoctions de racines chauffantes.

L'objectif est de garder un ventre à température constante : ni trop froid ni trop chaud. À l'exception de la grossesse, qui exige, dans la vallée du Jalori, un ventre bien chaud pour le confort du bébé et le bon accouchement. Ce qui implique qu'en hiver, les femmes enceintes mangent plus « chaud » que d'habitude.

Mais cette compensation des contraires doit éviter les excès. Boire de l'eau trop « froide » en pleine chaleur serait un choc trop brusque entre des contraires extrêmes : il vaut mieux boire de l'eau bouillie (à température froide mais d'énergie « chaude ») pour refroidir doucement le ventre. Compensation des contraires donc, mais avec modération.

Cependant, un problème d'excès peut se soigner lui-aussi par un excès: une maladie « très chaude », avec de fortes fièvres, peut se soigner en administrant du poisson au malade. La forte chaleur du poisson fait alors sortir la fièvre sous forme de petits boutons sur tout le corps. C'est une accélération de l'apparition des symptômes, qui entraîne la guérison.

De même, un excès de « froid », que l'on soigne en général par le « chaud », *peut* se soigner, parfois, par le « froid » : une grippe en hiver (froid + froid, et provoquée par

des aliments « froids »), peut se soigner en prenant une infusion de miel et de citron. Cette infusion est bue bien chaude, mais le miel et le citron sont tous deux des aliments considérés « froids » ! On y ajoute, parfois mais pas toujours, un petit morceau de gingembre, qui, lui, est un aliment « très chaud ».

Une autre remarque que l'on peut tirer de cette combinaison d'aliments, c'est que les repas ne sont jamais totalement « chauds » ou « froids ». Que l'on soit en hiver ou en été, un repas est toujours composé d'aliments « chauds » *et* d'aliments « froids », en proportions diverses, bien sûr. Je pense que l'on peut interpréter cela, à la manière de Manuel Moreno⁵⁰², comme une *totalité sémantique*. Gabriela Ferro-luzzi⁵⁰³ a montré que cette totalité est souvent illustrée dans l'alimentation par des combinaisons de paires antithétiques, lorsqu'on offre au dieu, par exemple, des bananes et de la noix de coco (mou + dur).

Il importe également de savoir que, dans la vallée du Jalori, la classification des aliments « chauds », « froids », « venteux » et « nettoyants » est connue et utilisée par toutes les castes, et que même les plus jeunes connaissent ces catégories. On peut donc avancer que ce n'est pas un savoir réservé à certaines élites ou certaines franges de la population, mais que c'est au contraire un savoir populaire. En outre, il semble qu'il n'y ait pas de variation, dans la même région, selon les castes : dans la vallée du Jalori, toutes les castes classent les aliments de la même façon (les aubergines sont « chaudes », les courgettes sont « froides », et ainsi de suite).

3.2.1.3.5. L'équilibre alimentaire et la polarité du pur et de l'impur

L'alimentation, dans cette région d'Himachal Pradesh, est un donc sujet pris très au sérieux : on ne mange pas n'importe quoi, n'importe quand. L'équilibre entre le « froid » et le « chaud » est toujours visé, pour avoir un ventre à température stable, et pas trop « venteux ». Cet équilibre s'atteint en combinant les aliments entre eux :
-selon le temps qu'il fait,

⁵⁰² M. Moreno, 1992 « Pâncâmirtam : God's Washings as Food », dans Khare 1992: 149.

⁵⁰³ G. Ferro-Luzzi, 1977, « Ritual as Language : The Case of South Indian Food Offerings », *Current Anthropology* 18, p. 511.

- selon le moment de la journée,
- selon l'état de la personne (maladie, grossesse, menstruations, etc),
- et selon l'habitude de la personne (selon que le corps est habitué au riz ou aux concombres, par exemple).

En outre, nous avons vu que cet équilibre, qui implique la compensation des contraires, appelle la modération, mais qu'un excès peut se soigner par un autre excès.

Cette classification est indépendante de l'axe pur/impur⁵⁰⁴. N'importe quel aliment, qu'il soit « chaud » ou « froid », « venteux » ou « nettoyant », peut être pur ou impur selon qu'il a été préparé, cuisiné ou non. Des petits pois crus, achetés au magasin ou à un voisin, ne sont pas impurs, même s'ils viennent du potager d'un intouchable. Mais les mêmes petits pois, écosés, cuisinés par une personne de caste inférieure à celle du mangeur, deviennent impurs pour celui-ci.

En outre, les produits de la vache, qui sont considérés purs, sont répartis tout au long de l'axe « chaud-froid ». On observe par exemple, sur le schéma de la figure 2, que le beurre et le yaourt sont « froids », le *lassi* (lait battu) extrêmement « froid », alors que le *ghee* (beurre clarifié) est « très chaud ». Or, ce sont tous des aliments considérés comme étant « purs ».

Dès lors, malgré l'importance de la notion de pureté en Inde, notion finement étudiée par Louis Dumont et d'autres chercheurs après lui, il faut reconnaître que nous sommes face à un système de classification totalement indépendant du concept de « pureté/impureté » et qui se refuse à y être englobé⁵⁰⁵. Cette classification parallèle, probablement plus ancienne, résonne de manière universelle si l'on songe aux nombreux systèmes symboliques africains⁵⁰⁶, asiatiques⁵⁰⁷ et amérindiens⁵⁰⁸ en passant par la théorie humorale d'Hippocrate, sans oublier la grande majorité de l'Inde comme nous l'avons vu précédemment.

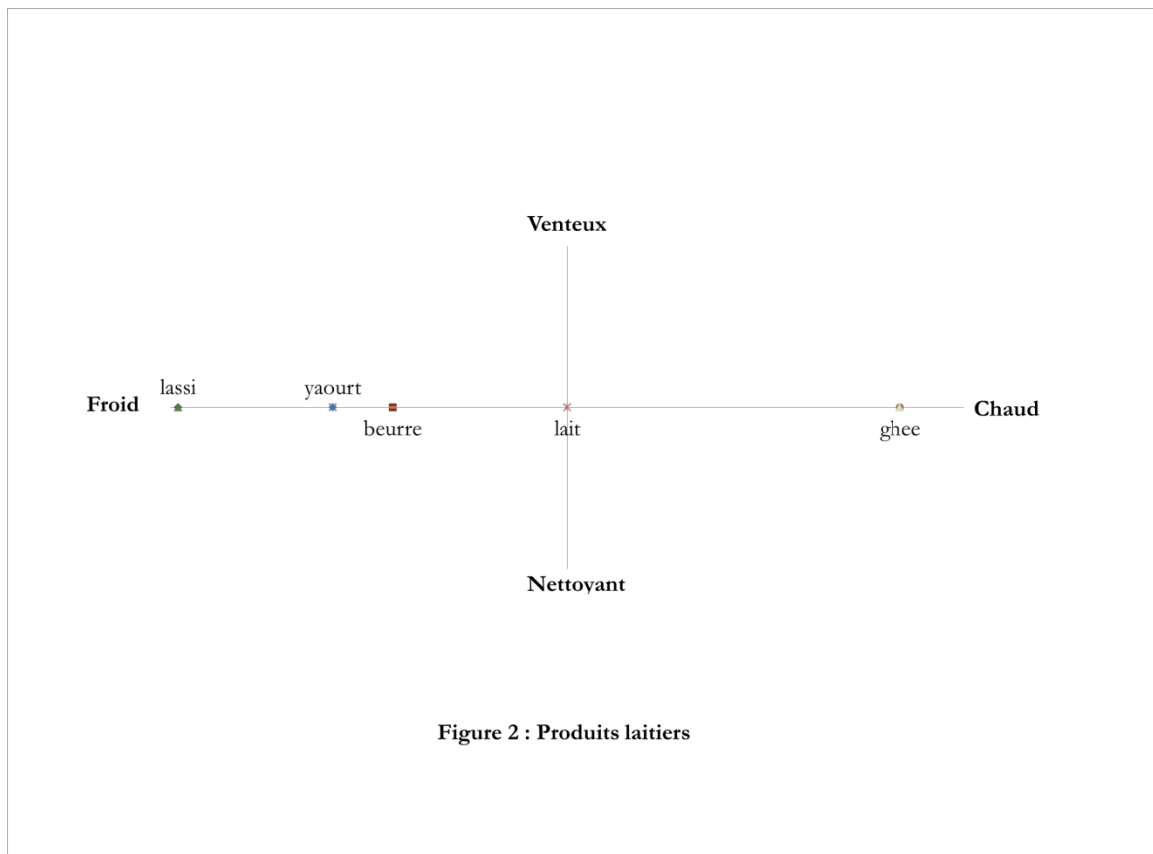
504 Comme l'a affirmé Khare (R.S. Khare, 1976, *Culture and Reality*, Shimla, Indian Institute of Advanced Study, p.85).

505 Englobé/englobant : cf Louis Dumont, 1967, *Homo Hierarchicus, Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard.

506 Françoise Héritier, 1996, *Masculin, Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob.

507 Cf entre autres C. Laderman, 1981, « Symbolic and Empirical Reality : A New Approach to the Analysis of Food Avoidances », *American Ethnologist*, Vol. 8, 3, p. 468-493.

508 Cf entre autres A. Butt Colson and C. Armellada, 1983, « An Amerindian derivaton for Latin American creole illnesses and their treatment », *Social Science and Medicine* 17(17), p. 1229-1248.



3.2.1.4. Corps fermés, corps ouverts

Le corps a, *par nature*, tendance à s'ouvrir, et il est capital de veiller à le fermer constamment. Un corps ouvert est symbole, comme nous le verrons, de désordre, d'impureté, mais aussi de puissance. Au quotidien, c'est la fermeture du corps qui est requise ; tandis qu'à certains moments spécifiques, c'est un corps ouvert que l'on impose ou utilise. Afin de cerner les contours de ce processus, j'exposerai ici plusieurs contextes mettant en jeu la dialectique des corps ouverts/corps fermés.

La fontanelle (*talū*) des bébés, c'est-à-dire cette partie molle du crâne, où les os ne sont pas encore soudés, est considérée comme une ouverture du corps, qu'il faut fermer progressivement. Cette ouverture se révèle lorsque le petit enfant tousse car il a bu trop vite : ses proches soufflent alors sur la fontanelle, afin de « sécher » la gorge :

Rama (une femme âgée de caste Kumhar) : C'est parce que les enfants boivent trop vite, alors on dit « *tchâp* » dans notre langue. L'eau va dans l'autre trou parce que les enfants boivent trop

vite. Alors on souffle sur le *talu*, parce que comme c'est très fin, c'est ouvert, ça souffle sur leur intérieur.

Alice : alors ça assèche ?

Rama : oui... l'air (*hava*) descend vite jusqu'à l'endroit où l'eau s'est trompée d'endroit. Parfois ça arrive aussi avec le lait. Les enfants têtent trop vite et alors ils toussent aussi, ils s'étranglent. Alors c'est pour ça qu'on souffle sur le *talu*.

Alice : parce que le *talu* est comme ouvert...?

Rama : oui... c'est très fin alors si on souffle dessus ça rentre à l'intérieur... En fait regarde, quand il fait froid, le vent souffle sur la tête, et on a froid à l'intérieur ! Tu vois, par la tête les choses rentrent...

Il faut donc s'appliquer à fermer le crâne des enfants, à l'aide d'un massage auquel on procède deux fois par jour. On les lave, puis on les sèche et on leur masse tout le corps, à l'huile ou au *ghee*, pour le modeler: on tire sur les jambes et les bras, pour qu'ils “poussent” bien droits, on masse le dos afin qu'il se tienne droit aussi, la tête pour qu'elle soit ronde. On dépose une goutte d'huile à l'entrée de chaque narine et dans le coin interne des yeux. On applique ensuite soigneusement de l'huile sur la fontanelle, afin qu'elle durcisse et se ferme. C'est ce modelage quotidien du corps de l'enfant par sa mère (ou sa grand-mère) qui *l'humanisera*, le rendra conforme aux critères culturels réclamant un corps fermé, maîtrisé, droit. Dès que le bébé est un peu plus grand, il n'y a plus besoin de lui appliquer de l'huile sur le crâne, sauf lorsque ses cheveux sont fraîchement coupés (on dit alors que ses cheveux sont “neufs”).

Rama : tu m'as demandé pourquoi on met de l'huile sur le haut du crâne. Cet endroit, chez les enfants, est *nâzûk* (faible). Il est fin, il est *kaccha* (pas mûr). Alors on met de l'huile. Parce qu'on dit que la mémoire (*dimâg*) est là. Alors c'est pour ça qu'on met de l'huile, comme ça cet endroit sera bien, il ne lui arrivera rien. Pour les enfants, parfois on met de l'huile sur toute la tête, parce que parfois les enfants ont les cheveux comme ça (mal coiffés), alors les autres disent « eh regarde, ceux-là, leurs enfants sont mal coiffés, ce n'est pas beau ». Mais quand ils sont petits on en met surtout ici, au-dessus. Et puis après on peut aussi mettre des médecines dans l'huile, du clou de girofle (*lông*) par exemple, ou des noyaux (*gutli*), et alors ils n'auront pas mal à la tête, ou bien ils ne seront pas enrhumés... Parce que si on met ça ici (fontanelle), ça rentre dans le corps. Mais c'est aussi parce que cet endroit est tellement fin que c'est dangereux... Jusqu'à six mois environ c'est mou, c'est dangereux, donc on met de l'huile pour que ça devienne dur.

[...]

Alice : ah, alors avec l'huile ça devient dur...

Rama : oui, dur. Ça devient *pakka* (mûr, cuit). Avant on y mettait des remèdes (*dabaï*).

Alice : maintenant on n'en met plus ? On n'y met plus de clou de girofle par exemple ?

Rama : non... avant oui, on mettait des remèdes dans l'huile. Des clous de girofles, des noyaux de cerises, on les écrasait avec une pierre et puis on les mélangeait [...] à du lait.

Alice : et puis on en mettait un peu dans la bouche de l'enfant ?

Rama : non, on en mettait sur la tête. Quand l'enfant était tout petit, qu'il venait de naître, ou quand il avait un mois ou deux, alors comme c'est très fin le dessus de la tête on lui mettait ça sur la tête.

Alice : on faisait ça quand ? Matin et soir ?

Rama : non, une seule fois. On lavait l'enfant, et puis on lui séchait bien les cheveux, et puis on lui en mettait sur la tête. Et puis le lendemain on le lavait à nouveau, et on lui en mettait à nouveau.

Alice : tous les jours alors ?

Rama : oui tous les jours. Et puis après lui en avoir mis on séchait bien. Sinon le bébé a froid.

Alice : vous faisiez ça, vous, avec vos enfants ?

Rama : oui, pour tous mes enfants.

Alice : pendant combien de temps ?

Rama : deux ou trois mois. Il y en a qui le font pendant six mois. Sur le *talu*. Dans notre langue on appelle cet endroit *talu*. [...] Mais maintenant les gens ne le font plus, ça prend trop de temps d'écraser les plantes, surtout s'il faut le faire tous les jours pendant plusieurs mois. On préfère leur donner les gouttes à boire. Et sur la tête on leur met seulement de l'huile et puis c'est tout. Maintenant ils disent « c'est un truc de vieux ça ».

Les hommes n'ont pas besoin d'être fermés, leurs corps étant *naturellement* moins enclins à s'ouvrir que celui des femmes et des enfants. Ils doivent cependant veiller à se présenter *fermés* devant la divinité, lorsqu'ils se rendent au temple ou qu'ils s'approchent du *rath*, ce palanquin représentant le *devta*⁵⁰⁹ : ils nouent alors un petit mouchoir sur leur tête, ou portent simplement la *topi*, cette petite toque en laine caractéristique d'Himachal Pradesh.

Les femmes, quant à elles, doivent se garder « fermées » au quotidien : elles ont le droit de sortir, de travailler aux champs, et parfois d'aller à la ville ou visiter la maison de leurs parents lorsque leur mari (ou beau-père) le leur permet. Mais leur *corps* doit être fermé : leurs cheveux doivent être attachés, en tresse, en chignon, ou bien même en « demi-queue », quelques mèches attachées par une pince. Les cheveux lâchés sont signe de deuil et d'un corps ouvert, désordonné, hors de contrôle. Les femmes des

⁵⁰⁹ Voir Chapitre 6: "Rapports au cosmos".

diverses castes, lorsqu'elles sont mariées, ajoutent à cette fermeture des cheveux un fichu sur la tête (*tipu*), noué dans la nuque.

Sita (une jeune Rajput) : On met ce fichu, parce que sinon ça ne fait pas bien. Les autres vont penser de nous « eh regarde celle-là ». C'est important pour nous d'avoir les cheveux attachés, et le *tipu* sur la tête. Maintenant je me sens bizarre si je ne le porte pas. Je me sens... nue. Mais ce n'est pas grave de ne pas le porter, ce n'est pas une obligation, parfois nous ne le portons pas, parce qu'on le lave par exemple. Mais pour aller au temple, ou quand on croise le *gur*, là oui, c'est obligatoire de le porter. (2013)

Sbina, une jeune Motchi de vingt-six ans et mère de deux enfants, s'exprime elle aussi sur le *tipu* couvrant les cheveux :

Oui, nous aussi nous mettons le *tipu*, sinon... je ne sais pas, ça ne va pas. Ça nous fait honte. C'est notre tradition ici. Si on va à la ville, pour la fête, alors on se fait belles, on met du rouge à lèvres, et on ne porte pas le *tipu*. Mais si on reste ici, au village, alors on ne met pas de rouge à lèvres et on porte le *tipu*. (2013)

Il n'y a pas que les cheveux qui symbolisent la fermeture du corps, mais aussi les bijoux : il est important, pour une femme mariée, de porter des bracelets, un collier, un bijou de nez et des boucles d'oreilles. C'est tout le contraire qui est requis lorsque son mari décède : on retire alors à la veuve tous ses bijoux, on lui coupe un peu les cheveux⁵¹⁰, et on lui défend de les attacher. Lors de la cérémonie du seizième jour⁵¹¹, la veuve a le droit de remettre un petit bijou de nez, rien de plus. Elle n'aura plus jamais le droit de porter de bijoux, à moins de se remarier. Dans ce cas de remariage, elle devra *fermer* son corps à nouveau, par le port des divers bijoux (boucles d'oreilles, de nez, colliers, bracelets), « *pour la dévotion (nyâm) au mari* », et aucun signe extérieur ne révélera qu'elle a déjà été veuve.

Quant aux cheveux, la veuve doit les garder lâchés, non attachés, pendant trois ans après le décès de son mari. Elle restera donc *ouverte* pendant tout ce temps, impure et tellement *nâshubbh* qu'elle ne pourra même pas se tenir sous l'auvent des autres maisons. Après ce laps de temps, son frère l'autorisera à nouer ses cheveux à nouveau,

⁵¹⁰ Contrairement à d'autres régions en Inde, où la veuve doit se couper les cheveux assez courts afin que la raie ne puisse plus se former. Cf Veena Das, 1976, « The uses of liminality : society and cosmos in Hinduism », *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) Vol.10 n°2, p.258.

⁵¹¹ Voir plus loin dans ce chapitre, point 3.3.

en les lui tressant lui-même, et en lui offrant un peigne, un élastique et une tresse postiche en coton noir. Il faut donc souligner que c'est son frère qui *ferme* la veuve. Certaines demandent à leur frère d'avancer cette cérémonie, et de leur tresser les cheveux après quelques mois, car les cheveux lâchés sont peu pratiques pour cuisiner et travailler aux champs. Cette association forte entre les cheveux lâchés, coupés, ou l'absence de bijoux d'une part, et le veuvage d'autre part, explique l'enjeu crucial qu'il y a autour de cette parure lorsque le mari est vivant. Leela le souligne très clairement dans ce fragment d'entretien :

Leela : c'est pour le *nyâm* (dévotion) du mari. Nous devons porter ces bijoux, et surtout ne jamais nous couper les cheveux. Sinon c'est mauvais pour le mari, c'est mal.

Alice : quelles seront les conséquences ?

Leela : on coupe un peu nos cheveux si notre mari meurt. Alors si on les coupe quand il est encore en vie... c'est horrible. Il ne faut jamais faire ça. Ça veut dire qu'il est mort, c'est très mauvais pour lui. Ma belle-fille, je ne sais pas ce qu'elle a, elle est toujours de mauvaise humeur, toujours fâchée avec nous. Pourtant c'est elle qui a voulu se marier avec notre fils, nous n'avions rien demandé. Ça fait seulement cinq mois qu'ils sont mariés, elle ne nous parle pas. Ils se disputent tous les jours. Il y a quelques temps, elle s'est coupé les cheveux. Au moins vingt centimètres, maintenant ses cheveux lui arrivent là (milieu du dos). Je me suis fâchée ! C'est très mauvais pour mon fils ! Et elle le sait ! Je ne sais pas pourquoi elle s'est coupé les cheveux, c'est *nâshubbh*. Je suis très fâchée avec elle.

La belle-fille en question, Susheela, vingt-deux ans et de caste Rajput également, nous raconte sa version (en 2013) :

Susheela : moi j'ai envie de vivre seulement avec mon mari. Je ne m'entends pas avec mes belles-sœurs. Je n'aime pas devoir tout faire pour les autres, cuisiner pour toute la famille, nettoyer toute la maison, obéir à tout le monde, dormir avec d'autres. Avant de venir vivre ici, j'ai demandé à mon mari si on pourrait vivre séparément, il m'avait dit oui. Maintenant il n'ose pas demander à ses parents. Alors on se dispute souvent. Je pleure beaucoup, ma famille me manque.

Alice : alors tu as coupé tes cheveux ?

Susheela : oui. Je pleurais. J'ai pris ma tresse et j'en ai coupé un bout.

Alice : et ton mari, qu'a-t-il dit ?

Susheela : il est resté silencieux. Il ne m'a pas parlé pendant deux ou trois jours. Il était très fâché. Ses parents aussi sont fâchés. Ce n'est pas bien de faire ça. Mais je n'en peux plus de

vivre avec eux, je veux que mon mari bouge, qu'il dise à ses parents qu'on va vivre ailleurs et puis c'est tout.

Alice : depuis le début vous vous disputez ?

Susheela : oui. Au début, quand j'étais fâchée, je retirais mes boucles d'oreilles. Je me promenais dans le village sans boucle d'oreilles, sans bracelets. Ma belle-mère se fâchait, elle disait que ça ne va pas, on ne peut pas sortir comme ça. Mais comme rien n'a changé... c'est pour ça que l'autre jour j'ai coupé mes cheveux. Et s'il ne fait toujours rien... je ne sais pas. L'année passée une de mes amies a bu du poison, elle est morte...

Il y a donc dans les bijoux et les cheveux une stratégie de certaines femmes pour négocier leur vie, redessiner leur destin. Les symboles sont soulignés, manipulés, utilisés, retournés. D'autres femmes utilisent leur force de travail comme monnaie de négociation, en refusant de travailler aux champs tant que leurs réclamations ne sont pas entendues par leur belle-famille. Mais dans les deux cas, que la négociation passe par le travail ou par le symbole, c'est le corps qui est en jeu.

Il n'y a pas que la veuve qui soit affectée corporellement lors d'un décès : les descendants du défunt doivent aussi se soumettre, pendant seize jours, à certaines obligations rituelles mettant en scène leur corps, comme se raser entièrement les cheveux, puis les laisser pousser sans les coiffer ; ne plus se couper les ongles ; dans l'idéal, ne pas porter de chaussures. Le fils aîné, celui qui mène les rituels funéraires et allume le bûcher, ne peut en outre manger et dormir avec les autres membres de sa famille, il doit jeûner, et s'abstenir des relations sexuelles ; en bref, il doit couper toutes ses relations sociales. Toutes ces injonctions, tant pour les femmes que pour les hommes, suggèrent une ouverture, un état non lié, une suspension temporelle du souci des frontières corporelles, pour reprendre les mots de Veena Das⁵¹².

Les menstruations et la période de saignements post-partum sont considérées comme des périodes d'ouverture, nécessaires, impures et purifiantes: le sang sale doit absolument sortir du corps. C'est donc un processus purifiant pour la femme, mais polluant pour d'autres, comme le temple, les cérémonies religieuses, les mariages, et dans une très faible mesure la cuisine.

C'est la raison pour laquelle il leur est interdit d'aller au temple ou de monter sur les

⁵¹² Veena Das, 1977, *Structure and cognition : aspects of Hindu caste and ritual*, Delhi, Oxford University Press, p.127 dans Parry 1985, p.617.

cimes des montagnes, résidences sacrées des dieux et des *jogni*. Elles peuvent néanmoins cuisiner (après s'être lavées et avoir enduit le sol de la cuisine de bouse de vache), contrairement à la réclusion sévère que subissent les femmes réglées dans les villes avoisinantes, où on les enferme durant cinq jours dans l'étable⁵¹³. Une des conséquences de cette ouverture du corps féminin, c'est que les jours de grand vent, "*le froid entre dans le corps*" des femmes réglées ou venant d'accoucher. Il est très important alors de bien fermer la bouche, afin d'éviter les courants d'air "à l'intérieur du corps".

Hima (une jeune Motchi) : tant qu'on saigne, ça fait mal aux dents avec le vent qui souffle. Alors si on se déplace on doit fermer la bouche pour ne pas avoir mal aux dents. C'est comme ça quand on a un enfant.

Alice : parce que sinon on a mal aux dents ?

Hima : oui, et puis aussi si le vent souffle sur les dents à ce moment-là, ça fait qu'après, quand on sera vieilles, on aura très mal aux dents.

Leela (Rajput) : donc quand on vient d'accoucher, s'il y a du vent dehors on ne sort pas. Parce que sinon on a les yeux qui pleurent, on a mal aux dents...

Alice : et ça, c'est à cause de quoi ? Parce qu'on est faibles ?

Leela : oui, parce qu'on est très faibles, tout le corps est faible. Il y en a qui perdent leurs cheveux. Ils sont pleins de petits trous, et alors quand le vent souffle ça rentre directement dans la tête. Quand l'enfant naît, la mère est très faible dans tout son corps.

La rumeur court que de nos jours, de plus en plus de femmes réglées montent sur les cimes sacrées⁵¹⁴, pensant qu'elles n'encourent aucune conséquence. Les dieux, fâchés de cette désobéissance, envoient alors une pluie torrentielle sur les pèlerins. Voilà pourquoi, selon plusieurs habitants de la vallée, il pleut souvent à verse, lorsque les centaines de pèlerins descendent de la montagne.

Cette ouverture du corps féminin lors des menstruations ne me semble pas étrangère à certaines conceptions anciennes hindoues ; ainsi, dans la Caraka Samhitâ (śarîra-sthâna VIII), texte datant probablement du premier ou deuxième siècle, on écrit que c'est pendant les menstruations que la femme est sensible à des « forces », influences qui laissent des impressions dans son corps, ce qui pourra déterminer certains

⁵¹³ Voir Chapitre 4 « Mécaniques de l'impureté ».

⁵¹⁴ Comme pour la cérémonie du Joruln en l'honneur du devta Shringa Rishi, sur la cîme sacrée appelée Skirn Voir plus bas au point 2.1.4.

traits physiques et psychiques de l'enfant qui sera conçu par la suite⁵¹⁵. Ceci correspond donc bien à une « ouverture » de la future mère lors de ses menstruations.

Dans la vallée du Jalori, la femme « ouverte » est, nous venons de le voir, considérée polluante pour les temples, les fêtes, les mariages, les endroits sacrés. Mais il n'y a pas que sa *présence* qui soit polluante. C'est aussi son regard, ou le regard posé sur elle. Un *devta* (par l'intermédiaire de son palanquin ou de son *gur*) ne peut poser son regard sur une femme « ouverte », car ceci entraînerait une pollution ou un danger, comme nous pouvons le voir dans cet entretien :

Rama (femme âgée Kumhar) : Ici il y avait une femme, qui travaillait à construire la route, tu sais pour le Panchayat. Et bien cette femme elle a été « coincée » (*fas gia tha* : possédée)⁵¹⁶. Parce que tous les jours elle allait travailler à la route. Même quand elle avait ses règles. Un jour le *devta* est passé, avec le *rath*, et le *gur*.

Et puis après elle a été très malade, elle est allée à l'hôpital de Kullu. À Kullu, on lui a dit qu'elle n'avait rien, alors elle est revenue ici et a demandé au *devta*. Le *gur* de Shesh Nag (un *devta*), a dit que c'était un *bhût*. On a sacrifié un bouc pour lui, de nuit, et elle a guéri.

C'est parce que quand on a nos règles, pendant cinq jours le regard du *devta* ne peut pas se poser sur nous. Alors c'est pour ça que moi je dis à ma belle-fille de ne pas aller travailler là-bas, à la route, quand elle a ses règles. (2010)

Lorsque la femme saigne, lors de ses menstruations ou de la période post-partum, elle est susceptible de tomber enceinte. Alors que dans notre vision des choses, les saignements rendent la grossesse pratiquement impossible, dans les discours locaux c'est au contraire une période à risque. C'est pourquoi les femmes recommandent de ne pas dormir avec le mari le premier mois après l'accouchement, afin d'éviter une nouvelle grossesse. Puisque le corps « ouvert » des femmes est à mettre en lien avec, entre autres, le risque de grossesse, il faut alors l'expliquer par le social et non par l'organique : c'est la venue au monde d'un nouvel être (conception, accouchement), ou le départ d'un être (décès), c'est donc de l'ouverture du groupe (famille, lignage, clan) dont il est question ; or, nous l'avons vu, le groupe tient à sa pureté, à son endogamie. Le corps naturellement ouvert des femmes, qu'il faut prendre soin de fermer, est en fait le corps social, dont on veut préserver les frontières. Ces corps sont comme des portes

⁵¹⁵Selby 2009 : 60.

⁵¹⁶Voir Chapitre 6 "Rapports au cosmos".

d'entrée du groupe, qu'il faut surveiller, fermer, purifier.

Si le *gur*, qui doit rester pur à tout moment, vient à poser son regard sur une femme qui a la tête découverte (et est donc « ouverte »), il devra jeûner jusqu'au soir, afin de se purifier. Les femmes doivent donc prendre garde de bien se couvrir les cheveux tôt le matin, au cas où elles croiseraient le *gur* avant que celui-ci ait mangé. Le reste de la journée n'est pas vraiment problématique : le *gur* ayant déjà mangé le matin, on peut sans problème le croiser cheveux découverts, ceci ne l'affectera pas ! Dans ces notes de terrain que j'ai prises lors de mon deuxième séjour, en 2006 (alors que j'étais encore acceptée dans quelques maisons Rajput⁵¹⁷), on remarquera une des manières de contourner ces règles :

Ce matin je me suis levée tôt pour aller visiter Dilma, une veuve d'une cinquantaine d'années avec qui je m'entends très bien. J'ai frappé à la porte et je suis entrée dans sa maisonnette. Je ne m'attendais pas à voir le *gur*, donc je n'avais pas pensé à mettre un foulard sur ma tête. Il était assis là, par terre, son assiette devant lui. Dès qu'il m'a vue, il a vivement détourné la tête. Dilma, en me voyant, a attrapé un foulard et me l'a plaqué sur la tête. Alors le *gur* m'a regardée à nouveau et m'a lancé un grand « oh oh ! Namasté, Namasté », avec un grand sourire. Puis il s'est mis à manger.

Le *gur* lui-même utilise ce processus d'ouverture et de fermeture pour incarner la divinité. Lorsque le *devta* veut communiquer avec un langage humain, il entre à l'intérieur du *gur*, et parle à travers celui-ci. Il faut donc que le *gur* « ouvre » son corps, et cette ouverture se fait par les cheveux. Ceux-ci sont laissés longs : le *gur* ne peut en aucun cas couper ne fût-ce qu'un seul de ses cheveux, sous peine de ne plus pouvoir incarner le *devta*. Dans la vallée du Jalori, certains *gur* laissent simplement leurs cheveux longs, comme dans la vallée de Kullu. Mais plusieurs *gur*, entre autres ceux des divinités principales de la vallée, comme Shesh Nag et Shringa Rishi, en font en outre des *rastas* (appelés *chura*). Le *gur* de Shesh Nag, un vieux Kumhar qui officie depuis plus de trente-cinq ans et dont les immenses *rastas* frôlent ses chevilles, nous en explique les raisons :

Avec des cheveux longs, il y a plein de nœuds. Si on les peigne, on perd beaucoup de cheveux.

⁵¹⁷ Voir Introduction.

Shesh Nag est un grand *devta*, il n'aime pas ça. C'est pour ça que nous en faisons des *rastas* (*chura*), comme ça aucun cheveu ne tombe. Ce n'est qu'ici que nous faisons cela, les autres *gur* ne font pas de *rastas*, mais nous oui.

Lorsqu'il n'incarne pas le *devta*, le *gur* rassemble ses longs cheveux sous un bonnet. Mais dès que les hommes veulent communiquer avec la divinité, le *gur* se prépare, enlève son bonnet et « ouvre » d'un coup ses cheveux. Il est à cet instant-même possédé par le *devta*, qui entre par la chevelure. Dès que le *devta* repart, le *gur* rassemble à nouveau ses cheveux et les recouvre du bonnet. Ce processus d'ouverture et de fermeture est clairement nommé : on dit qu'il « ouvre » (*khol*) ou qu'il « ferme » (*band*) ses cheveux, et on dit parfois du *gur* lui-même qu'il est « ouvert » ou « fermé ».

Le *gur* Kisn, un jeune homme de basse caste incarnant le *devta* Sukh Dev Rishi du village de Bathedhar, s'exprime ainsi sur ce moment d'ouverture :

Gur Kisn : Puis nos cheveux s'ouvrent. Nous on ne fait rien. C'est notre chef qui fait tout.

Alice : et votre *âtman* [âme] ?

Gur Kisn: notre *âtman* est fermée.

Alice : mais votre *âtman* ne s'en va pas?

Gur Kisn: non, elle reste ici mais elle est complètement en silence, elle est « down ». Ensuite vient l'*âtman* du *Probu*⁵¹⁸. Alors on peut enlever la tristesse de quelqu'un, ou le *zadu-tona*⁵¹⁹.

Un corps fermé est également un corps maîtrisé, contrôlé. Ainsi le corps du *gur*, qui lorsqu'il est ouvert ne se maîtrise plus, mais est sous le contrôle absolu de la divinité. Il en va de même pour les menstruations et les saignements post-partum, qui ne peuvent se contrôler, mais aussi pour le deuil : non seulement le moment de la mort est hors de contrôle des humains, mais surtout la veuve, dès le décès de son mari, n'est plus sous le contrôle masculin. Bien sûr son beau-père et ses beaux-frères ont encore le pouvoir de diriger sa vie, mais elle n'a plus cet échange intime avec un mari la contrôlant. Le manque de contrôle se révèle aussi lors de la possession par les *bhût*, qui en coinçant la personne, en lui « *suçant son esprit* », lui retirent tout contrôle corporel : la personne « coincée », qui ne se maîtrise plus, agit non seulement sans aucun sens (criant, vociférant, pleurant), mais surtout se laisse mourir, oubliant de s'alimenter. Un

⁵¹⁸ *Probu*: désigne une entité puissante, telle qu'un *devta*, une *jogni*, ou même un *bhût*.

⁵¹⁹ *Zadu-Tona*: magie noire.

corps non maîtrisé, dans un état liminal comme lors d'une possession, est donc en danger, menant parfois vers la mort.

L'interprétation de Veena Das prend ici tout son sens, lorsqu'elle affirme que le corps contraint, fermé pourrions-nous dire, sert de métaphore pour le système social, en représentant la maîtrise des catégories. Le corps non contraint, ouvert, naturel, exprime alors la liminalité⁵²⁰. Nous l'avons vu, la « fermeture » du corps s'explique non pas par l'organique mais par la structure sociale : c'est lorsque le groupe est « ouvert » (naissance, deuil, menstruations), c'est-à-dire quand il y a flottement entre deux mondes, chamboulement de l'ordre social et cosmique, en bref quand apparaît la liminalité, que les corps sont « ouverts ». C'est pour préserver les frontières entre les catégories, la pureté du groupe, qu'il faut constamment fermer le corps des femmes. Et c'est avec cette liminalité que joue le *gur*, à la fois humain et réceptacle divin, usant sans cesse du mouvement d'ouverture et de fermeture.

Il me semble important de préciser qu'il n'y a dans cette région ni ablation ni circoncision: les organes génitaux sont laissés intacts. La nature est bien faite, souligne-t-on souvent: Baghwan a créé les corps comme il le faut, et chaque partie du corps a un sens exact, une utilité précise. Rama prend pour exemple la main, dessinée par le créateur afin que les humains puissent porter la nourriture à la bouche. Pourquoi aurait-on besoin de cuillères, cet outil inutile imposé dans les écoles de nos jours? Les enfants réclament maintenant des cuillères à la maison! Ils ne veulent plus se salir les doigts! Mais si le créateur nous a donné des mains, des doigts, c'est bien pour insérer délicatement les lentilles et légumes dans notre bouche, sans artefact. Voilà la preuve que le corps a été soigneusement dessiné par Baghwân le créateur. Voilà pourquoi il n'est pas concevable d'opérer des retouches sur le corps. Remarquons bien évidemment que cette constatation est en contradiction avec la multitude de piercings que les femmes doivent se faire!

Il faut enfin remarquer, dans ces processus d'ouverture et de fermeture, la similarité entre les corps humains et les maisons. Ces dernières ont aussi des ouvertures (portes, fenêtres, cheminée) qu'il est important de garder, de surveiller, pour empêcher toute

⁵²⁰ Das 1976: 259.

« substance » (personnes, nourriture, mauvais œil, etc) étrangère d'y entrer. C'est la porte qui est l'ouverture la plus importante et la plus vulnérable de la maison⁵²¹. C'est pour cette raison que son emplacement et le moment exact de sa mise en place sont décidés par le *devta* (par l'intermédiaire du *gur*). Dès le linteau de porte mis en place, avant même de commencer à placer les pierres ou les briques des murs, une cérémonie est célébrée, afin de protéger la maison des intrusions : une petite effigie divine (des dieux Ganesh ou Hanuman par exemple) est placée au-dessus du linteau, et de l'encens y est régulièrement brûlé. La porte en elle-même est considérée comme une divinité devant être respectée : on l'appelle « *Dwârpal devta* », et en tant que telle il est interdit de la claquer avec brutalité ou de la fermer du pied, ce qui signifierait un manque de respect.

Mais les temples sont également soumis à cette surveillance, et leur entrée doit être gardée de toute intrusion impure par un gardien, dieu violent et puissant, assistant du dieu principal du temple. Ces dieux-gardiens sont différents pour chaque temple, mais tous se regroupent sous le même titre de « *Dwârpal devta* »⁵²².

Pendant, les modalités d'ouverture des maisons et des temples sont plus ou moins strictes selon les castes. Ainsi, les temples réservés aux hautes castes (Brahman, Rajput et Kumhar) sont interdits aux basses castes (Thau, Lohar, Koli, Motchi) et aux étrangers (touristes, anthropologue). Les maisons quant à elles, et ce dans n'importe quelle caste, sont interdites aux autres castes qui leur sont inférieures (les Rajput ne laissent entrer chez eux ni les Kumhar, ni les Lohar, ni les Koli ou les Motchi ; les Lohar ne laissent entrer chez eux ni les Koli ni les Motchi, et ainsi de suite). Mais les basses castes m'ouvrent volontiers leurs maisons tandis que les trois hautes castes m'en refusent l'accès. Enfin, les temples des basses castes sont ouverts à tous, étrangers inclus. En résumé, les hautes castes maintiennent leurs espaces (maisons, temples) fermés à l'intrusion, tandis que les basses castes ne sont que relativement fermées, acceptant certaines entrées étrangères. Si le fait en lui-même semble logique au vu des préceptes de pureté, ou même discutable du fait du statut de l'anthropologue et d'autres considérations en jeu, ce qui nous intéresse ici ce sont les discours divergents quant à ces différences d'ouverture. Alors que les basses castes mettent en avant leur accueil, l'aspect positif de l'ouverture, soulignant par exemple :

⁵²¹ Ceci avait déjà été souligné par Daniel, qui remarqua d'ailleurs l'homologie entre la porte de la maison et la bouche du corps humain. Daniel 1987 : 130

⁵²² Voir Chapitre 6 « Rapports au cosmos ».

Nous, nous ne faisons pas comme eux. Tu vois, nous te laissons entrer chez nous, et même dans notre temple. Ce n'est pas comme ceux-là [hautes castes] qui ne te laissent même pas entrer chez eux. Ils font semblant d'être amis, et après tu n'as même pas le droit d'entrer dans leur maison⁵²³ ;

les hautes castes utilisent au contraire cette différence pour souligner l'impureté des basses castes, en imputant à leurs maisons et à leurs temples une trop grande ouverture, qui serait le reflet des mœurs de la caste en elle-même. Suresh, un Rajput visiblement offensé que je fusse invitée chez des Lohar, me hurla un jour en anglais:

Ces *baharvale* [basses castes], ils laissent entrer tout le monde. N'importe qui peut entrer dans leurs temples, ils ne protègent pas leurs dieux. Ils mangent n'importe où, leurs femmes couchent avec tout le monde ! Les Lohar ne laissent pas entrer les Koli chez eux, mais tout ça c'est du mensonge, de l'hypocrisie ! Toi ils t'invitent chez eux, à leurs mariages. Quand ils sentent l'argent, ils n'ont plus de valeurs ! Ce sont des bâtards (*bastards*), ne te fie pas à eux.

3.2.1.5. Des cheveux

Les cheveux, nous l'avons vu, revêtent une importance particulière aux niveaux corporel, symbolique, et rituel. Symboles de vie, de vitalité (puisqu'ils ne cessent de pousser), ils sont en même temps partie du corps, et en même temps séparables de celui-ci, ce qui en fait la matière idéale pour certains sacrifices. C'est le cas des cheveux des petits garçons, offerts par les parents au *devta* principal de la vallée, Shringa Rishi, en remerciement pour leur avoir envoyé un fils. Leur première coupe de cheveux est ritualisée : lorsqu'ils désirent lui couper pour la première fois les cheveux (lorsque le garçonnet a six mois, un an, voire deux ou trois ans), les parents attendent le début du mois de mai, date à laquelle les habitants de toute la vallée montent, tous ensemble, jusqu'à Skirn, cime sacrée d'une montagne, résidence véritable du dieu-sage Shringa Rishi. Au moins un homme par famille, de toutes les castes, doit y monter. Cette ascension se fait à pied bien entendu, en portant des matelas, couvertures, vaisselle, nourriture, les petits garçons dont on coupera les cheveux, et des centaines d'agneaux

⁵²³ Kamala, une jeune Motchi.

ou de chèvres à sacrifier. Arrivés en haut de la montagne, à proximité du temple, un immense campement est installé, séparé en diverses zones correspondant aux castes. Le lendemain matin, dès l'aube, on procède au *gorûln*, le rituel de la première coupe des cheveux des petits garçons. Chaque garçonnet est assis sur un agneau (ou une chèvre, ou même un bouc) amené par sa famille. Le *gur*, à l'aide d'une petite barre en métal qu'il laisse tomber par terre, donne le *lâgan*, le moment propice (*shubbh*). Lorsque c'est le cas, il se laisse posséder par le *devta* (en ouvrant ses longues *rastas*), puis coupe la première mèche de l'enfant. L'oncle maternel (le *mâma*) coupe une seconde mèche, puis le *pandit* en coupe une troisième⁵²⁴. L'animal est alors sacrifié, tandis que les cheveux de l'enfant sont entièrement rasés. Tous les cheveux sont déposés devant le temple, en remerciement au *devta* de leur avoir accordé un fils. Ces cheveux volent, se répartissent sur la cime de la montagne, sont emportés par les corbeaux. Il faudra ensuite attendre six mois avant de pouvoir couper à nouveau les cheveux de ces enfants.

Aucune cérémonie n'accompagne la première coupe de cheveux des petites filles : ils sont simplement coupés et jetés dans la rivière. Il n'y a pas lieu de remercier qui que ce soit pour la naissance d'une fille...

Tant que cette cérémonie de la première coupe (*gorûln*) n'a pas été célébrée, les cheveux des petits garçons ne peuvent être touchés que par les parents les plus proches. On raconte qu'il y a quelques années encore, on ne sortait jamais les petits enfants de la maison tant que leur *gorûln* n'avait pas été célébré: on ne les emmenait nulle part, pas même chez les grands-parents maternels. Cette tradition semble tombée en désuétude désormais, et il ne reste que la prohibition de toucher leurs cheveux avant la première coupe.

Ce « sacrifice » des cheveux semble donc être non seulement un remerciement, mais aussi une manière d'écarter le danger et de protéger le petit garçon : ses premiers mois ou premières années, lorsque le danger de mort est le plus grand, il y a lieu de le protéger, de le sortir le moins possible, d'empêcher le contact avec n'importe qui ; une fois le danger passé, une partie de l'enfant est sacrifiée en remerciement (ses cheveux),

⁵²⁴ La cérémonie de la première coupe de cheveux diffère de la façon dont elle est menée dans d'autres régions, comme à Mandi, ville d'Himachal Pradesh fortement influencée par les plaines. Selon une des habitantes de la vallée du Jalori, de caste Motchi et originaire d'une ville des plaines d'Himachal Pradesh jouxtant le Punjab, c'est le *mâma* (oncle maternel) qui coupe les cheveux de l'enfant, puis les offre à la déesse du clan (*kuldevi*), dans son cas Naina Devi.

ainsi qu'un substitut de l'enfant (l'agneau sacrifié)⁵²⁵.

On peut avancer, à l'instar d'Urvashi Misri (qui travailla au Cachemire), que cette tonsure est le premier rituel brisant la neutralité entre les sexes des enfants. C'est le premier pas dans la « cristallisation de l'identité de genre »⁵²⁶.

Cependant, si une personne de plus de 12 ans décède dans la maison, il sera impossible d'offrir les cheveux du petit garçon en remerciement à Shringa Rishi, car ils seront impurs, ayant absorbé l'impureté de la mort. Il faudra donc les couper et les jeter simplement dans la rivière. Si la notion d'impureté apparaît à ce niveau, il faut préciser cependant que ces cheveux de bambins ne sont pas considérés comme étant spécialement purs: malgré mon insistance sur ce sujet, on me répondit invariablement que leurs cheveux n'étaient pas vraiment purs, et que leur don à Shringa Rishi était une question de dévotion et de remerciement, sans y inclure aucune notion de pureté.

Nous avons pu apercevoir, au fond de ces quelques lignes, qu'il n'y a pas d'impureté inhérente aux cheveux : contrairement à d'autres régions ou groupes de l'Inde⁵²⁷, ici les cheveux peuvent être coupés dehors, devant n'importe qui, et peuvent être simplement jetés dans la rivière. Il n'y a pas de pollution si ces cheveux volent et s'éparpillent, même sur les lieux sacrés.

Comme nous l'avons souligné il y a quelques paragraphes, les femmes mariées doivent garder leurs cheveux longs, car les couper alors que leur mari est encore en vie serait absolument funeste (*nâshubbh*) pour celui-ci, symbole de sa mort. Ce n'est que lorsque le mari décède qu'elles coupent une partie de leur chevelure et la jettent dans le bûcher funéraire, « *en signe de respect, de dévotion (nyâm)* ». Le parallèle avec le *gur*, qui a lui aussi interdiction de se couper les cheveux, est frappant : les cheveux longs, dans les deux cas, symbolisent la puissance de *l'autre*, considéré supérieur (le mari dans le cas des femmes, le *devta* dans le cas du *gur*), et les couper revient à saboter la force de ce terme binaire auquel la femme (ou le *gur*) se dédie. Le *gur* est un « réceptacle » pour la divinité ; la femme est un « réceptacle » pour la descendance de son mari : le

⁵²⁵ Selon Veena Das, c'est une pratique assez répandue, celle de promettre à un dieu une partie de la personne lorsqu'il y a danger, et de la lui offrir dès que ce danger a disparu. Veena Das, 1983, « Language of Sacrifice », *Man* (n.s.), vol.18 n°3 (sep.1983), p.455.

⁵²⁶ Urvashi Misri, 1985, "Child and Childhood : a conceptual construction", *Contributions to Indian Sociology* 19(1), p.130.

⁵²⁷ Voir par exemple Paul Hershman, 1974: "Hair, Sex and Dirt", *Man* (n.s.), Vol. 9, No. 2 (Jun., 1974), p. 274-298.

gur comme la femme doivent donc se maintenir relativement purs, fermés aux influences impures. Enfin, le discours de plusieurs femmes, surtout dans les hautes castes, confirme clairement ce parallèle. Leela par exemple est catégorique là-dessus :

Le mari est le seigneur de la femme. Il est notre dieu, notre Baghwân.

3.2.1.6. Corps poreux

Entre également en jeu un autre concept, très proche de cette ouverture des corps : la porosité. Toutes les choses et les êtres, entre autres les humains, les dieux, les animaux, les maisons, la vaisselle, l'alimentation, absolument tout est poreux, à des degrés divers. Toutes les matières (tissus, métal, peau humaine, cheveux, etc) sont susceptibles d'absorber l'impureté, les mauvaises intentions, mais aussi le mauvais œil, l'influence des planètes, ou d'autres entités comme les *bhûts* et les *jognis*⁵²⁸. Il faut donc à chaque instant veiller à ne pas absorber ces influences néfastes, ces impuretés venant des castes inférieures⁵²⁹. C'est en ce sens que McKim Marriott suggéra que les personnes, en Inde, ne sont pas considérées comme étant des *individus*, indivisibles, unités délimitées : dans son optique, les personnes s'échangent constamment entre elles des « substances-codes »⁵³⁰, des particules dont on ne peut dissocier la matière du donneur. Cependant, comme le souligne A. Strathern, chaque personne est à la fois un *individu* et un *être dividuel*. Les substances, marques de l'être dividuel, « indiquent les solidarités et les réseaux de relation qui sont soulignés dans le discours et qui mettent en avant les identités communes et partagées des personnes », tandis que l'individu, « lieu d'action et de changement » concerne plutôt ce qui touche à « la pensée, la décision, la volonté, le désir, et la responsabilité »⁵³¹. Alors qu'il est composé de substances partagées, héritées, échangées, et donc d'une part divisible, c'est sa part *indivisible*, ce qui le constitue en tant qu'*individu*, qui « le rend capable de contrôler les usages de son corps, ce qui est en même temps contrôler ses rapports sociaux, harmonieux ou

⁵²⁸ Voir Chapitre 6 « Rapports au cosmos ».

⁵²⁹ Nous analysons en détail les précautions autour de cette porosité des êtres et des choses dans le chapitre suivant « Mécaniques de l'impureté ».

⁵³⁰ McKim Marriott, 1976, "Hindu transactions: Diversity without dualism", in Kapferer, B., *Transaction and meaning*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues, p.111.

⁵³¹ Strathern 1998: 71-72.

antagonistes, avec les autres »⁵³².

Sans pour autant affirmer que les conceptions des corps dans cette vallée ne sont que les traductions d'une vision corporelle hindoue plus ancienne, la porosité de ces corps himachalis a une certaine consonnance avec l'Âyurveda, qui dresse une liste des réceptacles, ligatures, conduits, orifices et tissus du corps. Ainsi dans la *Śârᅅgadharaśamhitâ* on recense sept réceptacles, sept tissus (*dhâtu*), sept impuretés des tissus (*dhâtumala*), sept tissus secondaires (*upadhâtu*), sept membranes (*tvac*), trois humeurs (*doᅣa*), neuf-cents nerfs (*snâyu*), deux-cents-dix ligaments (*sandhi*), vingt-quatre canaux (*dhamanî*), cinq-cents muscles (*mâmsapeśî*) et vingt muscles supplémentaires pour les femmes, seize tendons (*kandarâ*), dix orifices pour les hommes et treize pour les femmes.

Les vingt-quatre canaux, qui naissent dans l'ombilic, comportent des millions de petites perforations, à travers lesquelles ils transportent le vent. Dix de ces canaux s'élèvent dans le corps et transportent les impressions sensorielles, le souffle, la parole, les larmes. Dix autres se dirigent vers le bas et transportent le vent, l'urine, les fèces, le sperme, le sang menstruel, les sucs de la nourriture. Enfin, les quatre autres canaux se ramifient en milliers de minuscules vaisseaux qui rejoignent les follicules pileux et transportent la sueur vers l'extérieur, en même temps qu'ils ramènent l'eau et l'huile vers l'intérieur⁵³³.

Cette porosité des corps et des choses explique non seulement les mécanismes de l'impureté, comme nous le verrons dans un prochain chapitre, mais aussi une série de remèdes utilisant la porosité des corps humains. C'est le cas pour la *shkreaori*, une maladie qui « sèche » les petits enfants⁵³⁴: s'ils soupçonnent cette maladie d'avoir « pris » leur fils ou leur fille, les parents l'emmènent chez le *shkreaori-wala*, un vieil homme de caste Koli, qui diagnostique et soigne uniquement cette affection. Si l'enfant

⁵³² M. Godelier et M. Panoff, 1998, « Introduction », dans Godelier et Panoff, *La production du corps*, Amsterdam, Overseas Publishers Association, p.xviii.

⁵³³ Dominik Wujastyk, 2002, « Interpréter l'image du corps humain dans l'Inde pré-moderne », in Véronique Bouillier et Gilles Tarabout (dir.), *Images du corps dans le monde hindou*, Paris, CNRS éditions, p.80.

⁵³⁴ Comparer avec l'étude de Osella et Osella (1996) sur le concept de *sneham* au Kerala. Le *sneham* est à la fois un fluide corporel gras et une qualité de l'affection nourrissante. Il circule dans les personnes et entre les personnes qui sont en relation morale intime. C'est le lubrifiant essentiel à la santé du corps physique et du corps social, et son manque entraîne une préoccupation pour la « sécheresse » de ces corps. Filippo Osella and Caroline Osella, 1996, "Articulation of physical and social bodies in Kerala", *Contributions to Indian sociology* (n.s.) 30, 1, p.37.

est maigre, très faible, le ventre gonflé et les mains bleutées, le vieux guérisseur confirme la présence de la maladie, et prépare un mélange d'herbes macérées dans de l'huile. La mère doit alors laver son enfant, puis le masser entièrement, longuement, et en silence : si elle prononce un seul mot pendant le massage, la maladie restera à l'endroit exact où ses mains étaient posées au moment où elle a parlé. Ce massage doit se répéter plusieurs fois par jour, pendant plusieurs semaines, jusqu'à réussir à retirer complètement la *shkreaori* du corps de l'enfant. Si nous pouvons y interpréter une efficacité émotionnelle, affective, qui sans nul doute ne peut que bénéficier à l'enfant ainsi soigné longuement par les mains de sa mère⁵³⁵, les explications locales mettent cependant en avant uniquement la porosité des corps : c'est ce qui permet que les herbes macérées dans l'huile pénètrent profondément dans l'organisme, en même temps que la maladie est lentement retirée par la peau.

3.2.1.7. Corps parés

Enroulé autour de leur corps, par-dessus l'ensemble *salwaar-kamiz* (tunique et pantalon), les femmes portent le *pattu*, grande couverture de laine qu'elles tissent elles-mêmes avec la laine de mouton et de chèvre, décorée de motifs géométriques de couleur, et qu'elles attachent à chaque épaule par deux petites fibules en argent, reliées entre elles par une chaînette. Les motifs tissés sur les *pattu* sont libres, et n'ont aucun lien ni avec les castes, ni avec le statut économique, ni avec le statut de mère, par exemple.

Elles portent sur la tête un petit foulard, le *tipu*, noué derrière la nuque. Un peu de vermillon (*sindhûr*), ou actuellement de vernis à ongles rouge, est apposé sur le début de la raie des cheveux.

Les oreilles sont percées d'au moins un trou de chaque côté chez les jeunes filles, et d'une multitude d'anneaux tout le long de l'oreille chez les vieilles femmes. Le nez est percé avant l'adolescence d'au moins un trou, dans lequel est glissé un bijou, le *tili* ou

⁵³⁵ Comme le précisent Alan Howard et Jan Rensel pour Rotuma (îles Fidji) : « Ce n'est pas un hasard si la stratégie de guérison favorite est le massage. Cette imposition des mains, souvent durant de longs moments, signifie intimité et affection, en particulier quand elle est accomplie en présence d'amis et de parents. Le massage dans de tels contextes, résume le symbolisme associé à la fois à la santé recouvrée (ordre corporel) et les relations sociales (ordre social) ». Alan Howard et Jan Rensel, 1998, « Une profondeur qui s'arrête à la surface de la peau : ordre social et corps à Rotuma », dans M. Godelier et M. Panoff, *La production du corps*, Amsterdam, Overseas Publishers Association, p.195.

khundu, de préférence en or. Lorsqu'elle se mariera, la jeune fille portera au nez le *balu* et le *nath* (immenses anneaux attachés par une chaînette à l'oreille). Les jeunes filles actuelles (célibataires ou mariées) ne portent plus qu'un seul piercing au nez, tandis que les vieilles femmes portent un bijou à chaque narine, et certaines, en plus de ces deux bijoux, un anneau au milieu⁵³⁶.

Entre les sourcils est collé un *bindi*. Aux poignets, des bracelets (*churi*) en verre, en argent (appelés alors *kangnu*) ou en plastique. Au cou, des petits colliers; d'autres plus imposants, en or ou argent, appelés *chauki* et *chandrahar*, sont réservés aux fêtes et cérémonies. Le *mangalsutr*, collier noir et doré des femmes mariées, associé à *shubh* dans la tradition hindoue des plaines, a fait son apparition dans la vallée depuis quelques années. Aux chevilles, des anneaux appelés *panjeb*, et aux orteils, des bagues appelées *poli*.



⁵³⁶ Voir photo 4 : « Corps parés ». Ce piercing au nez, généralement réalisé pendant l'adolescence mais parfois dès l'enfance, doit absolument être prêt avant le mariage. Cela, ajouté au fait que la veuve doit retirer ce bijou, puis le replacer après le seizième jour de deuil, nous suggère un lien entre le piercing au nez et la sexualité (contrôlée) de la femme. Un passage de Nur Yalman semble confirmer cette intuition, lorsqu'il raconte que les femmes Brahman Nambudiri, qui doivent rester pures toute leur vie, doivent rester vierges, s'habiller de blanc... et ne pas percer leur nez. Nur Yalman, 1963, "On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and malabar", *The Journal of the Royal Anthropological institute of Great Britain and Ireland*, vol.93, n° 1, p.51.

Le dénominateur commun de tous ces bijoux est le mari: on dit qu'on les porte pour sa santé, pour qu'il ait de la chance; c'est un signe *shubbh*, c'est-à-dire propice car symbole d'un mari en vie.

Alice : et pourquoi le piercing au nez est important ?

Shreya (une femme Lohar d'une cinquantaine d'années) : c'est très important pour les femmes. Pour pouvoir se marier. Pour pouvoir porter le *nath* ou le *balu*. C'est pour ça que c'est important de le faire avant de se marier. Avant on faisait deux trous. Ou parfois trois ! Et aussi toute l'oreille pleine de trous !

Alice : mais c'était pour le mariage qu'il fallait faire deux trous ?

Shreya : pour le mariage c'est important un trou, pour porter le *balu*. Mais les vieux, avant, voulaient deux trous. Un trou de chaque côté.

Alice : pour le mariage ?

Shreya : oui. Et après le mariage aussi, on portait deux bijoux au nez. Maintenant les femmes ne veulent plus avoir deux trous. Et maintenant il y en a même quelques-unes qui ne veulent plus de trou ! Même pas un seul ! Mais c'est important d'avoir un trou, et d'y mettre quelque chose ! Quand le mari meurt, alors on enlève le bijou du nez. On n'y porte rien. Plus jamais. C'est pour ça que si le mari est encore en vie, c'est important de porter un bijou de nez et un *bindi*, sinon les autres pensent « et celle-là, quoi ? Son mari est-il mort ? ». Donc il faut porter un bijou de nez.

Alice : et si la veuve se remarie, elle remettra ses bijoux ?

Shreya : oui, elle remettra tous les bijoux.

Alice : alors on ne pourra pas savoir que son premier mari est mort ?

Shreya : non. Mais c'est tout, elle est remariée, elle doit vénérer entièrement son nouveau mari. Sinon il dira « tu as vénéré ton premier mari, maintenant tu dois me vénérer moi », donc elle doit mettre tous ses bijoux, le *bindi*, tout. Ne pas se couper les cheveux. C'est important de ne jamais se couper les cheveux, pour le culte (*nyâm*) du mari. Parce que quand le mari meurt la femme se coupe les cheveux. Alors tant qu'il est en vie elle ne doit surtout pas les couper !

Alice : et si c'est son fils qui meurt, elle se coupe les cheveux ?

Shreya : non.

Et plus loin:

Shreya : Et pour les femmes, et bien elles doivent porter beaucoup de bijoux. Au nez, aux oreilles, le *bindi*, le *sindhur*, le collier, les bracelets, aux orteils... Les hommes ne doivent rien porter eux ! (rires) et nous, regarde ! Partout on doit porter quelque-chose pour notre mari !

Alice : et tout cela, c'est pour le culte du mari ?

Shreya : oui, pour son *nyâm*. Si son mari est mort alors elle ne mettra rien de tout cela, ni bracelets ni rien du tout. Si on ne met pas tous ces bijoux quand on est mariée, on est comme une veuve !

Lorsqu'une femme mariée (non-veuve) décède, on l'habille de rouge et on la pare de tous ses bijoux, comme le jour de son mariage. Ce n'est qu'au dernier moment, juste avant d'allumer le bûcher, que l'on récupère ses bijoux, sauf celui du nez, qui brûlera avec elle.

Les hommes également peuvent parer leur corps, s'ils le souhaitent. Ils portent tous, quelle que soit leur caste, la *topi*, petite toque de laine, bordée de couleurs tissées, et qui symbolise leur appartenance à la région et leur fierté d'être Himachalis ; s'ils ne la portent pas pour les travaux aux champs, elle ne manque jamais en revanche lors des fêtes et des rassemblements, des visites et des déplacements ; c'est dans le rabat du *topi* que l'on glisse les fleurs offertes par le *devta*. De même que pour le *pattu* des femmes (couverture en laine enroulée autour de leur corps), les motifs géométriques tissés sur la *topi* des hommes sont libres, et ne reflètent aucun statut particulier, ni économique ni de caste.

Les Brahman, quelques Rajput et quelques Kumhar portent, sous les vêtements, le *jandeo* (*janeu* en hindi), cordon sacré (issu de la tradition brahmanique, ou hindoue des plaines) des « deux-fois nés », qu'un maître offre à son disciple en symbole de la connaissance reçue, et qui se porte croisé en travers du torse, reposant sur l'épaule gauche ; dans la vallée, le *jandeo* est tout autant associé à la vénération du *devta* qu'à la connaissance brahmanique. Les basses castes, qui traditionnellement n'en portent pas, expliquent que leurs propres *pandit* (hommes de basses castes ayant appris les rites et *mantra* et qui peuvent donc diriger les mariages et funérailles des basses castes) en portent tout de même, bien qu'en cachette des hautes castes, et estiment qu'ils y ont droit puisqu'ils possèdent aussi « la connaissance ».

Certains hommes portent des boucles d'oreilles, d'autres des anneaux aux doigts. Ces parures n'ont cependant, au contraire des femmes, aucun lien avec leur statut d'homme marié, ni avec le bien-être de leur épouse. Elles sont plutôt en rapport avec le mauvais œil, les planètes, les *jogni*. Ce sont des bijoux généralement ornés d'une pierre (améthyste, cristal, faux diamant, perle, etc) dont les propriétés contrent l'influence de

ces forces, à la manière d'une amulette.

3.2.1.8. *Mân*, l'esprit

Bien ancré dans le corps, précisément situé dans le cerveau⁵³⁷, se trouve l'esprit, *mân*. C'est la conscience, la capacité de réflexion, de commander le corps, d'agir sur lui. Parama, une femme Rajput d'environ quarante ans, montre comment ce *mân* est aux commandes du corps:

Parce que quand j'étais enceinte je vomissais beaucoup, alors je léchais les murs, c'était la seule chose que j'aimais. C'était mon esprit (*mân*) qui me le dictait, mon esprit me disait « mange ça ! ». Parce que j'en avais très envie, ça sentait bon.

L'esprit n'est pas un attribut séparable, indépendant, mais est au contraire une partie intégrante du corps : il se forme en même temps que l'embryon⁵³⁸, et disparaît à la mort. Selon France Bhattacharya, l'ancrage corporel de cet organe de réflexion justifie que la traduction anglaise, « *mental* », soit bien plus appropriée que sa traduction française, « *esprit* »⁵³⁹.

Selon Madeleine Biardeau, le mot sanskrit *manas*, à l'origine de *mân*, est « à la fois organe interne et « sens commun » qui assure la relation de *l'âtman* [l'âme] avec tout le donné empirique »⁵⁴⁰.

3.2.2. *Âtman*, l'âme

La deuxième composante de l'humain est l'*âtman*, que l'on traduit aisément par « âme ». Elle correspond au souffle, et à une certaine forme d'appréhender le monde par

⁵³⁷ Alors que la mémoire est précisément située dans les tempes, et les sentiments dans le cœur.

⁵³⁸ « L'esprit » de l'embryon, en intime communication avec sa mère, demande à celle-ci de lui fournir les aliments dont il a envie.

⁵³⁹ France Bhattacharya, 2002, « De Sang et de Sperme. La pratique mystique bâul et son expression métaphorique dans les chants », dans Véronique Bouillier et Gilles Tarabout (dir.), *Images du corps dans le monde hindou*, Paris, CNRS éditions, p.242.

⁵⁴⁰ Madeleine Biardeau, 1981, *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Paris, Flammarion, p.187, dans Bhattacharya 2002 : 242.

les sens, un ressenti plus ou moins conscient. Ont donc une âme tous les êtres qui respirent, et qui sont capables de ressentir la faim, la soif et la douleur. Ce sont donc les humains, les animaux, mais aussi les dieux et les *bhût* qui sont dotés d'une âme. Les plantes n'en possèdent pas, car dans la vision locale elles ne respirent pas, et sont incapables de ressentir la soif : ce sont les humains qui les arrosent afin qu'elles ne dessèchent pas, mais les plantes elles-mêmes manquent de cet organe d'appréhension par les sens. Il est donc évident que l'âme n'est certainement pas le critère définissant l'être humain, puisque celui-ci n'est pas le seul être à en posséder une.

Leela (femme Rajput) : Rendre son dernier souffle (*sâns nikaalna*), c'est très difficile.

Alice : "Sâns", que voulez-vous dire ?

Leela : C'est le souffle (*prân*) comme si l'*âtman* (âme) sortait...

Comme il a déjà été souligné au début de ce chapitre, l'âme a généralement déjà vécu plusieurs vies avant de se réincarner, processus que l'on nomme dans la vallée du Jalori « se faire neuf » (*nea karna*). Cependant, il ne lui reste aucun souvenir de ses vies antérieures. Nous avons également évoqué l'indépendance relative des corps et des âmes, puisqu'une même âme peut se réincarner en chien, en corbeau, en humain, etc. Mais ces trajectoires post mortem divergentes n'excluent en rien un lien fort entre corps et âme, qui s'affectent l'un l'autre de manière décisive: le corps attaché à l'âme dans une vie déterminée (ou pour mieux le formuler: le corps dans lequel l'âme est « enfermée ») est la conséquence des actes de celle-ci dans les vies précédentes (le *karma*). Qu'on ait un corps de rat, de chat ou d'humain dépend entièrement du comportement de notre âme. Et vice-versa: de notre comportement présent, de notre respect du *dharma* mais aussi des règles de castes (et donc des règles *corporelles*) dépend le devenir de notre âme. Trajectoires différentes, donc, mais avec des points de connexion puissants et décisifs.

L'âme ne peut se libérer du corps qu'à la mort, et ne s'évade donc en aucun cas lors des rêves, des maladies, ou des possessions. Le fragment d'entretien du *gur* Kishn, du village de Bathedhar, que nous avons retranscrit plus haut, décrit précisément le processus par lequel son âme se tient en retrait, silencieuse, lorsque l'âme du *devta* le possède.

3.2.2.1. Le devenir de l'âme.

Dès la mort, l'âme se sent prisonnière du corps et ne cherche qu'à s'en évader. On la calme donc en glissant dans la bouche du mourant du *pânchratan*⁵⁴¹ dans les hautes castes, et de l'eau dans les basses castes. À défaut d'en recevoir, l'âme s'affole et tente une fugue par tous les moyens. Rama, une vieille femme Kumhar, raconte que le fils d'une de ses connaissances était mourant, à l'hôpital. Trois femmes, dont son épouse, le veillaient. Elles s'endormirent subitement⁵⁴², et lorsqu'elles se réveillèrent, il était mort. Cependant, la poche de glucose accrochée près du lit bougeait seule, frénétiquement. Cela ne pouvait qu'être l'âme à qui le *pânchratan* n'avait pas été administré qui, essayant de se libérer du corps inerte, errait dans les tubes de la transfusion.

C'est lors de la crémation du cadavre, sur le bord de la rivière, que l'âme peut enfin se libérer du corps. Elle se dirige tout d'abord auprès de Baghwân, le seigneur suprême, qui la juge et décide de son devenir : dans de rares cas elle peut enfin cesser de se réincarner et rester auprès de lui, mais il la renvoie généralement sur terre, dans un corps neuf, pour qu'elle apprenne à accomplir son *devoir* : il faut être bon et juste, savoir partager avec tous, et selon certains, surtout dans les hautes castes, il faut savoir respecter les règles incombant à chacun selon son statut de caste et de sexe.

Pour savoir si leur proche s'est réincarné, et sous quelle forme, la famille du défunt dépose sur le toit, dès la crémation, une assiette de farine. Chaque matin l'assiette est scrupuleusement observée, et la moindre empreinte (une main d'homme ou de femme, des pattes de chat, de rat ou d'oiseau par exemple) leur indique alors quel nouveau corps a reçu l'âme de leur proche décédé. Si après seize jours aucune empreinte n'a été décelée, cela signifie que l'âme ne s'est pas réincarnée et repose, heureuse, auprès de Baghwân.

Les problèmes apparaissent lorsque le corps du défunt n'est pas retrouvé, comme c'est souvent le cas lors d'accidents de montagne, et surtout de voitures qui valsent dans une rivière bouillonnante. Sans le corps, impossible de procéder aux rites

⁵⁴¹ *Pânchratan*: mélange sacré de plusieurs ingrédients purs et purifiants, dont de l'or, de l'argent, du cuivre, du musk, de la cire d'abeille, etc.

⁵⁴² L'endormissement soudain est associé à la mort imminente d'un proche.

crématoires et donc de libérer l'âme du corps en décomposition, impossible de mener les rites funéraires transformant le nom en ancêtre⁵⁴³. Le défunt se transforme alors en *bhût*, esprit malveillant s'attaquant entre autres à ses proches⁵⁴⁴. En échange, si l'on retrouve ne fût-ce qu'une toute petite partie du corps, comme une main par exemple, on peut alors procéder à tous les rites crématoires et funéraires, et les choses rentrent dans l'ordre.

Parfois, le corps est retrouvé, mais on ne peut le reprendre, comme lorsqu'on le repère en bas d'un ravin impossible à descendre. Pour récupérer l'âme, on lance alors un fil de laine assez long que pour toucher le corps, et l'âme s'y accroche. Après quelques minutes, le fil de laine est remonté, et l'on peut procéder avec ce fil à tous les rites mortuaires (c'est le fil de laine qui est brûlé à la place du cadavre)⁵⁴⁵.

La crémation, qui implique le départ de l'âme, met fin à toute relation avec celle-ci. Il ne faut pas essayer de communiquer avec elle, ni trop s'en souvenir ; rêver du défunt est un très mauvais signe. Cette âme est en effet ailleurs, on ne sait où⁵⁴⁶, probablement dans un nouveau corps, et cela reviendrait à altérer l'ordre des choses que de maintenir un lien avec elle. Dans certains rares cas de besoin, la communication est établie à travers une médium spécialisée, lorsque les proches du défunt cherchent à savoir qui en est l'assassin par exemple. Mais ces brefs contacts avec l'âme du mort sont condamnés socialement, en tout cas dans les discours, et l'on souligne souvent que ce jeu est non seulement dangereux mais *mauvais*, entraînant un mauvais *karma* pour ceux qui s'y prêtent.

Si après quelques mois de deuil un des parents proches continue à être triste, voire déprimé, on considère que c'est l'âme du défunt qui le tourmente: on organise alors un *deoli*⁵⁴⁷, pour couper tout lien entre la personne endeuillée et l'âme du parent. Uma, une femme de presque soixante ans, de caste Koli, avait perdu sa mère un an

⁵⁴³ Voir plus bas.

⁵⁴⁴ Voir Chapitre 6 « Rappports au cosmos ».

⁵⁴⁵ Veena Das note que «The preta of the victims of unnatural deaths and of sinners does not get incorporated and becomes doomed to permanent liminality », ce qui n'est visiblement pas le cas ici, puisque des solutions sont généralement trouvées afin d'éviter cette liminalité perpétuelle (devenir *bhût*) aux défunts. Das 1976 : 256.

⁵⁴⁶ Hormis le fait de savoir vaguement sous quelle forme elle s'est réincarnée, comme nous venons de le voir avec le rituel de l'assiette de farine.

⁵⁴⁷ Célébration organisée par une famille, qui invite leur réseau de relations ainsi que plusieurs *devte* (et les *gur* de ceux-ci) à qui ils veulent soit rendre hommage, soit demander une faveur. Ces *deoli* sont parfois accompagnés d'exorcisme.

auparavant. Elle en pleurait encore tous les jours, signe pour les villageois que l'âme de sa mère la tourmentait quotidiennement. Un *deoli* fut alors organisé par le fils d'Uma, pendant lequel le *gur*, possédé par la divinité villageoise, ordonna à l'âme de la vieille défunte de s'en aller et de ne plus jamais revenir.

Il en alla de même dans le cas de Kalash, un homme Rajput de quarante ans, décédé d'une crise cardiaque. Laissant une veuve, cinq jeunes orphelins et une vieille mère également veuve, son décès provoqua un choc insurmontable pour son frère aîné, désormais responsable de ces sept personnes. Celui-ci, célibataire et vivant dans une ville à quelques heures du village, décida de revenir habiter la maison parentale, pour s'occuper de sa mère, de sa belle-sœur et de ses neveux. Il sombra cependant dans l'alcoolisme, pleurait sans cesse, et surtout restait inactif, problème majeur au yeux des villageois et signe le plus probant du tourment qui le frappait : cela ne pouvait être causé que par l'âme de son frère décédé quatre mois auparavant. Comme dans le cas d'Uma, la famille organisa un *deoli*, et le *gur* réussit à convaincre l'âme du défunt Kalash de s'éloigner de son frère. C'est en effet une « erreur » inacceptable qu'une âme vienne rôder auprès de sa famille : en règle générale, l'âme s'est déjà réincarnée, dès les premiers jours après le décès, et il n'est donc pas logique qu'elle se souvienne de son ancienne vie.

Il n'y a que deux cas de figure où l'âme ne se réincarne pas : soit qu'elle est sortie du cycle de réincarnations successives et réside désormais auprès de Baghwân (ce qui est fréquent pour un enfant de moins de douze ans, mais très rare pour un défunt plus âgé, car cela signifie que cette âme n'a plus rien à apprendre, et s'est conduite de manière exemplaire sa vie durant), soit que le défunt n'a pas pu recevoir de rites funéraires et est en conséquence devenu un *bhût*, errant et tourmentant ses proches. Il n'est donc pas *normal* qu'une âme, dont le cadavre a été brûlé et le nom correctement vénéré, vienne tourmenter des proches ; cette erreur doit être corrigée au plus vite, en célébrant un *deoli* qui inclut une communication entre le *devta* local et l'âme en peine, un don de nourriture au défunt, le sacrifice de chèvres ou de boucs, et un repas collectif pour tous les parents et les membres de même caste de la communauté villageoise.

3.2.2.2. Le discernement

Il faut à ce niveau introduire une notion fondamentale, celle du discernement, de la connaissance du bien et du mal. Toutes les castes considèrent qu'un enfant de moins de douze ans est incapable de distinguer le bien du mal, il ne connaît pas le péché (*pâp*). Son âme, pure, n'a donc pas à se réincarner : Baghwân garde auprès de lui les âmes des enfants. Il est donc impossible que ceux-ci se transforment en *bhût*, même lorsqu'on ne retrouve pas leur corps lors d'un accident. Ce n'est qu'à partir d'environ douze ans que le petit être distingue le bien du mal, et ce n'est donc qu'à partir de ce moment-là que l'on considère qu'il est *complet*. La distinction entre le bien et le mal est donc un élément essentiel, fondamental, dans la constitution de la *personne*.

Il faut sur ce point préciser que dans cette notion du bien et du mal, certaines règles morales sont universelles (entre autres ne pas voler, ne pas tuer, respect envers les aînés), ce qui montre qu'il y a bien une moralité hindoue transcendant les castes⁵⁴⁸ ; mais d'autres règles sont propres à chaque catégorie (de castes et de sexes) : il y a un ordre « naturel », ordre social et cosmique, appelé *dharma*, qui est différent pour chaque caste, et pour les hommes et les femmes.

Ce discernement comme élément fondamental de la constitution de l'être humain en tant que *personne* rejoint exactement ce que soulignaient Godelier et Panoff dans leur introduction à *La production du corps* : « On voit donc que pour comprendre le corps il faut combiner deux approches. Analyser comment une société se représente la nature et l'origine des substances, des organes et des fonctions qui composent un corps, mais en même temps analyser ce qui est supposé exister dans ce corps derrière l'enveloppe de la peau, qui l'anime et surtout en contrôle les actes. Car l'individu est plus que la combinaison de ses parties. Il n'existe pas vraiment avant d'être reconnu par les autres comme responsable de ses actes, comme ayant à rendre compte devant lui-même et devant la communauté à laquelle il appartient »⁵⁴⁹.

⁵⁴⁸ Ariel Glucklich, 1984, « Karma and pollution in Hindu dharma : distinguishing law from nature », in *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 18, 1, p.31; contrairement à ce qu'affirme Daniel pour le Sud de l'Inde, où il n'existerait apparemment pas de *Dharma* universel: E. Valentine Daniel, 1987, *Fluid Signs : Being a Person the Tamil Way*, Berkeley, University of California Press, p.70.

⁵⁴⁹ Godelier et Panoff 1998: xviii.

3.2.3. *Nâm*, le nom

La troisième composante de l'être humain est son nom, *nâm*⁵⁵⁰. Nous avons vu au tout début de ce chapitre que c'est le *pandit* (officiant religieux, généralement extérieur à la famille) qui le choisit, au troisième jour après la naissance. Avec plusieurs informations, comme l'heure exacte de la naissance, le côté par lequel est sorti l'enfant (s'il regardait vers le ciel ou la terre, à gauche ou à droite), s'il a pleuré ou non, le *pandit* établit la *tipra* des petits garçons, alors que pour les filles c'est uniquement une « petite *tipra* » qui est rédigée, en fonction du jour et de l'heure de la naissance. Ces *tipra* décrivent les conjonctions des planètes au moment de la naissance, planètes qui influenceront l'être humain toute sa vie durant. C'est en fonction de cette réalité cosmique coïncidant avec la venue d'un nouvel être que le *pandit* choisit un nom adéquat, à la fois représentant cette conjonction planétaire et à la fois l'en protégeant, le nom servant en quelque sorte d'amulette contre les effets néfastes de ces astres puissants.

Il faut préciser cependant que cette *tipra* ne peut se faire que si l'enfant naît naturellement. Une césarienne, considérée comme étant une interférence dans le destin de l'enfant et donc *nâshubbh*, ne peut servir à révéler celui-ci, et aucune *tipra* n'est donc établie. Le *pandit* peut cependant choisir un nom qui sera plus ou moins approprié à l'enfant, sans garantie de son efficacité quant à l'influence des planètes.

Le nom concentre donc, en un certain sens, la place de cet individu dans le cosmos, puisqu'il est le seul qui puisse naître en ce lieu et moment précis. Et même dans le cas de jumeaux, le fait qu'ils naissent en des minutes distinctes, et de manières différentes (l'un peut pleurer, l'autre non ; l'un peut naître le visage tourné vers le ciel, l'autre vers la terre) les confirme pleinement chacun en tant qu'individu au destin particulier.

Le nom ne peut cependant presque jamais être prononcé : élément intime de la personne, il doit être respecté, et non souillé par un usage quotidien. On utilise donc un deuxième nom choisi par les parents, et plus généralement des termes de parenté reflétant la qualité de la relation, comme « *didi* » (sœur), « *anty* » (tante), « *mâ* » (mère),

⁵⁵⁰ Un numéro spécial de la revue SAMAJ vient de sortir, sur le nom en Inde, montrant l'importance de celui-ci : Jacob Copeman and Veena Das (editors) « On Names in South Asia: Iteration, (Im)propriety and Dissimulation », *Samaj*, n°12, 12/2015.

« *uncle* » (oncle), « *nani* » (grand-mère), etc. C'est en échange avec le nom véritable que les mariages sont célébrés : le *pandit* utilise non seulement les noms des époux et de leurs parents pour mener à bien les rituels (en prononçant « untel, fils de untel, résidant sur les terres de tel *devta*... »), mais il doit également, bien avant le mariage, vérifier la compatibilité des destins des futurs époux, en contrastant les noms de ceux-ci. Si les deux noms sont compatibles, le mariage pourra être célébré ; mais dans le cas contraire, la famille du garçon devra choisir une autre épouse, car une incompatibilité des noms est néfaste, surtout pour le futur mari. On peut admirer, dans le fragment d'entretien mené avec Leela (une Rajput), la stratégie pour mener à bien des mariages jugés dans un premier temps absolument incompatibles, en manipulant le nom et donc l'influence des planètes, interférant ainsi dans le destin individuel.

Alice : Et le nom de l'enfant, c'est le *pandit* qui le choisit ?

Leela : oui, le *pandit*. C'est lui qui choisit le vrai nom. Après les parents choisissent un petit nom, pour la maison. [...]

Alice : le *gur* ne dit rien, pour le nom ?

Leela : non. On ne lui demande pas. C'est le *pandit* qui regarde.

Alice : le *gur* ne donne pas son avis, il ne dit pas « ce nom là ne va pas » ?

Leela : Non. Ce n'est pas son affaire. C'est le *pandit* qui regarde. [...] Parce qu'il y a les planètes. Alors le *pandit* regarde et dit : « non, ce nom là ne va pas, celui-là non plus... ce nom là est bien pour cet enfant ».

Alice : Il y a trois ans vous m'avez dit que votre nom n'allait pas avec le nom de votre mari, à cause des planètes, alors vous avez dû changer de nom avant le mariage...

Leela : oui, j'ai changé de nom et je ne l'ai pas dit dans ma belle-famille (*sasurâl*). Je m'appelais Kamala. Mon petit nom c'était Leela. À l'école on m'avait inscrite avec mon vrai nom, Kamala, mais à la maison on m'appelait Leela. J'ai changé avant le mariage, comme ça j'ai pu faire les rites du mariage avec un nouveau nom : Nirmala. Depuis, mon horoscope est celui du nom de Nirmala. Mon mari, c'est le serpent. Ça ne va pas avec la souris. Le serpent mange la souris. Ça ce sont les planètes. Les siennes sont trop fortes pour moi, c'est pour ça que je suis toujours malade.

Alice : mais quand vous avez changé de nom, cela a changé vos planètes ?

Leela : les planètes, c'est pour toujours. Pour toujours j'aurai les planètes de Nirmala.

Alice : pas les planètes de Kamala ?

Leela : non, le *pandit* a dit que si je me mariais avec le nom de Nirmala, ça irait, j'aurai les planètes de Nirmala. Il faut que les planètes soient assez égales. Si les planètes de l'un sont beaucoup plus fortes que celles de l'autre, ça ne va pas, ça va le tuer... Il faut des planètes de

force égale. Par exemple les planètes de mon mari c'est le serpent, et moi c'est la souris... J'en serais morte.

Alice : avant c'était la souris, maintenant aussi ?

Leela : oui, maintenant aussi. Mais comme on a changé mon nom pour Nirmala... c'est moins fort. Partout où il fallait écrire j'étais Nirmala. Le *pandit* avait fait tout les rites du mariage avec le nom de Nirmala. Mais dans ma maison d'origine (*maïka*), tout le monde était habitué à m'appeler Leela. Alors on m'appelle toujours Leela, et on a utilisé le nom de Nirmala uniquement pour le jour du mariage. (2013)

Bien que la caste soit une construction symbolique, elle est pour les habitants de la vallée du Jalori absolument physique, organique, à la différence du nom, qui est quant à lui purement social. On le voit clairement dans les règles autour de l'adoption de nourrissons abandonnés. Il n'y a aucune restriction à adopter un nourrisson dont le père et la mère sont tous deux de caste égale ou supérieure à celle des parents adoptifs.

En échange si l'on sait que le père est de caste inférieure, on ne peut adopter le nouveau-né, puisqu'il est sûr et certain que son *khûn* est impur, et l'adoption contaminerait toute la lignée et la caste du père adoptif. Si au contraire on ne connaît pas les parents, il n'y a aucun moyen de savoir de quelle caste est le bébé, qui peut alors être adopté s'il vient tout juste de naître : on reçoit le pardon des dieux⁵⁵¹, et l'enfant jouit du bénéfice du doute. Enfin, si celui qui trouve ou reçoit l'enfant sait que le père de celui-ci est de caste égale ou supérieure à la sienne, mais ne connaît pas la caste de la mère, il peut sans problème adopter le nourrisson, à condition que celui-ci vienne de naître et qu'on soit donc presque certain qu'il n'a pas encore bu de lait maternel, car il pourrait être d'une femme de caste inférieure.

Leela nous raconte qu'un de ses amis, de caste Rajput, est médecin à l'hôpital de Manali. Au long de sa carrière, plusieurs femmes sont venues accoucher anonymement, et ont pris la fuite dès l'accouchement terminé, abandonnant ainsi leur enfant. Ce médecin a adopté trois nourrissons, « *parce qu'on ne connaissait pas la caste du père, et la mère n'avait pas eu le temps d'allaiter. Alors ça va, il pouvait les adopter* ». Que cette histoire soit véridique ou non, que la moindre goutte de lait maternel eût réellement empêché ce médecin d'adopter les nouveaux-nés ou non, ce qui nous intéresse ici est la représentation que Leela et sa famille s'en font : la corporalité de la caste, indélébile, passant par le sperme du père et le lait de la mère.

⁵⁵¹ Voir Chapitre 4 « Mécaniques de l'impureté ».

Ces enfants ne peuvent prendre la caste de leur père adoptif : ils possèdent déjà une caste, celle de leur père (que nous appellerions « biologique ») mais on ne sait laquelle. Ils prennent en échange le *nom* de leur père adoptif, nom avec lequel ils pourront célébrer les rites de mariage (« untel, fils de untel... ») et recevoir le culte aux ancêtres après leur mort.

Alice : Ces enfants ont-ils une caste ?

Leela : oui, mais on ne sait pas laquelle !

Alice : n'est-il pas possible de ne pas avoir de caste ?

Leela : non ! Ils ont une caste, tout le monde a une caste, mais eux, on ne sait pas laquelle ! Mais c'est bien de s'occuper d'enfants comme ça, ça donne beaucoup de *dharma*, il n'y a pas de *dosh*⁵⁵² pour faire ça.

Alice : mais pour marier sa fille adoptive, il faut savoir quelle est sa caste, non ?

Leela : non, le docteur dit : « elle est ma *dharmbeti* (« fille de dharma » : fille adoptive) », alors ça va, ils font le mariage avec son nom à lui. Et si c'est un de ses fils qui se marie, alors ils utiliseront son nom à lui aussi, le nom du docteur. Tout ce qu'il faut faire pendant le mariage, on le fera avec le nom du docteur. Et on écrira aussi le nom du docteur là où il faut écrire.

Alice : mais n'a-t-il pas été difficile de la marier ? Les gens ne disaient-ils pas : « et cette fille, de quelle caste est-elle ? » ?

Leela : non, non. Ça non. C'est comme Ishupita. C'est un *avatâr* de Bhagwân, il n'avait pas de caste. Alors on dit que ces enfants-là sont comme lui. Ces enfants-là peuvent manger avec tout le monde et se marier avec tout le monde.

Le nom et la caste sont donc des composantes totalement indépendantes : la caste est absolument corporelle, tandis que le nom est résolument social. La caste est indélébile, transmise par les fluides corporels, et liée à la pollution ; le nom est représentatif du destin individuel, de sa place dans le cosmos et de ses liens de parenté sociale.

Ce qui n'empêche pas le nom d'avoir un certain impact sur le corps physique : on l'utilise par exemple pour guérir certains maux, comme les mastites des femmes qui allaitent. Il faut dans ce cas caresser le sein douloureux avec une plume de corbeau tout en répétant « *cela me fait mal, mon nom est [...], enlève ce mal de mon nom* ».

Il me semble pouvoir affirmer que c'est le nom qui va créer la catégorie d'ancêtre. Celle-ci ne peut être créée ni à partir du corps, qui est brûlé, ni à partir de

⁵⁵² *Dosh*: punition divine.

l'âme, qui se réincarne ailleurs. C'est au *nom* du défunt que l'on offre les mets et les cadeaux lors des rites funéraires ; c'est au *nom* des ancêtres que l'on prépare des repas lors du *sharâddh*. Lorsqu'un défunt est empêché de devenir ancêtre, il devient un *bhût*, et un des *pujari*⁵⁵³ de caste Koli le dit clairement : « celui dont le nom devient *bhût* ». L'ancêtre, dans la vallée du Jalori, provient donc du *nom*, symbole de la place de chaque individu dans le cosmos et la société. Le nom, concentré de la trajectoire individuelle, intègre grâce aux rites funéraires l'ensemble des ancêtres. Le destin individuel est alors ordonné dans un destin plus large, celui des ancêtres du lignage.

Cela n'empêche en rien l'ancêtre d'avoir une certaine forme de conscience : il sait par exemple que sa famille lui offrira un repas lors du *sharâddh*, et il attend patiemment. Si on l'oublie par contre, il a faim, se fâche et tourmente ses proches. Cet ancêtre n'est donc pas simplement un souvenir, un nom, mais a une sorte de personnalité, d'agencéité.

Il faut, enfin, souligner que l'âme et le nom sont des concepts proches, intangibles tous deux, mais catégoriquement différents. Tout d'abord l'âme apparaît lors de la grossesse, alors que le nom n'est attribué qu'au troisième jour après la naissance ; ensuite le nom ne vaut que pour une vie, tandis que l'âme continue son chemin ; enfin, tout lien avec l'âme est rompu après la mort, tandis que l'on continue à vénérer les ancêtres (leur *nom*) régulièrement, à les nourrir, à les apaiser chaque année. Nous ne pouvons donc en aucun cas assimiler le nom à l'âme, les confondre, et devons au contraire reconnaître que nous avons là affaire à deux concepts distincts.

3.3. Dissolution d'un être humain

Un homme, ou une femme, est gravement malade. Les membres de sa famille veulent qu'il (ou elle) se rétablisse. Ils entreprennent alors de tout donner à celui qui acceptera ces dons: vaisselle, draps, vêtements, sacs de nourriture. Ils se défont de tous leurs biens, dans le but de sauver leur proche, car on dit que "*Baghwân rend heureux celui qui a tout donné*". Ces biens sont offerts "*au nom de la vie de la personne malade*". Seule une vache est gardée. Au poignet du mourant, l'extrémité d'un fil rouge

⁵⁵³ *Pujari*: sacerdote, chargé de réaliser la *puja* pour un dieu.

(*dori*) est nouée, puis l'on déroule ce fil jusqu'à l'étable, et l'on noue l'autre extrémité à la queue de la vache. On dit que les vaches savent où est le Seigneur Baghwân, qu'elles peuvent "mener les vies"...

L'homme (ou la femme), ne s'est pas rétabli(e). Son dernier souffle est proche. On l'a déposé(e) à même le plancher de bois (ou le sol de ciment), juste isolé(e) du froid par une couverture. On glisse sous son corps quelques poignées de terre, car c'est à même la terre qu'il faut, dans l'idéal, décéder. Un membre de sa famille verse quelques gouttes d'eau de la rivière, du lait et du *ghee* dans sa bouche, s'il s'agit d'une famille de basse caste. Les Brahman, Rajput et Kumhar, quant à eux, insèrent dans la bouche de leurs mourants une pincée de *pânchratan*, ce mélange précieux et sacré composé d'or, d'argent, de cuivre, de musc et d'autres éléments considérés purs. L'eau additionnée de lait et de *ghee* (chez les basses castes), ou le *pânchratan* (chez les hautes castes), remplissent ici la même fonction: empêcher l'âme d'errer, de s'affoler, et en conséquence éviter que le défunt ne devienne un *bhût*, un de ces esprits malveillants. Si par hasard une personne vient à décéder seule, dans son potager par exemple, et n'a pas pu en conséquence recevoir l'eau ou le *pânchratan* juste avant de rendre son dernier souffle, il faudra que la famille se rende sur le lieu du décès et y lise un passage de la Bhagavâd Gita: l'âme ainsi pacifiée, tranquille, attendra patiemment que les rites funéraires soient accomplis, et ne deviendra pas un *bhût*.

L'homme, ou la femme, vient d'expirer. La famille observe un long moment de silence: il ne faut ni parler, ni pleurer, ni surtout prononcer devant lui sa mort, sous peine qu'il ou elle essaie de revenir. Car le défunt ne sait pas qu'il est décédé.

Après cette veille silencieuse, on procède à l'apprêt du cadavre pour la crémation. Ce sont les hommes qui préparent un défunt mâle, et les femmes qui préparent une défunte, bien que dans ce cas certains hommes, s'ils étaient très proches, peuvent demander à y participer. Le corps est sorti dehors, la tête la première. En passant on s'arrête sur le seuil, et on dépose la nuque du défunt sur le pas de la porte⁵⁵⁴. À cet endroit, le *pandit* coupe en deux une première *prêt-pinda*, boulette de farine et d'eau, le début d'un repas que l'on offrira régulièrement au défunt pendant les onze prochains jours, et qui a pour but de le tranquiliser, de l'apaiser. Jonathan Parry affirme qu'à Bénarès ces boulettes sont offertes aux démons et esprits malveillants qui rôdent autour du défunt, pour

⁵⁵⁴ Rappelons-nous l'importance de la porte, ouverture principale de la maison, un des orifices de la famille, comme nous l'avons évoqué dans la section 3.2.1.4. « Corps fermés, corps ouverts ». Voir aussi le *dwârpal devta*, au chapitre 6 « Rapports au cosmos ».

empêcher qu'ils ne le mangent. Dans la vallée du Jalori au contraire, ces boulettes sont offertes directement au défunt, afin qu'il n'éprouve pas la faim, et laisse ses parents procéder aux rites funéraires sans les tourmenter. *Pinda* signifie boulette, petite masse ronde, tandis que *prét* désigne le fantôme. Il ne s'agit pourtant pas ici d'offrir des boulettes aux fantômes rôdant autour du cadavre, mais bien au cadavre lui-même assimilé à un fantôme⁵⁵⁵.

Une fois dehors, des paravents sont montés afin de cacher le cadavre aux regards extérieurs. Celui-ci est dénudé, un tissu laissé sur son sexe. À l'aide d'eau tiède (et de *gônch* (urine de vache) si c'est une personne de haute caste), son corps est lavé, séché et habillé de vêtements propres (rouges dans le cas d'une femme mariée) puis chaussé. Les bijoux d'une femme mariée sont laissés, et on les retirera au dernier moment, avant d'allumer le bûcher, ne lui laissant qu'un petit bijou au nez. Un premier linceul est alors cousu autour du cadavre, puis un deuxième l'enroule. Les vêtements et le premier linceul brûleront avec lui, tandis que le deuxième linceul ne sert qu'à transporter le cadavre jusqu'au champ de crémation: il sera retiré avant d'allumer le bûcher, et réutilisé lors de prochaines funérailles.

Dès l'annonce du décès, tous les parents proches et les « parents de village » (*grahi-ka-rishtedar*) évitent de manger, et cesseront leur jeûne une fois la crémation terminée, après s'être lavés. L'impureté n'est pas évoquée pour justifier ce jeûne, mais c'est plutôt une question de respect du défunt: on parle de son "*nyâm*" (dévotion).

Les femmes de la famille retirent tous leurs bijoux, et ne les porteront à nouveau que seize jours après la crémation.

La veuve est dépouillée de ses bijoux⁵⁵⁶, ses bracelets sont brisés, ses cheveux défaits. Elle devra porter un voile blanc pendant une dizaine de jours, gardera ses cheveux lâchés pendant trois ans, et ne portera de bijoux que si elle se marie à nouveau.

Les fils et petits-fils du défunt (que celui-ci soit un homme ou une femme) se rasent le crâne, en signe de respect, de dévotion (*nyâm*). Pendant la crémation, ils se couvriront la tête d'un bandeau blanc.

⁵⁵⁵ Bien qu'on affirme, dans la région, que le défunt devient dès le moment de sa mort un ancêtre. Il faut d'ailleurs distinguer ici entre deux types de « fantômes », les *prét* et les *bhût*. Si le défunt est assimilé à un *prét* pendant quelques jours, il n'est cependant en aucun cas un *bhût* (sauf dans les cas où sa famille n'a pu mener ses rites funéraires).

⁵⁵⁶ Selon Mines, la veuve perd, à la mort de son mari, une partie de son corps grossier, ce qui est symbolisé par le retrait des bijoux qu'elle porte habituellement. Diane Paull Mines, 1989, « Hindu periods of death 'impurity' », *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 23, 1, p.121

S'il est trop tard pour commencer la crémation le jour-même (on considère que l'on peut commencer la crémation jusqu'à 16h, pas au-delà), on la reporte jusqu'au lendemain matin. Dans ce cas, les plus proches se réuniront autour du cadavre et le veilleront toute la nuit, sans parler ni manger.

Pendant que les femmes se réunissent dans la maison du défunt, les hommes (parents et amis de différentes castes) portent le corps, habillé et enveloppé d'un linceul blanc, ainsi que le bois nécessaire à la crémation. Il faut, en plus des parents proches ou lointains, au moins un homme par famille appartenant au même *grahi*⁵⁵⁷. On dit que porter le bois de la crémation est "dharmique": c'est une bonne action, un acte accompli dans le bon ordre des choses, et qui a en conséquence un poids positif sur le *karma* de chacun.

Après avoir monté le bûcher, les parents retirent le premier linceul. Les proches tournent alors autour du défunt, dans le sens contraire des aiguilles d'une montre, offrant leur côté gauche au cadavre, et lui touchent les pieds à chaque tour, en signe de respect.

Le fils aîné du défunt est chargé de mener, sur les indications du *pandit*, les rites funéraires, appelés *Sanskar*. Il allume le bûcher⁵⁵⁸, que l'on referme ensuite à l'aide de planches de bois, après que le *pandit* y ait jeté des herbes sacrées et du lait. Tout cela se déroule dans le plus grand silence: ni pleurs, ni prières, ni discours. Si c'est une femme qui est brûlée, son fils porte, en signe de respect, un tissu blanc sur la tête. Mais le mari de celle-ci n'a pas à en faire de même. Il pourra d'ailleurs se remarier dès le lendemain de la crémation.

Le fils prend en main cinq *prét-pinda*, ces boulettes de farine destinées à nourrir le défunt, et les lance dans la rivière.

Les hommes se retirent ensuite, pour se laver à l'air libre avant de rentrer chez eux. Seuls deux ou trois hommes, dont le fils ayant allumé le bûcher, restent sur le champ crématoire (appelé *Shamshan*), entretenant le feu, rajoutant des bûches toute la nuit s'il le faut, jusqu'à ce qu'il ne reste plus que des cendres.

⁵⁵⁷ Membres de même caste de quelques villages, formant un réseau de solidarité mis en action lors des mariages, funérailles, etc. Voir Chapitre 5 « Réseaux sociaux ».

⁵⁵⁸ La crémation en Inde a amplement été interprétée comme un sacrifice, et Veena Das suggère en outre que dans ce cas, c'est le sacrificateur lui-même qui se sacrifie. Cf entre autres Veena Das, 1983, « Language of Sacrifice », *Man* (n.s.), vol.18 n°3 (sep.1983), p.455; Das 1976: 254 ; Jonathan Parry, 1985, « Death and Digestion : The Symbolism of Food and Eating in North Indian Mortuary Rites », *Man* (n.s.), vol.20 n°4 (déc. 1985), p.615.

Dès la crémation terminée, le fils aîné prélève des cendres (*hastu*) à l'endroit de la tête, des épaules et des pieds du mort, et les garde dans un petit pot en terre. Ce pot, qui ne peut entrer dans la maison, passe la nuit dehors, dans un arbre. Au petit matin, la famille proche embarque dans un taxi, emmenant les cendres jusqu'à Haridwar, à une journée de route de la vallée, pour les disperser dans le Gange. En chemin, ils lanceront régulièrement dans la rivière quelques *prét-pindas*, ces boulettes de farine et d'eau, au nom du défunt, pour le nourrir et lui montrer qu'on ne l'oublie pas, afin qu'il attende patiemment qu'on lui offre enfin tout le matériel et nourriture nécessaires à sa survie, lors du *sundâ*, un rituel que l'on célébrera au bout de onze ou douze jours.

On raconte que pendant les onze jours qui suivent le décès, le défunt ne part pas très loin. Il va, il vient, il reste. Il rôde près de sa famille⁵⁵⁹. Il faut donc s'en occuper, le nourrir, l'apaiser. Le fils lance chaque jour, pour l'alimenter, une boulette de farine (*prét-pinda*) dans la rivière. Pendant ce temps, la famille et les proches amassent un lit, un matelas, des draps, une couverture, des vêtements neufs, de la vaisselle, un *naréli* (pipe à eau) et du tabac si le défunt est un homme, et environ 25 kilogrammes de nourriture (riz, sucre, farine). Ces présents, destinés au défunt, sont entassés dans un coin de la maison, et l'on allume la nuit, juste devant le tas de présents, une lampe à huile (*diva*), dont la lumière signalera au destinataire qu'on ne l'oublie pas, qu'on s'affaire à collecter pour lui tout ce dont il a besoin.

Onze ou douze jours après le décès (douze nuits complètes, afin d'assurer une bonne renaissance de l'âme du défunt), arrive le moment de clôturer la première phase du deuil, en offrant au mort tout le nécessaire pour vivre sa vie d'ancêtre. C'est le rituel du *sundâ*. Après avoir purifié la maison à l'eau et à la bouse de vache, les habitants de la maison endeuillée purifient leurs corps: à l'aide de *gônch* (urine de vache) dans les familles de basses castes, ou de *pajarb* chez les hautes castes, un mélange de bouse de vache et de sang de bouc sacrifié: ce mélange est préparé à l'avance, lors de sacrifices, et toujours gardé en cas de besoin dans un coin de la cuisine. Le jour du *sundâ*, ils prélèvent chacun un petit morceau de *pajarb* et le diluent dans un verre d'eau, qu'ils

⁵⁵⁹ Il faut souligner que le défunt devient, dès le moment même de sa mort, un ancêtre. Cette information, confirmée par les différentes castes de la vallée, contraste avec la représentation hindoue des plaines, dans laquelle le défunt est progressivement transformé, incorporé aux ancêtres, pendant les onze jours qui suivent le décès, grâce aux rituels funéraires, notamment le *sapindîkarana*, qui a pour but de transformer le *preta* (fantôme) en *pitr* (ancêtre) (Das 1976 : 256 et Parry 1985 : 614)

avalent ensuite. Les végétariens, ne pouvant consommer le sang de bouc, versent le contenu du verre par dessus leur tête. Les basses castes diluent l'urine de vache (*gônch*) dans un verre d'eau et en boivent un peu, puis versent le reste par dessus chaque épaule. Ils confectionnent également une boulette d'avoine et de lait, et y mettent le feu, dans lequel ils jettent de l'asafoetida et du *ghee*. Puis chaque membre de la famille passe ses mains sur la fumée avant de se les passer sur la tête.

Ainsi purifiés, ils préparent un repas pour le défunt, avec notamment les plats préférés de celui-ci. Le *pandit* est invité, et officie en tant que représentant du mort: il mangera à sa place les mets préparés pour ce dernier. Dans plusieurs cas enregistrés, le plat préféré était à base de viande de chèvre, et bien que le *pandit* fût végétarien, il mangea tout de même la viande à la place du défunt.

Sur ce point, Parry⁵⁶⁰ affirme que, en ce qui concerne Bénarès en tout cas, non seulement le *pandit* mange “à la place” du défunt, mais qu'il mange en même temps celui-ci: le repas qui lui est offert occupe une double fonction, celle de nourrir le mort d'une part, et celle de le représenter d'autre part. Le *pandit* avalerait donc le défunt sous forme de repas, afin de le digérer, ce qui a pour conséquence, nous l'avons vu, la séparation de l'essence pure des restes impurs.

La famille offre ensuite au mort, ou pour mieux préciser, au nom de celui-ci, tous les cadeaux amassés pendant onze jours, et qui sont destinés à subvenir à ses besoins d'ancêtre: une somme d'argent, une vache, un lit, une couverture, un ensemble de vêtements, une paire de chaussures, un *thali* (assiette), un verre, une pipe à eau et du tabac, et plusieurs kilos de farine, de riz, de sucre et d'huile. Tout cela est offert au *nom* du défunt, “pour qu'il les retrouve plus tard”. Les vieilles générations expliquent que de leur temps, on donnait les affaires usées du décédé, bien lavées; mais qu'actuellement, les *pandit* exigent que tout soit neuf. Ces présents, offerts au nom du défunt, sont ensuite emportés par le *pandit* en question, qui les usera ou les revendra à sa guise.

Gloria Goodwin Raheja⁵⁶¹ a montré que ces dons absorbent le *nâshubbh* de la mort⁵⁶², qui est alors transféré au *pandit* par le don, libérant de la sorte la famille endeuillée. Cette explication, si convainquante soit-elle, est probablement valide pour d'autres régions de l'Inde, tandis que dans la vallée du Jalori, où ce rite a dû apparaître avec l'hindouisation, elle s'est sans doute métamorphosée en don destiné au défunt, pour le

⁵⁶⁰ Parry 1985: 619.

⁵⁶¹ Gloria Goodwin Raheja, 1989, « Centrality, mutuality and hierarchy : shifting aspects of inter-caste relationships in north India », *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 23, 1, p.86.

⁵⁶² Nâshubbh: funeste, de mauvaise augure, non propice. Voir Chapitre 6 “Rapports au cosmos”.

bien-être de celui-ci. Bien que ces deux objectifs ne soient pas incompatibles, dans la vallée du Jalori, les villageois insistent uniquement sur le don fait au défunt, et non sur le don absorbant le *nâshubbh*.

L'objectif du rituel *sundâ* est de s'assurer la satisfaction du défunt. Le deuxième objectif fréquemment mis en avant est le besoin de stopper rapidement la période de deuil: ce rituel a pour fonction de signifier à tous les parents proches qu'ils doivent cesser d'être tristes et cesser de pleurer. On raconte même que les pleurs des parents endeuillés mouillent le défunt, qui déteste cela.

Le jour du *sundâ*, le *pandit*, ayant examiné son almanach, annonce le jour (généralement le seizième jour après le décès) et l'heure exacte du repas collectif que la famille proche offrira aux parents lointains, amis et familles du même *grahi* (*réseau de solidarité*)⁵⁶³.

Ce seizième jour, la famille purifiera à nouveau la maison à l'aide d'eau et de bouse de vache, puis préparera un repas pour les invités. Ceux-ci participeront aux frais des funérailles en versant une petite somme d'argent (51 à 101 roupies en général, jusqu'à 401 roupies si c'est un parent proche), qui sera soigneusement notée dans un carnet afin de pouvoir rendre pareille somme aux funérailles des uns et des autres.

Cette première phase de deuil est aussi l'occasion, pour les proches parents, de vénérer le défunt en bannissant de leur alimentation certains produits pendant seize jours: anciennement l'ail, l'oignon et le sel étaient évités, et l'on mangeait en conséquence des plats "insipides", puisque ces trois condiments sont indispensables à la majorité des repas dans le Jalori. Quelques personnes justifient cette éviction par le fait que « l'oignon et l'ail poussent sous terre », intrigue que je n'ai pas pu dénouer⁵⁶⁴.

De nos jours, la dévotion consiste plutôt à bannir la viande, le poisson et les oeufs. Non pas que ces aliments soient consommés fréquemment et que leur éviction soit donc vécue comme une sorte de "sacrifice", mais plutôt, me semble-t-il, par une association

⁵⁶³ Voir chapitre 5 « Réseaux sociaux ».

⁵⁶⁴ Selon Saglio-Yatzimirski, l'ail, les oignons, les poireaux et les champignons sont considérés comme étant des aliments impurs dans les Lois de Manu (traduction de 1991 : 5-5), tandis que pour les membres de certains mouvements dévotionnels (Harale), ce sont les aubergines, l'ail et l'oignon qui sont impurs, ce qui correspond justement à la base de l'alimentation des intouchables. Enfin, selon Mines, le sel « unit » les saveurs d'un plat, et manger sans sel revient donc à s'alimenter d'une nourriture « non-unificatrice », symbole de l'état d'incohérence dans lequel les proches (unis justement par les corps et la nourriture) se trouvent. Marie-Caroline Saglio-Yatzimirsky, « Le corps stigmaté. Le cas des travailleurs du cuir hindous au Maharashtra », dans Bouillier et Tarabout 2002 : 412 ; Mines 1989 : 121.

symbolique, une similarité de nature pourrait-on dire, entre le corps du défunt et les produits animaux. Cette association se retrouve dans le deuil de la mère, pour laquelle les fils et les filles cesseront toute consommation de lait (de vache) pendant au moins six mois. Soulignons bien qu'il n'est pas question ici d'impureté, mais de dévotion, de *nyâm*.

Quant au fils ayant allumé le bûcher, en contrition il ne mangera rien pendant plusieurs jours, à part un peu de lait s'il ne s'agit pas de la crémation de sa mère. Ensuite, il ne fera qu'un seul repas par jour, pendant dix jours ; jeûne que l'on appelle le *daskarm* (*das* signifiant dix, *karm* désignant l'action et ses fruits, mais aussi le rituel religieux et le sacrifice).

Ce fils est maintenu à l'écart, avec interdiction de dormir près des autres deuilés ou de s'asseoir près d'eux lorsqu'ils consomment leur maigre repas. Il s'agit cette fois-ci d'une question d'impureté, car il est extrêmement *jhûtha*⁵⁶⁵ pour les autres. Cette impureté s'explique probablement par le contact étroit entre ce fils et le défunt pendant la période de deuil: le fils semble porter avec lui une part du défunt, comme le montre l'interdiction qui le frappe de se laver pendant seize jours, sous peine de fâcher le défunt “*qui recevrait de l'eau sale*”. Cette interdiction n'affecte aucun autre membre de la famille, si proche soit-il... sauf dans le cas où le défunt décède pendant le *sharâddh*, cette période annuelle de seize jours où l'on nourrit quotidiennement les ancêtres en leur déposant un repas sur le toit⁵⁶⁶. Dans ce cas, le lien est étroit, intime, entre les vivants et les ancêtres, et n'importe quel membre de la famille qui se laverait “*salirait de son eau sale*” le nouvel ancêtre.

La mort d'un enfant de moins de douze ans est comparée aux fleurs d'un arbre fruitier: un arbre produit beaucoup de fleurs, mais toutes ne deviennent pas des fruits. L'enfant est brûlé, crémation à laquelle participent uniquement le père et les frères. La mère et le reste des proches ne peuvent y assister, car “ce serait trop dur”: ils se rassemblent plutôt à la maison. Une fois la crémation terminée, le père ramasse les cendres de son enfant, à la tête, aux épaules et aux pieds, et les jette directement dans la rivière: il n'est pas nécessaire de se rendre à Haridwar. Après trois jours (au lieu de onze dans le cas d'un adulte), sont offerts cinq ou six kilos de nourriture au nom de l'enfant,

⁵⁶⁵ Littéralement “sale”, ce terme se réfère également dans cette région à l'impureté (qu'elle soit impureté de la mort, de la naissance, des menstruations ou des castes). Voir le chapitre 4 “Mécaniques de l'impureté”.

⁵⁶⁶ Voir plus loin dans ce chapitre.

ainsi que des petits vêtements à sa taille, présents qu'emportera le *pandit* invité. Nul besoin de placer l'assiette de farine sur le toit, puisque les enfants (de moins de douze ans) ne se réincarnent pas, et restent éternellement auprès de Baghwân.

Les foetus morts-nés ne sont pas brûlés mais enterrés, et la famille ne consommera alors, pendant quelques jours, ni viande ni asafoetida.

Trois mois après le décès, le *pandit* est à nouveau invité à manger et à recevoir des dons. C'est cette fois-ci de la farine que l'on offre au nom du défunt, pour le contenter et l'empêcher de tourmenter ses proches, farine qu'emportera le *pandit*.

À chaque fois que le défunt apparaîtra en rêve et réclamera un aliment, on invitera le *pandit*, et on lui offrira ces mets à consommer. Bintu, un homme d'une quarantaine d'années, de caste Lohar, nous raconte :

Mon père aimait beaucoup les pommes de terre. Il en demandait tout le temps à ma mère. Quand il est mort, il en a demandé. Je l'ai vu dans mon rêve, j'ai eu peur. Nous avons appelé le *pandit*, nous lui avons offert des pommes de terre à manger. Maintenant il n'en réclame plus, mais il sait que chaque année nous lui en donnerons, pendant le *sharâddh*. Nous déposons sur le toit des pommes de terre cuites et des cigarettes, pour lui. Depuis il ne nous est plus apparu en rêve. (2010)

Chaque année pendant quatre ans, à la date exacte du décès, le même *pandit* (ou son fils s'il ne peut venir) est invité à consommer un repas “*au nom du défunt*”.

La quatrième année, il est invité une dernière fois à manger, et on offre à nouveau au nom du défunt tout le matériel nécessaire à sa survie: lit, couvertures, draps, vêtements neufs, vaisselle, nourriture... Matériel que le *pandit*, une fois de plus, emportera chez lui. Cette dernière cérémonie, appelée *shubbarkhâ* en Hindi et *chaubarsa* en Pahari, est plus couramment désignée par le verbe *thor denge*, ce qui signifie “casser”: briser le deuil, mais rompre aussi avec la période *nâshubbh*, comme l'indique la racine *shubb-* dans le terme hindi *shubbarkhâ*⁵⁶⁷.

Enfin, chaque année, à la fin août, est célébré le *sharâddh*: durant 16 jours, un repas quotidien est offert aux noms des ancêtres, en déposant de la nourriture sur de

⁵⁶⁷ Tandis que la racine *khâ-* signifie *manger*. *Subbharkhâ* est donc un repas *shubbh* (propice, de bon augure).

grandes feuilles, sur le toit de la maison. Le premier repas est destiné à “l'ancêtre principal”, le plus vieux du lignage, et ensuite seulement peuvent se repaître les autres ancêtres. Les corbeaux emportent les restes. Sont ainsi nourris les ancêtres masculins et féminins, mais uniquement ceux du mâle de la maisonnée: les ancêtres de l'épouse ne sont pas inclus dans le repas, et doivent être nourris par le frère de celle-ci, qui célèbrera son propre *sharâddh* chez lui. Ce rituel est un lien extrêmement important entre les vivants et les ancêtres, et montre la dépendance⁵⁶⁸ qui existe entre eux. Les ancêtres attendent en effet d'être nourris par les vivants, et négliger cette tâche signifie les laisser avoir faim, et finalement rompre le lien⁵⁶⁹. De ne pas nourrir ses ancêtres, la famille encourerait toutes sortes de malheurs, de maladies et d'accidents: on dit que “*le bonheur ne serait pas à la maison*”.

Ce contact étroit entre les deux mondes est si puissant, qu'à cette période nulle action importante n'est entreprise: durant le mois localement appelé *nera mahina* ou *kala mahina* (qui correspond au mois de Bhadrapad : de mi-août à mi-septembre), nul mariage n'est célébré, nulle maison construite, nul voyage amorcé. C'est un mois dangereux, pendant lequel il faut protéger la maison et toutes ses entrées par des feuilles et des herbes *shubbh*. Période liminale, donc dangereuse, pendant laquelle non seulement les morts reviennent rôder près des maisons, mais sont en outre à nouveau intimes avec les vivants, qui les nourrissent.

3.4. La place du corps dans la notion d'humain

Les trois composantes de l'être humain dans la vallée du Jalori ont été analysées dans ce chapitre, à savoir le corps, l'âme et le nom ; leur union a également été évoquée, c'est-à-dire la formation progressive de l'être ; enfin, c'est la dissolution de l'être humain qui a été décrite, c'est-à-dire la séparation des trois éléments qui le constituent. Les rites funéraires ont, me semble-t-il, comme objectif clair de dissoudre cet assemblage qu'est la personne humaine : en brûlant le corps, l'âme est libérée, et le nom intégré dans l'ensemble des ancêtres du lignage.

⁵⁶⁸ Voir Gibson pour les Buid de Mindoro aux Philippines, chez qui les rites funéraires ont pour but d'atténuer le lien de dépendance existant entre ces deux catégories, dépendance qui ne peut être complètement éliminée. Thomas Gibson, 1985, « The sharing of Substance Versus the Sharing of Activity Among the Buid », *Man* (n.s.) vol.20, n°3 (sp.1985), p.391-411.

⁵⁶⁹ Cf le lien créé par la nourriture, au début de ce chapitre.

Cette dissolution n'est certainement pas une séparation du corps et de l'esprit puisque, nous l'avons vu dans ce chapitre ainsi que dans le cadre théorique, l'esprit est un élément résolument corporel en Inde, attaché à la matière, inséparable du corps. Il n'en va pas de même pour l'âme et le nom, qui sont non seulement séparables de la matière, du corps brûlé, mais *doivent* justement en être disjoints⁵⁷⁰.

Cette période de dislocation opère une sorte de flottement, les corps et les relations sociales en pleine liminalité devant être redessinés, redéfinis. Il faut plusieurs jours pour achever la dissolution de l'humain, qui ne fait que commencer avec la mort, et pendant cette période le défunt, non encore désagrégé, bien que déjà considéré comme un ancêtre dans les discours, rôde auprès des vivants tel un fantôme. Pendant ces quelques jours de deuil, le lignage est « ouvert », la mort ayant découpé une brèche dans la membrane familiale. Mais il n'y a pas que le corps social qui soit frappé d'ouverture et de liminalité : c'est également le corps des deuilés qui est ouvert, incohérent, demandant des mesures d'urgence. Ceux qui sont frappés par le deuil sont ceux qui partageaient avec le défunt des substances corporelles : non seulement les « particules » héritées des ancêtres et donc partagées avec tous les descendants de celui-ci (frères, cousins, etc), mais également les fluides échangés quotidiennement lors des repas ou des relations sexuelles (époux, épouse, enfants adoptés, etc). Le deuil est donc un processus corporel, qui se vit *dans* le corps, dans l'incohérence frappant subitement les flux de substances, et qui demande une redéfinition des liens sociaux, mais aussi des corps : voilà pourquoi le deuil se vit *par* le corps, par sa liminalité, son « ouverture », son état délaissé, sauvage presque. Après quelques jours d'ouverture, d'incohérence, d'impureté, les corps peuvent à nouveau se fermer, se rassembler, se redessiner. L'échange de fluides corporels a été redéfini, réordonné, remplacé par un nouvel échange nourricier entre les vivants et les morts, cadrant avec l'ordre socio-cosmique et non pas le menaçant.

Il me semble important de souligner encore la place prépondérante de la nourriture dans la fabrique et le maintien du lien entre vivants d'un côté, et entre les vivants et les ancêtres de l'autre. Sans cette alimentation régulière, le lien se défait, s'efface, se rompt, qu'il s'agisse de parents vivants ou morts. Le lien de nourriture aux ancêtres est à mettre en étroit parallèle avec le concept hindou de “*sapinda*”, qui désigne les parents proches

⁵⁷⁰ Selon Mines, la mort opère trois séparations : elle sépare l'âme du corps grossier, elle sépare le corps grossier de la famille, et elle sépare les familles entre elles. Mines 1989 : 118.

issus d'un même ancêtre⁵⁷¹. Ce lien unissant plusieurs familles par l'intermédiaire d'un mort est en fait un lien nutritif: c'est le lien unissant des vivants à un de leurs ancêtres par le don régulier de nourriture, et les unissant par-là aux autres descendants de cet ancêtre, qui de même le nourrissent. C'est donc un lien de parenté passant par les "particules" corporelles reçues d'un ascendant, mais surtout par le fait d'être plusieurs à nourrir cet ancêtre commun⁵⁷².

Ce n'est donc pas la substance corporelle héritée d'un ancêtre commun qui lie réellement des parents entre eux, mais plutôt le maintien de ce lien par l'échange de nourriture, soit directement entre vivants, soit à travers les morts, par des offrandes régulières⁵⁷³. Cet échange de fluides est aussi réalisé indirectement, à travers la maison par exemple⁵⁷⁴: celle-ci est également frappée par le deuil, ayant non seulement absorbé l'impureté de la mort, mais surtout se trouvant dans le même état d'incohérence que ses habitants, puisque les échanges de substances qui se déroulaient en son sein sont perturbés. C'est donc aussi par le simple fait de vivre ensemble, sous le même toit, que les corps sont affectés par la mort⁵⁷⁵.

Cette période d'incohérence, d'ouverture, sert également à renforcer la structure socio-cosmique, en jouant sur le contraste entre la liminalité et l'ordre des catégories : après un temps d'incohérence et de désordre, est réaffirmé l'agencement des liens et des statuts. La mort, les anomalies et les changements temporels sont ainsi dominés, la permanence de la société et l'autorité renforcées⁵⁷⁶.

En nous attardant sur chaque composante de l'être humain, en les comparant entre elles, nous avons pu observer non seulement que la caste est avant tout une affaire corporelle, mais aussi qu'en fin de compte, ce qui différencie l'humain des autres êtres vivants, c'est son corps : l'âme et le nom ne sont pas l'apanage de l'humain, mais sont au contraire des attributs des dieux, des *bhût*, et des animaux également. La particularité de l'être humain, c'est la forme de son corps. Et si parfois les démons (*raksha*) et les

⁵⁷¹ Cf Mines 1989 : 105.

⁵⁷² Idem.

⁵⁷³ Idem: 117.

⁵⁷⁴ Daniel a montré comment la maison s'imprègne des substances de ses habitants, créant de la sorte un échange entre ceux-ci par le simple fait de vivre ensemble. Daniel 1987: 113.

⁵⁷⁵ Voir Chapitre 4 « Mécaniques de l'impureté ».

⁵⁷⁶ M. Bloch and J. Parry, 1982, *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge, Cambridge University Press, in Andreas Nordin, 2009, « Good-death Beliefs and Cognition in Himalayan Pilgrimage », *Method and Theory in the Study of Religion* 21 (2009), p.409.

divers esprits malveillants (*bhût*, *tcharél*⁵⁷⁷) prennent une forme humaine, il y a cependant toujours un détail corporel qui les trahit : des pieds à l'envers, des dents pointues... ou des cheveux ébouriffés.

⁵⁷⁷ *Tcharél*: esprit féminin malveillant. Voir Chapitre 6 « Rapports au cosmos ».

Chapitre 4. Mécaniques de l'impureté

Leela (une amie Rajput d'entre cinquante et soixante ans) a décidé aujourd'hui d'enduire les murs et le sol de sa maison avec de la bouse de vache. « C'est très bon, la bouse de vache [gobber] » me dit-elle, « c'est très, très bon. C'est *shuddhi*, c'est *shubbh*. Parfois on en a besoin pour nettoyer la maison, par exemple après un accouchement, pour ne pas que la maison reste impure. Et une fois par an, on repeint la maison à la chaux et on met de la bouse de vache. C'est un bon animal ». Je décide de l'accompagner à l'étable, où je sais que je peux entrer malgré mon statut d'étrangère. Leela ouvre la vieille porte en bois. L'odeur de paille, de bouse et d'urine agresse d'un seul coup mes narines. Il y fait extrêmement chaud. Je m'apprête à entrer dans l'étable, je voudrais moi aussi emplir les seaux en métal de bouse de vache, afin de continuer notre conversation. Mais Leela m'arrête : « Non, n'entre pas. C'est très sale. Regarde, c'est plein de bouse de vache [mél, gau-ka-mole], c'est sale [gandā]. Tu vas salir tes chaussures, je serai très embêtée ».

Extrait de mon carnet de notes, avril 2013

Nous avons vu, dans un chapitre précédent, la fabrication de l'être humain, de son corps, l'apparition de ses diverses composantes. Il faut à présent préciser que, pour certaines personnes, il existe plusieurs types d'humains, plusieurs corps. Les castes sont considérées (par certaines d'entre elles) comme des espèces humaines différentes : leurs *khûn* et les attributs qui leur sont associés ne sont pas équivalents. Ainsi Ganga, une femme de caste Rajput, d'une quarantaine d'années, me dit :

Alice : Pourquoi les dieux n'ont-ils pas de caste ? Pourquoi seulement les humains ? Par exemple pourquoi les animaux n'ont-ils pas de caste ?

Ganga : Bien sûr que les animaux ont des castes ! Les chiens se marient avec des chiens, les vaches avec les vaches, les moustiques avec les moustiques, les singes avec des singes. Donc ils ont aussi des castes ! Et les dieux aussi ! Les Nâg seulement avec les Nâg. La mère de Shesh Nâg c'est Budinâgin, et tous les deux sont des serpents.

Alice : oui mais le mari de Budinâgin, c'est Shringa Rishi (un dieu-sage)?

Ganga : non. Son mari c'est un serpent aussi. Je ne sais pas comment il s'appelle, mais c'est un serpent. (2009)

Un des concepts capitaux dans cette différenciation corporelle est celui d'impureté. Celle-ci est à la fois expression et instrument de la hiérarchie des castes, de la domination physique, économique, rituelle, politique des hautes castes sur les basses castes. Si l'on veut comprendre l'humain et le système de castes auquel il appartient, il est à présent essentiel d'examiner le concept d'impureté.

La polarité du pur et de l'impur a été largement employée par les indianistes pour analyser le système de castes, surtout dans la tradition holiste⁵⁷⁸. Difficile en effet de comprendre ce système sans utiliser le concept d'impureté. Désirant dans un premier temps distinguer les deux, j'envisageais y dédier deux chapitres différents, l'un traitant des castes et l'autre de l'impureté en général. Au fur et à mesure que je rédigeais mes chapitres, cela s'avéra cependant impossible : bien que la problématique des castes ne se résume absolument pas à une question d'impureté, il n'était pas une situation, pas un conflit, pas une discussion traitant des castes qui n'utilise ce concept d'impureté. Nous le prendrons donc comme point de départ pour analyser le système des castes, mais également certains événements comme la menstruation, la naissance et la mort, situations au cœur desquelles la pollution symbolique est centrale. Je me pencherai ensuite sur quelques théories ayant interprété le concept d'impureté (ou pollution), puis j'en donnerai ma propre interprétation.

Les termes les plus fréquemment employés dans la vallée du Jalori pour désigner l'impureté sont *jhûtha* et *bighân* qui signifient également « saleté »⁵⁷⁹. Si l'on ne peut réduire l'impureté à de la saleté, et si l'on ne peut certainement pas l'analyser à travers un prisme hygiéniste, il faut cependant souligner que, pour les habitants de la vallée du Jalori, ces deux concepts sont intimement liés. Citons, à ce propos, Marie-Caroline Saglio-Yatzimirsky : « Dans les discours, l'impureté est fréquemment confondue avec la saleté. [...] Même si la notion de pureté ne relève pas de l'hygiène, s'il ne s'agit pas du même registre, un « équivalent fonctionnel » explique le recouvrement de l'élément

⁵⁷⁸ Francis Zimmermann, 1998, « Le corps mis en scène. À propos du mariage en Inde », dans Godelier, M. et Panoff, M., 1998, La production du corps, Amsterdam, Overseas Publishers Association, p.251.

⁵⁷⁹ Notons que *jhûtha* signifie également « mensonge », ce qui n'est pas surprenant étant donné la conceptualisation « substantielle », à savoir que tout, même la parole, est conçu comme un fluide : il n'est donc pas étonnant que le mensonge soit une parole « sale » ou « impure », *jhûtha*.

idéologique par l'aspect physique immédiat »⁵⁸⁰. Il y a recouvrements et intersections entre les concepts⁵⁸¹, et la pureté est extrêmement proche de l'ordre, la propreté, la richesse, la beauté, la bonté ; tandis que l'impur se dilue dans le sale, le péché, la cassure, le défaut. Susan Bean a montré combien la polysémie et la synonymie sont cruciales dans l'analyse des concepts de pollution et de pureté : puisque certains objets peuvent être signifiants pour plusieurs signifiés, en même temps qu'un signifié peut être représenté par divers signifiants, et qu'un même objet est souvent signifié dans un contexte et signifiant dans un autre, il y a lieu de prendre en compte toute la complexité sémantique afin de comprendre les liens entre divers concepts sans pour autant les confondre. La soie et l'or sont, par exemple, signifiants à la fois de pureté mais aussi de richesse, établissant clairement un lien entre ces deux derniers concepts, sans que cela les identifie l'un à l'autre ; se baigner signifie à la fois « se laver » mais aussi « se purifier », signe d'une connexion forte entre la saleté et l'impureté, qui se recouvrent mais doivent cependant être distingués⁵⁸².

4.1. Impureté des castes

Parler des castes est, dans cette région, un sujet extrêmement délicat. L'interdiction de l'intouchabilité, dans la Constitution Indienne, est ici interprétée comme une interdiction de parler des castes tout court. Le mot *jati*, qui signifie « espèce » et donc « caste », n'est jamais prononcé, pas plus que le nom spécifique de chaque caste. Ce n'est que dans l'intimité, à l'intérieur d'une maison et à voix basse, que ces noms sont utilisés et avec un malaise palpable. Selon Sonu, un homme Rajput de trente-deux ans :

Ceux-là [les basses castes] peuvent nous faire un procès. Si on parle d'eux, qu'on dit qu'ils sont *baharvale* [du dehors], ou si on dit qu'untel est Motchi, ou Lohar, ça les fâche. Après, ils

⁵⁸⁰ Marie-Caroline Saglio-Yatzimirsky, 2002, « Le corps stigmaté. Le cas des travailleurs du cuir hindous au Maharashtra », dans Bouillier, V. et Tarabout, G. (sous la direction de), 2002, *Images du corps dans le monde hindou*, Paris, CNRS éditions, p.404.

⁵⁸¹ Susan S. Bean, 1981, "Toward a Semiotics of « Purity » and « Pollution » in India", *American Ethnologist*, Vol.8, N°3, Symbolism and Cognition (Aug. 1981), p.585; M.N., Srinivas, 1952, *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Bombay : Asia Publishing House; Dumont, L., 1967, *Homo Hierarchicus, Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard.

⁵⁸² Bean 1981: 592.

peuvent nous envoyer la police et on devra payer une amende ou même aller en prison. (2010)

Des détours sont employés pour pouvoir discuter des castes sans en parler. Dev, un homme Kumhar de presque soixante ans, voulant me parler d'une femme Lohar, me dit :

Cette femme habite là-bas, tu sais ? Au bout de ce petit chemin juste avant d'arriver dans ce village-là. Tu vois ? Cette femme est de cette maison-là. (2009)

Sita, une jeune femme Rajput, parlant d'une Motchi :

Sita : Oui mais elle est... Cette fille est comme ton amie, tu sais celle qui habite dans la maison peinte en rose ?

Alice : Tu veux parler de Sbina ?

Sita : oui, et bien cette femme est comme elle... (2013)

Des dizaines d'exemples pourraient être cités, tirés du quotidien, des petits détails au détour d'une conversation, qui mettent en jeu des regards, des silences, des descriptifs du paysage, des références à d'autres personnes connues. Lors d'une conversation avec Leela, une Rajput, je lançai, sans y penser : « *Oui mais cet homme, de quelle caste est-il ?* ». Leela ne répondit pas, mais d'un bref coup d'œil m'indiqua ma chaussure : il était donc de la caste des Motchi, les cordonniers.

Dans l'intimité, le sujet des castes est traité à voix basse et si possible toujours par ces détours linguistiques. Lorsqu'on leur demande d'énumérer les différentes castes présentes dans la vallée, les Rajput et les Kumhar les classent invariablement dans le même ordre hiérarchique : Brahman (localement appelés Pandit), Rajput et Kumhar (en spécifiant qu'ils sont presque semblables), Thau, Lohar, Koli (aussi appelés Dagi), Motchi (le nom local pour Chamar, la caste des cordonniers). Interrogées à leur tour, les autres castes se livrent à la même récitation, dans le même ordre. Cependant, bien que les Rajput classent invariablement les Brahman en première place lors de cette récitation, dans d'autres conversations ils spécifient que ceux-ci ne sont pas plus purs, mais *se croient* plus purs⁵⁸³. Quant au discours que les Rajput tiennent sur eux-mêmes,

⁵⁸³ Il n'y a que deux familles de caste Brahman dans toute la vallée, les autres résidant à Banjar ou plus loin. Il y a donc un décalage entre l'ordre hiérarchique réel et celui récité, appris à l'école (malgré l'interdiction de discrimination, l'école publique semble ici participer pleinement à cette dernière) : les

ils surpassent en pureté, en valeurs, en morale, en courage toutes les autres castes. Les Kumhar (traditionnellement potiers, appelés également Barma) interrogés méprisent de la même façon les Brahman, les taxent d'avares, de profiteurs ; ils s'estiment eux-mêmes équivalents aux Rajput et soulignent que, si dans le passé ces deux castes étaient bien séparées et les Rajput refusaient de manger de la main d'un Kumhar, aujourd'hui cela n'est plus le cas ; enfin, ils citent les autres castes exactement dans le même ordre cité plus haut jusqu'aux Motchi, les plus impurs. Les Thau (caste de charpentiers) se considèrent bien plus purs que les Lohar, Koli et Motchi, et soulignent l'attitude ambivalente des Brahman, Rajput et Kumhar, qui les laissent entrer chez eux quand ils en ont besoin, mais refusent toute nourriture de leur main. Les Lohar (caste de forgerons) considèrent que les Koli et les Motchi sont impurs et leur refusent l'entrée de leur maison ; ils disent cependant trouver absurde la discrimination dont ils pâtissent de la part des hautes castes, insistant sur le fait qu'ils ne sont pas plus *sales* que ces dernières. Les Koli (caste de musiciens) agissent de même, et tout en discriminant les Motchi, ils insistent sur le fait que les hautes castes les discriminent injustement. Enfin, les Motchi (caste de cordonniers), discriminés par tous, considérés par toutes les castes comme les plus *impurs*, les plus *sales*, les plus enclins à « mal se comporter » et à s'adonner à la magie noire, déclarent que tout ceci n'est qu'invention des hommes et que leur prétendue impureté ne sert en fait qu'à les exploiter. En résumé, toutes les castes énumèrent de la même façon les différents échelons de la hiérarchie tout en étant en contradiction avec elle. Et tout en discriminant les castes qui leur sont inférieures, ils déclarent trouver injuste la discrimination qu'ils subissent des castes supérieures. Il y a donc dissonance entre les actes et les discours et une ambiguïté palpable entre les différentes couches de discours au sein de chaque caste, mêlant le rejet des concepts d'impureté tout en les appliquant sur d'autres⁵⁸⁴.

divers habitants, quelle que soit leur caste, me récitaient invariablement le même ordre de castes, en y incluant des castes qui n'existent pas dans la vallée mais se retrouvent bien plus loin ! Hélène Diserens souligne elle-aussi qu'au 19^{ème} siècle, « les kanet de la haute vallée ne reconnaissent à cette classe de brahmanes, étrangers à leurs *devtâ* et à leur région, aucune place dans leur hiérarchie sociale, ni compétence à s'immiscer dans leurs règles coutumières ». Diserens 2001 : 253.

⁵⁸⁴ Comparer avec Marie-Caroline Saglio-Yatzimirski, dans Bouillier et Tarabout 2002 : 412 et 418 « Comme le suggèrent Delière (1992) et Jurgensmeyer (1980), même si certaines sous-castes mettent en œuvre des pratiques de pureté rituelle – pratiques alimentaires, revendication d'origine supérieure... -, cela ne signifie pas pour autant que ces *jâti* intouchables adhèrent à l'idéologie du pur et de l'impur ni qu'elles se considèrent elles-mêmes comme impures ». Et plus loin : « Le corps est aussi un enjeu entre les Carmakâr qui s'appliquent à eux-mêmes le paradigme idéologique de l'impureté. Sans entrer dans le débat sur la réplique (*replication*) par les castes intouchables des principes hiérarchisant de la société dominante [cf Robert Delière, 1992, « Replication and Consensus: Untouchability, Caste and Ideology in

Un incident diplomatique, que l'on peut malheureusement voir se créer lors d'un travail de terrain, est l'occasion de voir surgir ces tensions : j'avais demandé à Hima, une jeune Motchi, de laver notre linge. Dilma et sa sœur Massi, deux Rajput, me spécifièrent de la payer deux-cents roupies par mois (quatre euros), « *et pas une roupie de plus* ». Cependant, Hima vint me voir et me demanda d'augmenter ce salaire, ce que j'acceptai. Il fallait donc la payer en cachette, tout en essayant de résoudre mes préoccupations sur la manière de concilier les principes personnels et l'éthique de l'anthropologue. Bien sûr, cela ne servit à rien : un jour de novembre 2009, Dilma attrapa Hima et compta l'argent qu'elle avait sur elle. Découvrant que je la payais plus que ce qu'elle m'avait ordonné, elle interdit à Hima de travailler à nouveau pour nous et vint me trouver avec sa sœur Massi. Très énervées, elles m'expliquèrent que j'avais bien mal agi : Hima était pauvre, et devait rester pauvre. Si les Motchi et Koli commençaient à mieux gagner leur vie, ils refuseraient de travailler pour les Rajput. Comment ceux-ci pourraient-ils s'en sortir alors, sans la main d'œuvre gratuite ? Qui viendrait débroussailler tout le jardin en échange d'un maigre repas ? Qui aiderait à la culture du blé et de l'avoine, contre un petit sac de farine ? Les Rajput ne s'en sortiraient plus ! Il était donc capital que les basses castes restent pauvres. Mettant de côté mon travail de terrain, ma thèse, et tous les principes de l'anthropologie, je m'offusquai et ne pus réprimer ma surprise et ma tristesse : « *Mais ce n'est pas de sa faute si Hima est de la caste Motchi ! Et ce n'est pas la faute de son fils non plus ! Il n'a même pas de manteau, il n'a même pas de chaussures ! Il n'a que trois ans !* » déclarai-je. « *Bien sûr que c'est de leur faute* », répondit Dilma, « *c'est leur karma. S'ils sont nés Motchi, c'est de leur faute. Il ne faut pas avoir pitié d'eux, même pas pour le petit. Ils sont pauvres et c'est leur destin. Ils doivent apprendre à compléter leur Dharma. Mais Hima ne le fait pas, tu vois qu'en cachette, elle t'a demandé de payer plus, elle ne respecte pas* ». Le lendemain de cette conversation qui me heurta profondément, Hima vint me trouver, voulant savoir ce que je pensais de toute cette histoire. Je lui racontai la conversation avec les sœurs Dilma et Massi. S'ensuivit un entretien sur les castes :

Hima : Cette histoire de *karma*, c'est des bêtises ! Quand nous mourons, nous renaissions mais

India », *Man* 27], ces stratégies témoignent pour le moins de pratiques de distinction entre les castes Carmakâr elles-mêmes où le corps est mis en scène pour exprimer la supériorité de l'une d'entre elles ». Le corps stigmaté. Marie-Caroline Saglio-Yatzimirsky, 2002, « Le cas des travailleurs du cuir hindous au Maharashtra », dans Véronique Bouillier et Gilles Tarabout (dir.), 2002, *Images du corps dans le monde hindou*, Paris, CNRS éditions, p.412 et 418.

les castes, c'est une invention des hommes. Nous sommes tous les mêmes. Notre sang n'est-il pas rouge, comme le leur ? Tout ça, c'est pour nous utiliser. Les Rajput nous appellent pour travailler, ils nous disent qu'ils vont nous payer. Puis quand on a fini le travail, ils disent « ah, je n'ai pas d'argent maintenant, reviens demain ». Mais le lendemain ils disent « reviens la semaine prochaine ». Et puis finalement ils ne nous paient jamais. Après, à toi, ils t'inventent des histoires sur le *karma* et tout ça, mais ça n'a rien à voir ! (2009)

Quelques années après, l'interrogeant à nouveau sur le rapport entre les castes et sur l'impureté, Hima me raconta :

Un jour, il y avait un *devta* qui passait dans le village. C'était un *devta* d'une autre vallée, qui ne connaît pas vraiment les gens d'ici. Le *devta* avançait, avec son *rath* (palanquin). Tout à coup, il s'est mis à courir, et a voulu entrer dans l'échoppe de mon mari. Mon mari avait mis de l'encens pour les dieux, peut-être est-ce pour ça, je ne sais pas. En tout cas le *devta* a essayé d'entrer dans l'échoppe. Tu sais, les hommes qui portent le *rath* ne contrôlent pas, c'est le *devta* qui décide où il veut aller, eux ne peuvent pas décider. Il s'est arrêté devant le magasin et s'est incliné plusieurs fois et a fait tomber une fleur devant le magasin. Tu vois ? Si nous donnions de l'impureté et bien le *devta* ne viendrait pas ! Tu vois bien que les *devte* ne pensent pas comme ça ! Et bien les Rajput d'ici, du village, l'en ont empêché ! Ils ne l'ont pas laissé entrer, ils disaient « non, non, non ! Ici non ! ». Ces hommes, ils ont pris les *devte* ! Ils les emmènent, les soulèvent et ils ne les laissent pas aller où ils veulent ! Ils ne nous laissent pas venir ! Tu vois, si le *devta* est venu en courant puis qu'il a donné une fleur, c'est que ça ne le rend pas impur ! Pour lui, il n'y a pas d'impureté. Seulement pour les hommes il y a impureté. Tu vois, tout ça, toute cette *intouchabilité* (*chua-chchutt*), c'est du mensonge. C'est une invention des humains. Les *devte* ne regardent pas tout ça. Pour les *devta*, nous sommes tous pareils. Ce sont ces hommes qui ne veulent pas partager le *devta* avec nous ! Ils disent que nous sommes impurs mais c'est faux. Ils sont hypocrites. Si on veut donner une fleur ou quelque chose d'autre au *devta*, on ne peut pas le donner nous-mêmes. On doit le donner à un autre homme qui le lui donnera. On le donne au *pujari* ou au *kardar*⁵⁸⁵. Alors celui-ci approche la fleur du *devta* et puis nous rend notre fleur. Si on donne une fleur, ils ne la mettent pas auprès du *devta*. Si on donne de l'argent, ça oui ! Mais les fleurs, on les met toujours auprès du *devta*. Et bien ici non, si c'est nous qui donnons une fleur, ils ne la placent pas près du *devta*. Ils l'approchent du *devta* et puis ils nous la rendent. Par contre, l'argent ils le gardent ! Ils agissent comme ça ici ! Ils disent qu'ils ne

⁵⁸⁵ *Pujari* : sacerdote du temple réalisant la *puja* quotidienne pour le *devta*. *Kardar* : « manager » du *devta* ; n'a pas de fonction rituelle auprès de la divinité mais s'occupe de la gestion, des prises de décision, des finances. Dans le cas des *devta* des hautes castes de cette vallée (Shesh Nag, Shringa Rishi, Budi Nagin, Nehna Mata, etc), les *pujari* sont généralement de caste Kumhar et les *kardar* de caste Rajput. Voir Chapitre 6 « Rapports au cosmos ».

peuvent pas déposer notre fleur près du *devta* parce que ça va le souiller. Mais si on donne de l'argent, ça oui, ils prennent l'argent et le gardent bien ! La fleur est impure, mais l'argent pas ! Tu vois, tout ça ce sont des mensonges ! (2010)

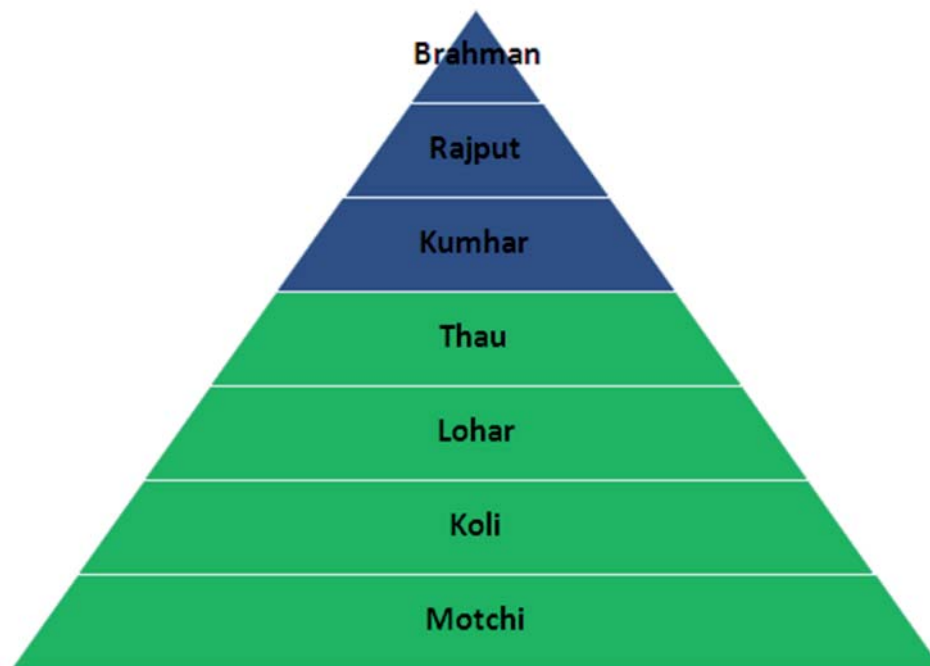


Figure 3 : La hiérarchie des castes : en bleu les castes *andarke*, en vert les castes *baharke*.

Malgré la dissonance et l'ambiguïté que nous venons de voir, un certain ordre schématique de la hiérarchie des castes peut être dégagé assez clairement : Brahman, Rajput, Kumhar, Thau, Lohar, Koli, Motchi. Les trois premiers groupes se désignent eux-mêmes comme étant des *andarvale*, « ceux du dedans », c'est-à-dire ceux qui peuvent entrer dans les temples principaux de la vallée. Ils désignent les quatre autres castes (lorsque ceux-ci ne peuvent les entendre) *baharvale*, « ceux de dehors », c'est-à-dire ceux qui ne peuvent pas entrer dans les temples principaux ni s'approcher des *devte* dont les trois premières castes s'occupent. Lors de mon dernier travail de terrain, en 2013, un nouveau terme était apparu dans les conversations à voix basse avec les Rajput et les Kumhar : *cast-ka*, « de caste », utilisé comme synonyme de *baharvale*.

Ces basses castes en question, lorsqu'elles se réfèrent à cette façon de diviser la société en deux groupes, n'utilisent pas souvent les termes *andarvale* et *baharvale*, mais plutôt « grandes personnes » (*bare admi*, *bare log*) pour désigner les hautes castes et « petites

personnes » (*choti admi, chote log*) pour parler d'elles-mêmes.

Ce découpage de la société étant appliqué par toutes les castes malgré leur contestation fréquente, nous l'utiliserons également dans l'analyse, en employant les termes *andarvale, baharvale*, hautes castes et basses castes.

Dans cette section, nous tenterons de décortiquer la pollution spécifique aux castes, son fonctionnement et ses implications.

4.1.1. Transmission de fluides

Dans cette classification hiérarchique des castes, les corps sont donc de natures différentes et leurs fluides ne sont pas valorisés de la même façon⁵⁸⁶. La circulation de ceux-ci est donc régulée⁵⁸⁷ afin de contrôler la pollution qui leur est attachée. La nourriture, l'eau, la salive, le sperme et autres « fluides » peuvent uniquement se transmettre « du haut vers le bas ». Selon cette conception, les Lohar, par exemple, pourraient non seulement offrir de la nourriture et de l'eau aux Koli et Motchi mais aussi leur jeter de l'eau et éjaculer en eux sans que cela n'implique une quelconque pollution ou souillure morale pour ces derniers. Les Rajput, caste dominante, pourraient transmettre toutes sortes de fluides à toutes les autres castes, à l'exception des Brahman. Néanmoins, ceux-ci acceptent exceptionnellement de manger chez des Rajput⁵⁸⁸ à condition de suivre certains préceptes de purification : le sol de la cuisine doit être enduit de bouse de vache (purifiante) avant la préparation du repas et leur assiette doit être servie par une petite fille pure, non encore souillée par les menstruations (fillette

⁵⁸⁶ Comme le souligne Véronique Bouillier, on retrouve donc une impureté globale des substances corporelles, mais il y a surtout « impureté différentielle des corps : selon la caste, les corps ont des degrés de pureté différents, tous les corps ne sont pas identiques ». Existe en outre une « fragilité différentielle des parties du corps et des orifices à la pollution et à l'agression ». Véronique Bouillier, 2002, « Dans la bouche. Variations sur la loi et le corps dans le code népalais de 1853 », dans Véronique Bouillier et Gilles Tarabout (dir.), 2002, *Images du corps dans le monde hindou*, Paris, CNRS éditions, p.432.

⁵⁸⁷ « C'est dans la régulation des substances que la moralité ou le choix est concerné, ce que Foucault a appelé « la problématisation morale des plaisirs » (Foucault 1984). Ici, la régulation a souvent à voir avec le contrôle des flux de sang et de sperme entre les sexes, [...] ». Andrew Strathern, 1998, « Garder le corps à l'esprit », dans M. Godelier et M. Panoff, *La production du corps*, Amsterdam, Overseas Publishers Association, p.72.

⁵⁸⁸ Cette transgression aux règles de caste est justifiée, dans l'optique des Rajput, par le Kali-Yuga: nous sommes dans la quatrième phase du cycle, l'époque sombre où la morale est corrompue, les règles transgressées, les castes mélangées. Voir Chapitre 6 : « Rapports au cosmos ».

que nous pouvons qualifier de « fermée »). La transmission en sens inverse est interdite socialement et nulle substance (nourriture manipulée, eau, salive, sperme, lait, etc) ne peut « remonter » l'échelle des castes : un Motchi ne peut servir de l'eau ou un repas qu'aux autres Motchi, mais à aucune autre caste ; un Lohar peut transmettre des fluides aux Koli et Motchi, mais non aux Thau, Kumhar, Rajput et Brahman. Cette conception rigide d'un ordre régulant la transmission des fluides n'est pas, on s'en doutera, acceptée de plein gré par tous et, bien qu'officiellement les basses castes s'y soumettent, plusieurs stratégies pour y échapper sont utilisées, comme nous le verrons au point 4.1.6. de ce chapitre (« La souillure contestée »).

Il me semble cependant important, dans un premier temps, d'illustrer la manière dont cette pollution est conçue en référence aux castes inférieures, quelle que soit la caste en question. Pour ce faire, je contera ici quelques exemples de transmission de fluides « en sens inverse ».

Lorsque certains travaux doivent être menés, comme la réparation de la route, le Panchayat fait appel aux villageois et villageoises de toutes les castes, et les femmes sont nombreuses à répondre à l'appel. Un jour de mai 2013, une vingtaine de femmes, toutes castes confondues, travaillaient à la réfection de la route. Hima [la jeune Motchi dont nous avons parlé plus haut] y était aussi. Il faisait chaud ce jour-là et, lors de la pause, une jeune femme Rajput s'amusa à jeter de l'eau aux autres travailleuses. Hima, faisant fi des règles de castes, répliqua et aspergea la jeune Rajput. Celle-ci se mit à hurler : non seulement Hima lui avait manqué de respect, mais surtout l'eau avait touché sa bouche, et l'avait donc polluée.

Nous l'avons vu dans le chapitre sur la fabrication de l'humain, la bouche est l'un des points les plus vulnérables du corps⁵⁸⁹, avec le vagin bien évidemment. Qu'une Motchi ait répliqué est déjà un affront en soi, mais il s'est, en outre, passé un phénomène hautement polluant : la transmission *interne* de fluides. À l'affront socio-politique s'ajoute l'affront symbolique ou plutôt pourrait-on dire que l'affront symbolique sert d'expression et d'instrument pour l'enjeu socio-politique. C'est de cette transmission interne de fluides dont il est question dans notre exemple suivant, où nous entendrons la version « vue du haut » de la circulation des substances. Bhadra, une femme Rajput de près de 50 ans, nous explique :

⁵⁸⁹ Comparer avec Bouillier: « [...] place essentielle de la bouche dans cette économie du corps comme lieu où l'agression revêt une importance particulière, lieu où se conjuguent blessures corporelles et blessures symboliques, où le dommage fait au corps est aussi atteinte au statut de pureté ». Bouillier 2002 : 425.

À Hirab, il y a un homme qui est Rajput, il est marié, mais tous les jours il vient voir une femme à Kuthathi. En secret, sa femme ne le sait pas. Mais cette femme de Kuthathi, elle est... elle est *cast-ka* (« de caste », euphémisme pour « basse caste »). Il vient la voir tous les jours, ils passent un moment ensemble, tu sais... comme mari et femme... [...] Mais ça ne va pas ! Parce qu'après, sûrement qu'elle lui donne à boire, ou à manger ! Il mange de la main de cette femme ! Un Rajput ! Et elle est *baharki* ! (2013)

Ce n'est donc pas tant le contact entre castes qui est source de pollution mais une transmission erronée de substances : dans ce dernier exemple, le problème aux yeux des hautes castes n'est pas la relation sexuelle (puisque dans ce cas la transmission *interne* de fluides est réalisée dans le bon sens) mais le fait que le Rajput accepte de la nourriture d'une personne de basse caste (transmission en sens inverse). On pourrait objecter que la relation sexuelle implique également des fluides féminins, mais la différence est ici notable : la transmission *interne* est nettement plus polluante que la transmission *externe* ; pour l'homme, la relation sexuelle n'est que pollution externe, tandis que boire et manger sont source de pollution interne. Cette conception d'une transmission à sens unique fût en son temps soulignée par Louis Dumont, lorsqu'il remarqua que commensalité et connubialité ne vont pas toujours de pair⁵⁹⁰. Nur Yalman insista lui aussi sur cette séparation entre commensalité et connubialité et nota que les hommes de hautes castes ne peuvent en aucun cas manger avec leurs maîtresses de basses castes, pour deux raisons : non seulement cette commensalité les polluerait intérieurement, mais en plus elle convertirait automatiquement les maîtresses en épouses⁵⁹¹. Véronique Bouillier, étudiant un code népalais de 1853, dégage également des diverses offenses la pollution interne et donc les pratiques incluant l'absorption orale et la commensalité : « Remarquons que, si l'on compare avec d'autres pratiques sexuelles stigmatisées dans le code, comme la sodomie, les peines sont plus lourdes, le code sanctionnant toujours plus fortement les contacts interdits mettant en jeu l'absorption orale. Ainsi, les relations sexuelles prohibées entre castes différentes sont-elles bien davantage sanctionnées si elles s'accompagnent de commensalité. [...]». Envisagées d'un point de vue masculin, les relations sexuelles n'impliquent pas la pénétration dans le corps de substances impures ou polluées, contrairement à

⁵⁹⁰ Dumont (1967 : 181)

⁵⁹¹ Nur Yalman, 1963, "On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and Malabar", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol.93, n° 1, p.42

l'acceptation de nourriture. Le code népalais, conforme en cela aux *dharmasâstra*, autorise les hommes de hautes castes à avoir plusieurs épouses de castes inférieures mais pures à condition de ne pas accepter le riz cuit à l'eau de leurs mains. Si la femme est intouchable, le contact sexuel est prohibé mais bien moins lourdement puni que s'il s'accompagne d'acceptation de nourriture »⁵⁹².

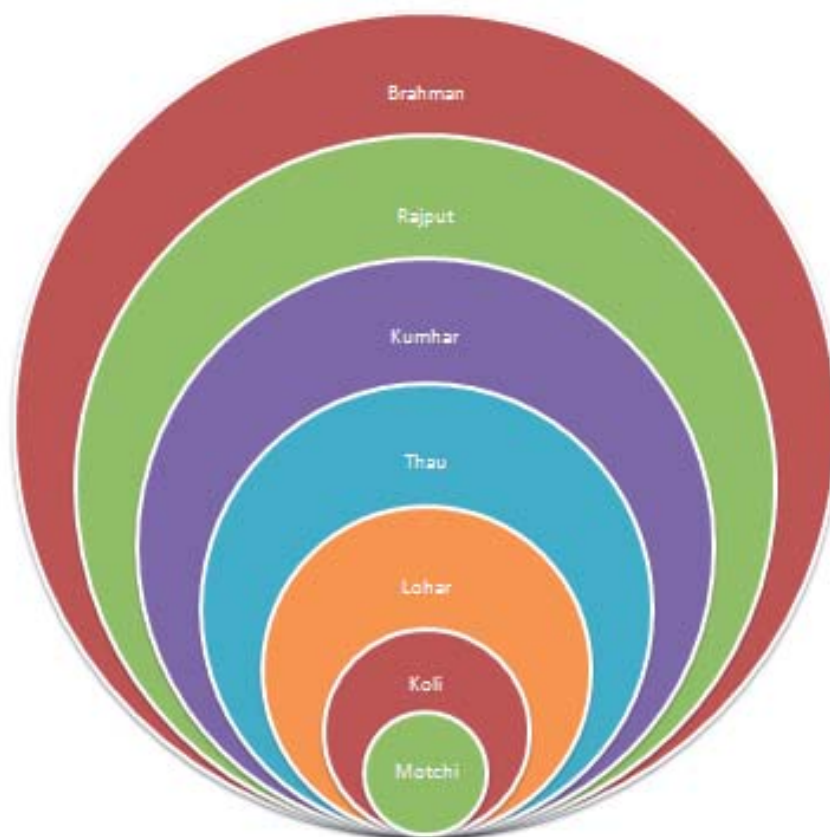


Figure 4 : Transmission de fluides permise selon l'idéologie des castes.

Le cas des membres de la caste Thau, qui sont traditionnellement charpentiers, est extrêmement illustratif : cette caste est considérée par les Rajput et Kumhar comme une caste *baharvale*, qui ne peut entrer dans les temples principaux. Clairement inférieurs aux Rajput et Kumhar, les Thau peuvent néanmoins pénétrer dans les maisons de ceux-ci car ils en ont construit la charpente et souvent l'entièreté de la maison. Mais ce fait surprenant ne s'arrête pas là : une fille Rajput ou Kumhar qui se marierait à un Thau aurait interdiction définitive d'entrer dans la maison de ses parents. Ce retournement de situation ne s'explique pas ici uniquement par la pragmatique : c'est

⁵⁹² Bouillier 2002: 431.

aussi une question de respect du sens de la transmission qui est clairement inversé dans ce cas puisque la fille Rajput (ou Kumhar) a accepté de manière interne la substance de son mari inférieur en caste. C'est une question de pollution interne comparée à la pollution externe, mais c'est surtout une question de respect des règles de connubialité.

Bien que les castes soient des catégories clairement délimitées, endogames et refusant la commensalité, cela n'implique pas qu'elles soient totalement fermées. Nous venons de le voir, une circulation des fluides est permise mais à sens unique. Les castes se caractérisent ainsi par une certaine ouverture, libérant des substances vers le bas. La menace de l'ordre, entraînant pollution, n'est donc pas ici le contact entre les catégories, mais l'usage erroné de leurs ouvertures : la menace aux frontières entre catégories ne demande pas une fermeture hermétique, mais un contrôle des flux entre celles-ci.

4.1.2. La cuisson

La nourriture est, nous l'avons vu précédemment, une matière poreuse. Mais sa capacité d'absorption dépend de sa manipulation et de son mode de cuisson. Il est bien connu qu'en Inde la nourriture bouillie est extrêmement perméable, tandis que celle qui est frite ne l'est que relativement⁵⁹³. C'est pourquoi la nourriture bouillie n'est consommée que dans le cercle restreint de la famille ou de la caste, tandis que la nourriture frite peut être consommée plus largement, lors des foires et des marchés⁵⁹⁴. Mais il n'y a pas que la nourriture bouillie qui absorbe l'impureté : c'est plus généralement la manipulation des aliments qui rend ceux-ci perméables, comme le fait de peler les fruits, couper les légumes, traire le lait de la vache, ouvrir un paquet, verser le thé dans une tasse, etc. Cette nourriture manipulée absorbe diverses « influences », comme la pollution mais aussi les intentions et les émotions⁵⁹⁵, non seulement de la personne qui cuisine mais aussi de celle qui sert le plat, qui touche l'assiette et même de quiconque posant ses yeux sur elle. C'est pourquoi il est important de protéger la

⁵⁹³ Cf Parry 1985: 613.

⁵⁹⁴ À l'exception de certaines personnes devant préserver leur pureté, tels les *gur*.

⁵⁹⁵ Khare, R.S. (dir.), 1992, *The Eternal Food, Gastronomic ideas and Experiences of hindus and buddhists*, New York, State University of New York, p.204.

nourriture de ces regards externes : on ne mange jamais dehors dans le jardin ou sur la terrasse, car un passant pourrait poser les yeux sur la nourriture, et elle absorberait certaines influences de celui-ci, voire le mauvais œil. Les repas sont pris dans la pièce la plus sacrée et la plus protégée de la maison⁵⁹⁶, à savoir la cuisine, qui se trouve presque toujours au dernier étage, sous les combles. Afin de garder la cuisine pure, protégée, l'entrée de la maison est également restreinte, et aucun membre de caste inférieure ne peut y entrer. Un Lohar, par exemple, ne pourra jamais entrer chez un Thau, un Kumhar, un Rajput ou un Brahman, car ils lui sont supérieurs ; il pourra uniquement entrer chez un Koli ou un Motchi (car sa présence ne « souillera » pas leur maison), à condition de ne pas y accepter d'eau ou de nourriture, qui le pollueraient lui. Lorsqu'une famille organise un *deoli*, seuls les membres de même caste entrent dans la maison, mais les autres castes sont parfois invitées également. Les castes inférieures restent dehors et reçoivent de la nourriture cuite tandis que les castes relativement supérieures reçoivent de la nourriture crue et non manipulée qu'elles cuisinent dans leur propre vaisselle amenée pour l'occasion, sous une tente dehors, montée par leurs soins.

D'autres mesures sont prises pour empêcher la pollution émanant des castes inférieures d'arriver jusqu'à la cuisine : lors de certaines célébrations religieuses⁵⁹⁷, quelques familles Rajput ont pour coutume d'inviter une dizaine de fillettes appartenant aux différentes castes. Ces fillettes se placent dehors devant la maison en se regroupant par castes, et reçoivent chacune une assiette de nourriture. Une fois le repas terminé, la famille (Rajput) reprend les assiettes des fillettes Rajput et les nettoie à l'intérieur de la cuisine. Les fillettes des autres castes (inférieures) doivent laver une première fois leurs assiettes elles-mêmes dehors. La famille Rajput les lave ensuite une seconde fois, à l'extérieur également, avant de les entrer dans la maison pour les laver une troisième fois dans la cuisine : les assiettes utilisées par ces fillettes de castes inférieures, souillées par leurs salives, pourraient polluer la cuisine Rajput, et par-là la famille entière, et donc la caste. L'homologie entre le corps humain et la maison, que nous avons déjà notée au chapitre 3 (« La fabrique de l'humain »), peut à nouveau être dégagée ici : la cuisine est à la maison ce que le ventre est au corps, c'est-à-dire un lieu central, à protéger des impuretés externes, dès lors que l'on veut protéger la famille, le lignage et le clan. Or, ce sont les femmes qui cuisinent, et ce sont les aliments cuits qui sont les plus vulnérables à la contamination. Cette corrélation n'est pas étonnante si l'on suit l'idée

⁵⁹⁶ Voir photo 5: "Maison Kumhar".

⁵⁹⁷ Nauratri, par exemple.

de Mary Douglas⁵⁹⁸ : il serait en fait question de l'infidélité des femmes. Femmes adultères qui porteraient en elles un fluide étranger au lignage, et qui en cuisinant passeraient les « qualités » de celui-ci dans la nourriture, polluant de la sorte toute la famille.

La nourriture non manipulée peut être échangée entre castes, comme lorsqu'un membre de haute caste achète des légumes à un membre de basse caste, ou encore dans l'exemple suivant : nous avons passé la matinée à l'école maternelle du village ; je connaissais bien les deux institutrices, je savais qu'elles étaient de caste Rajput. Anita, une jeune femme Motchi, vint chercher son plus jeune fils, et lui tendit un paquet de biscuit, déjà entamé. Devant cet enfant se régalant de biscuits, les autres se mirent à réclamer, mais Anita ne pouvait leur en offrir, étant inférieure à toutes les autres castes. Elle courut alors jusqu'à l'échoppe la plus proche, acheta un paquet de biscuits, et remonta aussi vite à l'école. Elle tendit le paquet aux institutrices, qui l'ouvrirent, se servirent et partagèrent les biscuits entre tous les enfants. Quelques heures plus tard, je rendis visite à Anita et je lui fis part de mon étonnement : je croyais avoir compris qu'étant de caste Motchi elle ne pouvait en aucun cas offrir de la nourriture à d'autres castes, et j'avais pourtant constaté tout le contraire, la scène se déroulant tranquillement, à la vue de tous. Anita se mit à rire :

Oui, ils sont comme ça. Si le paquet est ouvert, ils n'en veulent pas. Si le paquet vient de ma maison non plus. Mais s'il vient du magasin et que je le donne fermé, alors ils le prennent. Ils pensent que si le paquet vient de ma maison, il y aura du *jhûtha* (saleté, pollution) dedans. C'est ce qu'ils disent mais ce n'est pas vrai. Ils disent ça, comme ça ils ont un paquet neuf ! (2009)

Comme le remarque Parry⁵⁹⁹, manger est donc un moment dangereux, car cet acte implique d'être « ouvert » aux influences des autres, qui peuvent être malignes.

⁵⁹⁸ « Si la pollution, chez les Bemba, est transmise par les aliments cuits, c'est qu'ils en attribuent la responsabilité aux femmes ». Douglas 1971: 167.

⁵⁹⁹ Parry 1985: 614.

Photo 5:
Maison Kumhar

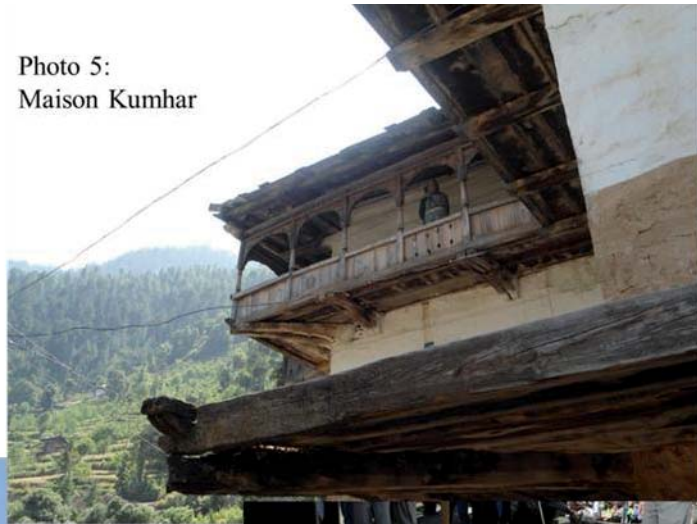


Photo 6: Temple Rajput à
Hirab

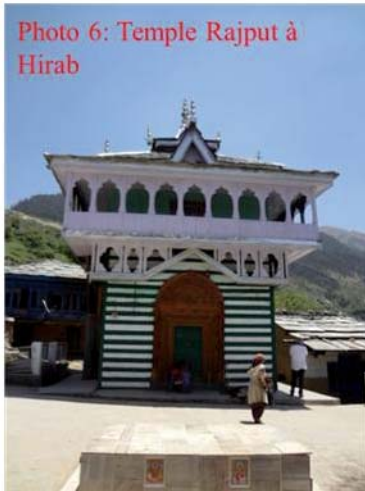


Photo 7: Tambours
Koli



4.1.3. Épidémie d'impureté

Mais l'impureté provenant des castes inférieures ne se transmet pas uniquement par ces dernières : il y a transférabilité⁶⁰⁰ avec risque « d'épidémie » pourrait-on dire. N'importe qui peut la transporter à son tour, contaminer les autres, être porteur d'une pollution qui envahirait peu à peu les maisons, les cuisines, les ventres des femmes, les temples⁶⁰¹. Un(e) Rajput qui aurait accepté un verre d'eau de la main d'un(e) Motchi (ou d'un Koli, Lohar ou Thau) porterait l'impureté de ce dernier en lui, contaminerait sa propre cuisine et sa famille et risquerait de contaminer les autres membres de sa caste. C'est pourquoi les autres familles Rajput lui refusent l'entrée de leur maison. C'est pour cette raison également que les étrangers ne peuvent entrer ni dans les maisons des Brahmanes, des Rajput et des Kumhar, ni dans les temples principaux régis par ces

⁶⁰⁰ Ariel Glucklich, 1984, « Karma and pollution in Hindu dharma : distinguishing law from nature », in *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 18, 1, p.26.

⁶⁰¹ Voir photo 6: "Temple Rajput à Hirab".

castes⁶⁰². Le fait que l'Occident n'ait pas de castes est interprété comme une dégradation. Dans leur conception, le monde entier était au départ divisé en castes, mais les mœurs décadentes des Occidentaux poussèrent ceux-ci à se mélanger. Chaque Occidental est donc un mélange de castes sans même le savoir et ce mélange est en soi impur, et donc polluant. Leela (une femme Rajput) nous informe :

Leela : Là-bas (en Europe) vous ne savez pas quelles castes vous avez, vous ne connaissez pas la caste de chacun, vous ignorez tout cela. Vous avez des castes mais vous ne les connaissez pas. [...] Vous ne savez pas qui est qui. Tout le monde est ensemble. C'est pour ça... c'est pour ça que nous ne vous laissons pas approcher de nos dieux. (2010)

Et lors d'un autre entretien :

Leela : nous aimerions vous inviter chez nous mais nous ne pouvons pas. C'est pour ça que je viens toujours te voir ici. Si tu viens chez moi, les autres familles vont dire « eh, tu as vu ceux-là ? Ils laissent entrer cette étrangère chez eux ! ». Alors ils ne viendront plus chez nous, ils ne voudront plus entrer chez nous. Ils ne nous laisseront plus entrer chez eux non plus. Et lors des fêtes, cela fera des problèmes. C'est pour ça que nous ne vous laissons pas entrer chez nous. Parce que nous ne voulons pas de problèmes avec les autres familles. C'est très dur si on vit ici et qu'on coupe avec toutes les autres familles. Et puis après, les autres ne voudront pas se marier avec nos filles et nos fils. Les frères de mon mari devront aussi couper avec nous sinon personne ne voudra se marier avec leurs enfants. C'est pour ça. (2013)

Une femme se mariant avec un homme inférieur en caste (ou étranger) devient impure pour sa propre famille, qui doit alors lui refuser l'entrée de la maison ou assumer l'exclusion de la caste. Ganga, une Rajput d'une quarantaine d'années, nous parle d'une autre famille, qui refusant d'exclure leur fille jugée impure par les autres membres de la caste, s'en retrouva ostracisée :

Ganga : tu sais, cette famille là-bas, près de la rivière ?

Alice : ah oui je vois.

Ganga : et bien ils n'ont qu'une seule fille, ils n'ont pas d'autre enfant. Maintenant cette fille a bien quarante ans. Quand elle était jeune, elle a rencontré un étranger, un européen. Ils ont commencé à se voir. Le père de la fille ne le lui a pas interdit. Après elle s'est mariée avec cet

⁶⁰² Contrairement à d'autres régions d'Himachal Pradesh, où les temples principaux sont désormais ouverts à tous, y compris aux étrangers.

européen. Tout le monde était fâché. Les hommes se sont fâchés avec le père. Ils lui ont dit que maintenant il devait interdire à sa fille de venir chez lui. Mais lui n'a pas obéi, il a dit « je n'ai qu'une fille, je ne vais pas lui interdire d'entrer chez moi, elle sera toujours ma fille ». Alors maintenant lui ne peut plus entrer chez personne. Les autres Rajput ne le laissent plus entrer dans leur maison et on ne le laisse plus entrer dans les temples non plus. Et quand il y a un *deoli* ou une autre fête, on ne le laisse pas venir, on ne le laisse pas s'approcher des *devte*. S'il veut s'approcher des *devte* il doit respecter les règles, il le sait. Maintenant cette fille a deux enfants, un garçon et une fille, qui doivent avoir quinze ans et seize ans ou quelque chose comme ça. Ils vivent en Europe. La fille dit que c'est mieux là-bas, que là-bas on ne fait pas tout ça. Je ne sais pas. Mais ici c'est notre tradition (*rivaaz*). Ce sont nos règles. Parfois elle vient ici, elle vient avec ses deux enfants, elle vient voir ses parents et ils dorment tous chez lui. Elle vient tous les deux ou trois ans je crois.

Alice : alors ça fait longtemps que son père et sa mère ne peuvent plus entrer chez les autres Rajput ?

Ganga : ah oui, ça fait longtemps, ça doit faire presque vingt ans... S'il veut à nouveau venir au temple et aux *deoli*, il doit couper avec sa fille.

Alice : c'est important qu'il le fasse ?

Ganga : oui, c'est important. Sinon les *devte* vont être fâchés avec nous tous. Et si nous le laissons rentrer dans nos maisons, les *devte* vont être fâchés avec nous.

Alice : que se passera-t-il si une famille les accueille tout de même ?

Ganga : alors cette famille-là non plus ne pourra plus venir aux *deoli*, ne pourra plus entrer dans les autres maisons, les gens ne viendront plus les visiter. C'est comme ça chez nous. Si on ne respecte pas les traditions, les autres familles coupent.

Kumari et Babli, deux jeunes filles Rajput de vingt-deux et vingt-quatre ans, s'expriment ainsi :

Alice : est-ce que vous choisirez vous-mêmes votre mari ?

Kumari : j'aimerais bien, oui. J'espère proposer moi-même un garçon que j'aime à mes parents, et s'ils sont d'accord, alors on se marierait. C'est le mieux.

Alice : et si tes parents ne sont pas d'accord ?

Kumari : alors non. S'ils ne sont pas d'accord, je ne me marierai pas avec ce garçon.

Babli : par exemple, si le garçon est d'une autre caste alors nos parents diront non.

Alice : vous ne serez pas tristes ?

Kumari : si, bien sûr que si. Mais nos parents savent ce qui est bon pour nous.

Alice : et si tu aimes beaucoup ce garçon, que tu veux absolument te marier avec lui ?

Kumari : alors nous ne pourrions plus venir chez nos parents. Si je me marie avec un garçon qui

est d'une autre caste par exemple, et que mes parents ne veulent pas, alors mes parents ne me laisseront plus entrer chez eux. Ça c'est pire. Je préfère ne pas me marier avec un garçon que j'aime plutôt que de ne plus pouvoir entrer chez mes parents.

Babli : mon frère aîné aimait une jeune fille, ils voulaient se marier. Elle était aussi Rajput mais d'un lignage (*kûla*) avec lequel notre famille ne se marie pas. Quand mon frère a annoncé à mes parents qu'il voulait se marier avec elle, mon père s'est fâché très fort et a interdit à mon frère de continuer à voir cette fille. Mon frère est très triste, il a même pleuré beaucoup. Mais c'est comme ça, que peut-on y faire ? S'il avait désobéi à mon père, il aurait dû partir de la maison. Il n'aurait pas pu revenir, on ne l'aurait plus invité aux fêtes... (2013)

On le voit dans ce dernier exemple, les unions entre castes et même entre sous-castes sont refusées même lorsqu'il s'agit d'unions que les indianistes ont qualifié d'hypergamiques, où l'homme est supérieur en caste à la femme⁶⁰³. Il me semble cependant important de distinguer entre unions matrimoniales reconnues officiellement, et unions non-reconnues, comme l'adultère. Si bien les hommes n'ont, dans la région concernée, pas le droit de se marier à une femme inférieure en caste (c'est-à-dire l'amener dans la maison familiale), ce qui impliquerait leur rejet par leur famille et les autres lignages, ils jouissent en revanche d'une plus grande liberté sexuelle : non seulement la pollution qu'ils encourent en couchant avec une femme de caste inférieure n'est qu'une pollution externe, mais surtout le lien avec l'enfant qui pourrait en résulter est plus faible, le père pouvant simplement nier sa paternité, chose plus difficile pour la mère⁶⁰⁴.

4.1.4. Douce parenthèse

Une petite exception aux règles de transmission de nourriture concerne des liens de fraternité créés rituellement. Deux amis (de même sexe ou non) peuvent décider de devenir frères (ou sœurs). Il suffit alors que l'un souffle à l'oreille de l'autre « je suis ton frère » ou « je suis ta soeur ». Chacun dépose alors une petite pâtisserie blanche et extrêmement sucrée dans la bouche de l'autre. Ils sont à partir de ce moment

⁶⁰³ Alors que dans d'autres régions, ou à d'autres époques, ces unions sont permises. Voir par exemple Yalman 1963 : 41 ; Frédérique Apffel Marglin, 1977, « Power, purity and pollution : aspects of the caste system reconsidered », *Contributions to Indian Sociology* (ns), vol.11 n°2, p.261.

⁶⁰⁴ Yalman 1963: 41.

officiellement des « *dharmbhai* » (frères *dharmiques*) et ce lien peut être réalisé entre personnes de castes différentes. C'est parce que cette pâtisserie est non seulement sucrée mais surtout achetée au magasin (et donc ne passe pas par la cuisine), que ce geste est possible. Il serait inimaginable de s'échanger ainsi, entre castes différentes, de la nourriture salée et préparée en cuisine. Mais le fait même de toucher la nourriture avec ses doigts et de la glisser directement dans la bouche de l'autre, qui plus est d'une caste différente, est une exception tout à fait remarquable. Il faut insister sur le fait que les règles de commensalité ne changent pas entre ces deux personnes après ce rituel. Elles continueront à respecter scrupuleusement les barrières de castes, à manger séparément et seule la personne supérieure en caste offrira l'eau et la nourriture à sa « soeur » (ou frère) qui lui est inférieure et non pas l'inverse.

Le moment crucial où les deux amis se glissent rituellement les pâtisseries dans la bouche l'un de l'autre constitue donc une parenthèse tout à fait surprenante dans la rigidité des règles de commensalité.

Leela, une de nos informantes Rajput, s'était liée d'amitié avec une femme de caste Lohar de Manali, une des principales villes d'Himachal Pradesh, bien plus au nord. Elle décida d'en faire sa « *dharmbîn* », sa sœur *dharmique*. Elle acheta des *laddu* blancs⁶⁰⁵, prononça « tu es ma *dharmbîn* » à l'oreille de son amie Lohar et chacune inséra une pâtisserie dans la bouche de l'autre. Mais leur relation postérieure ne peut enfreindre les règles de castes et leur fraternité rituelle n'efface en rien l'impureté de la Lohar pour la Rajput. Lorsqu'elles désirent se voir, c'est donc Leela qui part visiter son amie Lohar, cette dernière ne pouvant entrer chez Leela. Elle passe quelques heures chez son amie sans rien boire ni manger puis, le soir venu, se loge chez une autre amie de caste Rajput vivant dans la même ville, qui la nourrit.

Interrogé à ce sujet, Manoj, un vieil homme de caste Koli, confirme la possibilité d'établir cette relation de parenté avec des membres d'autres castes :

Alice : et pour faire un *dharmbhai*, ou une *dharmbîn*, que fait-on ?

Manoj : pour faire ça, on fait comme ça : sur sa tête on met un *topi*⁶⁰⁶. La *dharmbîn* met un *topi*

⁶⁰⁵ Cette pâtisserie très sucrée est blanche et en forme de boulette, ce qui suggère un lien non seulement avec le lait maternel (couleur blanche) mais aussi avec l'embryon, visualisé comme une petite boule (*pinda*).

⁶⁰⁶ Topi: petite toque ronde que portent les hommes. Voir Chapitre 3 « La fabrique de l'humain ».

sur la tête de son *dharmbhai*. Et puis elle lui fait le *tika*⁶⁰⁷ à sept endroits, comme sept *bindu* (« bindis »⁶⁰⁸). Et puis le *dharmbhai* fait aussi la *tika* à sa *dharmbîn*. Et puis après ils mangent du *laddu* (sucrerie). L'un donne à l'autre le *laddu*. Le *dharmbhai* mangera et puis seulement après la *dharmbîn* mangera aussi. Après, ils se prennent dans les bras et elle lui dit derrière son oreille « *sat jubka bhai* », ça veut dire « *sat janmka bhai* » (« comme un frère de naissance »). Alors lui aussi lui dit « tu es comme ma sœur de naissance » (*tu sat janmki bîn*). Et c'est tout.

Alice : et tout ça ils le font eux-mêmes ou il faut la présence du *pandit* ?

Manoj : non non, eux-mêmes. Il y a parfois d'autres personnes présentes, la famille... Mais il n'y a pas besoin du *pandit*.

Alice : et il faut être de la même caste ? Ou peut-on le faire avec une autre caste ?

Manoj : avec n'importe qui.

Alice : mais alors si vous faites ça avec les autres castes, ceux-là par exemple (désignant quelques maisons Rajput) mangent aussi le *laddu* ?

Manoj : oui !

Alice : ils ne disent pas qu'ils ne peuvent pas manger de votre main ?

Manoj : non, pas pour du *laddu* !

Alice : ah bon ? Le *laddu* ça va ?

Manoj : oui, ça oui ! [rires]. Ils ne veulent pas manger de salé. Mais du sucré, ça va. Et puis, il faut que le paquet vienne directement du magasin et qu'il soit fermé sinon ils n'en voudront pas.

Sbina, une jeune femme de caste Motchi, doute cependant de la fréquence de ce genre de lien :

Alice : mais quand vous faites les *dharmbhai*, alors ils [hautes castes] mangent, non ?

Sbina : non ! Ils ne mangent pas si ce n'est pas un paquet entier, fermé

Alice : plusieurs personnes m'ont dit que, quand on fait des *dharmbhai*, alors on peut s'échanger des *laddu*...

Sbina : si c'est de la même caste oui, sinon non.

Alice : Ah bon ? Pourtant on m'a dit que si ce sont deux personnes de castes différentes, ce jour-là, au moment de faire le *dharmbhai*, alors ils mangeront...

Sbina : tssss.... Si la personne pense « c'est ma soeur », alors elle mangera, elle se dira que ce

⁶⁰⁷ Tikka : petite marque de vermillon faite sur le front avec le pouce ou l'annulaire, réalisée lors de la *puja* pour les dieux lors des mariages et d'autres cérémonies, et signifiant la bénédiction divine et le *shubh*.

⁶⁰⁸ Bindu : petit point. Bindis : petits autocollants que portent les femmes mariées au niveau du troisième œil (entre les sourcils). Lors d'un mariage, les futurs époux portent une multitude de bindis collés sur le front, juste au-dessus de l'arcade sourcillière.

n'est pas grave. Mais il y en a beaucoup qui ne veulent pas, qui disent que c'est *jhâtha*. Ils ne veulent pas manger de la main d'une autre caste. Alors ils ne font pas le *dharmbhai* avec quelqu'un d'une autre caste... (2013)

4.1.5. Savoir ou ne pas savoir

Cependant, certaines situations obligent à enfreindre ces règles et nous allons voir comment les villageois arrivent à concilier, d'une part, les strictes restrictions de caste avec, d'autre part, un certain pragmatisme.

Puisqu'on ne peut manger de la main d'une autre caste, mieux vaut ne pas aller au restaurant. On ne peut en effet jamais demander à quelqu'un quelle est sa caste, ce qui serait perçu comme une insulte au cas où cette personne serait de basse caste⁶⁰⁹. Il est donc impensable de demander la caste du cuisinier ou du serveur d'un restaurant, et de plus manger dans un restaurant revient à manger en présence d'autres castes. Pour cette raison, les Rajput et les Kumhar⁶¹⁰ évitent soigneusement d'y aller. S'ils doivent se déplacer dans la région, ils se débrouillent pour manger chez un parent.

Cependant, lorsqu'ils sont obligés de se déplacer dans une région où aucun parent ne peut les accueillir, le fait de manger pour survivre justifie qu'ils mangent dans un restaurant, quand bien même ils ne connaissent pas la caste du cuisinier et du serveur. De même, une transfusion de sang, qui met à défi les règles de transmission de fluides, est acceptée « car il faut bien survivre ». Le fait de ne pas savoir de quelle caste provient le sang transfusé, fait qui semblerait au départ un problème dans cette logique de transmission de fluides, est au contraire l'excuse pour accepter la transfusion : puisqu'on ne *peut* demander de quelle caste vient ce sang, alors on ne *sait* pas ; et puisqu'on ne *sait* pas, on a le pardon des dieux. Il en va de même pour les injections ou l'administration de médicaments à l'hôpital : celui-ci étant en dehors de la vallée, on ne connaît pas la caste des médecins et des infirmières (et on ne peut leur demander). Puisqu'il faut bien se faire soigner pour vivre, et puisqu'on ne sait pas de quelle caste ils sont, on peut tranquillement accepter cette transmission de fluides (injections, médicaments, ou encore les repas servis à l'hôpital) sans risquer d'en pâtir les conséquences : quand

⁶⁰⁹ Voir plus haut dans ce chapitre.

⁶¹⁰ Les basses castes semblent moins regardantes sur ce sujet. Il faut en outre noter que ces précautions sont spécifiques aux villageois de la vallée, et que les hautes castes vivant dans la ville la plus proche, Banjar, semblent avoir moins de scrupules à ce sujet.

on ne *sait* pas, on a le pardon des dieux. Les transfusions de sang restent néanmoins un sujet sensible, délicat et dont il est difficile de discuter avec les hautes castes. À côté du refus de plusieurs personnes d'en parler, certains clament fièrement ne jamais avoir reçu de transfusion de sang, à l'instar de Pratap, un homme Rajput de trente-huit ans :

Moi je n'ai jamais dû aller à l'hôpital ! Jamais ! Jamais on ne m'a mis des bouteilles de sang ! Ça c'est du pur Rajput ! (dit-il en pointant son doigt sur sa poitrine). (2013)

Nandi, une femme Rajput d'environ soixante ans, a dû être opérée plusieurs fois et sait qu'elle a reçu du sang inconnu :

Nandi : on m'a mis cinq bouteilles de sang. J'étais très faible, très faible. Cinq bouteilles de sang, c'est beaucoup.

Alice : oui. Et ce sang, il venait de l'hôpital ?

Nandi : Non. Une bouteille, c'est mon fils qui l'a donnée, une autre, ma belle-fille et une autre le fils du frère aîné de mon mari.

Alice : d'accord. Alors chacun vous a donné une bouteille de sang ?

Nandi : Oui, chacun une bouteille.

Alice : mais alors ça fait trois... [silence] Vous m'avez dit que le médecin avait dû vous mettre cinq bouteilles... ?

Nandi : mmmh... C'est vrai...

Alice : Les deux autres bouteilles, c'est l'hôpital qui les a données ?

Nandi : mmmh... oui... [silence]

Alice : alors... ce sang... Vous ne savez pas... ?

Nandi : mmmh... non... Que peut-on y faire ? C'est comme ça, il fallait bien me le mettre, ce sang, sinon je serais morte. Mais les *devte* m'ont pardonnée, parce que je ne pouvais pas faire autrement.

Alice : mmh d'accord...

Nandi : et puis, cette opération, c'était après avoir eu tous mes enfants !

On touche là un point absolument central dans le fonctionnement des castes et des règles de commensalité qui en découlent : la connaissance. En effet, lorsqu'une impureté est transmise de caste en caste, les conséquences *physiques* de cette impureté sont envoyées par les *devte*, qui surveillent le respect des règles de castes. Ce sont donc eux

qui se chargent d'envoyer divers maux⁶¹¹ aux habitants de la vallée qui enfreignent les règles de caste tout en le sachant pertinemment. Comme le raconte Nirmala, une femme Kumhar de trente-cinq ans:

Alice : vous n'allez pas dans les autres maisons ? Par exemple, dans les maisons des *Harijan* ?

Nirmala : si jamais on y va, on ne boit pas, on ne mange pas, on ne s'assied pas.

Alice : s'asseoir non plus ?

Nirmala : ni s'asseoir ni dormir... Parce qu'on ne peut rien manger ni boire. Parce que dans la nourriture... il y a du *bhîgan* (saleté)... je ne sais pas comment on dit en hindi... Cela veut dire que si on mange avec eux [basses castes] après les *devte* vont être fâchés. Ils vont dire « oh regarde celle-là ! Elle sait qu'elle ne peut pas ! »... ils le pensent. Les *devte* pensent « celle-là sait que ceux-là sont ceux qui cousent les chaussures [caste Motchi] ». Par contre, si jamais on va dehors, en dehors d'ici, alors on ne sait pas qui est la personne qui a cuisiné, alors on a le pardon. Par exemple, moi je suis allée à Manali pour être opérée. On ne peut pas demander « toi, tu es de quelle caste ? ». Je prenais des repas à la cantine. On ne peut pas demander la caste et il faut bien manger car on a faim ! Alors on a le pardon des *devi-devta* [déesses et dieux locaux]. Mais sinon, ils peuvent envoyer des problèmes. Si cette personne sait [connait la caste de *l'autre* : cuisinier, serveur, etc]. Par exemple moi: si je vais chez X [une femme Motchi] et que je lui demande de l'eau à boire, alors les *devte* vont penser « regarde, celle-là, elle sait qu'il ne faut pas boire de l'eau ici ! ». Alors ils vont se fâcher parce que je porterai l'impureté. Alors quelque chose se passera, quelque chose m'arrivera, c'est sûr.

Sushmita, une Rajput d'une quarantaine d'années, souligne également cette notion de la connaissance, centrale dans les conséquences physiques de la pollution. Conversant avec elle à propos de l'impureté transmise lors des relations sexuelles entre castes, elle mentionne, elle aussi, cet homme Rajput ayant une maîtresse de basse caste, dont nous avons parlé plus haut⁶¹²:

Sushmita : Parfois un garçon va avec une fille *baharki* (de basse caste) et ils... comment dire... ils passent un moment ensemble dehors... Alors on doit purifier le garçon. Ou bien parfois le garçon dit qu'il veut aller vivre avec elle. Alors ils se marient...

Alice : mais si le garçon ne dit rien à ses parents, alors on ne fait rien, car personne ne sait qu'il est allé avec cette fille !

Sushmita: [rires] ah non ! Parce que même s'il va avec elle, il n'aura jamais d'enfant dans son

⁶¹¹ Maux individuels (accidents, décès, perte de l'emploi, etc) ou collectifs (sécheresse, inondation, mauvaises récoltes, etc).

⁶¹² Voir plus haut dans ce chapitre.

ventre ! Alors personne ne le saura ! Le problème, c'est s'il l'amène à la maison. Parfois le garçon amène la fille à la maison pour faire l'amour avec elle, et puis après il lui dit « non toi tu es *cast-ki* (de basse caste), va-t'en ». Alors il faudra le purifier. Ou bien aussi parfois il va en secret dehors avec une fille *harijan*, mais d'autres gens le voient et le racontent aux parents. Alors le garçon niera, il dira « non ce n'est pas vrai, je ne suis pas allé avec cette fille » et alors qu'est-ce qu'on peut y faire ? Le problème, c'est s'il l'amène comme belle-fille pour la maison. Ça c'est un problème.

Alice : alors s'il ne veut pas l'amener comme belle-fille, ce n'est pas vraiment un problème ? Je veux dire, dans votre maison, il n'y a pas d'« *admission* » [c'est-à-dire le fait de laisser entrer d'autres castes] car il faut que la cuisine reste pure. Mais si le garçon va avec une fille *baharki* il risque d'amener l'impureté dans votre maison, non ?

Sushmita : ah... on ne sait pas ce qu'il s'est passé, on ne sait pas ce qu'il a réellement fait avec elle... Alors on ne peut rien faire...

Alice : mais les *devte* ne vont pas se fâcher ?

Sushmita : ah oui, les *devte* vont se fâcher ! Ils vont lui faire des problèmes ! Chez nous, il y a eu ça... Tu connais X [une jeune femme Rajput] ? Et bien le grand frère de son mari... Il avait une petite amie *baharki* [basse caste]. Et bien le *devta* disait toujours « il ne faut pas faire ça, ce n'est pas bien ». Il lui disait qu'il ne faut pas aller avec une autre caste. Mais cet homme, il allait avec cette femme, il “se mariait” avec elle [métaphore pour la relation sexuelle]. Alors pour faire ça, il allait chez elle, il mangeait et buvait chez elle ! Même maintenant encore il le fait ! Il ne le dit pas à son épouse, mais en secret il va encore voir cette femme ! Il mange chez elle ! Et bien il a eu un accident ! Il a perdu un bras ! C'est parce qu'il n'a pas obéi aux *devte* ! Les *devta* lui ont dit plusieurs fois et lui il n'écoutait pas, alors ils se sont fâchés ! Tout le monde le sait ici. Tout le monde est fâché. On sait qu'il va là, qu'il y boit son thé, qu'il y mange sa nourriture. On sait qu'il mange là ! Comme si c'était sa femme !

Alice : et s'il y a un *deoli*, il y va ?

Sushmita : oui, il y va !

Alice : les autres ne disent rien ?

Sushmita : il va dire : « quoi ? Eh ? Où est-ce que je suis allé, hein ? Elle est où, cette femme, hein ? »

Alice : mais ça va faire des problèmes ?

Sushmita : les *devte* le savent, et ils lui envoient des problèmes ! Il aura encore quelque chose, c'est sûr ! On ne sait pas ce que les *devte* vont lui envoyer, on ne connaît pas les *devte* !

Alice : et s'il vient chez vous ?

Sushmita : et bien on le laissera entrer... On ne peut rien faire, il est de notre famille ! Il entrera et c'est tout !

Alice : mais l'impureté entrera dans votre maison ?

Sushmita : Si la fille vient, cette fille *harijan*, alors on ne la laissera pas entrer. Mais si c'est lui,

et bien on le laissera. Sinon il nous dira « Quoi ? Hein ? Elle est où, cette fille ? De qui parles-tu ? ».

Alice : d'accord... et une fois qu'il sera reparti chez lui, votre cuisine aura-t-elle de l'impureté ? Devrez-vous la nettoyer avec quelque chose de spécial ?

Sushmita : avec de l'eau du Gange (Gangadjal)... et puis qu'est-ce qu'on peut y faire ? Si c'est la fille qui vient alors ça non, on ne la laissera pas entrer ! (2013)

Dans cet exemple, l'homme adultère fut victime d'un accident, punition des *devte*, car bien que *sachant* parfaitement que sa maîtresse était d'une caste inférieure à la sienne, il but et mangea néanmoins de sa main. À l'inverse, le fait de *ne pas savoir*, de ne pas connaître la caste de *l'autre*, protège des conséquences de la transmission d'impureté, comme nous l'avons vu dans l'exemple des restaurants ou des transfusions de sang. Un autre fragment d'entretien réalisé avec Gulabi, une femme Rajput d'entre cinquante et soixante ans, illustrera ce propos :

Alice : Mais vous, vous buvez de notre eau ?

Gulabi : oui mais dans votre eau, il n'y a rien. Vous n'avez pas de caste. Je veux dire, vous ne savez pas qui est de quelle caste. Il n'y a pas de problème avec vous.

Alice : Nous, on pensait qu'on était des *baharke*, qu'on était comme des *baharke*.

Gulabi : non.

Alice : Parce qu'on ne peut pas entrer dans les temples, on ne peut pas entrer dans les maisons Rajput, alors moi je pensais qu'on était comme des *Harijan* (intouchables).

Gulabi : mmmh... vous ne pouvez pas aller au temple et vous ne pouvez pas entrer chez nous, parce que les gens d'ici diront... ils nous diront « vous êtes des *andarke* (hautes castes), vous ne savez pas ce que ceux-là sont, alors, ne les laissez pas entrer ». Sinon après, tu sais quand les *devte* sortent (aux fêtes et *deoli*), ils ne nous laisseront pas nous approcher, ils diront « non, eux non »... c'est pour ça, parce qu'on veut continuer à rendre culte à notre *devta* [c'est-à-dire que Gulabi ne me laisse pas entrer chez elle pour ne pas avoir à pâtir le rejet par les autres membres de sa caste, notamment lors des fêtes religieuses]. Mais on vient ici chez vous, on boit, on mange, on sait que vous... que vous ne savez pas tout ça. Vous, vous ne connaissez pas toutes ces règles. Mais les gens d'ici oui, ils connaissent. Tout le monde sait, ici, que ces gens-là [basses castes] ne doivent pas nous donner à manger. On ne boira rien chez eux. [...] Par exemple si Mona [une jeune femme de caste Motchi] est ici chez vous, si c'est elle qui nous apporte de l'eau, on ne boira pas. Parce que nous on est "d'en haut" [hautes castes], Mona elle est... [sous-entendu : de basse caste].

Alice : mais si moi je bois son eau, l'eau de Mona...

Gulabi : ce n'est pas grave ! Parce que toi tu ne sais pas qui est Rajput, qui est quoi, qui est qui !

Tu ne sais pas, donc ce n'est pas grave ! Vous là-bas (en Europe) non plus vous ne savez pas. [...] Vous ne savez pas tout ça. Donc vous avez le pardon de Shesh Nâg [le *devta* du village de Gulabi]. Vous pouvez y aller, manger, boire, tout. Shesh Nâg sait que vous ignorez tout ça. Que là-bas vous n'avez pas cette culture. Vous ne savez pas qui est qui là-bas. Pour vous, tout le monde est égal.

Alice : ce que je pensais, moi, c'est que... si je bois son eau [l'eau de Mona, de caste Motchi], alors j'emporte son impureté avec moi, et puis après je vais vous donner de l'eau et alors je vous passerai l'impureté, et puis vous irez dans votre maison et alors vous amènerez l'impureté dans votre cuisine... C'est ce que je pensais...

Gulabi : mmmh... bon allez, ce n'est pas grave.

Alice : mais est-ce comme ça ou bien est-ce que je n'ai pas compris ?

Gulabi : oui, c'est comme ça, c'est vrai. Mais nous avons le pardon des *devte*. Si tu as bu son eau, et bien ce n'est pas grave, ne t'inquiète pas. Par contre, si tu voulais rester vivre ici, si tu voulais rendre vraiment culte (*pura nyâm*) aux *devte*, alors tu ne devrais pas [boire l'eau de Mona]. Mais comme tu n'es ici que pour quelques mois, alors ça va, tu es pardonnée. Si quelqu'un veut rester vivre ici, et qu'il veut aller au temple, qu'il veut assister aux célébrations des *devte*, alors oui, il ne devra pas aller chez Mona. Il faudra tout bien faire dans les règles. Mais pour vous ça va. (2010)

En résumé, l'impureté, qui se niche facilement dans les fluides (sperme, salive, nourriture, eau, etc) et est invisible aux yeux des humains, n'a de conséquences physiques que parce que les *devte* s'en mêlent en punissant ceux qui connaissent les règles et ne les respectent pas. C'est la connaissance- et donc *l'intention* - qui articulerait l'impureté et ses conséquences matérielles pour les humains. On peut penser, en effet, qu'en fin de compte, c'est *l'intention* qui est jugée par les *devte* : celui qui connaît les règles et les enfreint ne peut avoir que de *mauvaises intentions*, celles de mélanger les castes, souiller les *devte* et engendrer le chaos. Or, la nourriture, comme nous l'avons vu au début de ce texte, est extrêmement perméable et peut absorber les intentions de celui qui cuisine... Si l'on ne peut résumer l'impureté à une mauvaise intention, on peut en revanche avancer que cette dernière est un élément essentiel dans le fonctionnement de celle-là. Cette intentionnalité était déjà centrale dans les questions d'impureté à la fin du XIX^{ème} siècle⁶¹³, car selon Hélène Diserens : « Toutes les observations à propos

⁶¹³ Ainsi qu'à d'autres époques plus anciennes également, bien que dans d'autres régions : selon P. Olivelle il y a un lien clair, dans les traités sur le Dharma, entre impureté et intentionnalité : « In Dharma discourse not only are terms for impurity and immorality often interchangeable, but intentionality is central also to rules of impurity ». P. Olivelle 1999, "Caste and Purity: A Study in the Language of the

d'exclusion de caste rapportées dans les *Gazetteers* de l'Himalaya occidental témoignent de l'importance qu'attachaient les différentes populations montagnardes à la cohabitation d'un homme avec une femme de caste inférieure à la sienne, ou de boire et manger avec elle. Un homme qui agissait de façon intentionnelle ne pouvait en aucun cas être réintégré dans sa caste d'origine ; s'il avait agi par inadvertance, il pouvait l'être pas le biais d'une cérémonie de réintégration. Il en était de même pour toutes les relations sociales entre individus ou groupes de personnes régies par des autorisations ou des interdictions telles que boire ou manger ensemble »⁶¹⁴.

Nous nous trouvons ici face à une manière remarquable de combiner deux conceptions autour de l'impureté, car selon Louis Dumont : « Ailleurs, le contact dangereux agit directement sur la personne qui s'y livre en affectant par exemple sa santé ; chez les hindous au contraire, c'est une affaire d'impureté, c'est-à-dire de chute de statut social ou du risque d'une telle chute. C'est tout différent, encore que l'on puisse trouver en Inde des traces de l'autre conception »⁶¹⁵.

Dans notre cas, les *devte* servent à articuler les deux conceptions : le contact dangereux est effectivement une question d'impureté, de chute du statut social, mais il y a en même temps des conséquences directes, envoyées par les *devte* sur la personne, et qui affectent en général sa santé...

Cela concorde parfaitement avec l'interprétation de Mary Douglas, quand elle affirme que « lorsque le sentiment d'outrage peut s'appuyer sur des sanctions pratiques, le risque de pollution est minime. En revanche, lorsque l'outrage risque de rester impuni, on fait appel aux croyances relatives à la pollution pour suppléer à l'absence d'autres sanctions »⁶¹⁶.

L'intentionnalité est également soulignée par Véronique Bouillier qui, étudiant les sanctions dans le code népalais de 1853, remarque que les conséquences de l'acte polluant dépendent directement de la conscience et la volonté d'agir contre l'ordre établi : « [...] la souillure n'étant irrémédiable que si elle est volontaire ; la distinction

Dharma Litterature", in V. Das, D. Gupta, P. Uberoi (éd.), *Tradition, Pluralism and Identity. In honour of T.N. Madan*, New Delhi, Sage Publications, p.71, dans Bouillier 2002 : 429.

⁶¹⁴ Hélène Diserens, 2001, « Castes, privilèges et divinité tutélaire. Pages d'histoire d'un village en Himalaya occidental au XIX^{ème} siècle », *Journal Asiatique* 289.2, p.256.

⁶¹⁵ Dumont 1967: 71.

⁶¹⁶ Douglas 1971: 147.

est faite entre un corps passif, pollué et purifiable, et un esprit, une volonté active qui rendent la transgression impardnable »⁶¹⁷. Ce que cette auteure résume à propos de ce code népalais s'applique à peu près parfaitement, à quelques centaines de kilomètres et plus d'un siècle et demi de différence, à la conception des hautes castes de la vallée du Jalori aujourd'hui : « L'obsession de l'impureté fait que des contacts illicites, ou des agressions, seront punis différemment selon la localisation de la partie du corps qui est concernée : la souillure interne, en particulier par la bouche, étant davantage punie qu'une pollution extérieure. Mais d'autres facteurs sont essentiels dans la détermination des châtements : l'intention (l'acte était-il volontaire ou involontaire?), ce qui tend à qualifier la dimension « matérielle » de la pollution, et, surtout, les statuts de caste respectifs des protagonistes, ou leur sexe. Un tel code juridique a, pour nous, un double mérite. D'une part, il explicite de façon minutieuse toute une hiérarchie des corps selon leur « nature », telle que la pensaient les milieux qui l'ont rédigé et promulgué. D'autre part, il nous rappelle, si besoin était, que cette hiérarchie repose certes sur un discours en termes de substances, mais que, loin de produire un ordre auto-régulé, elle est préservée et mise en œuvre au moyen de mesures coercitives effectives, et par l'exercice concret d'une violence politique et sociale parfois très brutale »⁶¹⁸. Dans la vallée du Jalori, les conséquences sont, nous l'avons vu, soit l'exclusion de la commensalité, soit des maux envoyés par les *devte*.

C'est le fait de ne pas savoir, de manquer de *connaissance*, qui protège les petits enfants contre l'impureté venant des castes inférieures. Malgré le fait que leur corps soit plus « ouvert » que celui des hommes adultes (par la fontanelle par exemple, mais aussi tout le corps en général, qui est beaucoup plus « ouvert » au froid par exemple), ils n'en sont pas plus vulnérables devant l'impureté, au contraire⁶¹⁹. Les enfants des diverses castes peuvent donc jouer ensemble, se toucher, et bien qu'ils apprennent rapidement les règles de commensalité (entre autres à travers les repas pris à l'école publique du village), ils n'encourent aucun danger et aucune punition si, en jouant, ils boivent dans le même verre ou s'aspergent d'eau. Et non seulement ils sont pardonnés mais ils ne sont en outre pas vecteurs de cette impureté : ils sont incapables de la transporter, de

⁶¹⁷ Bouillier 2002: 432.

⁶¹⁸ Bouillier et Tarabout 2002: 36.

⁶¹⁹ Comparer avec les données de Heidi Fjeld sur le Tibet, où les enfants sont beaucoup plus vulnérables devant l'impureté des castes inférieures, ce qui demande des précautions spéciales pour les en protéger.

polluer la cuisine ou le temple par exemple, simplement parce qu'ils ne *savent* pas, ils ne connaissent pas encore le bien et le mal.

Ceci vaut cependant uniquement pour un certain degré d'impureté, assez léger ; une impureté plus lourde, définitive, entraînera inévitablement des conséquences bien plus graves, en tout cas dans les discours des hautes castes. C'est le cas de notre prochain exemple, qui fait appel aux notions vues antérieurement sur l'importance du lait maternel dans la transmission de la caste et des attributs liés à celle-ci, y compris l'impureté. C'est Tania, une Rajput d'un peu plus de cinquante ans, qui nous raconte :

Tania : Une fille est venue se marier ici. Elle était du Kinnaur⁶²⁰. Nous qu'est-ce qu'on sait du Kinnaur ? C'est loin ! On ne sait même pas où c'est ! Le mari, lui, il savait, il était allé là-bas. Lui il est Rajput, il est d'une famille Rajput. Ils se sont mariés; on croyait que la femme était Rajput aussi bien sûr. Ils vivaient ici, à Lushuar. Ils ont eu un fils. Et puis un jour dans leur famille, ils ont fait un grand *deoli*. Le fils s'est disputé avec un autre enfant et l'autre l'a tué avec un couteau. La mère, celle qui était de là-bas (Kinnaur), était *Harijan*. Mais nous ne le savions pas. Le garçon qui a tué le fils ne le savait pas non plus. Bon alors cette femme, quand son fils est mort, elle n'était pas là, elle était dans son *maïka* (maison paternelle). Quatre personnes sont allées jusque là-bas pour le lui dire. Il y avait plein de neige sur les chemins. Ils sont allés jusque là. Et puis là-bas ils ont compris qu'elle était Lohar. Elle était « *cast-ka* » ! Ils lui ont demandé : « toi tu es de quelle caste ? », elle a dit « je suis des Rajput », alors ils ont répondu « non, tu n'es pas Rajput toi ! Tu es *cast-ka* ! ». Et puis ils l'ont ramenée et puis elle est morte et c'est fini. Après tout le monde a dit au mari « et pourquoi as-tu amené une *Harijan* en cachette ? Tu es un Thakur (un des clans de Rajput)! Tu l'as amenée ici près du *devta* ! Pourquoi n'as-tu rien dit ? ». Maintenant il ne s'est pas encore remarié...

Alice : mais ce que je n'ai pas compris, c'est comment les gens qui étaient partis la chercher ont compris qu'elle était *Harijan* ?

Tania : Et bien là-bas, pour trouver sa maison, ils ont demandé par-ci par-là « savez-vous où vit unetelle ? », et puis ils ont fini par la retrouver. Là-bas, ils ne connaissaient personne. Dans les maisons où ils s'arrêtaient, les gens leur disaient « pouvez-vous boire et manger chez nous ? Nous sommes comme ceci... ou cela... » . Et puis en demandant, des gens ont fini par leur indiquer, mais ils leur ont dit « elle est « *cast-ka* », elle n'est pas Rajput ». Puis ils ont trouvé la famille, ils leur ont dit « votre fille s'est mariée chez nous ». Alors la famille a dit « nous, on est « *cast* », on n'est pas Rajput ». Après regarde : la fille est morte. Elle est tombée malade et puis elle est morte. De honte. Honte d'avoir menti !

Alice : mais elle savait que son mari était Rajput ?

⁶²⁰ Une région d'Himachal Pradesh.

Tania : oui bien sûr ! On sait ça ! Si elle vit ici, c'est quelque chose qu'on comprend tout de suite, qui est qui ! Bien sûr qu'elle avait compris que son mari était Rajput ! Quand le fils est mort, le père était ici mais la mère était dans son *maïka* et ils sont allés la chercher parce qu'il faut que la mère soit là... C'était un enfant. Après elle est tombée malade et elle est morte. Si son fils était encore en vie alors il se serait marié, il aurait eu des enfants et alors ça aurait continué ! Ça aurait continué, sa... Tu sais ? Elle serait restée, son... [sous-entendu : impureté]. Et puis ça serait toujours resté là, à chaque fois, car les enfants boivent le lait de leur mère... Et donc ça se serait étendu ! [sous-entendu : l'impureté se serait répandue dans la famille et la caste, par la reproduction et l'allaitement]. Les *devte* ne veulent pas ça ! (2013)

Cet exemple montre clairement la façon dont les *devte* se protègent de l'impureté provenant des basses castes : non seulement la femme Lohar, qui avait enfreint gravement les règles de castes en connaissance de cause, est punie : elle perd son fils unique, puis meurt à son tour. Mais surtout, en supprimant le fils, les *devte* empêchent que celui-ci puisse répandre dans toute la caste, par son sperme, l'impureté qu'il a reçue de sa mère à travers son lait... Car nous l'avons vu dans le chapitre 3 (« La fabrique de l'humain »), l'impureté attachée aux castes, qui passe à travers le sperme et le lait est indélébile. Aux yeux des hautes castes, cette pollution grave ne pouvait donc qu'entraîner une forte punition et la suppression directe de la source d'impureté.

Enfin, remarquons que l'impureté n'a pas de conséquences physiques directes : elle ne provoque pas à elle-seule de maladie, d'incapacité corporelle, de folie ou autre. Elle n'a de conséquences que parce que les dieux s'en mêlent en jugeant les intentions du coupable et sa capacité à distinguer le bien du mal, et en le punissant lorsqu'il enfreint les règles en toute conscience, et ce malgré les alternatives dont il dispose.

4.1.6. La souillure contestée

Il va de soi que cette conception de l'impureté n'est pas acceptée si facilement par les basses castes, qui bien qu'appliquant les mêmes règles vis-à-vis des castes qui leur sont inférieures, refusent d'endosser la dose d'impureté que les castes supérieures voudraient leur faire porter, comme nous l'avons vu plus haut dans ce chapitre. Les basses castes (Thau, Lohar, Koli et Motchi) élaborent beaucoup moins de discours sur

l'impureté que les Rajput et les Kumhar, en tout cas en présence de l'ethnologue. Tandis que de nombreux membres de hautes castes discourent facilement sur l'impureté, les fluides, les castes, les unions intercastes, les purifications, et d'autres notions tournant autour de la pollution « symbolique », les basses castes se montrent bien plus silencieuses, même lorsqu'il s'agit de discuter de l'impureté des castes qui leur sont inférieures, celles avec qui elles refusent de manger ou de se marier. Après plusieurs essais infructueux, où j'essayais par exemple de comprendre le point de vue d'un Lohar par rapport à un Koli, ou d'un Koli par rapport à un Motchi, je compris à travers les silences et les regards que ce sujet était trop délicat, et voulant éviter une discussion qui pouvait vite devenir embarrassante voire humiliante, je décidai de ne plus en discuter directement, mais d'interroger l'attitude des castes supérieures vis-à-vis d'eux. Ce ne fut pas chose aisée non plus, et il fallut du temps pour que s'établisse la confiance nécessaire à ce genre de conversation impliquant une certaine critique des hautes castes et de l'ordre établi. La première chose qui se dégagait de ces discussions était le refus assez catégorique de la pollution que ces basses castes étaient censées porter. Aucun membre, d'aucune caste, ne déclara être impur par rapport à une caste supérieure. Dans les diverses conversations autour des formes de discrimination qu'ils et elles subissent (refus de commensalité, refus de connubialité, refus d' « *admission* » (entrer dans une maison), discrimination en ce qui concerne les temples et les fêtes, discrimination dans la transmission de fluides et de certains contacts, etc), toutes et tous se déclarèrent incapables de polluer d'autres castes et affirmèrent que cette impureté n'était qu'une invention des castes supérieures, la reliant généralement à certaines formes d'exploitation : cette impureté n'était qu'une excuse pour les faire travailler gratuitement, pour leur prendre l'argent tout en leur refusant d'approcher des *devta*, pour pouvoir abuser d'eux en tout impunité. L'impureté (*jhûtha*, *bhîgan*) et l'intouchabilité (*chua-chchutt*), en bref, n'étaient que mensonges, instruments de pouvoir.

Deepu (un homme de caste Koli, d'une trentaine d'années) :

Deepu : Les Brahmanes et les Rajput se croient supérieurs. Ils pensent qu'ils sont mieux. Ils veulent tout mieux : « on est mieux que vous, nos maisons sont mieux que les autres... ». Tout est toujours mieux... Même la nourriture, ils veulent manger mieux que nous. S'il y a un *deoli*, on doit attendre jusque très tard dans la nuit pour avoir à manger. S'il y a du travail communal

(*naréga*), on y va tous. Et bien ceux-là s'assoient plus loin. Ou ils nous font asseoir plus loin. Ils se servent le *chai* (thé), les *chapatis* (galettes de blé) et puis ils déposent tout ça par terre. Et on se sert nous-mêmes. Et on nettoie nous-mêmes nos verres. On nettoie nos verres et après ils les lavent à nouveau. Ils ne veulent pas laver nos verres directement, il faut d'abord que nous les lavions une première fois. Et s'ils nous servent à manger, ils nous jettent la nourriture comme ça, depuis en haut. C'est bizarre, non... ? Normalement on donnerait gentiment la nourriture, non ? Et par exemple la théière, et bien ils emploient une théière différente pour nous. Ils ne nous servent pas le *chai* avec la même théière... Et ils nous versent le *chai* comme ça, depuis bien haut...

Alice : avec le *chai*...

Deepu: oui, avec le *chai*, avec tout. Avec le *ghee* aussi. Tout. C'est difficile pour nous... Et ils ne veulent pas laver notre saleté, par exemple ils ne veulent pas toucher notre vaisselle sale, on doit d'abord la laver nous-mêmes !

Alice : et eux que pensent-ils ? Ils pensent qu'il va arriver quoi s'ils vous touchent ou s'ils mangent de votre main... ?

Deepu : il ne va rien arriver bien sûr ! Mais eux ils pensent « nous, on est Rajput. Nous, on est une grande caste, eux ils sont une petite caste » (*Ham bari câst ke hai, veh choti câst ke hai*). C'est ce qu'ils pensent.

Alice : mais eux ils pensent qu'ils vont amener du *jhûtha* (saleté, impureté) chez eux ?

Deepu : non ! Ils ne vont pas emporter notre saleté (*jhûtha*) chez eux !

Alice : non non, je sais... moi je demandais si eux pensent cela...

Deepu : Oui, ils pensent que s'ils touchent notre saleté (*jhûtha*), notre vaisselle sale par exemple, alors ils vont amener cette saleté avec eux dans leur maison, et après les autres ne voudront plus venir chez eux... Et puis ils pensent « pourquoi ferait-on cela ? Pourquoi nettoierait-on leur saleté ? ». Ils pensent comme ça. Ils se portent mal avec nous. Si je touche quelque chose avec ma main, ou si je montre du doigt leur maison, ils pensent que j'ai mis de l'impureté dessus, alors ils disent « donne un mouton à sacrifier ! »

Alice : seulement parce qu'on pointe du doigt ?

Deepu : oui. Si on pointe du doigt leur maison. Alors ils disent que leur maison est impure. Si on va sur leur terrasse ou si on touche la maison, alors ils disent qu'il faut sacrifier un mouton ! Ils disent « maintenant notre maison est impure. Il faut sacrifier un mouton ! ». Alors ils nous exigent le mouton. C'est cher de nos jours un mouton ! Ils disent « c'est à cause de toi. C'est toi qui es venu ici, c'est toi qui as touché notre terrasse. Amène un mouton maintenant ! ».

(2013)

Anjou, une jeune femme Motchi d'une trentaine d'années :

Anjou : Par exemple si on va quelque part, ils n'aiment pas ça. Parce qu'ils trouvent qu'on doit rien avoir. Qu'on doit être pauvres. Alors ils pensent : « comment se fait-il qu'ils aillent ici ou là ? ».

Alice : ils sont tous comme ça ?

Anjou : oui, ils font tous ça ! Ces gens-là, à l'extérieur, ils ont l'air bien. Mais à l'intérieur, à l'intérieur d'eux-mêmes, ils ne sont pas bons. Quand il y a du travail, quand ils nous appellent pour travailler, ils sont très aimables. Ils disent « allez viens, on va faire ceci, on va faire cela ». Mais si on s'assied deux minutes pour se reposer et papoter, alors ils sont très durs. Et ils critiquent beaucoup. (2010)

Joshi, un homme de caste Koli d'environ quarante ans :

Joshi : Il y a aussi les Lohar, ceux-là ne laissent pas entrer les Koli dans leur maison. Seulement dans l'étable. Et ils ne mangent pas de leur main.

Alice : et ils ne vous laissent pas entrer dans la maison ? Seulement dans l'étable ?

Joshi : oui. Dans l'étable. Mais seulement si on reste dormir. Sinon, ils reçoivent les Koli dehors. Et depuis leur auvent [c'est-à-dire que les Lohar restent sous leur auvent, et parlent de loin aux Koli]! Et ils ne se marient pas avec les autres. Jamais. Si jamais deux jeunes s'aiment et se marient, les parents Lohar sont très fâchés et appellent la police. Et la police arrête le jeune Koli. Et les parents disent « pourquoi as-tu forcé notre fille ? Pourquoi as-tu kidnappé notre fille ? »... [...] Mais la caste, c'est la même ! De caste, il n'y en a qu'une ! (2013)

Babitta, une jeune fille Koli d'une vingtaine d'années :

Babitta : Si on touche leur nourriture, ne fût-ce qu'un peu, ne fût-ce que l'assiette, et bien ils ne mangeront pas. Ils vont jeter la nourriture ! Parce qu'ils disent qu'on leur a donné du *chun*.

Alice : *chun* ?

Babitta : oui, du *chun*. *Chuna*.

Alice : qu'est-ce que ça veut dire ?

Babitta : *jhâtha* (impureté). Alors ils ne mangent pas, ils la jettent [la nourriture].

Alice : ils font ça ?

Babitta : oui, bien sûr ! Tous ! Tous ceux d'ici, du village ! (2013)

Rohan, un homme Lohar d'une cinquantaine d'années :

Alice : mais quand ils distribuent du *sau* (graines de colza)⁶²¹, quand il y a un *deoli*, et alors plusieurs *gur* distribuent du *sau*, est-ce que tous en prendront ? Ou seulement les Rajput ?

Rohan : seulement les Rajput et les Kumhar.

Alice : les autres ne viennent pas en prendre ?

Rohan : il y a l'autre *gur*... Pour nous, il y a l'autre *gur* [un *gur* de basse caste, généralement Koli]... Parce que sinon les autres *gur* [les *gur* principaux, généralement Kumhar], s'ils doivent nous en donner, ils feront comme ça, de haut. Ils ne nous en donnent pas directement dans la main, parce qu'ils ne veulent pas nous toucher. Ils nous jettent le *sau* comme ça, de haut. Parce qu'ils disent que sinon le *devta* est devenu impur. Mais ce n'est pas vrai. Le *devta* ne devient pas impur à cause de nous. Ce sont les hommes seulement qui pensent comme ça. Ce sont les hommes qui inventent ça. Pas le *devta*. (2009)

Dans ces fragments d'entretiens ressort un net refus des basses castes envers l'impureté que les hautes castes veulent leur faire endosser. Leur contestation ne s'arrête pas là : elles refusent également la conception selon laquelle les fluides des hautes castes ne seraient pas polluants pour elles. Anjou, une jeune femme Motchi, s'exprime clairement sur ce sujet :

Anjou : tu connais X [un homme Rajput] ?

Alice : oui, bien sûr.

Anjou : celui-là, il parle beaucoup, il sait tout mieux que tout le monde, il croit qu'il est mieux. Mais ces gens-là ne sont pas de bonnes personnes. Quand il vivait à D. (une grosse ville), il a fait venir une fille d'ici, une comme moi... de ma caste... Pour travailler pour lui, pour nettoyer sa maison. Un de ses amis l'a violée. Elle lui a expliqué qu'elle voulait revenir vivre ici avec ses parents, qu'elle ne voulait plus rester là-bas ! C'est normal non ? Et bien lui, Suresh, il n'a pas voulu. Il lui a dit que si elle voulait partir, qu'elle parte, mais il ne lui a pas payé le mois qu'il lui devait ! Elle n'avait rien, pas une seule roupie pour prendre l'autocar et revenir ici ! Elle s'est disputée avec lui, elle voulait son argent ! Il lui a dit que non, que c'était elle qui décidait de partir, et qu'alors il ne devait pas la payer !

Alice : ce n'est pas juste...

Anjou : non, ce n'est pas juste ! Tu sais ce qu'il lui a dit ? Il a dit que ce n'était pas grave ce qui s'était passé ! Que pour une *Harijan* [intouchable], ce n'est pas grave si un homme Rajput lui fait ça !

Alice : il a dit que ce n'est pas grave ? Mais c'était un viol non ?

Anjou : oui, c'était un viol ! Cette fille, elle ne voulait pas ! Elle a beaucoup pleuré. Maintenant elle est revenue vivre ici mais elle ne veut pas sortir de la maison de ses parents ! Elle dit

⁶²¹ Voir Chapitre 6 « Rapports au cosmos ».

qu'elle ne veut jamais se marier ! Un viol c'est un viol ! Ceux-là, ils croient que parce qu'on est *Harijan*, ils peuvent nous violer ! Mais un corps c'est un corps ! Ça fait mal à une *Harijan* comme à une Rajput !

Alice : oui c'est sûr ! Je suis choquée...

Anjou : si une fille Rajput couche avec un *Harijan*, ses parents la purifient, ils la mettent dans un trou avec du feu, ils tuent un bouc et ils lui mettent du sang dessus, ils font plein de choses pour la purifier⁶²², même quand ce n'est pas un viol, même quand c'est la fille qui voulait coucher avec le garçon. Et par contre, regarde ! Si un Rajput viole une fille *Harijan*, là ce n'est pas grave ! Mais bien sûr que c'est grave ! Pour nous aussi !

Alice : les parents de la fille doivent la purifier ?

Anjou : chez nous pas. Ce sont seulement les Rajput qui font ça. Nous on ne fait pas tout ça. Nous sommes des gens simples. Nous avons beaucoup de travail, et nous n'avons pas d'argent pour tout le temps faire des *deoli*, tuer des boucs et toutes ces choses !

Alice : non...

Anjou : mais et alors ? Hein ? On ne fait pas tout ça, mais on ne veut pas être violées ! Et les parents ne veulent pas que leurs filles soient violées!⁶²³ (2013)

Certains membres des basses castes, dans une volonté de contester cet ordre qu'ils considèrent comme discriminatoire, utilisent la transmission de fluides comme forme de protestation silencieuse. Babitta, cette jeune fille de caste Koli mentionnée plus haut, met à l'envers les règles de transmission et refuse de manger de la main des hautes castes :

Babitta : Parfois on est invités à quelque chose. Et bien moi je ne mange rien. Et je ne bois même pas de *chai*. Parce sinon, après je dois laver moi-même ma vaisselle. Et je n'aime pas ça. Alors je ne bois même pas de *chai* ! (2013)

Sandeep, un homme de trente-trois ans, de caste Motchi, refuse d'assister à certaines célébrations religieuses, en raison des règles concernant les repas et la pollution :

Sandeep : ce soir il y a une fête pour Shesh Nâg (un des principaux *devte* de la vallée). Mais je

⁶²² Rituel du *Khât*. Voir ce chapitre, point 4.4.2. "Techniques de purification".

⁶²³ Comparer avec l'article fort instructif de Waughray (2009), qui mentionne ce genre de violence de caste, et relate un cas devenu populaire en Inde : le cas de Bhanwari Devi, une femme de basse caste violée en 1992 par des hommes de hautes castes ; après un parcours semé d'embûches pour se faire entendre, Bhanwari dû affronter le discours humiliant d'un juge, qui déclara qu'il était impossible que ces hommes l'aient violée, étant entendu que jamais un homme de haute caste ne se souillerait en ayant une relation sexuelle avec une femme de basse caste.

n'irai pas. Parce que les Rajput et les Kumhars entrent dans le temple, et nous, nous devons rester dehors. Moi je n'aime pas ça. Et puis ils mangent, et nous, nous devons rester loin d'eux pendant qu'ils mangent. Demain j'irai, parce que demain c'est différent : ce sont les *devte* qui viennent, les *devte* parlent à tout le monde, il n'y aura pas tout ça, il n'y aura pas de repas. Mais ce soir, je ne veux pas y aller. (2013)



Photo 8: Joueurs de tambour de caste Koli

Les joueurs de tambour pour les *devte* sont toujours des membres de basses castes, généralement de la caste Koli⁶²⁴. Le salaire qu'ils gagnent lors des célébrations est dérisoire : dix roupies, à partager entre tout un groupe de musiciens, c'est-à-dire un salaire symbolique. Ils affirment néanmoins que ceci est une avancée, car traditionnellement le salaire consistait en une boule de pâte à *chapati*, qu'un membre de haute caste leur lançait : les musiciens devaient se précipiter pour l'attraper au vol et la boule de pâte tombait bien souvent par terre. Vikram, un musicien de caste Koli d'une quarantaine d'années, raconte :

⁶²⁴ Voir photo 7: "Tambours Koli".

Vikram : Ils nous lançaient la boule, comme ça, pour ne pas nous toucher. Comme à des chiens. Ça tombait par terre, on devait la ramasser. Il y avait plein de saletés collées sur la boule de pâte, de la terre, des poils de chien. C'était tout ce qu'ils nous donnaient. C'était notre repas. Avec cette grosse boule, on devait faire des *chapati* pour nous tous, pour nous nourrir ce soir-là. Une seule boule de pâte, pour dix personnes. Presque rien à manger, et en plus tout sale ! Maintenant ils nous la donnent en main. Nous ne voulons plus qu'ils nous la lancent. Nous ne voulons plus manger des *chapati* sales. Nous ne sommes pas des chiens. Nous demandons qu'ils nous donnent la boule dans nos mains. Ils le font comme ça, depuis bien haut, pour montrer à tous qu'ils ne nous touchent pas. Mais au moins la boule n'est pas sale. Et puis on demande aussi un peu d'argent. Ils nous donnent dix roupies. Ce n'est pas beaucoup, mais que peut-on y faire ? Nous sommes contents de jouer pour le *devta*, mais nous ne voulons plus qu'ils nous traitent comme ça. (2013)

Ce que Vikram nous conte ici est une modification dans la circulation des fluides, passant par la négation d'accepter la *substance* polluée (la boule de pâte tombée par terre) venant des hautes castes et exigeant une transmission symboliquement plus respectueuse (de main en main). Ceci passe en même temps par une demande de transmission en argent, celui-ci étant plus neutre et donc moins « pollué » que de la nourriture manipulée.

Mais certains musiciens Koli refusent désormais de jouer pour les *devte* des hautes castes. Bhadra, une des informantes Rajput d'une cinquantaine d'années nous explique que c'est le cas dans son village d'origine :

Bhadra : dans mon *maïka*, près du Jalori Pass, les musiciens ne veulent plus jouer pour le *devta*. Ils disent « non. Maintenant nous jouons seulement pour notre *devta*. Débrouillez-vous ». Il va leur arriver quelque chose. Les *devta* n'aiment pas ça, ils n'aiment pas qu'on désobéisse.

Alice : que va-t-il leur arriver ?

Bhadra : je ne sais pas, les *devte* ou les *jogni*⁶²⁵ vont leur envoyer quelque chose. Il n'y aura pas de bonheur dans leur maison. Ils seront malades, ou bien ils auront un accident, ou bien... je ne sais pas. Les *devte* leur envoient des *dosh*⁶²⁶, c'est sûr. Il y a une femme qui est devenue aveugle, un homme qui est mort dans un accident, un autre s'est blessé à la gorge et est mort... S'ils désobéissent, c'est impossible qu'ils soient heureux.

Alice : mais si ceux-là ne jouent pas, alors que se passe-t-il quand il y a un *deoli* ? Il n'y a pas de musique ?

⁶²⁵ *Jogni* : Puissances divines féminines. Voir Chapitre 6 « Rapports au cosmos ».

⁶²⁶ *Dosh* : punition divine.

Bhadra : ah ! Les Rajput doivent jouer eux-mêmes ! Ils doivent jouer de la musique eux-mêmes !

Alice : mais est-ce qu'ils peuvent ?

Bhadra : oui, ils ont la permission du *devta*. Il faut bien, sinon qui jouera de la musique ?

Alice : il n'y a pas d'impureté dans ces instruments ?

Bhadra : dans les *Nârsinga* et les *Karnal* (grandes trompettes en argent) non, il n'y a rien. Ce sont toujours des Rajput ou des Kumhar qui en jouent, les *baharke* n'ont pas le droit d'en jouer. Dans les tambours... c'est autre chose. Normalement nous ne pouvons pas y toucher. Mais comme ceux-là [basses castes] ne veulent plus en jouer, alors il faut bien que nos hommes en jouent. Après ils se lavent bien les mains. Mais ils n'aiment pas ça.

Alice : alors les Rajput jouent du tambour maintenant ?

Bhadra : oui, tous les instruments, sauf celui-là, tu sais, le petit ? Qui fait « bing-bing », le *narg* [petit tambour]. Celui-là non... Celui-là on n'en joue pas, car on dit que dedans il y a... enfin, on n'en joue pas. Mais on joue du *karnal*, du *narsinga* (grandes trompettes) du *dhol* (tambour)...

Alice : moi je pensais que le *dhol* était impur (*jhâtha*) ? Parce que normalement ce sont les Harijans qui en jouent non ?

Bhadra : mmmh... mais ça va... Parce que c'est de la peau de bouc ou de chèvre. Donc ce n'est pas trop impur.

Alice : ce n'est pas de vache ?

Bhadra : non, ce n'est pas de vache. C'est fait en peau de chèvre. Mais dans le *narg*... je ne sais pas, je crois que c'est en peau de vache.

Alice : Pourquoi les autres ne veulent plus jouer de la musique ?

Bhadra : je ne sais pas. Ils disent qu'ils ne veulent plus. Avant, cela ne serait jamais arrivé. Jamais ils n'auraient osé désobéir. Maintenant, de nos jours... c'est comme ça. C'est seulement depuis quelques années qu'ils ne veulent plus jouer. Dans ce village-ci, ils jouent encore. Les *baharke* jouent encore pour le *devta*, ils n'osent pas désobéir. Parce que leur chef, celui qui joue le petit tambour, celui-là il est vieux, il a peur des *devte*. Il dit « Moi je jouerai toujours. Jamais je ne désobéirai ». Celui-là est un bon. C'est un homme bien. Alors les autres jouent encore avec lui. Mais quand il mourra, que va-t-il se passer ? Les jeunes n'obéissent plus autant aux *devte*. Ils vont par-ci, par là, ils protestent...

Alice : mais qu'est-ce qu'ils n'aiment pas ? Pourquoi ne veulent-ils plus jouer, ceux de ton village ?

Bhadra : ils disent... ils disent que nous leur parlons rudement. Que nous leur donnons les choses comme ça, rudement. D'abord ils ont commencé à demander à ce qu'on les paie. On les a payés. Et puis maintenant ils disent qu'ils ne veulent plus jouer. Parce qu'ils ne peuvent pas entrer dans le temple, et ces choses-là...

Alice : ah d'accord...

Bhadra : oui mais c'est comme ça ! Ce n'est pas de notre faute ! Ce sont les *devte* qui décident de

ça ! Si nous les laissons entrer dans le temple, c'est avec nous que les *devta* vont se fâcher !
(2013)

Ce que les musiciens du village paternel de Bhadra ont réussi est symboliquement très fort: ils ont non seulement désobéi et affirmé clairement leur désaccord envers la façon dont ils sont traités, mais ils ont en outre poussé les Rajput à jouer eux-mêmes du tambour, instrument impur. Ces tambours ont servi pendant plusieurs générations à des musiciens Koli, ce sont des objets usés et, étant faits de peaux animales, ils ont absorbé certaines « influences » ou impuretés des musiciens. Que les Rajput en jouent désormais est donc une inversion dans la transmission des substances, l'impureté des basses castes touchant les Rajput, et qui plus est, en présence des *devta*. Il faut bien comprendre ici qu'il ne s'agit pas uniquement de rôles, de fonctions incombant à chacun, d'une inversion de statuts : c'est aussi une inversion de la circulation de l'impureté. Ce n'est donc pas un problème uniquement social ou politique, mais aussi *physique*.

Il y a à Jibhi, un des deux villages importants de la vallée, deux écoles primaires, l'une publique et l'autre privée. La majorité des enfants assistent à l'école publique, qui est gratuite et où ils reçoivent un repas gratuitement. Certaines familles de basses castes se plaignent cependant de la discrimination ayant lieu au sein de ses murs. Hima, une jeune Motchi mère d'un garçon, a décidé pour cette raison de changer son fils d'école :

Hima : Avant, il allait à l'école gratuite, l'école du gouvernement. Tous les enfants y vont. Mais je n'aime pas, je ne veux plus qu'il y aille, son papa non plus. Ils ne se portent pas bien.

Alice : qui ?

Hima : les professeurs...

Alice : que font-ils ?

Hima : ils parlent mal aux enfants comme mon fils. Quand ils prennent le repas de midi, ils font asseoir certains enfants plus loin.

Alice : certains enfants ? Lesquels ?

Hima : mon fils, et d'autres enfants comme nous...

Alice : tu veux dire... ils séparent les enfants selon les castes, c'est ça ?

Hima : oui... Les Rajput et les Kumhar sont servis en premier. À eux, on leur donne la nourriture gentiment. Après ils servent les autres castes. D'abord les Lohar, puis les Koli par exemple. Mon fils est toujours servi en dernier. Quand ils servent mon fils, ils ne sont pas gentils avec lui. Ils leur jettent la nourriture. Ils font comme ça [elle fait le geste de servir une louche de nourriture depuis bien haut]. Je n'aime pas ça.

Alice : mais... est-ce que les professeurs ont le droit d'agir comme ça ?

Hima : non, c'est interdit. Ils doivent faire manger les enfants tous ensemble, être gentils avec tout le monde. Ils n'ont pas le droit de faire des différences entre les enfants. Mais ici, ils le font tout de même.

Alice : et les autres parents comme vous, ils ne disent rien ?

Hima : ils n'osent pas. Ils disent toujours « nous ne voulons pas de problème ». Parce que s'ils se plaignent, les Rajput vont leur faire des problèmes. Et puis les professeurs vont être encore plus méchants avec nos enfants. Ils les tapent. Si un enfant ne connaît pas sa leçon, le professeur frappe. Alors si nous nous plaignons, j'ai peur qu'ils frappent mon fils.

Alice : oh...

Hima : oui. Alors nous l'avons changé d'école. Maintenant il va à la Sirius Public School⁶²⁷. Il faut payer. C'est difficile pour nous, nous sommes pauvres. Mais là au moins, ils ne font pas ça. Tous les enfants sont assis ensemble, ils sont tous traités de la même façon. Je le sais, parce que l'école est dehors. Il n'y a pas de bâtiment, on voit tout depuis la route, on entend tout. À chaque fois que je passe, je regarde et j'écoute, je sais que dans cette école la professeure ne fait pas de différence. (2013)

La protestation de Hima n'est donc pas frontale : elle ne souhaite pas de conflits. Elle a plutôt choisi de soustraire son fils à la discrimination qui sévit au sein de l'école publique, et l'a inscrit dans une école qui ne souligne pas les différences de castes et surtout qui n'enseigne pas si clairement les règles touchant aux repas.

Il serait erroné de croire que seules les basses castes espèrent un changement : certains membres de hautes castes affirment en effet vouloir modifier les règles de castes, surtout parmi les jeunes ayant voyagé dans le reste d'Himachal Pradesh ou même ailleurs en Inde, et qui ont des amis non-indiens. Ainsi Poonam, une jeune fille de caste Rajput de vingt-cinq ans, célibataire, ayant étudié dans une grosse ville d'Himachal Pradesh et travaillant actuellement dans une autre ville Himachalie très touristique :

Poonam : Ici nous devons suivre les règles. Si par exemple des gens voient que je prends un thé avec des *baharke*, après j'aurai des problèmes, ainsi que ma famille. Les autres familles ne viendront plus nous visiter, le *devta* ne viendra plus chez nous... Si nous faisons un *deoli* à la maison, le *devta* refusera de venir... C'est pour ça qu'il faut respecter les règles, pour ne pas avoir de problèmes. Mais quand je vais dehors [en dehors de la vallée] alors je fais comme je

⁶²⁷ Il est assez drôle de constater que l'école privée se dénomine « Public School ».

veux.

Alice : cela ne va pas te rendre impure de manger avec d'autres castes ?

Poonam : non. Je n'y crois pas. Je respecte ici seulement pour ne pas que ma famille ait de problèmes. Mais je ne crois pas à tout ça. Un jour les castes disparaîtront. Tout le monde mangera ensemble.

Alice : ce sera bien ou pas ?

Poonam : oui, ce sera bien. Cela arrivera bientôt. Je crois que dans quelques années nous mangerons tous ensemble. Et après, nous pourrions nous marier avec d'autres castes aussi.
(2013)

Rohit, un jeune homme Kumhar de près de trente ans, est parti travailler un an à Goa, un petit état indien de la côte ouest, très touristique :

Alice : Et là-bas, où logeais-tu ?

Rohit : dans un hôtel. Je travaillais dans un hotel, et je dormais là. Cet hotel appartient à un étranger, un Américain. Maintenant nous sommes très amis. Je voudrais retourner travailler là-bas, mais mes parents ne veulent pas. Surtout ma mère, elle a peur pour moi ! (rires) Et puis mon père aussi. Ils ne savent pas comment c'est là-bas, où on dort, avec qui on mange et tout ça...

Alice : alors ils n'apprécient pas ?

Rohit : non. Tu sais, ici nous avons beaucoup de traditions, mais là-bas c'est différent. On peut manger avec qui on veut là-bas.

Alice : et toi ?

Rohit : moi... oui moi aussi. Dans l'hôtel, nous étions plusieurs travailleurs indiens. Je ne connaissais pas leurs castes, on ne demande pas ça. Nous dormions ensemble, nous mangions ensemble. Nous sommes devenus amis. Peut-être que s'ils vivaient ici, ils seraient des *baharke*, je ne sais pas. Mais là-bas c'est différent.

Alice : tu voudrais retourner là-bas ?

Rohit : oui. Je préfère vivre là-bas. J'aime pouvoir aller ici et là. Manger ici et là, avec l'un ou l'autre.

Alice : ici ce n'est pas comme ça ?

Rohit : non ! Ici il faut tout le temps faire attention. Les autres nous surveillent tout le temps : avec qui on parle, avec qui on mange, si on a donné la main à untel, et toutes ces choses ! Après ils viennent se fâcher ! « Pourquoi es-tu allé chez celui-là ? Tu sais bien que tu ne peux pas ! »

Alice : tes parents ?

Rohit : mes parents, mais aussi les autres du village. Ici tout le monde te dit tout le temps ce que tu dois faire. Les voisines, les cousins, les oncles, tu sais ici nous sommes tous de la même

famille. Cette maison là-bas, c'est un frère de mon père. L'autre, là-bas, c'est un cousin. Celle-là aussi. Alors tu vois, tout le monde nous surveille. Même maintenant, c'est sûr qu'ils nous surveillent, que les voisins nous regardent et disent « et celle-là, que veut-elle ? Et lui, que lui explique-t-il ? ». (rires)

Alice : et les castes alors ?

Rohit : les castes... Pfff je ne sais pas. Quand je suis ici, je fais comme il faut. Je ne veux pas que mes parents aient des problèmes. Tu sais, nous ici, nous respectons beaucoup nos parents. Les parents c'est ce qu'il y a de plus important. Alors je fais tout bien pour ne pas qu'ils aient des problèmes avec les autres. Je ne mange pas au restaurant, je fais attention. Parfois je vais voir des amis *baharke*, je bois un thé chez eux, mais seulement si la porte est fermée.

Alice : tu crois que les choses vont changer ? Que dans quelques années ce sera différent ?

Rohit : oui j'espère.

Alice : tu crois que les castes vont disparaître ?

Rohit : ça je ne sais pas. Mais j'espère que ce sera plus « *free* » (libre), qu'on pourra manger avec qui on veut. J'espère que ce sera comme à Goa ! (rires) (2010)

Krishna et Radha, un couple trentenaire de caste Rajput, vont beaucoup plus loin dans leur protestation et osent rompre avec plusieurs règles à l'intérieur même de la vallée. Comme beaucoup d'autres couples ici, leur union est un « *love marriage* », un mariage d'amour, non arrangé par les parents. Radha, la jeune femme, appelle Krishna par son prénom, ce qui suscite de vives critiques de la part d'autres Rajput, qui considèrent qu'elle lui manque de respect. Krishna cependant affirme vouloir être « moderne » (*modern*) et refuse le modèle du couple « traditionnel » (*rivaaz*). Ensemble, ils tiennent une *guest house*, une petite pension où logent de nombreux touristes indiens et étrangers. Ils participent également à l'organisation d'un festival de musique moderne à quelques kilomètres de la vallée, festival qui brasse des milliers de jeunes indiens venus entre autres de Delhi, Mumbai, Bangalore ainsi que de nombreux touristes étrangers. Parmi les employés de la *guest house* figure Anita, une jeune femme de caste Motchi, qui s'occupe du nettoyage des chambres et occasionnellement de cuisiner, tant pour la guest-house que pour la maison de Krishna et Radha.

Krishna : Les autres ici critiquent. Surtout la famille de mon père. Ils trouvent que je laisse trop de liberté à Radha, que ce n'est pas bon. J'aime qu'elle m'appelle Krishna, je ne veux pas qu'elle m'appelle « *eh aa raha* » [« vous qui venez », la forme traditionnelle pour une épouse d'appeler son mari]. Ils critiquent aussi que je la laisse aller où elle veut. Moi je ne veux pas être comme eux. Je respecte mon père et ma mère, mais je veux changer les choses ici.

Alice : et les castes ? Qu'en penses-tu ?

Krishna : je veux changer ça aussi. Vous là-bas, en Europe, vous n'avez pas de castes, n'est-ce pas ? Tout le monde peut manger avec tout le monde, tout le monde peut se marier avec qui il veut. N'est-ce pas ?

Alice : oui...

Krishna : alors pourquoi pas ici ? Pourquoi devons-nous continuer à dire « non, celui là ne peut pas me toucher, non celui-là ne peut pas manger avec moi » ? Tout ça est stupide ! Nous aussi en Inde nous pouvons être modernes [*modern*].

Radha : nous ne faisons pas tout ça, comme les autres. Tu sais ici ils font « l'intouchabilité » [*chua-chhutt*], tu sais ?

Alice : oui.

Radha : ça veut dire que nous les Rajput nous ne pouvons pas manger de la main des autres castes. Mais Krishna et moi nous ne faisons pas ça. Nous mangeons avec tous. Nous n'aimons pas tout ça.

Krishna : c'est parce que les gens d'ici, ils ne sortent jamais d'ici. Ils vont à Banjar [la petite ville la plus proche] seulement pour le *mela* [foire annuelle], c'est tout. Ils ne vont pas plus loin. Radha et moi, nous sommes allés plus loin, nous allons souvent à Kullu, Manali. Nous sommes allés à Delhi, à Goa. Tous les jours nous parlons avec des Européens, des Américains. Les gens d'ici... Ils ne comprennent pas. Ils pensent qu'ils font bien, mais ce n'est pas vrai. Ce n'est pas bien de faire ce qu'ils font, de dire que certaines personnes sont *jhûthe* [impures, sales], que nous ne pouvons pas manger avec eux. Nous sommes tous humains [*insân*]. Parmi les *baharke* il y a des gens très bien, très gentils et honnêtes. Et parmi les *andarke* il y a des gens très stupides et méchants. Ça ne dépend pas de la caste tout ça.

Alice : alors vous mangez avec tous ?

Krishna : oui. Avec tous. Nous ne faisons pas de différence.

Radha : quand Anita vient travailler à la *guest house*, parfois nous lui demandons de cuisiner parce que notre cuisinier n'est pas là, alors elle cuisine à sa place. Et bien nous mangeons ce qu'elle a préparé.

Alice : mais les autres d'ici le savent ?

Krishna : oui, ils le savent. Ici c'est difficile de ne pas savoir tout ça ! Regarde, toi, comme ils te surveillent, et ils te disent tout le temps ce que tu dois faire ou pas, ils se fâchent sur toi parce que tu vas visiter telle ou telle maison ! Bien sûr qu'ils savent que nous mangeons avec tous ! Ils n'aiment pas ça, mais nous faisons ce que nous voulons !

Alice : mais ils ne vous font pas de problèmes ?

Krishna : mes parents se fâchent avec nous. C'est pour ça que nous vivons séparément. Je ne voulais pas continuer à vivre avec mes parents. Maintenant nous avons une petite maison rien que pour nous et nous y faisons ce que nous voulons. Anita entre chez nous, même dans notre cuisine.

Radha : les autres Rajput du village critiquent, c'est sûr. Ils essaient qu'on arrête. Mais nous ne nous arrêterons pas.

Alice : mais s'il y a un *deoli*, ils ne disent pas que vous ne pouvez pas y assister ?

Krishna : pour le moment, non. Ils ne nous regardent pas gentiment mais, pour le moment, ils n'osent pas nous dire que nous ne pouvons pas venir. De toute façon, nous n'y allons pas, car nous avons toujours beaucoup de travail, nous sommes souvent partis. Et il y a des maisons Rajput qui ne nous laissent plus entrer chez eux. Tant pis. Ce n'est pas grave. Je n'ai pas besoin d'entrer chez eux. J'ai plein d'autres amis.

Radha : et puis nous sommes fort occupés, toujours. Nous avons beaucoup de travail à la *guest house*, et pour organiser le festival. Et souvent nous partons en *trekking* avec des touristes. Nous ne nous ennuyons pas ! Alors nous n'avons pas besoin d'aller visiter toutes ces maisons !
[rires]O (2013)

Anita, la jeune femme Motchi qu'ils emploient, confirme l'attitude de Krishna et Radha :

Anita : oui, c'est vrai qu'ils mangent de ma main. Ceux-là sont vraiment de bonnes personnes. Pas comme les autres.

Alice : alors tu peux entrer dans leur cuisine et tout ça ?

Anita : oui. Je les aime beaucoup. Ils me traitent bien. Ils ne me traitent pas comme un chien, comme les autres, qui me parlent mal ou qui font semblant d'être gentils mais qui en fait ne le sont pas. Krishna et Radha sont vraiment bien. Je nettoie toute leur maison. Ils ont beaucoup de travail alors souvent je leur prépare à manger aussi. Et ils mangent. Souvent ils me disent de m'asseoir avec eux et de manger avec eux. Ici les autres ne font pas ça !

Alice : comment se fait-il qu'eux soient comme ça alors ?

Anita : ils ont beaucoup voyagé. Et ils ont beaucoup d'amis d'Europe et d'Amérique. C'est pour ça. Ils voient que vous là-bas, vous ne faites pas tout ça.

Alice : et les autres du village le savent ? Ou bien ils mangent avec toi en cachette ?

Anita : non non, les autres le savent. Ils ne se cachent pas. À la *guest house*, ils mangent dehors, dans le jardin. Je leur apporte leur assiette. Tout le monde peut voir que je leur donne l'assiette et qu'ils mangent ! Tout le monde peut voir que je m'assieds avec eux et que nous mangeons ensemble !

Alice : mais les autres Rajput ne disent rien ?

Anita : si, bien sûr que si ! Ils sont très fâchés ! [rires]. Ils viennent me voir et ils se fâchent avec moi ! Mais ils ne peuvent rien faire ! [rires].

Alice : ils ne te feront rien ?

Anita : non ! Ils ne peuvent pas ! Et que peuvent-ils me dire ? Parce que, de toute façon, ils ne

me laissent déjà pas entrer dans le temple ni nulle part alors qu'est-ce que ça change ? Ils me disent que les *devte* vont me punir [rires]. Les *devte* ne font pas ça ! Les *devte* savent que je suis une bonne personne, les *devte* ne regardent pas les castes ! Ils ne vont pas me punir et ils ne vont pas punir Krishna et Radha !

Alice : y a-t-il d'autres personnes ici comme eux ?

Anita : mmmhh... non. Les autres nous traitent mal et nous font le *chua-chchutt* (intouchabilité). Krishna et Radha sont les seuls à ne pas le faire.

Alice : Tu connais Rohit ? Et Poonam ? Ils disent aussi qu'ils n'aiment pas tout ça...

Anita : tsss... je ne sais pas. Je ne sais pas ce qu'ils font quand ils sont en dehors d'ici. Et puis, je crois qu'ils te disent ça à toi parce que vous êtes amis et ils savent que tu n'aimerais pas qu'ils fassent ça...

Alice : tu crois ?

Anita : bien sûr. Tout le monde ici sait qu'en Europe et en Amérique vous n'avez pas de castes. Et que vous mangez avec tout le monde. Alors tout le monde pense que vous n'aimez pas les castes. C'est pour ça que ceux-là te disent ça. Je ne sais pas si c'est vrai. Peut-être bien qu'en dehors d'ici, ils font comme ils t'ont dit. Mais en tout cas, quand ils sont ici, ils sont comme les autres.

Alice : Krishna et Radha pas ?

Anita : ah non ! Ces deux-là pas ! (2013)

À travers ces quelques exemples, nous pouvons voir qu'une grande part de la contestation⁶²⁸ du système des castes passe par les règles de commensalité et de transmission des substances, en modifiant celles-ci ou en les inversant : qu'il s'agisse de membres de basses castes refusant de recevoir certaines substances ou qui obligent au contraire les hautes castes à prendre les leurs ; ou qu'il s'agisse de membres de hautes castes acceptant la commensalité justement là où elle n'est pas permise, le transfert de nourriture est au centre de la stratégie de protestation. La transmission de fluides est donc le vecteur principal de l'impureté des castes, et aussi en grande partie de sa contestation et du changement désiré.

⁶²⁸ Les basses castes utilisent, bien sûr, d'autres moyens pour échapper à la soumission aux hautes castes, comme les actions juridiques ou l'autosuffisance : certaines familles de basses castes arrivent désormais à économiser pour s'acheter un minuscule lopin de terre où cultiver leurs propres légumes et ne pas avoir à dépendre entièrement des services qu'ils rendent aux hautes castes.

4.2. Impureté des menstruations et de la naissance

La venue des premières menstruations, dans la vallée du Jalori, ne fait l'objet d'aucun rituel, aucune célébration ni purification. Nulle *puja*, nul don aux *devte*, *jogni* ou ancêtres, et aucune préparation de la jeune fille, si ce n'est que ses parents lui donnent un peu de *ghee* ou de sucre cuit pour qu'elle ait des forces, et pour que le sang sorte bien⁶²⁹. Aucun aliment particulier n'est prescrit pour « refabriquer » du sang : dans certaines régions d'Europe par exemple, on préconise aux femmes réglées de manger de la viande rouge, du boudin noir ou du foie afin de remplacer le sang perdu lors des menstruations. Ici, aucun aliment homologue au sang (aliment rouge, etc) n'est prescrit, mais l'on conseille par contre de consommer du *ghee* (beurre clarifié), aliment « chaud » et fortifiant. Sans pouvoir développer ici une analyse détaillée dans ce sens, il me semble cependant assez juste de proposer que le *ghee* est un substitut du sperme. Non seulement il y a une certaine homologie d'aspect et de qualités (substance blanchâtre, épaisse, « fortifiante » et en bout de chaîne des raffinements successifs), mais en plus le *ghee* est produit à partir de lait, dont nous avons vu au Chapitre 3 (« La fabrique de l'Humain ») qu'il est l'équivalent, dans les fluides humains, du sperme). Lorsqu'une femme est réglée, on lui conseille par exemple de ne pas recevoir le sperme de son mari (si ce n'est qu'elle désire concevoir un enfant) car cette substance trop « chaude » et puissante affaiblirait son ventre. Elle consomme alors plutôt du *ghee* en grandes quantités pour se « fortifier ».

Le *ghee* étant un aliment « chaud », il liquéfie le sang, qui sort alors facilement, diminuant la souffrance. Il n'existe aucun autre remède pour soulager les douleurs liées à la menstruation.

Tania (une femme Rajput d'environ cinquante ans) : Une fois que les règles sont arrivées, il ne faut pas manger de choses froides. Pas de *lassi*, pas de glaces... Les femmes le sentent d'elles-mêmes qu'il ne faut pas : elles n'ont pas envie de manger ces choses car c'est trop froid.

Alice : est-ce qu'il faut manger des choses chaudes alors ?

Tania : oui. On peut manger des choses chaudes, ça dépend de chacune. Il y en a qui ont trop de sang si elles mangent des choses chaudes. Il y en a qui perdent beaucoup de sang, alors elles se sentent faibles... Alors elles mangent de la noix de coco, ou de la viande, du lait, surtout du

⁶²⁹ Puisque le *ghee* et le sucre cuit sont des aliments « chauds ». Voir chapitre 3 « La fabrique de l'humain », point 3.2.1.3. « Catégories alimentaires ».

ghee... D'autres se disent « non je n'ai rien, ce n'est pas grave » alors elles continuent à manger comme tous les jours. Mais les trois premiers jours, il ne faut pas manger de choses froides.

Alice : pourquoi ?

Tania : parce qu'alors le froid va aller à l'intérieur et puis le sang ne sortira pas bien. Par contre si l'intérieur est chaud, alors le sang s'écoule bien. Mais si on mange des choses froides alors ça reste et on a de la fièvre. Parce que ça réagit comme ça, le sang avec le froid.

Alice : et si on a trop mal quand on est réglée, que fait-on ?

Tania : rien.

Alice : Il n'y a rien qu'on puisse manger pour soulager ?

Tania : non. Il faut se reposer si on a mal. Les jours où il fait froid, alors ça fait très mal. Alors on met de l'eau chaude dans une bouteille et on la met sur le ventre. De nos jours, si une femme a trop mal, elle va demander au docteur. Parce que parfois c'est un défaut, un problème dans le corps.

Alice : et la menthe, ça ne soulage pas ?

Tania : non.

Alice : la menthe c'est seulement pour la diarrhée ?

Tania : oui, c'est pour soigner la diarrhée. Pour les douleurs de règles il n'y a rien.

Alice : Rien qui soulage ? Une plante, une racine (*jari-buti*), faire des massages ou réciter des *mantra* ?

Tania : non. Rien. On mange du *ghee*, alors le sang sort bien. On peut aussi manger du sucre cuit (*gud*), ça chauffe le corps, le sang sort. Et avec ça, on a des forces. C'est tout...

Alice : D'accord. Et pour la mauvaise humeur, il n'y a rien du tout ? Ce serait bien, on est fâchée, on mange quelque chose et on est bien, voilà ! Fini ! [rires]

Tania : [rires] Oui ce serait très bien ! Tu sais ce qu'on fait parfois ? Un peu de *bhong* [marihuana] et c'est fini, tu te sens bien et tu n'es plus fâchée ! [rires]

Alice. Ah oui ? Vous fumez ça, vous ? Je ne savais pas !

Tania : non, moi je n'en fume pas. Tu sais ce qu'on en fait ? On le mange. On mange les graines. On les moud, comme du blé ou du maïs. Et on le mélange à la farine de blé. On en fait du « pop-corn » aussi (*moori*), mélangé à d'autres grains. Ça a très bon goût. On peut faire du « *moori* » (pop-corn) de maïs, de blé, ou de *bhong*, alors on l'appelle *bongolo*. C'est délicieux.

Alice : Ah oui ? Et après on est de bonne humeur alors ?

Tania : oui, tu trouveras tout plus facile. Tu sais, la colère, c'est quelque chose qui est à l'intérieur, comme la faiblesse. Nous les femmes, nous avons beaucoup de problèmes. Et puis nous pensons beaucoup, « qu'est-ce que c'est ça ? Pourquoi j'ai ça ? Et pourquoi ça ? ». Nous avons beaucoup de problèmes. C'est pour ça qu'on est souvent fâchées. Mais on peut aussi penser « c'est mon problème, les autres ne savent pas ». (2010)

Chaque période menstruelle est accompagnée d'une certaine impureté, en degrés

variables selon la famille. Dans les maisons où réside un *devta*⁶³⁰, les jeunes filles ayant leurs règles sont écartées, recluses dans l'étable où elles devront rester enfermées durant cinq jours, sans contact aucun, ne recevant qu'un seul repas par jour. Leurs familles justifient cette mesure en expliquant qu'une fille réglée est impure (*jhûtha*) et ne peut en aucun cas se trouver en présence d'un *devta*, ni le voir ni être vue par lui⁶³¹. Cependant, les femmes mariées de la maison (les belles-filles et les mères, donc) ne doivent pas se soumettre à cette réclusion et peuvent continuer à loger à l'étage, à accéder à toutes les pièces et à mener une vie normale, à l'exception de l'acte de cuisiner. Dans les autres familles, où ne réside aucun *devta*, ni les jeunes filles ni les femmes mariées ne sont recluses à l'étable, et elles peuvent même continuer à cuisiner : après s'être lavée entièrement et avoir lavé ses vêtements, la femme menstruée enduit le sol de la cuisine de bouse de vache (purifiante) et peut alors préparer le repas. Cette purification ne doit être menée qu'une seule fois sur la période menstruelle, en principe le premier jour des règles, bien qu'il soit tout à fait permis d'attendre le deuxième voire le troisième jour pour la réaliser.

Les restrictions sont bien plus strictes en ce qui concerne les célébrations religieuses et les fêtes rassemblant la foule. Aucune fille ou femme réglée, qu'elle soit mariée ou non, d'aucune famille et de caste que ce soit, n'a le droit de monter au temple, de s'approcher d'un *devta* (sous la forme de son *rath* ou de son *gur*), d'assister à un mariage ou une célébration (comme un *deoli* ou un *gharangani*⁶³²), sous peine d'entraîner la colère des *devte* et des *jogni*. Rappelons-nous l'exemple cité dans le chapitre 3 (« La fabrique de l'humain ») de cette jeune femme réglée qui, travaillant à la réfection de la route, avait croisé le *devta* et avait en conséquence été possédée. Nous avons aussi brièvement mentionné la colère du *devta* Shringa Rishi qui, chaque année au mois de mai, envoie une pluie torrentielle sur les pèlerins lorsqu'ils redescendent de Skîrn, la montagne sacrée où il réside, en riposte aux femmes réglées supposées avoir osé souiller son sanctuaire. Ce genre d'exemples est fréquent et sert de mesure préventive plus ou moins efficace. Ainsi Pushpa, une jeune femme Lohar, mère de trois

⁶³⁰ Les *devte* ne résident généralement pas dans leurs temples, qui servent plutôt de places d'exhibition lors des fêtes, mais dans les maisons particulières, chez leurs *pujari* ou leurs *gur*.

⁶³¹ Voir Chapitre 3 « La fabrique de l'humain », point 3.2.1.4. « Corps fermés, corps ouverts ».

⁶³² *Gharangani*: célébration pour l'inauguration d'une nouvelle maison, à laquelle sont invités un ou plusieurs *devta*, ainsi que les « parents liés par le territoire », dont on parlera dans le chapitre 6 « Rapports au cosmos ».

enfants, qui se réjouissait d'assister bientôt à un *deoli* organisé dans la maison où réside une de ses sœurs, et qui renonça le jour-même à y aller car ses menstruations devaient bientôt arriver. Ainsi Naveeka, une jeune femme Rajput fraîchement mariée, qui pleura de ne pouvoir assister au mariage d'une de ses voisines car ses règles venaient d'arriver ; lorsque je lui demandai pourquoi elle ne mentait pas sur son état, elle me répondit par une grimace fort expressive et un grand « Non ! ». Ainsi Renuka, une femme de caste Koli, mère de deux enfants, qui, étant réglée, ne put assister à un *deoli* dans son village et prit soin de ne pas se placer sur sa terrasse d'où la vue sur la fête était directe. Ainsi Poonam la jeune Rajput, qui retarda son départ à Manali d'une semaine : avant de voyager, il était important pour elle de demander le conseil et la bénédiction du *devta* Shesh Nâg, mais ses menstruations arrivèrent la veille du départ programmé, et elle ne put monter au temple ; elle décida alors de retarder son départ d'une semaine.

Pas besoin d'en citer plus : ces exemples, fréquents, montrent simplement que ce sont les femmes elles-mêmes, et ce dans les différentes castes, qui prennent garde à ne pas enfreindre les règles en « souillant » de leurs menstruations les lieux et les moments sacrés. Ces précautions sont clairement exprimées en termes d'impureté, *jhûtha* : les menstruations sont polluantes pour les lieux, les personnes et les événements. Elles ne sont cependant pas considérées comme polluantes pour les femmes elles-mêmes, mais au contraire comme purifiantes : le sang « sale » doit sortir⁶³³.

Et si l'on parle des menstruations en termes physiques, les facteurs physiologiques ont, en fait, bien peu d'importance : la pollution est censée durer trois ou quatre jours, indépendamment de la durée réelle des menstruations d'une femme⁶³⁴.

Une conversation à trois voix rassemblant une femme âgée Rajput (Bhadra) et une jeune femme Motchi (Sbina) évoque les menstruations et l'impureté des femmes :

Alice : pour les premières règles, que fait-on ? Donne-t-on quelque chose à manger à la jeune fille ?

Bhadra : avant, quand j'étais jeune, on ne le disait pas. On avait honte.

Alice : on ne le disait même pas à sa mère ?

Bhadra : non ! À personne ! Parce que si on le disait, alors tout le monde nous disait quoi

⁶³³ Voir Krygier 1990 : 94 et Hildebeitel 1985 : 42.

⁶³⁴ Cette ambivalence avait déjà été soulignée par Ferro-Luzzi en 1974 (dans Gucklich 1984 : 26).

manger, quoi faire, « ne mange pas ça, c'est « froid », mange ça parce que c'est « chaud » ».

Sbina : ne pas manger d'amer (*katta*) non plus, sinon ça donne des problèmes, ça fait mal...

Bhadra : et aussi ne pas trop manger de sucre cuit (*guḍ*) parce que comme c'est très « chaud », ça fait saigner beaucoup...

Alice : mais alors comment faisiez-vous pour savoir ce qu'il fallait faire ?

Bhadra : ah, on ne savait pas !

Sbina : de nos jours on comprend vite, les filles comprennent toute seules, elles observent les autres, elles voient faire leur mère, alors elles comprennent et puis, à la pharmacie, on vend des compresses déjà prêtes, en secret elles vont en acheter, et puis en secret elles se les mettent...

Bhadra : mais parfois il y a des maisons où réside un *devta*. Alors la famille, avant que la jeune fille ait ses règles, lui dira « il faut le dire, sinon le *devta* va se fâcher et on aura un *dosh*⁶³⁵ ». Et puis ils la gardent en bas, dans l'étable, et la jeune fille est gênée...

Alice : vous aussi vous faites ça ?

Bhadra : non, chez nous pas. Les filles restent vivre dans la maison, pas dans l'étable. Et nous continuons à cuisiner. Il faut juste se laver, mettre du *gobber* (bouse de vache) sur le sol de la cuisine. C'est tout.

Sbina : Chez G. (une famille Rajput), ils doivent le faire. Ils ont un *devta* dans la maison, les filles réglées dorment dans l'étable. Pour ne pas salir Narayan, le *devta*.

Bhadra : Mmm. Ceux de Tcheont aussi ils font ça [tous les habitants de Tcheont sont de caste Kumhar et sont parents du *gur* ou du *pujari* de Shesh Nâg]. Mais les maisons qui font ça, ici c'est seulement avec les toutes jeunes filles. Pas avec les femmes. Les femmes restent près du *devta*, pour cuisiner et tout ça. Par contre en bas⁶³⁶, là où ma fille s'est mariée, à Kullu, ils font ça avec toutes les femmes et les filles, même quand il n'y a pas de *devta* dans leur maison. Ma fille doit rester cinq ou six jours enfermée dans l'étable ! Elle a deux lits : un en haut et un dans l'étable. Sinon ils disent qu'elle aura un *dosh* !

Sbina : chez mes parents aussi, à Mandi, nous sommes écartées pendant trois jours. Pendant trois jours on doit rester sur le côté, ne pas cuisiner... Alors c'est une autre femme de la maison qui cuisine. Le troisième jour, on se lave à l'eau chaude. Mais à Mandi, les *devte* ne résident pas dans les maisons, alors les femmes réglées peuvent rester vivre dans la maison, elles ne doivent pas rester à l'étable. Mais elles ne peuvent pas aller au temple. Pendant sept jours environ, tant qu'elles saignent. Enfin oui, après trois jours on peut aller au temple, mais pas près du *devta*, pas à l'intérieur. Et à Amirpur, près de Mandi, les femmes ne peuvent jamais aller au temple. Elles peuvent avancer jusqu'à un certain point, et après ça elles ne peuvent pas avancer, seuls les hommes le peuvent.

⁶³⁵ *Dosh*: punition divine, envoyée par les *devta*, les *devi* ou les *jogni*.

⁶³⁶ "En bas" représente toujours ici le monde extérieur à la vallée. Les traditions, les normes, les conceptions sont toujours exposées selon le clivage « ici en haut » versus « là-bas en bas », que ce monde extérieur fasse référence à certaines villes proches, ou bien à d'autres états indiens lointains.

Alice : et pourquoi les femmes ne peuvent pas ?

Bhadra : c'est comme ça depuis toujours, c'est le *devta* qui décide. Il y a des *devte* qui disent « bon d'accord, je veux bien que les femmes viennent me voir » et d'autres qui disent « aucune femme ne viendra ! ».

Alice : mais pourquoi ?

Bhadra : parce que... les femmes sont souvent impures. Et elles mentent. Par exemple à Skîrn, le *devta* (Shringa Rishi) parfois se fâche, il dit « je ne veux pas autant de femmes. Il y a trop de femmes qui viennent ici ». C'est un endroit pur, ça doit rester pur. Le *devta* Babanath, d'Amirpur, c'est un grand *devta*, un bon *devta*, son *stân* (lieu de résidence) doit rester pur. Et parfois les femmes y vont « sèches », mais parfois il y en a qui disent « oh tant pis moi j'ai quand même envie d'y aller ». C'est pour ça que certains ne veulent aucune femme.

Alice : existe-t-il un temple où c'est le contraire ? Où seules les femmes peuvent entrer ?

Sbina : non, jamais ! Ça n'existe pas ça ! Ce sont toujours des hommes qui s'occupent des temples, des *devta*. Parfois les femmes peuvent y aller, parfois pas. (2010)

Photo 9: Le *stân* de Hadimba



Akshan, un ami Rajput de trente-six ans, m'emmena faire une excursion dans le haut de la vallée, près du col appelé « Jalori Pass ». Un peu avant le village Hirâb, près d'un petit torrent, une faille dans la roche est garnie de tissus rouges, et des restes

d'offrandes jonchent le sol. C'est le *stân* de la déesse Hadimba⁶³⁷. Celle-ci est vénérée dans la grande ville de Manali où se trouve son temple, elle est la fondatrice légendaire du royaume de Kullu, mais son *stân* (résidence véritable) se trouve ici. La plupart des dieux et déesses ne vivent pas dans un temple construit par les humains ni dans les maisons où sont gardées leurs effigies : ils résident en des lieux sauvages, écartés des humains, des endroits purs. C'est le cas de Hadimba, qui vit sur cette montagne, et dont le « vrai » sanctuaire est représenté par cette immense faille dans la roche. Akshan consulte les vieux du village, leur demande si je peux m'approcher du sanctuaire. Les vieux réfléchissent, discutent, et finissent par accepter.

Akshan : tu as de la chance, normalement les femmes ne peuvent pas s'en approcher. Aujourd'hui oui.

Alice : ah bon ?

Akshan : oui, c'est seulement deux ou trois jours sur l'année que Hadimba est d'accord que les femmes viennent la voir, les autres jours non.

Alice : mais Hadimba est une déesse, non ?

Akshan : oui.

Alice : c'est une déesse femme je veux dire ?

Akshan : oui. Elle est comme Mata. C'est une *devi*.

Alice : mais alors... alors c'est une déesse femme qui ne veut pas que les femmes s'approchent ? Seulement les hommes ?

Akshan : oui. C'est une grande déesse, très pure. C'est pour ça qu'elle est très puissante. Parce qu'elle est pure. Elle doit rester pure. Les femmes qui viennent... on ne peut pas savoir si elles sont impures ou pas... Alors Hadimba a décidé qu'elles ne peuvent plus venir.

Alice : Ah bon.

Akshan : mmm... c'est ce qu'elle a dit. Avec son *gur* elle l'a dit. (2013)

Il est clair qu'il y a incompatibilité entre les menstruations et le « divin » (j'entends par là les *devi* et les *devte* sous toutes leurs formes, qu'il s'agisse du temple, d'une statue, d'un endroit sacré, du *rath*, du *gur*, mais aussi des *jogni*, ces puissances féminines peuplant les sources et les cimes des montagnes) et cette incompatibilité est exprimée en termes d'impureté. Mais il faut se garder, à ce stade, de conclure précipitamment à l'impureté globale des menstruations : il me semble au contraire que la notion d'impureté (et les punitions divines qui découleraient d'une effraction des normes) n'est

⁶³⁷ Voir Photo 9: "Le stân de Hadimba".

ici que l'instrument servant à écarter les femmes (en général ou à certains moments précis) du divin. Or la question d'« ouverture » m'apparaît ici centrale : c'est lorsque les femmes sont « ouvertes » (ou lorsqu'on soupçonne leur état « ouvert ») qu'elles ne peuvent entrer en contact avec un *devta*. Le problème majeur n'est donc pas tellement une quelconque souillure, impureté « organique », mais plutôt un « contact » (présence, vision, etc) entre une femme « ouverte » et une puissance divine. Au vu de la mécanique des échanges de fluides, qui peuvent être extrêmement « subtils » (vision, parole, intention étant considérées comme des substances), il me semble que l'on peut donc proposer qu'en fin de compte, ce que la société cherche ici (ou plutôt ce que les *hommes* cherchent), c'est à empêcher un échange trop direct entre les femmes et la divinité⁶³⁸. Et c'est là qu'apparaît la notion d'impureté, instrument coercitif subtil et terriblement efficace. Si le tabou autour des menstruations devait s'interpréter uniquement par leur impureté « organique », comment expliquer alors que les femmes peuvent continuer à cuisiner, sachant que la cuisine est le cœur de la maison, à protéger des souillures externes ? Comment expliquer que dans les maisons où résident des *devte*, seules les jeunes filles non-mariées soient recluses, mais pas leurs mères menstruées ? Et comment expliquer qu'ici, la nourriture cuite n'est pas polluée par les menstruations d'une femme en visite, comme ailleurs en Himachal Pradesh ?⁶³⁹ Conclure à une impureté générale des menstruations, qui s'expliquerait par « l'organique », reviendrait à simplifier et biaiser un mécanisme bien plus complexe. Il me faut insister sur le fait que la femme est « ouverte » lors de ses menstruations, et donc extrêmement réceptive aux influences extérieures⁶⁴⁰ qui peuvent marquer son corps et influencer sa future progéniture. L'ouverture de la femme (lors de ses menstruations) augmente donc de façon dramatique les échanges entre celle-ci et l'extérieur (humains et *devte*) ; échanges qu'il faut limiter afin de protéger et les dieux et les femmes⁶⁴¹. Le concept d'impureté

⁶³⁸ Diemberger analyse elle aussi l'impureté des menstruations, non en termes d'impureté mais plutôt de pouvoir : chez les Khumbo du Népal, l'immense pouvoir qu'ont les femmes sur la vie, symbolisé par le sang menstruel, doit être régulé par le rôle paternel afin d'être intégré dans l'ordre social ; sans cette régulation, les femmes mettraient au monde des enfants sans père, ce qui mènerait à l'inceste. C'est pourquoi ce pouvoir sur la vie est frappé d'impureté. Hildegard Diemberger, 1998, « Montagnes sacrées, os des ancêtres, sang maternel – le corps humain dans une communauté tibétaine du Nepal (les Khumbo) », dans Godelier et Panoff 1998 : 274 .

⁶³⁹ Dans d'autres régions d'Himachal Pradesh, notamment à Kullu, si une femme en visite a soudainement ses règles, il faut alors jeter toute la nourriture cuite car celle-ci est polluée.

⁶⁴⁰ Selby 2009: 47.

⁶⁴¹ Krygier remarque elle aussi que la femme menstruée est dans un état « d'ouverture », bien qu'elle n'emploie pas ce terme mais parle plutôt de vulnérabilité : la femme menstruée est plus sujette aux attaques de fantômes ainsi qu'à la pollution externe. Krygier 1990 : 96.

serait donc à "double face", car en même temps qu'il émane de la femme (et peut donc polluer les *autres*), il servirait à protéger celle-ci. Il ne faut pas que la femme pollue ni ne soit polluée.

La naissance d'un enfant entraîne une période de réclusion pour lui et sa mère pendant trois jours, que l'on appelle le « *suta* ». Cette période s'exprime en termes d'impureté : on dit que la mère et l'enfant sont impurs ainsi que les autres membres de la maisonnée⁶⁴². Pendant ces trois premiers jours, nul parent ou ami ne peut venir féliciter la famille : la maison doit rester close. Au troisième jour, la maison est nettoyée et purifiée à la bouse de vache puis vient le *pandit* (qui établira sa *tipra* et choisira le nom de l'enfant⁶⁴³), qui aspergera l'intérieur de la maison avec du lait de vache (produit incarnant la pureté et le *shubbh*) et allumera un feu sacré appelé *havan*. La maison est alors « pure » à nouveau et les parents et amis peuvent enfin venir féliciter la famille et découvrir le nouveau-né. On laisse à la mère un répit de dix jours pendant lesquels elle ne doit pas cuisiner. En revanche, elle ne pourra monter au temple tant que les saignements n'auront pas cessé complètement, ce qui dure presque un mois.

Il me semble que, comme dans le cas des menstruations, l'impureté invoquée n'est pas en rapport avec la physiologie, l'aspect organique, mais est en fait un mécanisme protégeant l'ouverture de la femme et du nouveau-né. Non seulement la mère, « ouverte », ne peut monter au temple (et être en contact si direct avec le *devta*), mais on peut suggérer qu'elle et son bébé se trouvent dans un état tellement « ouvert » qu'ils ont besoin d'être protégés des influences extérieures. Comme évoqué il y a quelques lignes au sujet des menstruations, l'impureté tournant autour de l'ouverture serait donc un instrument à double face, évitant d'une part que les femmes puissent établir un contact direct et puissant avec une divinité, tout en les protégeant d'autre part des flux de substances externes qui pourraient laisser des « empreintes » dans son corps ouvert.

⁶⁴² Les parents de la jeune accouchée ne sont impurs que s'ils partageaient régulièrement des repas avec elle.

⁶⁴³ Voir Chapitre 3 « La fabrique de l'humain ».

4.3. Impureté de la mort

4.3.1. L'assistance à la crémation

Nous avons décrit, au chapitre 3 (« La fabrique de l'humain »), le déroulement de funérailles : le cadavre est brûlé, près de la rivière. Cette crémation implique un état d'impureté pour les personnes qui y assistent, même lorsqu'elles n'appartiennent ni à la même famille, ni à la même caste :

Rama (une femme âgée de caste Kumhar) : Il y en a qui ne veulent pas venir (à la crémation) parce que sinon après ils seront impurs. Nous ici, nous disons qu'après nous sommes impurs (*jhûthe*) si nous allons à une crémation, c'est pour ça que certains n'y vont pas.

Alice : et pourquoi, quand il y a une crémation, les hommes se lavent dehors ? J'ai vu votre mari et votre beau-frère se laver dehors avant la crémation.

Rama : non, c'est après la crémation, après y être allés, qu'ils se lavent. Parce que sinon ils sont impurs.

Alice : ah, moi je pensais que c'était avant d'y aller.

Rama : non, après. Celui qui allume le bûcher se lave avant et après aussi. Et les autres se lavent après, et ils lavent aussi leurs vêtements.

Alice : si quelqu'un meurt et qu'il avait un ami, mais d'une autre caste : cet ami peut-il venir à la crémation ou non ?

Rama : oui, il viendra.

Alice : toutes les castes peuvent-elles venir ? Il n'y a pas de problème ?

Rama : pas de problème.

Alice : donc ce n'est pas que... seulement les Rajput peuvent venir si c'est un Rajput qui meurt, par exemple ?

Rama : non. Bon, s'il est d'une autre caste, il ne pourra pas allumer le bûcher, ça non. Mais il pourra venir. Toutes les castes peuvent venir, même les *baharke*.

Alice : et ils peuvent venir tout près ou devront-ils rester un peu plus loin ?

Rama : ils viendront tout près. Il y en a qui veulent porter du bois, mettre du bois sur le bûcher.
(2010)

Les castes inférieures à celle du défunt peuvent donc sans problème participer à la crémation, s'approcher de très près, toucher le cadavre et apporter le bois nécessaire au bûcher. Il semble qu'il n'y ait pas d'échange de substances à ce niveau et que l'impureté de ces basses castes ne peut arriver ni au défunt ni aux parents de celui-ci. Les femmes,

en revanche, n'assistent pas à la crémation. L'observation attentive de plusieurs funérailles montre que seuls les hommes y assistent, que le défunt soit homme ou femme. Celles qui appartiennent à la même caste se regroupent dans la maison du défunt et entourent les femmes de sa famille. Interrogés à ce sujet, les habitants de la vallée soulignent qu'il n'est pas convenable que des femmes assistent à une crémation, car la scène est « trop dure » à soutenir pour elles. On peut cependant suggérer une autre raison en rapport avec l'ouverture générale des femmes. Les femmes, plus facilement « ouvertes », pourraient absorber les substances émanant de la crémation, qui resteraient marquées dans leurs corps. Ce qui n'est qu'impureté superficielle pour les hommes qui y assistent (raison pour laquelle ils doivent se laver ensuite) devient facilement impureté interne pour une femme, « naturellement » plus ouverte. Cette ouverture se retrouve chez le *gur* qui, comme nous l'avons vu, utilise une dynamique constante d'ouverture/fermeture. C'est ce qui explique, il me semble, l'interdiction qui le frappe d'assister à une crémation quand bien même il s'agirait d'un parent proche :

Alice : Quand vous brûlez un mort, le *gur* vient ?

Ganga (une femme Rajput) : non. Jamais. Jamais. Et il ne touchera personne. Si quelqu'un est mort, les gens de sa famille sont tous *jhûtha* (impurs), alors le *gur* ne les touchera pas. Et si c'est dans la famille du *gur*, alors lui aussi est impur. Mais il n'ira jamais à la crémation. Jamais. Même si c'est sa mère qui meurt, ou son fils, ou son petit-fils. Il n'ira jamais à la crémation. Il n'a pas la permission du *devta*. (2010)

Nous avons donc un premier type d'impureté liée à la mort : l'impureté que l'on contracte en assistant à une crémation, que l'on appartienne à la même famille (ou caste) que le défunt ou pas. Cette impureté est superficielle et ne dure qu'une journée, sauf en ce qui concerne des corps « ouverts ». Mais nous allons voir, dans l'apparté suivant, qu'il existe un deuxième type d'impureté liée à la mort.

4.3.2. L'impureté qui se répand dans la parenté

Au moment même où une personne décède, tous les membres de sa famille

deviennent impurs pour seize jours⁶⁴⁴, même s'ils n'assistent pas à la crémation, et même lorsqu'ils vivent à des centaines de kilomètres de là. C'est une impureté liée au *khûn* (fluide vital, sang⁶⁴⁵) partagé par les membres d'une même famille⁶⁴⁶. Cette période d'impureté est beaucoup plus courte lorsqu'il s'agit d'un enfant de moins de douze ans, pour lequel sa famille n'est impure que durant trois jours. Il y a donc corrélation directe entre le statut du défunt et l'impureté des survivants. On peut suggérer deux interprétations : tout d'abord, rappelons-nous que le lien de parenté est établi non seulement par le *khûn* donné dès les débuts de vie de l'enfant (sperme du père et lait de la mère), mais aussi par l'échange quotidien de nourriture, de fluides. On pourrait donc avancer que l'impureté des deuilés est corrélative à la solidité du lien entre ceux-ci et le défunt, et que la relation *substantielle* avec un enfant est plus ténue, plus faible, car tissée sur moins d'années d'échanges de fluides. Cependant, si cette interprétation était juste, la durée d'impureté des deuilés serait bien plus longue pour un défunt de quatre-vingts ans que pour un défunt de trente ans : or ce n'est pas le cas. Il me semble donc que la deuxième interprétation est bien plus vraisemblable : l'impureté des deuilés est en lien direct avec la complétude et les péchés du défunt. Souvenons-nous que ce n'est qu'à partir de douze ans qu'une personne est complète, car elle sait distinguer le bien du mal. Or, c'est justement au tournant des douze ans que s'opère le changement dans la durée d'impureté : un enfant de moins de douze ans (incomplet, ne sachant distinguer le bien du mal) entraîne trois jours d'impureté tandis qu'un adolescent de plus de douze ans (complet, connaissant le mal, donc capable de péché) provoque seize jours d'impureté pour sa famille, tout comme un adulte. Il y a ici deux éléments entrant en jeu : d'une part la complétude, d'autre part la notion de péché (*pâp*). Ces deux éléments sont entremêlés, mais il me semble utile de les distinguer pour l'analyse : l'impureté des deuilés est plus longue, d'une part car ils perdent une personne complète, d'autre part car cette personne était capable de commettre des péchés (*pâp*). Ce deuxième élément va dans le sens de l'analyse de Parry, selon lequel

⁶⁴⁴ Certains membres de basses castes écourtent cette période, et mènent les rituels purificateurs après douze jours, ce qui est tout-à-fait inhabituel au vu des prescriptions brahmaniques qui prévalent encore dans la plupart des régions de l'Inde, où la durée d'impureté est plus courte pour les Brahmanes et de plus en plus longue à mesure que l'on descend dans la hiérarchie des castes. Voir par exemple Diane Paull Mines, 1989, « Hindu periods of death 'impurity' », *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 23, 1. p.104.

⁶⁴⁵ Voir chapitre 3 « La fabrique de l'humain ».

⁶⁴⁶ C'est le système connu sous le nom de "*sapinda*". Voir par exemple Jonathan Parry, 1985, « Death and Digestion : The Symbolism of Food and Eating in North Indian Mortuary Rites », *Man* (n.s.), vol.20 n°4 (déc. 1985), p.621.

les rites mortuaires servent à expier les péchés du défunt afin de le transformer en ancêtre, par un processus de digestion et distillation⁶⁴⁷. En même temps, la perte d'un parent *complet* correspondrait au processus d'ouverture que nous avons évoqué tout au long de ce chapitre : la famille, en tant que corps, s'ouvre à chaque entrée et sortie d'un de ses membres. La mort d'un parent est une ouverture dans le corps familial, et une ouverture bien plus grande si ce parent était *complet*, qui ne se ferme que grâce aux rituels.

La notion de complétude est à nouveau présente en ce qui concerne une femme perdant son mari : la veuve est en effet considérée comme fracturée, incomplète, et donc impure (*sucha*). L'union époux-épouse forme une unité et le décès du mari est une perte « physique » bien plus grande pour sa veuve que pour le reste des deuilés. Elle restera donc incomplète, fracturée, ouverte pendant trois ans, après lesquels son frère la « refermera » en lui tressant les cheveux, ce qui donnera droit à la veuve à se marier à nouveau⁶⁴⁸.

Selon Madan, une des connotations principales du mot *shuddha* (pur) est complétude (*completeness*), absence de défaut (*dosha*)⁶⁴⁹. La complétude est donc, à la fois résultante de la capacité de pécher (complétude d'un enfant de douze ans), et à la fois source de pureté (l'incomplétude signifiant l'impureté, dans le cas de la veuve, ou de la famille entière). Plus la complétude perdue est grande, et donc plus la fracturation du corps est grande, plus il y a d'impureté. Dans le cas de la veuve, la perte de la complétude totale (intime, formant un seul corps avec son époux) engendre une immense impureté, longue de trois ans. Elle devient non seulement impure mais également *nâshubbh* (funeste), porteuse de malchance et de malheur. Dans la vallée du Jalori, les relations sociales avec elle ne sont pas entièrement coupées et elle peut continuer à entretenir des liens d'amitié et de parenté; elle continue à travailler et même à cuisiner. Mais la croiser le matin est un mauvais signe pour le reste de la journée ; et tant qu'elle est dans la période de *sucha*, c'est-à-dire les trois années impures où elle doit rester ostensiblement ouverte (cheveux lâchés), elle ne recevra aucune visite et n'aura le droit d'entrer dans aucune maison. Au bout des trois années, lorsqu'elle sera à nouveau « fermée », elle pourra reprendre la plupart des activités et relations sociales (visites, temple, etc), mis à part certains cas où son statut de veuve jetterait une ombre

⁶⁴⁷ Voir Parry 1985: 612-630.

⁶⁴⁸ Voir Chapitre 3 « La fabrique de l'humain ».

⁶⁴⁹ Madan, T.N., 1991, "Auspiciousness and purity : some reconsiderations", *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 25, 2, p.291.

funeste sur le déroulement d'une cérémonie: elle n'a pas le droit de mener certains rites lorsqu'elle marie ses enfants par exemple⁶⁵⁰. Notons bien que les veufs ne subissent rien de comparable : ils ne sont considérés impurs que les seize premiers jours après le décès, peuvent se remarier dès qu'ils le souhaitent et peuvent continuer à mener tous les rites, participer à toutes les cérémonies, entrer dans les temples, visiter parents et amis, etc. Non seulement il est souhaitable (car dans *l'ordre* des choses) que la femme décède avant son mari (ce qui implique qu'une veuve survivant à son mari inverse l'ordre des choses, engendrant par-là une grande impureté), mais en outre le corps du veuf, au contraire de celui de la veuve, n'est pas considéré comme étant frappé *d'ouverture*, de fracture, d'incomplétude.

À côté des parents proches et lointains (dont le fils ayant allumé le bûcher est le plus frappé d'impureté, après la veuve), d'autres parents doivent également jeûner entre le moment du décès et la fin de la crémation, puis porter le deuil pendant seize jours : ce sont les « parents de village » (*grahi-ka-rishtedar*), c'est-à-dire les voisins de même caste appartenant au même hameau unis par le sang du sacrifice et formant un réseau de solidarité mis en jeu lors des différentes étapes de la vie⁶⁵¹. Vivant sur le même territoire et généralement déjà parents par le *khûn* (descendants d'un même ancêtre), ils sont également frappés d'impureté et le *devta* ne pourra les visiter durant seize jours :

Lakshman (un homme Rajput d'une quarantaine d'années) : À Salanu une femme vient de mourir, elle était très vieille, elle avait la jaunisse (*piliya*). Alors ils doivent tous jeûner aujourd'hui. Et ils seront impurs.

Alice : pendant combien de temps ?

Lakshman : seize jours. Pendant seize jours ils ne peuvent toucher personne, et personne ne peut entrer chez eux. Et le *devta* ne viendra pas. Si quelqu'un avait organisé un *deoli* et bien il peut l'annuler : aucun *devta* n'entrera dans le village.

Alice : dans le village ? Mais qui exactement est impur ?

Lakshman : tout le village où cette vieille vivait.

Alice : ses enfants et ses petits-enfants, la famille de son mari... ?

Lakshman : oui, tous ceux-là sont impurs. Tout le village aussi. Le village et les gens du village.

⁶⁵⁰ Habituellement, la mère réalise une *puja* pour sa fille et son futur gendre (ou pour son fils et sa future belle-fille), mais dans le cas où cette mère est veuve, elle n'en a pas le droit, et doit donc être remplacée par une femme dont le mari est vivant, généralement sa belle-soeur (la sœur du défunt mari).

⁶⁵¹ Voir Chapitre 5 « Réseaux sociaux ».

Alice : même s'ils ne sont pas de la même famille ?

Lakshman : oui. Ici nous disons qu'ils sont nos parents (*rishtedar*). Ceux qui vivent dans le même village sont des « parents de village ». Et puis tu sais, la plupart sont des parents de sang aussi, parce que l'un est le frère, l'autre le cousin, celui-là le fils du frère... (2013)

La mort s'immisce donc dans les corps partageant les mêmes fluides : le décès d'un proche parent est un deuil corporel, vécu *dans* le corps, et l'impureté se niche entre autres dans les cheveux. Ceux des hommes et des petits garçons sont rasés, puis jetés. Les femmes ne doivent pas en faire autant car, comme nous l'avons vu au chapitre « La fabrique de l'humain », cela signifierait la perte de leur mari.

Deepu (un homme Koli, d'une trentaine d'années) : Si, par exemple, quelqu'un meurt quand le bébé a un mois, alors l'impureté est dans ses cheveux [les cheveux du bébé]. On coupe tout, on appelle ça Shirvatra. On rase les cheveux des hommes, qu'ils soient petits ou grands... Pas les femmes, seulement les hommes et les garçons.

Alice : et après ? On les jette ?

Deepu : oui, on les jette dans la rivière.

Alice : toujours dans la rivière ? On ne les jette pas au feu ?

Deepu : non, pas dans le feu ! Seulement dans la rivière. Parce que c'est *jhûtha* (impur).

Alice : et si dans cette famille il y a un petit garçon dont on n'a pas encore fait le *jôruln* (cérémonie de la première coupe de cheveux) ?

Deepu : On les coupe aussi, mais on les jette. On ne les amène pas au *devta*, car ils sont impurs (*jhûthe*). Si c'est un grand qui est mort, un adulte. Si un adulte est mort. Pas pour un enfant... (2013)

L'impureté est graduelle et s'efface au fur et à mesure avec les rites et le temps. C'est pourquoi, si les rites mortuaires ne peuvent être accomplis, les parents du défunt ne peuvent sortir de leur état d'impureté qu'ils porteront éternellement. Le 10 mai 2013, un autobus chargé de familles, d'étudiants, de musiciens se rendant à une foire au-delà du Jalori Pass tomba dans la tumultueuse rivière Beas, quelques kilomètres avant la région étudiée, provoquant des dizaines de morts. Un bon nombre appartenait à la vallée du Jalori. Certains corps furent retrouvés et les rites funéraires purent être menés. Mais quelques familles ne retrouvèrent jamais les corps de leurs défunts. Sans cadavre à brûler, les défunts deviennent des *bhût* (esprits malveillants), qui viennent rôder et ennuyer leurs proches, crevant de faim (puisqu'ils ne reçoivent pas les *pinda*

d'usage⁶⁵²). Sans défunt pour accomplir les rites, l'impureté des proches ne pourra être enlevée.

L'impureté des parents proches est donc corrélative, on le voit, à la transformation du défunt en ancêtre, à sa complétude, c'est-à-dire sa connaissance du bien et du mal, mais aussi aux différents aspects corporels : le cadavre retrouvé et les substances partagées.

4.3.3. Impureté de la maison

Mais l'impureté de la mort ne frappe pas uniquement les humains : elle touche également la maison, qui devient impure pour quatre ans. Chandini, une femme Rajput d'une soixantaine d'années, avait perdu son fils un peu plus de trois ans auparavant (en 2010). Depuis, sa belle-fille et elles étaient fréquemment malades. Elles demandèrent donc à plusieurs voisins de venir les aider à repeindre l'intérieur de la maison avec un mélange de chaux et de bouse de vache purifiante. Cet essai de purification ne donna pas les résultats escomptés et elles continuèrent à être constamment malades. Chandini décida alors de faire rapidement construire une autre demeure, juste en face de la première. En moins de deux mois la nouvelle maison était prête, et Chandini organisa un *deoli*, auquel elle invita plusieurs *devte*. Ceux-ci ne posèrent aucun problème à entrer dans la nouvelle maison, qui n'était pas touchée par l'impureté de la mort. Il aurait été impossible d'organiser le *deoli* dans l'ancienne demeure, car les *devte* n'auraient pas accepté de venir. Il est donc évident que c'est la maison elle-même qui est impure pendant quatre ans, alors même que ses membres ne le sont plus. Cette période de quatre ans correspond exactement à la date du *shubbarkhâ*, la cérémonie de clotûre définitive du deuil, lors de laquelle la famille offre une dernière fois des sacs de nourriture au défunt (par l'intermédiaire du *pandit*). On peut donc suggérer qu'une des fonctions de la cérémonie du *shubbarkhâ* est la purification de la maison du défunt. Insistons sur le fait que cette maison est impure pour quatre ans même lorsque la mort n'est pas survenue entre ses murs (lorsque la personne décède à l'extérieur de la maison). Il ne s'agit donc pas précisément de l'impureté du contact avec le moment de la mort, même si nous verrons dans quelques lignes que celle-ci existe également, mais

⁶⁵² Voir Chapitre 3 « La fabrication de l'humain », point 3.3. « Dissolution d'un être humain ».

bien de l'ouverture, de la fracture de la maison en tant que *corps* au sein duquel se produisent des échanges de fluides. La maison, grand corps abritant plusieurs membres en son sein, protégeant leurs échanges de substances, de nourriture, de fluides sexuels, est d'un seul coup fracturée, incomplète, ouverte, et donc impure, par la sortie subite de l'un de ses habitants, même lorsque celui-ci décède à plusieurs dizaines de kilomètres de distance.

Mais le moment-même où la mort surgit, l'instant du dernier souffle, est également porteur d'impureté pour la maison : cet aspect apparaît lorsqu'une personne décède dans une maison autre que la sienne. Dans ce cas, la maison où elle est décédée doit absolument être purifiée : tout d'abord, toute la nourriture cuite doit être jetée, toute la vaisselle doit être nettoyée à nouveau, tous les draps et vêtements relavés. Ensuite un bouc est sacrifié et un *pandit* asperge toutes les pièces du foyer avec son sang. Ce n'est qu'après toute cette purification que la maison pourra retrouver son usage habituel, que les visites pourront reprendre et que le *devta* (avec son *gur*) pourra à nouveau y entrer. Si nous analysons cette impureté à travers le prisme de l'ouverture et des échanges de fluides, il me semble que nous pouvons comprendre d'avantage en quoi cet incident est extrêmement impur : tout d'abord ce décès ne survient pas selon l'ordre souhaitable (décéder dans sa propre maison, entouré de ses proches et recevoir le *pânchratan*⁶⁵³). Ensuite la mort, en provoquant une ouverture dans le groupe, est un moment liminal et intime où les échanges corporels (nourriture, sexe, échanges de fluides à travers la maison) sont redéfinis ; or, que ce processus d'ouverture et de redéfinition des liens commence dans une autre maison, avec le défunt entouré d'une autre famille que la sienne, est totalement inapproprié. C'est partager des substances corporelles, intimes, dans des circonstances erronées.

Et la purification coûte très chère (un bouc à sacrifier et un *pandit* à payer). Voilà pourquoi les familles doivent absolument éviter qu'un invité décède dans leur maison : lorsqu'ils constatent que cela est sur le point d'arriver, ils se dépêchent de déplacer l'invité agonisant à l'extérieur de la maison afin d'empêcher la souillure de celle-ci.

⁶⁵³ *Pânchratan* : mélange de diverses substances pures administrées lors de l'agonie, afin de tranquilliser l'âme, et éviter ainsi qu'elle ne se transforme en bhût. Voir Chapitre 3 « La fabrique de l'humain ».

4.3.4. *Shamshan*, le champ de crémation

Dans la vallée du Jalori, certaines aires de crémation sont spécifiques aux *andarke* ou aux *baharke*, tandis que d'autres sont communes à toutes les castes sans distinction. Nulle impureté des castes inférieures n'émane donc du fait de brûler les morts au même endroit. Mais la particularité des aires de crémation (*shamshan*) de cette région ne s'arrête pas là :

Bhadra (une Rajput) : Et là où on procède à la crémation on enlève tous les bijoux, on ne laisse qu'un seul bijou, au nez ou à l'oreille.

Alice: Un seul ?

Bhadra: Oui, on enlève tout le reste.

Alice: Et qu'est-ce qu'on en fait ? On jette tout cela ?

Bhadra: Non. Sa belle-fille, ou sa fille par exemple, peut les porter ou bien on peut apporter les bijoux à l'orfèvre et prendre quelque chose d'autre en échange. (2010)

L'impureté de la mort, qui se niche aisément dans la nourriture, le corps et les cheveux des deuilés, est cependant incapable de souiller les bijoux et autres objets qui appartiennent au défunt. Et ce d'autant plus s'ils passent par le feu du « sacrifice » funéraire : le champ de crémation et les objets qui y sont liés sont généralement impurs dans l'hindouisme, et il ne fait pas bon y traîner⁶⁵⁴ ; les habitants de la vallée du Jalori, quelle que soit leur caste, n'ont cependant pas la même conception et considèrent au contraire les objets provenant de l'aire de crémation comme purs et *shubbh*. Leela, une amie Rajput, vit juste à côté d'un *shamshan* réservé aux *andarke* (hautes castes). Elle a pour habitude de s'y promener et ramasse des gros morceaux de bois coincés entre les pierres de la rivière. Noircis par le feu d'une crémation, ils sont cependant encore réutilisables pour allumer le foyer de la cuisine et préparer les repas.

Alice : L'autre jour quand nous nous promenions ensemble, vous avez ramassé du bois tout noir, sur le *shamshan*...

Leela : oui. C'est du très bon bois, ça va bien pour cuisiner.

Alice : ah bon ? Pour cuisiner ? Moi je croyais que... je croyais que vous ne pourriez pas le

⁶⁵⁴ Richard A. Darmon, 2002, *Vajrolî Mudrâ*. La rétention séminale chez les yogis *vâmacâri*, dans Bouillier et Tarabout 2002: 220; T.N. Madan, 1985, « Concerning the categories *Subha* and *Suddha* in Hindu Culture. An Exploratory Essay », *Journal of Developing Societies*, Vol. I, 1985, p.17.

prendre... le rentrer dans la maison...

Leela : au contraire. On le prend, on le touche, pas de problème. On l'entre dans nos maisons. C'est du bon bois, ça fait un bon feu, c'est bon pour la maison et la famille, on dit que ça fait un feu *shubb*.

Alice : moi je croyais que ce serait impur... J'ai lu dans un livre que le *shamshan* est impur...

Leela : oui, on m'a déjà dit ça. Quand des touristes viennent d'Inde, ils disent ça. L'année passée est venue une femme du Kerala et aussi un couple d'Orissa [deux États indiens]. Ils m'ont dit que chez eux, le *shamshan* est impur, on ne peut rien toucher. Et il y a une fille qui est venue se marier avec un garçon d'ici, elle est de Goa [un État indien]. Elle dit aussi que c'est impur et que c'est dangereux, qu'il ne faut surtout pas y aller la nuit, qu'il y a des fantômes... Je ne sais pas là-bas mais ici ce n'est pas comme ça. Ce n'est pas dangereux, on peut y aller sans problème. Et on peut toucher, on peut ramasser du bois. C'est *gunakâr*.

Alice : qu'est-ce que cela veut dire ?

Leela : ça veut dire que c'est *accha* (bon), c'est *shubbh* (propice). Toutes les choses que l'on trouve sur le *shamshan* sont *gunakâr*. Parfois quand on se promène, on y trouve un petit bijou qui n'a pas brûlé, on peut le prendre et l'utiliser, ce n'est pas un problème.

Alice : *gunakâr*, ça veut dire *shubbh* (propice) ou *shuddh* (pur)?

Leela : les deux. C'est *shuddh* et *shubbh*. C'est bon (*accha*). C'est une bonne chose. Par exemple, ça sert à protéger contre les *bhût* (âmes errantes, fantômes). Si on a un petit bijou qu'on a trouvé sur le *shamshan*, et bien ça protège contre les *bhût*. Et le bois aussi, c'est très bon pour la maison. (2013)

L'impureté provoquée par la mort n'est donc pas automatique ou « organique » puisque tout ne devient pas impur : ni le lieu de crémation ni les objets ayant participé à celle-ci ne le deviennent et ces derniers sont au contraire purs et *shubbh*. Il est donc évident qu'interpréter l'impureté à travers le prisme de l'organique est biaisé et qu'il faut en chercher la signification ailleurs.

4.4. Purifications

L'impureté peut être éliminée de diverses façons, utilisant l'absorption, la distillation, la crémation, ou les canaux de transmission. Elle a un caractère substantif alors que la pureté ne l'a pas : en d'autres mots, la pollution (ou impureté) est un

« existant » tandis que la pureté est une absence⁶⁵⁵. Se purifier signifie *éliminer* la pollution et non *rajouter* de la pureté. D'ailleurs, une personne polluée n'est pas purifiée par le simple fait d'entrer en contact avec quelqu'un de pur tandis que l'inverse est fréquent.

Nous verrons ici plusieurs techniques employées dans le but de se protéger de l'impureté provenant des castes inférieures, des menstruations, de la naissance et de la mort. Certaines servent d'isolants, c'est-à-dire à empêcher la transmission d'impureté, tandis que d'autres servent à purifier, c'est-à-dire « nettoyer » la souillure symbolique ayant déjà atteint une personne ou un lieu.

4.4.1. Isolants d'impureté

Si au quotidien, les différentes castes se touchent parfois entre elles (se serrent la main, se touchent lorsqu'elles travaillent ensemble aux champs, se palpent pour se diagnostiquer, etc), lors de contextes rituels en revanche il n'en va pas de même, et il convient d'éviter ostensiblement ce contact direct. Lorsqu'un *devta* passe par un village sur son *rath* orné de bijoux et garni de fleurs, accompagné de ses tambours, les villageois se précipitent pour le voir et lui offrir une fleur et quelques roupies, quelle que soit leur caste et quel que soit le *devta* en question. Lorsqu'il s'agit d'un *devta* appartenant aux *baharke* (basses castes), le *gur* est généralement de caste Koli, et les membres des hautes castes prennent alors soin de bien montrer leur évitement de contact : ils déplient lentement et ostensiblement un mouchoir, avec lequel ils donnent leur fleur et l'argent au *gur* Koli. À l'inverse, lorsque des membres de basses castes souhaitent offrir un peu d'argent à un *devta* appartenant aux hautes castes, ils doivent déposer leurs roupies dans un mouchoir réservé à cet effet.

Mais si le tissu est suffisant pour éviter l'impureté du *contact*, il ne l'est pas pour empêcher d'autres types d'impureté comme celle émanant de la *présence* de personnes ou objets impurs. C'est la terre qui sert dans ce cas d'« isolant » : les maisons n'acceptent en principe pas (sauf quelques rares exceptions de contestation, comme nous l'avons vu plus haut dans ce chapitre) de recevoir des membres de castes qui leur sont inférieures. Ceux-ci peuvent néanmoins entrer sans problème dans l'étable et y dormir

⁶⁵⁵ Lawrence A. Babb, 1989, *The Divine Hierarchy, Popular Hinduism in Central India*, Paperback, p.49.

en cas de besoin. Dursingh, un homme de caste Kumhar d'une quarantaine d'années, nous explique :

Dursingh : il n'y a pas d'*admission* dans nos maisons, on ne laisse pas entrer tout le monde. Mais dans l'étable (*khûr*) oui. Là ce n'est pas un problème.

Alice : alors des *baharke* peuvent venir dans votre étable ? Ils peuvent toucher les murs à l'intérieur de l'étable ?

Dursingh : oui, ils peuvent y entrer, toucher. Ils peuvent y dormir parfois, par exemple s'ils sont venus travailler, et puis il y a un orage et ils ne peuvent pas rentrer chez eux, alors nous les laissons dormir dans l'étable.

Alice : mais pourquoi dans l'étable oui, et pas dans la maison ?

Dursingh : c'est différent. L'étable, c'est sur la terre. Ça touche la terre, alors ça va. (2013)

Il en va de même pour les tambours, objets impurs joués uniquement par les basses castes, et qui ne peuvent souiller les *devte* des hautes castes :

Alice : les *karnal* (grandes trompettes) on ne les garde pas dans le temple ?

Dinesh (un homme Rajput d'environ soixante ans) : non, ils sont gardés chez des gens. Si le *karnal* est en argent alors on le garde dans le temple, là en haut, fermé à clé. Mais si ce n'est pas en argent alors ça peut rester dans des maisons.

Alice : et les tambours (*dhol*) sont gardés dans les maisons aussi ?

Dinesh : oui, dans les maisons de ceux qui en jouent. Mais parfois ils peuvent rester dans le temple.

Alice : dans le temple ?

Dinesh : oui, mais en bas. Pas à l'étage. En bas. Sur la terre. (2009)

La terre semble donc, non pas être un agent purificateur, mais un isolant, non-conducteur d'impureté.

Passons maintenant aux diverses purifications qui utilisent, comme nous le verrons, l'eau, le feu, les produits de la vache et le sang.

4.4.2. Techniques de purification

Nous avons vu, au chapitre précédent, que l'eau, dans certaines circonstances, n'est

pas conductrice d'impureté⁶⁵⁶ : le fœtus dans le ventre de sa mère est protégé de l'impureté de cette dernière, par l'eau dans lequel il baigne. C'est le même principe qui est à l'oeuvre lors d'une cérémonie annuelle en l'honneur de la déesse-serpent Budhinâgin : chaque année en juin, tous les hommes de la vallée, de toutes les castes, se baignent en même temps dans le lac sacré de Sreulsar, près du col de montagne appelé Jalori Pass. Le fait de tremper tous ensemble dans le même lac n'est pas source de pollution, car dans ce cas l'eau fait office de liquide purifiant empêchant la transmission d'impureté. L'eau est un des principaux agents purificateurs et sert à enlever diverses souillures mineures. Selon Lawrence Babb, cette propriété purificatrice de l'eau tient à son pouvoir absorbant⁶⁵⁷ ; mais il me semble qu'une autre hypothèse peut être avancée : son mouvement, son flot à son unique. Nous avons vu en effet l'importance, dans cette vallée, de l'écoulement des fluides dans le bon ordre, qu'il s'agisse du corps humain ou du système de castes. La transmission de substances n'est pas polluante lorsqu'elle se passe dans le bon sens, mais extrêmement polluante lorsqu'elle est inversée. Cette caractéristique cadre parfaitement avec le mouvement naturel de l'eau qui est d'ailleurs souvent rappelé dans les conversations : l'eau ne retient rien, la rivière coule, les ordures peuvent y être jetées, elles disparaissent⁶⁵⁸. Il faut cependant prendre garde à ne pas « naturaliser » ces conceptions en prenant l'argument pour la cause : si l'eau est purificatrice, cela tient probablement moins à ses propriétés intrinsèques (mouvement, transparence, etc) qu'à une volonté claire de l'établir comme telle. Pourquoi donc veut-on, dans ce contexte précis, affirmer l'eau comme non-vecteur d'impureté ? Il me semble qu'une des raisons possibles est à chercher dans les liens de parenté, c'est-à-dire dans l'établissement clair du lien exclusif entre le père et son enfant au premier stade de vie de celui-ci, reléguant le rôle de la mère à une simple « porteuse » de la progéniture, dont le lien n'est pas fixé par la procréation et la grossesse, mais est fixé bien plus tard par le lait maternel ; c'est donc une question de propriété sur les enfants et il est alors nécessaire de considérer l'eau comme non-vecteur d'impureté.

Quoi qu'il en soit, l'eau est un des premiers fluides à être employé pour diverses purifications mineures : lorsqu'un homme de haute caste, ayant pour maîtresse une femme de basse caste, rend visite à des parents ou amis, sa présence est légèrement

⁶⁵⁶ La contradiction n'aura certainement pas échappé aux lecteurs: si à certaines occasions l'eau n'est pas vectrice d'impureté, dans d'autres circonstances elle l'est, comme lorsqu'un membre de basse caste offre un verre d'eau à un membre de haute caste.

⁶⁵⁷ Babb 1989 : 48.

⁶⁵⁸ Voir Chapitre 3 « La fabrique de l'humain ».

polluante et dès son départ, la cuisine est nettoyée à l'eau. L'impureté des menstruations est également lavée à l'eau, ainsi qu'avec les produits de la vache, et cette conversation avec Parama (une femme Rajput d'une quarantaine d'années) et Lalan (une femme Lohar d'une trentaine d'années) nous l'illustrera :

Alice : Quand les menstruations sont finies, fait-on quelque chose pour se purifier ?

Parama : on se lave, on lave les vêtements, c'est tout. Certaines c'est après cinq jours, d'autres saignent sept ou huit jours... Quand on ne saigne plus on se lave bien et on lave les vêtements.

Alice : se laver et c'est tout ? Vous ne faites pas de *puja*, vous n'allez pas au temple ?

Parama : non. Et pendant qu'on est réglée on ne peut pas faire de *puja*.

Lalan : et quand les règles sont finies, on jette de l'eau du Gange dans toute la maison. Et on nettoie la cuisine avec de la bouse de vache.

Alice : avec de l'eau du Gange ?

Lalan : oui. On appelle ça de l'eau du Gange (*Gangadjal*), mais en fait c'est de l'eau de la rivière.

Parama : oui, on purifie avec de la bouse de vache (*gobber ka pocchha*), et puis on jette de l'eau. Et puis on change les draps du lit.

Lalan : et alors c'est bon.

Parama : oui alors c'est bon, on est à nouveau pures.

Alice : et vous faites ça aussi après l'accouchement ?

Parama : oui.

Alice : vous mettez de la bouse de vache (*gobber*), puis de l'eau du Gange (*Gangadjal*)...

Parama : oui.

Alice : dans la cuisine ?

Parama : dans la cuisine et dans toute la maison.

Lalan : mais la bouse de vache on ne la met pas sur un sol en ciment. Seulement si c'est un sol en terre, à l'ancienne.

Alice : combien de jours après l'accouchement faites-vous cela ?

Parama : le jour-même, on le fait une fois. Et puis le troisième jour vient le *pandit*. Ou bien parfois le cinquième jour il vient. Alors [avant qu'il vienne] on nettoie à nouveau avec la bouse de vache, on nettoie le lit de celle qui a accouché, on la lave, on lave ses vêtements. Alors le *pandit* fait un *havan*⁶⁵⁹, et puis il jette du lait dans toute la maison. (2010)

L'impureté de la mort est éliminée progressivement avec les rites funéraires (rappelons-nous le cas des familles devant demeurer éternellement impures car elles n'ont pu brûler

⁶⁵⁹ *Havan*: cavité carrée, où l'on fait des oblations végétales dans le feu. Berti 2001 : 47.

le cadavre d'un proche décédé⁶⁶⁰), avec le temps (puisque l'impureté s'efface petit à petit au fil des seize premiers jours, puis des quatre premières années après le décès), et avec diverses substances purifiantes comme l'eau, le lait, la bouse et l'urine de vache et, dans le cas des hautes castes, le sang du sacrifice. Le cadavre, dans ces castes *andarke*, est lavé à l'urine de vache (*gônch*) diluée dans de l'eau tiède. La maison est purifiée à l'eau et les parents les plus pollués (ceux qui ont lavé le corps, celui qui a allumé le bûcher et ceux qui sont restés jusqu'à la fin de la crémation) se purifient en buvant du *pajarb* (mélange de bouse de vache et de sang de bouc sacrifié) dilué dans un verre d'eau. Dans les castes *baharke* (basses castes), le cadavre et la maison sont lavés à l'eau et les parents proches du défunt se purifient en buvant un peu d'urine de vache diluée dans un verre d'eau. Lalan, la jeune femme de caste Lohar, et Sandeep, un vieil homme de caste Koli, nous expliquent :

Alice : Comment appelez-vous le pipi de vache ?

Lalan : *gônch*.

Alice : d'accord, *gônch*. Vous en utilisez ? Pour laver le mort par exemple ?

Sandeep : non.

Lalan : non, on utilise seulement de l'eau pour laver le mort.

Sandeep : on utilise le *gônch* quand c'est *tchanga*, ça veut dire *shuddhi* (pur)...

Alice : vous voulez dire plusieurs jours après la mort ?

Sandeep : oui c'est ça, minimum douze jours après, parfois seize.

Alice : alors chacun en boit un peu ?

Sandeep : oui, on en boit un tout petit peu.

Lalan : juste après la crémation, on se lave et après on boit un peu de *gônch* et on en jette un peu comme ça (par-dessus les épaules).

Alice : et quoi d'autre ? Que fait-on d'autre ce jour-là, pour être pur ?

Sandeep : ce jour-là nous ... nous prenons du lait et de l'avoine... On en fait comme une pierre et on y met du feu. Et puis on y met du *hing* (asoefetida), puis du *ghee*.

Alice : où fait-on cela ?

Sandeep : à l'intérieur, dans la pièce. Et puis, tout le monde met sa main au-dessus de l'avoine qui brûle et puis on passe la main sur la tête...

Alice : et quand fait-on cela ? Après avoir brûlé le mort ?

Sandeep : douze jours après.

⁶⁶⁰ Puisque la crémation, en tant que « cuisson », distille l'essence pure et élimine les déchets : c'est pourquoi en l'absence de corps cette « cuisson-distillation » ne peut être réalisée, condamnant les parents du disparu à une impureté sans fin.

Alice : et le *pandit* vient ?

Sandeep : oui.

Alice : le *gur* aussi ?

Sandeep : oui. Non, le *gur* vient après. Quand tout est déjà pur.

Alice : avant ça pourquoi ne vient-il pas ?

Sandeep : Parce que c'est impur (*jhûtha*). (2013)

L'eau et les produits de la vache⁶⁶¹ sont donc des agents purificateurs suffisants pour ce genre d'impuretés naturelles qui font partie du cycle de la vie telles que les menstruations, la naissance, et la mort. En échange, lorsqu'il s'agit d'impuretés plus « graves », résultant de la rupture des règles de castes, ces différentes substances ne suffisent plus. La commensalité avec des castes inférieures entraîne, en principe, un rejet de la caste : on refusera au coupable (ayant accepté de la nourriture venant d'une caste inférieure), conscient de sa faute et donc vecteur de pollution, l'entrée aux temples, aux maisons de même caste, ainsi que la participation aux fêtes religieuses. La réintégration dans la caste passera par une demande de pardon et le sacrifice d'au moins un bouc. Nous avons cependant pu entrevoir au début de ce chapitre que ces règles ne sont pas si facilement applicables, et que dans la pratique il se trouve aussi bien des cas réels de rejet de caste que des cas où le « coupable » nie son infraction aux règles tandis que les autres ferment les yeux.

En revanche, les femmes de hautes castes « polluées » par un sperme de caste inférieure requièrent une purification bien plus sophistiquée et profonde : la purification par le feu. Lorsqu'une fille (Rajput ou Kumhar), ayant eu une relation sexuelle (désirée ou non) avec un garçon de caste inférieure, demande à réintégrer sa caste et sa famille, elle doit alors d'abord passer la cérémonie du *khât*, ce qui signifie « trou ». Une grande fosse est creusée à proximité d'un *devta-gardien*⁶⁶² extrêmement puissant, dans une

⁶⁶¹ Selon Nur Yalman, les cinq produits de la vache sont purs et sacrés (*panchagavyam*, ou *panchgavya*), et ils sont surtout les agents purificateurs les plus puissants (Iyer 1909, vol.I, p.57 ; Hutton 1946, p.79 ; Stevenson 1954, p.50). On absorbe souvent des petites doses de ces produits pour se purifier d'une pollution interne (Stevenson 1954, p.58 ; Gough 1955, p.71 ; Iyer 1912, vol.II, p.87). Toujours selon cet auteur, la vache est associée à la mère, à la femme pure. Cf Nur Yalman, 1963, "On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and malabar", *The Journal of the Royal Anthropological institute of Great Britain and Ireland*, vol.93, n° 1, p.43.

⁶⁶² Les *devte* gardiens, *dwârpal devta*, sont les protecteurs des dieux principaux « appartenant » aux Rajput et Kumhar. Toujours représentés à l'extérieur du temple principal, par un petit masque accroché au mur du temple ou sur un arbre à proximité, leur site est envahi de tridents et autres objets en fer, offerts en demande de protection. Ces *devte* gardiens s'occupent de réaliser les tâches ardues à la place

clairière, aux abords d'un temple⁶⁶³. La nuit, la jeune fille est placée dans ce trou qui est ensuite refermé par de grandes pierres plates. Par-dessus est allumé un feu, dans lequel sont jetés divers ingrédients purifiants et « exorcisants », tels que le piment, le sésame, les graines de colza (*sau*), le lait de vache, entre autres. Ce feu est entretenu plusieurs heures, après quoi la jeune fille est sortie du trou, ainsi purifiée et réintégrée. Cette cérémonie est menée par le *gur* du *dwârpal-devta* qui est toujours de basse caste (généralement Koli). Cette « cuisson » de la jeune fille, que l'on pourrait comparer au « sacrifice » de la crémation mortuaire, est décrite par Bhadra, une femme Rajput d'une cinquantaine d'années :

Bhadra : Ou alors la fille dira « non, je ne veux pas [rester avec ce garçon avec qui elle a maintenu une relation sexuelle], il m'a violée, il m'a prise, il m'a fait ça, et ça », alors on la met dans le *khât*, dans notre langue on dit *khât*, ça veut dire qu'on fait un trou dans la terre, profond car il faut qu'un homme puisse y entrer et s'y asseoir. Et puis au-dessus on met une pierre, une grosse pierre et puis on fera un *havan*, on allume le feu et on y jette des grains de colza, du piment, du sésame, plein de choses. On y jette les choses qu'on jette toujours dans les *havan* pour les mariages et tout ça. Alors on allume ce feu au-dessus de sa tête, et alors elle doit rester deux heures en-dessous, et au-dessus il y a le feu. Et alors elle redevient pure (*suddhi*). Après on tue un *kaddu* (mouton). C'est comme ça qu'on purifie une fille ! [...]

Alice : mais si c'est un garçon Rajput ? Qu'il va avec une fille *harijan*, que celle-ci tombe enceinte et qu'elle vient voir la famille du garçon pour leur dire, que va-t-il se passer ?

Bhadra : ah oui, si elle tombe enceinte, elle va directement aller voir le Rajput ! Pour lui dire qu'il est de lui ! Elle ira le dire aux parents du garçon ! Ils se tiendront à distance...

Alice : et puis après ? Il se mariera avec elle ?

Bhadra : oui. Alors il restera dehors, il ne pourra plus entrer chez ses parents. Il ne pourra plus venir près de ses parents par exemple pour un *deoli*. Il ira avec les *baharke*. Pour passer le moment, boire, manger, et tout ça.

Alice : mais si le garçon dit « je ne veux pas aller vivre avec les *harijan* » ? On doit le purifier alors ?

Bhadra : oui, on fera ça, on le purifiera, on le fera *succha*. On fera quelque chose pour le rendre

des dieux principaux (exorcisme, purifications, punitions, etc). Il n'est pas étonnant que la purification des filles Rajput et Kumhar soit menée par un *dwârpal-devta* : ces gardiens surveillent les « entrées », telle que l'entrée du temple ou l'entrée des maisons. On peut donc interpréter qu'ils surveillent en fait les « entrées » des clans Rajput et Kumhar, ce qui explique logiquement qu'ils interviennent dans les cas de souillure des femmes, qui sont également des « portes d'entrée » du clan. Selon Véronique Bouillier, «[...] le terme *dvâra* désigne à la fois la porte, le portail, et l'orifice du corps ». Bouillier 2002 : 433. Voir Chapitre 6 "Rapports au cosmos".

⁶⁶³ Voir Photos 10 et 11: "Un *Dwârpal-devta* spécialisé dans la purification des femmes Rajput".

pur. On lui donnera quelque chose à manger pour le rendre pur. (2013)

Cette conversation montre clairement le processus de purification en cas de pollution *interne* d'une impureté venant des castes : les filles doivent être purifiées par un feu sacrificiel, sorte de renaissance, tandis que les garçons sont purifiés par la nutrition. Dans les deux cas, un mouton doit ensuite être sacrifié et offert aux *devte*, comme pour n'importe quelle autre cérémonie.



Les basses castes en revanche ne procèdent pas à la purification de leurs filles ayant maintenu une relation sexuelle avec un garçon de caste inférieure :

Kamala (une femme Lohar, d'une trentaine d'années) : et bien... Par exemple si un Rajput se marie avec une Lohar ou une Koli, et bien les parents du Rajput ne les laissent pas entrer. Même si c'est leur fils. Ou si c'est leur fille. Si une fille Rajput se marie à un Lohar par exemple, et bien les parents de la fille vont obliger le garçon à la laisser, ils vont dire « laisse notre fille ! ». Et puis ils vont faire des choses à la fille, par exemple ils coupent un bouc pour elle, ils appellent le *devta*, ils lui font le *succha* (purification). Pour la nettoyer !

Alice : alors ils la nettoient avec du sang [du sacrifice]?

Kamala : mmmhhh... Ils la rendent pure (*shuddhi*) pour qu'elle puisse à nouveau entrer dans sa maison.

Alice : et les autres castes aussi font comme ça ?

Kamala : non, seulement les Rajput et les Kumhar.

Alice : si une fille Lohar s'en va avec un garçon Koli, et puis après la fille dit « non, finalement je ne veux pas aller avec lui ». Ils vont lui faire un rituel pour la nettoyer ? La rendre pure ?

Kamala : non. Rien du tout.

Alice : pas de *pūja* ou quelque chose comme ça ?

Kamala : non non, rien du tout !

Alice : ils l'accueillent à la maison et c'est tout ?

Kamala : oui, ils sont contents que leur fille soit revenue. C'est tout. Il n'y a pas de purification à faire. Nous n'avons pas d'argent pour ces choses-là... (2013)

Remarquons, à propos de ces diverses techniques de purification, qu'il s'agit à chaque fois d'une purification du *corps* et non de l'âme : celle-ci ne pourra être purifiée que par la mort et les vies successives. C'est donc l'aspect corporel qui est purifié, la pollution « physiologique », celle qui peut se répandre dans la caste, courir à travers les canaux, les veines, se transmettre par l'aliment et le contact. Mais les fautes, le péché d'avoir enfreint les règles ne sont pas purifiables et pèseront dans le *karma*, influençant la prochaine renaissance.

4.5. Théories de l'impur

L'impureté a été, on s'en doutera, amplement étudiée⁶⁶⁴ surtout en Inde. Il ne s'agira pas ici de repasser de manière exhaustive ces diverses théories mais plutôt d'en choisir quelques-unes, et de mettre en avant certains éléments qui éclairent particulièrement l'analyse de l'impureté dans la vallée du Jalori.

4.5.1. Irruption organique dans la vie sociale

« On remarque que l'impur signale les relations organiques entre le

⁶⁶⁴ Voir entre autres: Srinivas 1952; Dumont et Pocock 1959; Yalman 1963; Harper 1964; Dumont 1967; Douglas 1971 [1967]; Marriott 1976; Das 1976; Fruzzetti, Östör and Barnett 1976; Kaushik 1976; Apffel Marglin 1977; Bean 1981; Glücklich 1984; Hildebeitel 1985; Madan, 1985; Madan 1991; Parry 1991; Deliège 1992; Sekine 2002; Saglio-Yatzimirsky 2002, Urban 2003.

monde humain et le monde non humain, l'impureté est liée à la naissance, à la mort, à l'excrétion et, plus subtilement, à la reproduction et à la nourriture. Tout se passe comme si, tandis que le monde social se modèle étroitement sur le monde naturel, la distinction du pur et de l'impur marquait d'autant plus rigoureusement la frontière entre eux »⁶⁶⁵.

Louis Dumont, qui rédigea une œuvre remarquable et fournie sur le système des castes il y a un demi-siècle, analysait l'impureté à partir de l'aspect organique de la vie humaine: l'impureté était selon lui une irruption de l'organique dans la vie sociale. La source de la pollution était le contact avec la mort et les cadavres (humains et animaux), l'aspect organique de la naissance (et la présence de fluides lors de celle-ci : sang, eau, fèces, etc), et les diverses substances émanant des orifices du corps (sang, urine, fèces, sperme, salive, lait, etc). Cette impureté temporaire expliquait en outre l'impureté permanente frappant les basses castes : c'était par leur contact constant avec des matières organiques (ramassage des cadavres d'animaux, ébouage des rues, etc) que les intouchables, par exemple, se trouvaient dans un état permanent d'impureté. Leur statut impur découlait donc de leur activité polluante et non l'inverse⁶⁶⁶. Cette argumentation organique n'était cependant pas hygiéniste : c'est l'aspect *organique* de la vie que Dumont mettait en avant, c'est-à-dire une irruption de la « nature » dans la vie sociale de l'humain, mais non pas une question d'hygiène, de propreté ou de saleté : « On cherche souvent des justifications hygiéniques aux idées sur l'impureté. En réalité, même si quelque chose de l'hygiène peut se trouver englobé dans la notion, on ne peut en rendre compte par là, car c'est une notion religieuse »⁶⁶⁷. Puisque l'impureté des basses castes serait une conséquence de leur contact permanent avec l'aspect organique de la vie, il y avait donc, selon Dumont, une continuité directe entre ce type d'impureté et celle de la naissance, de la mort, des menstruations et des fluides corporels. L'impureté temporaire et l'impureté permanente seraient identiques en nature. Il n'y avait en fait qu'un seul type d'impureté s'analysant exclusivement par l'organique. Et la fonction de l'impur serait de marquer une coupure nette entre le monde humain, social, et le monde « naturel », sauvage. Notons bien que cette argumentation « organique » de

⁶⁶⁵ Louis Dumont, 1975, *La civilisation indienne et nous*, Paris, Armand Colin, p.17.

⁶⁶⁶ Nous verrons dans quelques lignes que McKim Marriott, par exemple, affirma tout le contraire, faisant découler l'activité des intouchables de leur statut impur.

⁶⁶⁷ Dumont 1967 : 70.

l'impureté était déjà présente dans l'article fort stimulant de Nur Yalman, "On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and Malabar", publié en 1963, dans lequel il employait le même type de raisonnement basé sur les fluides et la dégradation : la naissance était frappée d'impureté en raison du sang et des fèces, tandis que la mort, paroxysme de l'impur, impliquait la pourriture des fèces dans les intestins incapables de se vider⁶⁶⁸.

La théorie « organique » se comprend d'autant mieux si l'on se rappelle, d'un côté, la chaîne de transformations successives des divers fluides (la nourriture se transformant en sang, qui se transforme en chair, en graisse, etc, jusqu'à devenir du sperme) produisant à chaque étape un fluide raffiné et un fluide « déchet » (urine, salive, etc) ; et d'autre part l'immense capacité d'absorption de la nourriture. Il faut en outre garder à l'esprit que les interactions sont considérées comme des transmissions de fluides en sens unique. Non seulement entre castes (les fluides ne peuvent passer qu'en sens descendant, c'est-à-dire d'une haute caste vers une basse caste et non en sens ascendant), mais aussi au niveau du corps lui-même : ce qui sort du corps ne peut y entrer à nouveau car cela reviendrait à inverser le sens des fluides qui doivent circuler en sens unique. C'est à partir de ces considérations que l'on peut intégrer l'interprétation « organique » de Louis Dumont, et comprendre en quoi la salive est impure, pourquoi il ne faut en aucun cas utiliser la main gauche (servant à se laver après avoir été à selles) pour manipuler la nourriture, ou pourquoi la femme ayant ses menstruations ne peut en général pas cuisiner. Ces gestes non seulement manipulent un aspect organique, comme l'a souligné Dumont, mais surtout inversent le sens de transmission des fluides, en faisant entrer à nouveau dans le corps des substances qui en sont sorties.

Cependant, cette interprétation ne fait pas l'unanimité. Tout d'abord, le fait de considérer les deux types d'impureté (temporaire et permanente) comme étant de nature identique est problématique pour plusieurs auteurs⁶⁶⁹. Selon Jonathan Parry, il y a des termes spécifiques pour l'impureté temporaire (provoquée par la naissance, la mort), alors qu'il n'y en a généralement pas (ou alors très différents) pour l'impureté permanente. Veena Das souligne, elle aussi, que le mot *chhût* (ne pas être touché,

⁶⁶⁸ Yalman 1963: 29.

⁶⁶⁹ Parry 1991: 268; Das 1976: 259; Mines 1989: 114; Sekine 2002: 24.

intouchabilité), qui est parfois employé pour les deux types d'impureté, ne fait référence qu'au véhicule, à la transmission mais non pas à la nature de l'impureté. Ensuite, continue Parry, il y a un contraste fort entre, d'une part le fait que plus la caste est haute, plus la « pollution de caste » l'affecte, et d'autre part plus la caste est basse, plus la pollution de naissance/mort est longue. Les deux types d'impureté affecteraient donc différemment les castes, ce qui empêche ces deux derniers auteurs à les considérer comme identiques en nature.

Diane Paull Mines critique, elle aussi, la théorie organique qu'elle retrouve chez un autre auteur de la même époque, à savoir Henry Orenstein. Cet auteur assumerait, selon Mines, une vision néoplatonicienne qui dichotomise et préfère l'esprit, la culture, la loi, le hors-du-monde plutôt que la chair, la matérialité, la substance et l'action mondaine. Ce faisant, il choisit de suivre aussi une conception indienne ancienne, la tradition des Upanishad et Advaita-Vedanta, qui valorise la renonciation et la libération comme le seul chemin vers la pure « vérité ». Cette valorisation de l'esprit sur la chair l'entraîne donc à opposer, comme Dumont, le pur (aspect spirituel) et l'impur (aspect organique, biologique), et à choisir cette opposition comme seule valeur fondamentale du système des castes. L'impureté serait l'irruption de l'organique dans la vie sociale (ou spirituelle) tandis que la pureté en serait la séparation⁶⁷⁰. Orenstein assume donc également une identité de nature entre l'impureté des castes et l'impureté de la naissance, de la mort et des menstruations. Selon lui, si les deux types d'impureté affectent différemment les castes, c'est simplement parce que l'une est « multiplicatrice » de l'autre. La mort par exemple, par la souillure qu'elle provoque, multiplierait l'impureté relative de chaque caste, ce qui expliquerait que les basses castes restent impures plus longtemps que les hautes castes après un décès. Son modèle échoue cependant à élucider le degré réduit d'impureté dans le cas de décès d'un enfant, ou d'un renonçant⁶⁷¹. Il essaie de démêler cela en arguant que les enfants, impurs de par la naissance, n'ont pas encore été « débiologisés », et ne peuvent donc transmettre d'impureté. Mines insiste nonobstant que les enfants, dans divers textes anciens comme les Dharmasastras, sont loin d'être considérés comme impurs et sont au contraire vus comme hors de portée de l'impureté. Et si le raisonnement d'Orenstein était juste, argue Mines, les enfants devraient passer

⁶⁷⁰ Henry Orenstein, 1970, "Death and kinship in hinduism", *American Anthropologist*, p. 1359, dans Mines 1989: 107.

⁶⁷¹ Mines 1989: 110.

plus de jours que les adultes à deuil, ce qui est faux. Car dans les textes anciens, il est clairement énoncé que les jours *d'incapacité* (impureté qui interdit la commensalité, l'approche du temple, l'assistance à une cérémonie, etc), après un décès par exemple, touchent les adultes étant dans la deuxième étape de leur vie (vie de famille), c'est-à-dire ni les enfants, ni les étudiants, ni les renonçants. Or, Henry Orenstein explique l'impureté réduite des renonçants... par leur plus grande pureté, car ils seraient moins organiques ! Il est compliqué à ce stade de ne pas se joindre à la critique de Diane Mines. Non seulement il me semble difficile de saisir en quoi les renonçants seraient moins « organiques » que les autres (puisque même hors du monde ils continuent à assouvir leurs besoins biologiques et avoir des relations sexuelles), mais il m'apparaît également qu'à force de tout analyser à travers le prisme du pur et de l'impur, on biaise fortement la réalité : dans ce cas-ci par exemple, Orenstein justifie la durée réduite du deuil pour les enfants par leur plus grande impureté, mais dans le cas des renonçants, c'est leur plus grande pureté qui les soustrait à la période d'incapacité (ou impureté) ! De même, la mort d'une femme devrait provoquer, selon la théorie d'Orenstein, moins de jours d'incapacité (impureté) que celle d'un homme... car étant plus « organiques », les femmes sont plus impures⁶⁷². Or justement leur décès provoque exactement le même nombre de jours d'impureté pour leurs proches que le décès d'un homme, ce que Orenstein essaie de justifier en arguant que c'est parce qu'elles doivent demeurer aussi pures que leur mari, puisque c'est à travers leur corps que la pureté des mâles est maintenue⁶⁷³. À nouveau, il me paraît évident que non seulement cet auteur jongle à loisir avec les notions du pur et de l'impur, en s'en servant à sa guise, mais surtout qu'il semble manifeste que sa théorie en dit plus sur ses propres conceptions des hommes et des femmes que sur la notion hindoue de l'impureté : que les femmes soient considérées en Inde comme plus impures que les hommes est une chose, mais trouver cela logique car les femmes seraient plus « organiques » est une position que je ne peux me résoudre à accepter. En quoi les femmes, par leurs menstruations, seraient « par nature », plus organiques que les hommes ?

Il ne me semble pas nécessaire d'exposer ici les divers arguments qu'emploie Diane Mines pour contre-argumenter, point par point, la théorie d'Orenstein⁶⁷⁴. Pour elle, il est

⁶⁷² À l'instar des enfants, dans ce modèle.

⁶⁷³ Mines 1989: 111.

⁶⁷⁴ Citons rapidement quelques exemples, comme le fait que les premières menstruations, contrairement à ce que l'on attendrait selon la théorie d'Orenstein, ne provoquent aucune impureté

clair que l'impureté de naissance et de mort (impureté appelée *ásauca*) marque un état d'incohérence pour toutes les personnes partageant des particules du même corps (ce que l'on appelle les parents *sapinda*), tandis que l'autre type d'impureté (nommée *ásuddha* : substances corporelles, mélange de castes, etc) marque un mélange, un événement ou un moment non approprié, qui pourrait troubler les rituels. Ce deuxième type d'impureté, bien que « contagieux » ne sépare pas les corps, et ne se répand pas automatiquement parmi les parents⁶⁷⁵.

Enfin, selon Frédérique Apffel Marglin, définir la pollution à travers l'organique revient à ériger une fausse opposition entre l'homme et la nature, paradigme difficile à accepter d'emblée pour l'Inde⁶⁷⁶.

Retenons en tout cas ce qui nous préoccupe le plus : l'impureté, qu'elle soit temporaire ou permanente, ne peut s'expliquer par l'aspect organique des actes et événements, ce que nous aurons l'occasion de confirmer dans quelques lignes.

4.5.2. Échanges de fluides et corps ouverts

À l'opposé de Louis Dumont, et quelques années plus tard (en 1976), McKim Marriott fit découler l'activité des diverses castes de leur statut (relativement pur ou impur), qui lui-même dériverait de l'acceptation de chacune de recevoir des fluides d'autres castes. C'est-à-dire que les castes qui refusent toute substance venant d'autres castes sont en conséquence plus pures, tandis que les castes qui acceptent des fluides de toutes les autres castes sont les plus impures. La hiérarchie des castes découlerait donc des interactions et non l'inverse. Sa théorie, inspirée des travaux de R. Nicholas et R. Inden sur la parenté au Bengale, se base sur des flux de « substances-codées » ou « substances-codes » : « L'organisation de la société en Asie du Sud repose sur le présupposé culturel, ancien et permanent selon lequel tous les êtres vivants sont différenciés en espèces ou classes ; chacune de celles-ci est pensée comme possédant une substance codée qui la définit. [...] Les membres de chaque espèce humaine (et par

pour les parents de la jeune fille ; ou encore les rites de mariage, qui incluent des rituels visant explicitement la procréation, mais qui ne comportent cependant aucune impureté.

⁶⁷⁵ Mines 1989: 114.

⁶⁷⁶ Apffel Marglin 1977 : 265.

conséquent de chaque caste) sont pensés comme possédant et partageant ensemble une substance spécifique (par exemple, *śarīra*, « corps », *rakta*, « sang ») qui incorpore son code de conduite (*dharma*). [...] Les castes sont en relation extérieure les unes avec les autres, non par des substances partagées héréditairement mais par l'échange de substances non héréditaires. Chaque caste est impliquée, pour son existence et ses moyens de subsistance, dans la transformation et l'échange de substances naturelles transformées. [...] Chaque caste est pensée comme maintenant ou altérant son prestige moral (c'est-à-dire son rang par rapport aux autres castes), sa substance héréditaire et son code naturel, selon la façon dont, dans ses échanges avec les autres castes, elle reçoit ou refuse de recevoir des substances corporelles, consomme ou refuse de consommer la nourriture, fournit ou refuse de fournir des services »⁶⁷⁷. La théorie transactionnelle de McKim Marriott se résume ainsi : 1) Le *dharma* (ou code de conduite) est incorporé dans la nature même de l'acteur et il est impossible de séparer celui-ci de son action, le code de la substance (et la loi de la nature, la norme du comportement, l'esprit du corps, l'esprit de la matière, etc) ; 2) L'univers hindou est composé de substances-codes qui vont du grossier (*sthūla*) au subtil (*sūkṣma*) ; 3) La réalité est caractérisée par : (a) nature diverse, divisible, « particulée » des substances-codes ; (b) circulation constante des particules de ces substances-codes ; (c) inévitable transformation des entités naturelles par les combinaisons et séparations de leurs substances-codes. Donc aucune substance-code ne se trouve en état pur, non mélangé. La pollution ou le mélange des substances-codes est la condition universelle et nécessaire de cette ontologie ; et enfin 4) Tout cela s'applique aux personnes qui interagissent en société et dont la nature se transforme. Transaction et transformation vont donc de pair. Il en découle que la société hindoue est organisée selon ces transactions entre personnes qui adoptent des tactiques pour donner et recevoir des substances-codes afin de maximiser leur pureté et leur pouvoir (compris comme une substance-code subtile d'énergie vitale)⁶⁷⁸

Cette théorie, bien qu'ayant « le mérite d'avoir placé le corps véritablement au cœur d'une théorie de la société »⁶⁷⁹ et ayant stimulé une série de travaux remarquables⁶⁸⁰

⁶⁷⁷ Marriott and Inden, 1974, "Caste Systems", *Encyclopedia Britannica*, p.983 et suivantes, dans Bouillier et Tarabout 2002: 21.

⁶⁷⁸ Glucklich 1984 : 27.

⁶⁷⁹ Bouillier et Tarabout 2002: 21.

(mais dont les auteurs ne partagent pas pour autant les interprétations de Marriott), fut énormément critiquée par la « dé-réalisation de la personne » qu'elle suppose. Car elle pousse trop loin dans la conception « dividuelle », constamment « ouverte », des êtres. Sans frontière corporelle réelle, dans un échange constant de fluides et de particules qui modifient sans cesse la substance-codée de chaque personne, comment l'équivalence entre membres d'une même caste peut-elle se maintenir ? L'idéologie des substances-fluides fonctionnerait alors uniquement comme un repoussoir : c'est justement pour éviter cette désintégration du soi, de la caste, qu'il faut limiter et réguler les échanges, cristallisant de la sorte les identités des groupes⁶⁸¹.

Enfin, soulignons que Marriott (ainsi que son collègue Inden) rejette l'usage des termes « pur » et « impur » pour parler des substances transférées car cela impliquerait que ces valeurs soient fixes, alors qu'elles sont relatives et dépendent de la perspective de l'acteur. Et si sa théorie transactionnelle fut extrêmement utile pour aiguïser la compréhension sociologique de la pollution (impureté), il faut prendre garde à ne pas adopter sa vision moniste, étrangère à la pensée indienne⁶⁸². Retenons néanmoins certains points clés de son interprétation de l'impureté. Sans être liée à « l'organique », elle dépend des interactions vécues comme « fluides » et de l'ouverture des êtres : plus ils sont « fermés » (et refusent les substances des autres), plus ils sont purs ; plus ils sont « ouverts » (et acceptent les substances des autres), plus ils sont impurs.

4.5.3. Le corps social

Mary Douglas⁶⁸³, dans son oeuvre fascinante sur la notion de pollution publiée en 1967, rejette l'explication « organique » avancée par Dumont. À son avis, il faut creuser beaucoup plus loin, car ce genre d'interprétation décrit simplement le fonctionnement de l'impureté, sans réellement l'expliquer. Pour elle, le corps humain est symbole de la société dans son ensemble, et reproduit les pouvoirs et les dangers que

⁶⁸⁰ Tels que Daniel 1984, Zimmermann 1982 et 1989, Trawick 1993 et 1995, Osella et Osella 1996, Busby 1997.

⁶⁸¹ Jonathan Parry, 1994, *Death in Banaras*, Cambridge, Cambridge University Press, p.114, dans Bouillier et Tarabout 2002: 22.

⁶⁸² Glucklich 1984: 27.

⁶⁸³ Douglas, M., 1971 [1967], *De la souillure (On Purity and Danger)*, Paris, Maspero.

l'on attribue à la structure sociale. Les orifices du corps et les fluides qui y entrent et en sortent doivent donc non pas être analysés par rapport à ce corps-même (interprétation organique) mais à travers le système social qu'ils représentent. Ces orifices et fluides se voient flanqués d'attributs (pouvoirs, impureté, vulnérabilité, etc) selon la situation sociale dont ils sont le miroir. Pour comprendre la pollution corporelle, il faut donc aller chercher à quoi correspond, dans telle société concrète, chaque partie du corps. Si certains fluides sont plus polluants que d'autres, cela n'a rien à voir avec leurs qualités intrinsèques (fluidité, couleur, viscosité, odeur, etc) mais bien avec le symbolisme, avec la signification sociale qui leur est associée. Dans la vallée du Jalori par exemple, il apparaît clairement que les fluides et orifices les plus marqués sont la bouche et le vagin, la nourriture, le lait maternel, le sang menstruel, le sperme et la salive dans certaines circonstances. Pourquoi donc le crachat dans d'autres circonstances, mais aussi l'anus, les narines, les oreilles, les larmes, les fèces, l'urine, les morves ne sont-ils pas si fortement marqués par l'impureté, ou au contraire par la vulnérabilité devant la pollution ? Il faut en chercher la raison dans les fonctions de procréation et d'alimentation, et l'importance de celles-ci dans le tissage des liens de parenté et donc la structure sociale. Et si l'alimentation est soumise à des règles si rigides, c'est parce que les frontières des castes sont ténues et vulnérables. Car selon Mary Douglas « les aliments ne sont des agents de pollution que lorsque les frontières du système social sont soumises à de fortes pressions »⁶⁸⁴. La cuisson des aliments, dans cette optique, a la fonction d'opérer une séparation nette entre les différentes castes : les aliments cultivés, vendus par d'autres castes, doivent passer par une coupure symbolique, purification marquant les frontières entre castes, et c'est ce rôle que remplit la cuisson⁶⁸⁵.

Dans l'optique de Douglas, la pollution comme l'impureté doivent donc s'expliquer par rapport aux catégories, aux classifications sociales. C'est une question d'ordre, qui sert à maintenir la structure existante, bien que les notions d'impureté évoluent avec cette dernière. L'impur est donc ce qui franchit les frontières des classifications, ce qui n'est pas à sa place, et qui ce faisant, menace d'une manière ou d'une autre les définitions des catégories et donc l'ordre établi. Or, ce franchissement des frontières implique généralement une ouverture du corps, qu'il s'agisse des fluides corporels ou du « corps » de la caste, mais aussi, comme le souligne Apffel Marglin, une

⁶⁸⁴ Douglas 1971: 142.

⁶⁸⁵ Remarquons donc, à l'instar de Krygier, que ce processus de purification (cuisson) est mené par les femmes, d'où leur statut ambigu, à la fois intrinsèquement plus impures que les hommes, et à la fois purificatrices essentielles. Krygier 1990 : 82.

perte de l'intégrité corporelle : l'eunuque, la jeune accouchée, la femme menstruée, le cadavre, tous ont perdu une partie de leur être et sont impurs⁶⁸⁶.

Si la théorie de Douglas est extrêmement utile pour analyser la pollution en Inde, il me semble cependant qu'il faut la comprendre de manière dynamique, comme un mouvement : l'impur est ce qui *inverse* le sens de la transmission entre catégories. De la même manière que le corps hindou ne se caractérise pas par ses parties anatomiques mais plutôt par la circulation de ses fluides⁶⁸⁷, nous pouvons considérer qu'il en est de même pour le grand « corps » de la société de castes, dont un des aspects centraux est la transmission de substances. Et dans les deux cas, l'impur est ce qui inverse le sens du mouvement, transmission qui doit se faire à sens unique, du haut vers le bas en ce qui concerne les castes⁶⁸⁸, de l'intérieur vers l'extérieur en ce qui concerne le corps humain⁶⁸⁹.

Le sens correct du mouvement de transmission implique également une relation de pouvoir, comme l'a démontré Apffel Marglin : accepter la pollution d'un autre est un signe de respect, voire de soumission. C'est le cas de la salutation respectueuse, lorsqu'on touche le pied d'une personne de plus haut statut (personne plus âgée, personnalité publique, etc) avant de se toucher le propre front ; c'est le cas également de l'épouse qui mange les restes du repas de son mari ; c'est le cas encore des dévôts avalant les restes de nourriture des dieux. Accepter le fluide potentiellement impur de *l'autre* n'est pas qu'une question de pollution mais c'est aussi et surtout une relation de pouvoir, ce qui s'illustre parfaitement dans la relation entre castes et le transfert de fluides que ce système implique.

⁶⁸⁶ Apffel Marglin 1977 : 265.

⁶⁸⁷ À ce stade on ne peut s'empêcher de penser à la conception ayurvédique du corps, dans lequel "...les humeurs sont des fluides vitaux, et la structure du corps est un réseau de canaux au travers desquels il convient de maintenir les flux vitaux dans la bonne direction." (Zimmermann 1983: 11).

⁶⁸⁸ Comparer avec le code népalais de 1853 : Lorsque le crachat se produit dans un sens descendant (un Brahman qui crache sur la bouche d'une caste inférieure par exemple), il y a offense, mais pas impureté. Dans l'autre sens, il faut ajouter à l'offense l'impureté, ce qui explique que l'amende soit plus élevée (le montant de l'amende est modulé selon l'écart entre les castes). Bouillier 2002 : 429.

⁶⁸⁹ Chez les Khumbo, une communauté tibétaine du Népal, l'impureté de la naissance et de la mort est "fondée", justifiée, par un mythe mettant en jeu un inceste entre un fils et sa mère, une émanation de la terre-mère. Ayant voulu rentrer d'où il était sorti, le fils dû mourir, et la terre s'ouvrit. Depuis, tant la naissance comme la mort sont marquées par l'impureté. Ce qui m'intéresse dans cette rhétorique sur l'impur, ce n'est pas spécialement l'inceste en soi, car dans la vallée du Jalori on ne rapproche pas, à ma connaissance, l'impureté de l'inceste; ce qui m'intéresse ici est plutôt la conception d'un ordre à sens unique devant être respecté: ce qui est sorti ne peut rentrer à nouveau. Diemberger 1998: 270.

Ce que l'impureté et les restrictions qui l'entourent nous confirment, c'est donc que les castes, loin d'être hermétiques, sont des catégories ouvertes, poreuses. L'endogamie et les règles de commensalité, renvoyant une image statique et fermée de la caste, ne renforcent en fait que le contraire, à savoir qu'il s'agit là d'une fragile classification, dont les frontières internes sont extrêmement vulnérables du fait de la porosité des castes. En outre, nous avons vu dans ce chapitre qu'un des points centraux dans la pollution de caste est la connaissance des règles. Les conséquences de la pollution dépendent directement du fait de savoir (ou pas) que l'on enfreint un interdit car, nous l'avons vu, la pollution en elle-même n'a aucune conséquence physique, et ce sont les *devte* qui se chargent de punir les coupables, jugeant de *l'intentionnalité* de ceux-ci, ainsi que les humains qui se chargent de couper la commensalité pour éviter une « épidémie » d'impureté. La préoccupation ne se situe donc pas seulement au niveau du corps mais surtout au niveau de la structure sociale, du maintien du système. Pour reprendre les mots de Mary Douglas, les prescriptions relatives à la pollution servent clairement de soutien au code moral⁶⁹⁰.

4.5.4. Entre la société et le cosmos : la liminalité

Pour l'anthropologue indienne Veena Das, qui analysa la notion du sacré en Inde, distinguant le « sacré associé à la vie » et le « sacré associé à la mort », le concept de pureté correspond à l'état approprié pour traiter avec le cosmique lorsque celui-ci est expérimenté comme étant intégré avec le social. En échange, le symbolisme de l'impureté délimite les situations liminales, caractérisées par la naissance et la mort, c'est-à-dire quand une personne voit son monde social séparé du cosmos. Dans ce cas, il faudra procéder à une réintégration (à travers les rites) qui lui permettront d'expérimenter à nouveau la société et le cosmos comme formant un tout⁶⁹¹. L'impureté recoupe donc aussi bien le sacré lié à la vie (naissance) que le sacré lié à la mort (décès), car dans les deux cas la personne et son entourage proche vivent une période de liminalité, de désajustement entre leur structure sociale et les plans cosmiques. Chaque naissance et chaque décès doivent être légitimés, en les intégrant dans le système

⁶⁹⁰ Douglas 1971: 145.

⁶⁹¹ Veena Das, 1976, « The uses of liminality : society and cosmos in Hinduism », *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) Vol.10 n°2, pages 245 à 260.

(microcosmique et macrocosmique) social et cosmique. L'intégration rituelle a donc pour fonction de redéfinir ces événements, non comme des accidents (menace de l'ordre) mais comme des dessins du cosmos.

D'autres situations ayant un certain rapport avec la mort ne sont, par contre, pas touchées par l'impureté, comme les rites offerts annuellement aux ancêtres. C'est parce que dans ces cas, l'ordre (socio-cosmique) a déjà été rétabli ; il n'y a donc pas de décalage entre le groupe social et le cosmos, pas de perturbation dans la cosmicisation de la réalité sociale, pas de liminalité.

Cette théorie, qui suggère de concevoir l'impureté comme une métaphore pour la liminalité, est extrêmement proche de celle de Mary Douglas. Dans les deux interprétations il est question de marges, qui remettent en question l'ordre de la réalité, par leur capacité à transcender (ou ignorer) les délimitations établies. Et dans les deux cas l'impureté est expression et mécanisme du rétablissement de la stabilité, tout en réaffirmant les classifications.

Selon Veena Das, de toutes les positions marginales dans la société, sont spécialement puissantes celles où l'individu expérimente son monde social et cosmique comme étant dissociés, et cela est à son paroxysme lorsqu'il s'agit de la mort. Cette dernière ne menace pas seulement la continuité des relations humaines, mais aussi les fondements sur lesquels repose la structure sociale. C'est ce que l'impureté des deuilés exprime⁶⁹² : liminalité du statut du défunt -qui passe de cadavre-fantôme à ancêtre- et liminalité des survivants - qui réintègrent leur monde social avec souvent un nouveau statut (l'épouse est réintégrée en tant que veuve). Le corps lui-même sert à exprimer ce mouvement de liminalité-réintégration : en temps normal, il doit être délimité, attaché, dessiné (les cheveux des femmes sont noués et huilés, leurs extrémités définies par des bracelets aux poignets et des anneaux aux pieds, les hommes se rasent et se coiffent, etc), c'est-à-dire un mode de représentation qui correspond à la délimitation des catégories dans le système social⁶⁹³. Mais en temps de deuil ces

⁶⁹² Dumont remarque par exemple que le deuil principal doit se comporter comme un ascète (ne pas se couper les cheveux, dormir par terre, etc), mais sa théorie basée sur l'organique échoue à expliquer ce fait. Selon Veena Das, la théorie de l'impureté comme symbole de la liminalité éclaire de manière inéquivoque ce comportement, puisque l'ascète est en état liminal permanent, tandis que le deuil principal l'est pour quelques jours.

⁶⁹³ Veena Das, 1985, "Paradigms of Body Symbolism: An Analysis of Selected Themes in Hindu Culture", in Burghart, Richard and Cantlie, Audrey (ed.), *Indian Religion*, London: Curzon, and New York: St Martin's Press, p.189.

représentations sont inversées, et le corps exprime au contraire cet état de désarticulation, de flottement, désajustement qui caractérise la liminalité. Les cheveux des femmes sont alors lâchés, leurs extrémités libérées (bracelets brisés, bijoux retirés, etc) ; les hommes cessent de se raser, de se peigner les cheveux, parfois de porter des chaussures. Les contours du corps ne sont alors plus dessinés, définis, délimités. Et cela, jusqu'au rétablissement des catégories, des statuts et de l'ordre, où l'on voit le corps à nouveau rassemblé, refermé, contraint, délimité.

En résumé, le rituel transforme un événement accidentel et menaçant pour l'ordre social en une partie intégrante du plan cosmique. Il en va de même pour la naissance : l'impureté des parents marque la liminalité du nouveau-né et cesse lorsque celui-ci est intégré, reconnu comme le fruit d'un dessin du cosmos. Il ne s'agit pas là de l'émergence de l'enfant comme personne sociale complète (ce qui n'a lieu que vers la puberté : rite d'initiation pour les garçons et mariage pour les jeunes filles, nous dit Veena Das ; discernement entre le bien et le mal qui achève la complétude de la personne, comme le montre notre travail), mais bien de son incorporation dans un plan cosmique. En bref, l'impureté symbolise la liminalité et délimite les événements où l'humain expérimente son monde social comme étant séparé du monde cosmique. Il ne faut pas négliger la portée de cette affirmation : en établissant l'impureté comme simple symbole ou métaphore, Veena Das rejette dans ses fondements-mêmes la théorie de Dumont. Car si pour lui, la dichotomie pureté/impureté est la clé du système, pour Das elle n'en est que l'expression, et l'anthropologue indienne accuse le sociologue français d'avoir « confondu l'idiome avec le contenu »⁶⁹⁴.

Veena Das remarque que la théorie qu'elle propose ne sert qu'à expliquer l'impureté de la naissance et de la mort et non pas l'impureté des castes. Selon elle, il s'agit là de deux types différents d'impureté et il serait erroné de les unifier, à la manière de Louis Dumont. Nous pouvons cependant observer que sa théorie et celle de Mary Douglas se complètent à merveille : tandis que pour Das l'impureté est une métaphore pour la liminalité (de la naissance et de la mort), Douglas démontre que l'impureté (des castes, du corps humain) est un mécanisme servant à protéger les marges et les classifications. Les deux théories rassemblées servent donc à analyser, tant l'impureté de la naissance et

⁶⁹⁴ Das 1976: 261.

de la mort, que l'impureté du corps humain, et l'impureté passant entre les diverses castes : il est à chaque fois question de frontières au sein des classifications, de franchissement des marges, de désordre, de mécanismes de stabilisation, de réintégration, et en fin de compte de réaffirmation de l'ordre établi.

4.6. L'impureté et la dynamique de l'ouverture

Si je me suis centrée, dans ce chapitre, sur la notion d'impureté (*jhûtha*), c'est bien parce que celle-ci est au coeur des préoccupations quotidiennes dans la vallée du Jalori. Le concept de pureté (*shuddh*), bien que quelques fois évoqué, ne semble par contre pas central. L'état des choses et des êtres est un état neutre, plus ou moins pur selon les matières, les fluides, les castes bien sûr, mais il n'y a pas de recherche de pureté absolue : il faut « simplement » prendre garde à ne pas se polluer, et à ne pas véhiculer d'impureté chez les autres.

On peut cependant spécifier certaines choses clairement définies comme pures : l'or, le *pânchratan* (ce mélange de plusieurs matières « pures », administré lors d'une agonie), le musc, la cime des montagnes, la vache et ses produits, le paon et le *monal* (*Lophophorus impejanus*, l'oiseau emblématique d'Himachal Pradesh). Or, dans cette liste non exhaustive, nous pouvons tout de suite remarquer que certains objets purs sont particulièrement résistants à l'impureté (l'or, la bouse et l'urine de vache), tandis que d'autres sont au contraire extrêmement vulnérables, facilement souillés (la cime des montagnes, le *ghee* et le lait de vache par exemple⁶⁹⁵ ; mais on peut aussi citer l'exemple classique du Brahman). Dumont relève également cette particularité de la pureté indienne, soulignant qu'en Inde, ce qui est pur est justement ce qui est le plus vulnérable à la souillure⁶⁹⁶. La résolution de ce qui paraît être un paradoxe me semble résider dans l'extrême capacité d'absorption des objets purs : nous avons analysé, dans un autre chapitre, la porosité des êtres, des objets et des lieux, et c'est cette porosité, cette absorption qu'il faut garder à l'esprit lorsqu'on évoque la pureté.

⁶⁹⁵ Notons ici la différence d'usage entre les produits de la vache : tandis que la bouse et l'urine servent à purifier, le lait et le *ghee* sont utilisés comme objets de sacrifice. David Gordon White, 1992, « You are what you eat: the anomalous status of dog-cookers in Hindu Mythology », in R.S. Khare, *The Eternal Food, Gastronomic ideas and Experiences of Hindus and Buddhists*, New-York, State University of New-York, p. 57.

⁶⁹⁶ Dumont 1967: 72.

Si dans certains textes⁶⁹⁷, on trouve une corrélation entre pureté et domesticité (et entre le sauvage et l'impur), ce lien ne correspond clairement pas à la réalité de la vallée du Jalori : ici, le sauvage est souvent extrêmement pur. Les cimes des montagnes mais aussi certains animaux comme le paon, le *monal*, le cerf porte-musc (*bîna-ki-kasturi*) ou encore les abeilles sont considérés comme dépositaires de la plus grande pureté, en raison-même de leur état totalement sauvage. Et les *jogni*⁶⁹⁸, forces féminines invisibles et immensément puissantes, hors de contrôle des hommes et des *devte*, sont également extrêmement pures de par leur sauvagerie.

Mais revenons à présent au sujet qui nous concerne : l'impureté et la signification de celle-ci. Il me paraît évident que l'on ne peut interpréter la pollution à travers le prisme de « l'organique », à la façon de Dumont ou Orenstein. Bien sûr, l'aspect organique est présent à chaque fois qu'apparaît l'impureté, il ne pourrait en être autrement : c'est la définition de la vie elle-même. Tous les aspects de la vie humaine mettent en jeu des fluides, qui entrent ou sortent du corps, s'échangent et se refusent. Or, l'inverse n'est pas vrai : tout ce qui est organique n'est pas marqué par l'impureté. Les femmes réglées ou venant d'accoucher doivent prendre des précautions avant de pouvoir cuisiner ; mais il n'y a aucune restriction concernant les personnes enrhumées ou souffrant d'une gastro-entérite. Les femmes réglées ne peuvent accéder au temple, ni réaliser le pèlerinage annuel sur la cime de la montagne sacrée appelée Skîrn ; mais les hommes (non endeuillés) peuvent y grimper sans restriction, uriner et déféquer sur la montagne. Les aliments manipulés par des basses castes ne peuvent être ingérés par des castes supérieures ; mais celles-ci n'ont aucun problème à déféquer dans leurs propres champs, là où poussent leurs céréales et légumes. Les parents partageant le foyer avec une jeune accouchée sont frappés d'impureté ; mais pas la sage-femme l'ayant assistée. Une sage-femme Rajput peut accoucher toutes les castes et nettoyer les substances présentes (sang, urine, fèces, liquide amniotique) sans en être polluée ; mais elle ne peut accepter un verre d'eau d'une caste inférieure. Nul besoin d'en citer plus : ces exemples montrent clairement la fréquence de diverses situations mettant en jeu des substances

⁶⁹⁷ Selon Urban par exemple, les rites védiques exigent des sacrifices d'animaux « purs, c'est-à-dire domestiqués » tandis que les rites tantriques utilisent au contraire des animaux « sauvages et impurs » : « According to the classical paradigm of the Vedas and Brâhmanas, the animal to be sacrificed must be of one of the five pure, that is, domestic animals, namely: a man, a horse, a bull, a ram or a he-goat. It most emphatically should not involve wild, undomesticated, impure animals ». Urban 2003: 280 et 283.

⁶⁹⁸ Voir Chapitre 6 « Rapports au cosmos ».

corporelles sans pour autant provoquer d'impureté. De plus, nous avons vu plus haut que l'impureté des menstruations ou de la veuve n'ont pas de rapport direct avec l'organique, puisque c'est leur simple présence qui est polluante, voire même le simple fait de poser le regard sur elles.

Et, bien que la maîtrise du corps soit essentielle dans la vallée du Jalori⁶⁹⁹, l'impureté ne peut pas non plus s'expliquer par l'irruption soudaine et incontrôlée de certains fluides. On pourrait être tenté de justifier la souillure par l'apparition incontrôlée des menstruations, de la naissance et de la mort. Il est vrai en effet que ces trois événements sont hors de contrôle des humains, qui ne peuvent ni arrêter ces processus, ni maîtriser le moment de leur apparition. Cette hypothèse a vite fait d'être remballée : une gastro-entérite provoque également des émissions de fluides organiques incontrôlables, sans être pour autant pas taxée d'impureté. De plus, accepter cette interprétation reviendrait à souscrire à l'idée que les femmes sont plus « proches de la nature » et dotées de moins de maîtrise sur leur propre corps, idéologie sournoise et maintes fois dénoncée⁷⁰⁰.

Quel est donc le point commun entre les menstruations, la naissance et la mort, pouvant expliquer l'impureté, si ce n'est pas l'aspect organique ? La réponse est, à mon sens, l'ouverture du groupe. Lors des menstruations, la femme est « ouverte », sujette à de multiples influences pouvant marquer sa future progéniture ; lors de la grossesse, elle est « fermée », et n'est justement pas considérée impure ; lors d'une naissance, le corps de la femme est à nouveau « ouvert », mais aussi et surtout tout le groupe parent du nouveau-né, et c'est pour cela qu'il est frappé d'impureté ; enfin, lors d'un décès, le lignage est également « ouvert » par la sortie d'un de ses membres. Et c'est ce qui marque la différence avec d'autres situations mobilisant des fluides organiques : vomir, par exemple, n'est en aucun cas impur ; cette action n'a aucun rapport avec la dynamique d'ouverture du groupe. Cette ouverture du corps social et du corps individuel est manifestée dans l'ouverture des cheveux, qui est non seulement un symbole d'impureté, mais aussi un mécanisme de purification : c'est lorsque la femme a

⁶⁹⁹ Voir Chapitre 3 « La fabrique de l'humain ».

⁷⁰⁰ Voir entre autres: Jean-Yves Le Naour et Catherine Valenti, 2001, « Du sang et des femmes. Histoire médicale de la menstruation à la Belle Époque », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 14 | 2001, 14 | 2001, p. 207-229 ; Béatrice de Gasquet et Martine Gross, « La construction rituelle du genre et de la sexualité : initiations, séparations, mobilisations », *Genre, sexualité & société* [En ligne], 8 | Automne 2012 ; Krygier 1990 : 76 ; Thapan 1997 : 4 et 5.

une impureté en son sein (sang « sale », impureté de la mort) qu'elle doit ouvrir ses cheveux, afin de laisser celle-ci sortir. Interrompre ce processus empêcherait sa purification adéquate⁷⁰¹. Les cheveux lâchés sont donc symbole d'ouverture du corps social et en conséquence d'impureté ; mais ils sont en même temps le mécanisme de purification nécessaire.

Quant à l'impureté des castes, elle me semble également en rapport avec la reproduction du groupe-clan : nous avons vu le lien entre la nourriture et la constitution du corps humain, le rapport entre la cuisine et la pureté des femmes, donc la reproduction. Le contact entre castes n'est pas totalement interdit : la nourriture non manipulée, qui n'est pas passée par la cuisine, peut être offerte à d'autres castes, même supérieures ; le moulin à huile (*kollu*), aujourd'hui abandonné, était autrefois partagé entre toutes les castes ; les enfants, entre la première coupe de cheveux et la puberté, peuvent se toucher sans problème. Il me semble évident que l'impureté ne concerne donc pas tous les rapports entre castes, mais plutôt ceux qui mettent en jeu la reproduction et le maintien du groupe, qu'il s'agisse d'une reproduction sexuée ou du maintien résultant du tissage de liens de parenté à travers l'échange de nourriture.

Je ne tiens pas à tout prix à unifier l'impureté des menstruations, de la naissance et de la mort, avec l'impureté des castes. Comme le souligne Parry, il n'est pas indispensable de lever complètement le voile sur la notion de pollution : nous sommes face à des concepts flous, et si nous voulons rester honnêtes avec nos données, il nous faut résister à la tentation de les transformer en définitions du dictionnaire⁷⁰². C'est selon lui une erreur de vouloir à tout prix unifier les différents types d'impureté, à la manière de Dumont ; mais c'est une autre erreur que de les distinguer radicalement, à la façon de Veena Das. Car il y a bien quelque chose en commun. Parry offre l'exemple de Wittgenstein à propos des « jeux »⁷⁰³ : un jeu de carte est différent d'un jeu de balle et des jeux olympiques. Ils ne sont ni identiques en nature, ni entièrement distincts, mais membres de la même famille, partageant une certaine ressemblance. Il s'agit certainement du même mécanisme lorsqu'il est question d'impureté. En outre, la cohérence entre concepts est une quête de l'anthropologue, pas des hommes et des

⁷⁰¹ Comme le montre également l'étude d'Alf Hildebeitel, où la purification de Draupadi lors de ses menstruations, dans le Mahabharata, est interrompue par le viol collectif, la condamnant à une impureté décuplée. Hildebeitel 1985: 42.

⁷⁰² Parry 1991: 280.

⁷⁰³ Wittgenstein 1958 : 66-67 dans Parry 1991: 281.

femmes vivant leur quotidien, cherchant à solutionner au cas par cas les problèmes concrets qui se posent à eux. Il n'est donc pas absolument nécessaire de trouver le principe unificateur entre les différents types d'impureté. Nonobstant ces précautions prises, il me semble clair qu'il existe bel et bien un point commun entre les diverses situations mettant en jeu l'impureté, et ce point est la préservation du clan⁷⁰⁴. Voilà pourquoi ces précautions autour du temple, de la cuisine et du ventre des femmes.

L'impureté de naissance et de mort frappe certains proches, mais pas tous : dans la vallée du Jalori, ces variations s'expliquent non pas par la notion de *sapinda* (particules héritées, partagées entre les descendants d'un même ancêtre), mais par le tissage de liens nutritifs. Lorsque son père ou sa mère décède, la fille mariée n'est pas frappée d'impureté, sauf si elle venait manger régulièrement chez ses parents ; son mari est lui aussi impur s'il partageait leurs repas. Le décès d'un enfant entraîne un nombre réduit de jours d'impureté : ceci ne se justifie pas par un statut intrinsèquement impur des enfants (à la manière d'Orenstein), mais bien par le lien nutritif plus ténu tissé avec lui. En effet, un nouveau-né n'a pas eu le temps de tisser de liens par l'échange de fluides, autres que ceux qui l'attachent à sa mère, son père et ses grands-parents paternels. Un adulte par contre, dispose d'un réseau d'échanges bien plus vaste, et sa mort entraîne donc bien plus d'impureté. Ce lien nutritif s'observe encore dans le cas des *bhût*, qui tourmentent la famille proche avec qui ils mangeaient et buvaient tous les jours. Les variations dans les modalités de l'impureté s'expliquent donc bien par les liens créés régulièrement à travers l'échange de fluides, surtout nourriciers. Il convient donc d'insister sur l'importance de l'alimentation dans cette région, car elle est non seulement constitutive de la personne et de son corps, mais aussi des liens entre parents, en même temps qu'elle se trouve au cœur de la mécanique de l'impureté. Ce tissage de liens nutritifs ne peut expliquer à lui seul les variations d'impureté, et comme nous l'avons vu, c'est également une question de complétude de la personne, la perte d'un membre complet (distinguant le bien du mal, donc capable de péché) entraînant une impureté plus grande pour son groupe.

⁷⁰⁴ J'utilise le mot clan, car la préoccupation est bien plus large que le lignage (*kûla*), mais ne concerne pas l'entièreté de la caste : les Rajput de la vallée du Jalori ne s'intéressent pas aux faits et mœurs des Rajput du Rajasthan ou du Gujarat, ni même des Rajputs d'autres régions d'Himachal Pradesh. Ils se préoccupent uniquement des Rajputs de leur vallée, et des vallées dans lesquelles ils échangent les filles à marier. Le groupe concerné est donc bien, selon moi, le clan.

Il faut en outre garder à l'esprit que l'impureté est souvent mêlée à la joie, au *shubbh*, au futur et à la vie, comme dans l'exemple de la naissance (événement impur et *shubbh* à la fois). L'analyser à travers le prisme de l'organique et de la dégradation des substances comporte donc le piège d'y voir plus de négatif que de positif, nous empêchant de considérer la possibilité que l'impureté soit également un mécanisme de *protection* autour d'une ouverture du groupe.

L'impureté n'est pas catégoriquement rejetée. Elle est plutôt intégrée, même sans arriver à sa manipulation délibérée à des fins de pouvoir comme dans le tantrisme⁷⁰⁵ : non seulement les castes considérées "impures" sont intégrées dans le village, dans les rituels (en tant que joueurs de tambour ou *gur* pour les *dwârpal-devta*, par exemple), dans la cohésion sociale ; mais certaines situations, communes à toute l'Inde, utilisent à dessin la pollution comme marque d'intimité, de respect, de soumission. L'épouse, lorsqu'elle mange les restes de son mari, accepte une nourriture « polluée » par la salive de celui-ci, en marque de respect. De même, certains rites exigent que l'on boive l'eau ayant servi à laver des pieds (de fillettes par exemple), en signe de dévotion à une déesse. Il n'est donc pas question de rejeter complètement la pollution, mais plutôt de la canaliser dans une dynamique de transmission, basée sur une relation de pouvoir et de soumission dont elle est à la fois le symbole et l'instrument. Et cette relation de pouvoir est marquée dans le corps-même. Car tous les corps ne se valent pas : non seulement le *khûn* diffère selon la caste, mais également l'« ouverture » corporelle. C'est ici un point qu'il faut reconnaître de la théorie de McKim Marriott : plus une caste accepte les fluides des autres (donc plus elle est « ouverte »), plus elle est impure. Il ne s'agit pas ici de tergiverser sur la cause et l'effet, de décider si cette acceptation de fluides est la conséquence de la hiérarchie des castes, ou si elle en est la cause. Il est ici simplement question de constater ce fait : plus la caste est haute, moins elle accepte de recevoir de fluides, et inversement. Il y a donc des corps plus ouverts et plus fermés, selon le point de vue des autres castes. Être impur est de la sorte synonyme d'ouverture, non seulement dans les diverses étapes de la vie (menstruations, naissance, décès) mais aussi dans la différence corporelle imaginée entre castes.

⁷⁰⁵ Richard A. Darmon, 2002, « Vajrolî Mudrâ. La rétention séminale chez les yogis vâmacâri », dans Bouillier et Tarabout, *Images du corps dans le monde hindou*, Paris : CNRS Éditions, p.213 à 240 ; Urban 2003 : 269 à 308.

Capítol 5. Xarxes socials

Una persona pertany en primer lloc a la seva *parivâr*, és a dir, a la seva família propera, formada per l'avi patern i els seus fills amb les seves esposes i els seus fills respectius. El *Khandân* comprèn la família extensa (els ascendents de l'avi patern i els descendents d'aquests). Després ve el seu *kûla*, traduït generalment per «llinatge». Es tracta de tots els descendents masculins d'un avantpassat mític o real, així com la família d'aquells⁷⁰⁶.

Un altre tret identitari és el lligam al *devta* territorial, o *devta* clànic, cosa que lliga automàticament la persona al territori: hom és devot de Shesh Nâg, o devot de Pajari o de Balu Nâg per exemple, tot i que la lleialtat vers els *devte* sigui múltiple i jerarquitzada⁷⁰⁷. Aquest lligam al territori es defineix alhora pel *gaon* (veïnat), i això permet d'establir lligams de parentiu de poble, així com del *grahi*, una xarxa de solidaritat constituïda per dos o tres habitatges, a l'interior de la qual els habitants estan relacionats ritualment i considerats com a parents.

Cada humà s'insereix doncs en diferents xarxes de parentiu alhora: parents «de sang», parents per aliança, i parents pel territori⁷⁰⁸. Fora d'aquests cercles concèntrics de parents (*rishtedâr*), cal encara considerar les relacions entre clans, creades per les festivitats religioses.

5.1. *Khandân* i *Kûla*, la família extensa i el llinatge

La *khandân*, és a dir, la família extensa, és el segon cercle concèntric al voltant de la persona, després de la seva *parivâr* (família restringida). Tot i que els parents siguin nombrosos, els avis paterns i els seus descendents masculins són principalment els que constitueixen el nucli dur en aquesta parentela: els oncles paterns i les seves esposes, i

⁷⁰⁶ Alam 2008 : 87.

⁷⁰⁷ Un habitant de casta Lohar del poble de Kuthathi per exemple, serà abans de res devot de Djal, i és aquest el qui establirà la seva identitat clànica i territorial, tot i que aquest habitant hagi de ser obligatòriament, però en segon terme, igualment devot de Shesh Nâg, i de Shringa Rishi.

⁷⁰⁸ Cf Fruzzetti-Ostor-Barnett per a Bengala. Lina Fruzzetti, Ákos Östör, Steve Barnett, 1976, « The cultural construction of the person in Bengal and Tamil Nadu », *Contributions of Indian Sociology* (n.s.) Vol.10, nº1.

els cosins i cosines (solters) patrilaterals. Les dones són els elements necessaris per a la transmissió de la *khandân* del seu espòs, la qual d'altra banda adopten, però elles no transmeten la seva pròpia: tot i que la *khandân* d'ego comprèn els seus oncles paterns, no per això comprèn les seves tietes paternes casades (les quals formaran part de la *khandân* dels seus marits), ni els oncles, tietes, cosins, cosines i avis materns. La família de base, que viu generalment sota un mateix sostre (el que anomenem «*joint family*») està doncs constituïda per avis i àvies, amb els seus fills, les esposes d'aquests així com els seus infants solters respectius. En aquesta configuració, els béns materials, les càrregues i els deures són col·lectius: els camps de treball, els vestits, el menjar, els àpats a preparar no es reparteixen sinó que, ben al contrari, són assumits per les esposes d'aquests germans, juntes. I fins i tot quan els germans es separen, trencant la *joint family* i repartint les terres, alguns deures romanen col·lectius, com l'obligació moral de fornir descendents masculins per tal de continuar la "descendència" i encendre les fogueres mortuòries: la Leela i la Gaurika (de casta Rajput, entre cinquanta i seixanta anys) són cunyades, les esposes de dos germans que fa alguns anys encara vivien junts, amb un tercer germà i la seva família. Després d'alguns anys de vida en comú, els conflictes conduïren a una separació dels tres germans, els quals es repartiren les terres del seu pare. Ara viuen de costat, però els béns i els deures ja no són en comú. Malgrat tot, la preocupació per un descendent masculí es resol a l'interior d'aquest grup-família:

Alice: Per què cal tenir un fill de totes totes?

Leela: Cal un fill, perquè cal algú per ocupar-se de la nostra propietat, de la nostra terra.

Gaurika: Quan els pares moren cal absolutament que hi hagi un fill per encendre la foguera.

Leela : I si el destí vol que no hi hagi cap fill, aleshores la filla s'ocuparà del que cal... Però si el meu fill no té fills, el meu altre fill segurament en tindrà; però sinó, doncs el fill de la meva cunyada en tindrà. Cal absolutament un fill per a fer-se càrrec de la casa i de la terra.

Gaurika: Un fill és necessari per tal de perllongar la descendència (*khandân*). Sinó, la descendència s'apaga. Si en la línia de descendència hi ha dos o tres nois, si un no té fills, el segon en tindrà, i sinó el tercer. Aleshores no hi ha problema. (2010)

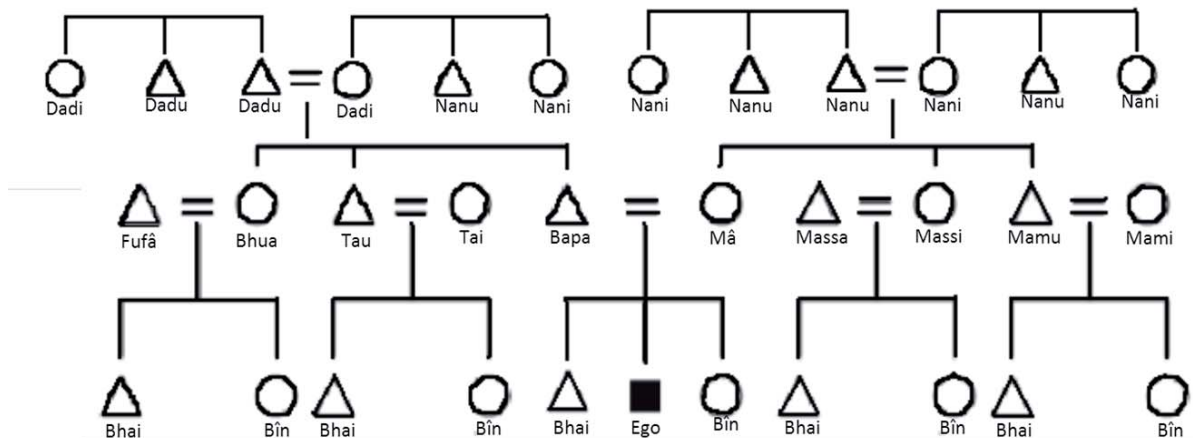


Figura 5: Termes de parentiu

Els termes de parentiu reflecteixen aquests lligams estrets: l'àvia paterna s'anomena *Dadi*, així com les esposes dels altres germans de l'avi. Si cal especificar, hom especificarà *Bari Dadi* (*gran àvia*: l'esposa del germà gran de l'avi patern) o bé *Otchi Dadi* (*petita àvia*: l'esposa del germà petit de l'avi). Els oncles paterns s'anomenen *Tau* (germà gran del pare) i *Chacha* (germà petit del pare), però ben sovint s'anomenen *Papa*, *Bara Papa* (*gran pare*), i *Otcha Papa* (*petit pare*). Una cunyada s'anomena *Bhua*, així com una tieta paterna. Les dones dels oncles paterns s'anomenen *Tai* i *Chachi*. Tots els cosins s'anomenen *Bhai* (*germà*) i les cosines *Bîn* (*germana*). La mare *Mâ*, els oncles materns *Mama* (o *Mamu*) i les seves esposes *Mami*, les tietes materns *Massi*, l'avi matern *Nana* (o *Nanu*), l'àvia materna *Nani*.

Tot i que la nostra interlocutora Leela remarqués que els fills dels altres germans són hereus de la descendència i poden ocupar el rol destinat al fill gran durant els funerals, la pressió perquè cada parella tingui almenys un descendent mascle és tan forta que les adopcions entre membres d'una mateixa *khandân* són freqüents. En aquest cas, les dues dones es col·loquen assegudes a terra, i la mare passa el seu infant a la mare adoptiva (generalment la seva cunyada). Aquesta li ofereix a canvi algunes peces de vestir. No cal cap permís diví o administratiu: n'hi ha prou amb declarar l'adopció davant del Panchayat⁷⁰⁹.

El *kûla*, grup de parentiu més ampli que la *khandân*, significa, segons André

⁷⁰⁹ Panchayat : consell de la vila, institució d'auto-govern, que reuneix de fet diversos pobles. Berti 2001: 331 i Alam 2008 : xvi.

Padoux, família, comunitat, o clan⁷¹⁰. Fruzzetti, Östör i Barnett, que han analitzat finament el parentiu a Bengala, han remarcat que el *kûla*, que designa en primer lloc una successió d'avantpassats fins al fundador del *kûla*, designa també «puresa de sang», «qualitat», «noblesa»: és a dir atributs que cal protegir i preservar d'una generació a l'altra; la responsabilitat del culte del déu del llinatge (*kûla debota*) és compartida entre els membres masculins del llinatge (*kûla*); el terme *kûla* té doncs un significat doble, alhora el grup i l'atribut del grup⁷¹¹. Aquesta definició em sembla transportable a la vall del Jalori, on, com hem vist, cal protegir la puresa del clan⁷¹², i on les celebracions religioses en honor del *devta* són de fet celebracions del clan, tot reforçant la seva solidesa i emfasitzant-ne la seva puresa⁷¹³.

Els diferents segments d'un mateix llinatge s'afecten mútuament: les accions d'un membre d'una família tenen ressò en tot el llinatge. Que un dels membres accepti sopar amb totes les castes és una font de vergonya per a tot el llinatge. Que un altre membre hagi deixat cloure un casament a la seva filla amb un home de casta inferior, afecta tota la família extensa. Paradoxalment, i contràriament a Bengala⁷¹⁴, això no impedeix continuar a cloure noves unions amb aquell llinatge. Els futurs cònjuges són avaluats segons les seves qualitats pròpies, la seva aptitud per al treball, i el medi que la família del jove pot oferir a la noia (lavabo, proximitat a la ciutat, no gaire terres a treballar, etc). Les faltes dels altres segments del llinatge, tot i que considerades vergonyoses per a tothom, ne són però un obstacle per a les unions matrimonials.

5.2. *Gaon* i *Grahi*, les unitats vilatanes

Els veïnats⁷¹⁵ minúsculs, que van des d'una desena a una trentena de cases, s'anomenen *gaon*. Comprenen sempre un temple, davant del qual es dreça un altar

⁷¹⁰ André Padoux, 2002, « Corps et Cosmos, L'image du corps du yogin tantrique », dans Bouiller et Tarabout 2002, p.170.

⁷¹¹ Lina Fruzzetti, Ákos Östör, Steve Barnett, 1976, « The cultural construction of the person in Bengal and Tamil Nadu », *Contributions of Indian Sociology* (n.s.) Vol.10, nº1, p.167.

⁷¹² Veure Capítol 4 "Mécaniques de l'impureté".

⁷¹³ Capítol 6 "Rapports au cosmos".

⁷¹⁴ Fruzzetti-Ostör-Barnett 1976 :170.

⁷¹⁵ Veure fotos 12 i 13: "Llogarets".

destinat a presentar el *rath* del *devta* del poble⁷¹⁶ i els seus convidats divins (sota forma de *rath*⁷¹⁷ igualment) durant les celebracions religioses. Aquests *gaon* no es caracteritzen per una hegemonia de castes: n'hi coexisteixen diverses, que barregen en proporcions variables els Rajputs, els Lohar, els Koli, els Motchi, els Thau i els Kumar, tot i que el pes d'algunes castes sigui més important en alguns veïnats que en d'altres. Aquí, no existeix cap veïnat completament Rajput o bé completament Motchi. Així, el *gaon* Kandi es compon de castes baixes (Lohar, Koli i Motchi), excepte una casa de casta Rajput; el *gaon* Tcheont és completament Kumhar, excepte una família Rajput; i així successivament. L'esquema intern d'alguns *gaon* però, segueix de vegades – però no sempre – la divisió de les castes: el *gaon* Kuthathi es divideix en dues meitats: la de la part baixa està habitada per Rajput, i la de la part alta per castes baixes (Koli i Lohar)⁷¹⁸.

Tot i que aquests veïnats formen petites unitats des d'un punt de vista territorial, la unitat de poble que compta realment a nivell social no és però el *gaon* sinó el *grahi*, conjunt compost de dos o tres *gaon*, que constitueix la base d'una solidaritat territorial i de casta, tot i que podríem suggerir que aquesta solidaritat deuria ser probablement clànica abans de la introducció de les castes.

Les famílies d'una mateixa casta que pertanyen a un *grahi* es consideren com a parents (*rishtedar*), i componen un teixit dens de solidaritat, que es desplega en ocasió de diversos episodis de la vida: durant les festes religioses, casaments i funerals principalment, però també quan una família necessita mà d'obra urgent per a una collita, quan una vídua demana ajut per a repintar la seva casa, o fins i tot per a la inauguració d'una nova residència. En cadascuna d'aquestes ocasions, els *grahi-ke-rishtedar* vindran a oferir la seva ajuda: durant una festa religiosa privada, o uns funerals, els homes *grahi-ke-rishtedar* cuinaran les llenties, els llegums i la carn, mentre que les dones del *grahi* confeccionaran juntes els centenars de *chapati*. També són els parents masculins del *grahi* els que es faran càrrec de decapitar els bocs i les cabres oferts en sacrifici als *devte*⁷¹⁹.

⁷¹⁶ *Gaon ka devta*, que de vegades també és el *devta* de diversos veïnats, o bé d'una vall sencera, com Shesh Nâg o Shringa Rishi.

⁷¹⁷ *Rath* : palanquí. Veure el Capítol 6 « Rappports au cosmos ».

⁷¹⁸ Sense que això correspongui a un millor espai.

⁷¹⁹ Aniket Alam ens explica que la xarxa de solidaritat, basada en el treball recíproc, s'anomenava antigament *baichara*, que significa «fraternitat», composta de diversos membres del mateix clan, repartits en alguns veïnats (Alam 2008 : 41). Nosaltres podem doncs suposar una certa continuïtat entre el *grahi* i el *baichara*, que reforça la idea que el *grahi* encara es caracteritza per una estructura clànica.

Aquests *grahi-ke-rishtedar*, més enllà del fet que són generalment ja parents «de sang» (*khûn-ke-rishtedar*), són considerats com a parents massa propers com per a poder establir lligams de matrimoni: fins i tot en el cas que dues famílies no tinguessin cap lligam de parentiu «de sang» entre elles, no podrien casar els seus fills, ja que són *grahi-ke-rishtedar*.

Pertànyer a aquesta xarxa de parentiu no té lloc automàticament pel simple fet de residir a l'interior d'un *grahi*: mentre que les velles famílies «hereten» aquest lligam de parentiu, les que acaben d'arribar, si desitgen formar-ne part, han d'organitzar una festa especial anomenada *grahi banana*, és a dir «fabricar el *grahi*»: En aquesta ocasió, la nova família convidarà al *devta* del poble, així com a totes les famílies de la mateixa casta del seu *grahi*, al qual oferiran un àpat copiós compost de lleties, llegums, *roti* (*chapati*) i sobretot carn de cabra i boc que els homes sacrificaran plegats. A partir d'aquest moment, són oficialment parents de *grahi* per tota la vida, cosa que implica un seguit de drets i d'obligacions: així com reben assistència dels seus *grahi-ke-rishtedar* en diversos moments de la vida, també ells han d'ajudar a totes les altres famílies, en totes les circumstàncies, sense excepció⁷²⁰.

L'ús dels termes de parentiu per aquests veïns reflecteix la pertinença al *gaon* o al *grahi*: fora dels parents «de *khûn*», que s'anomenen clarament pels termes que hem vist més amunt, els altres parents de *gaon* o de *grahi* que no tenen cap lligam «de *khûn*» són igualment anomenats amb termes de parentiu patrilineal quan viuen en el mateix *gaon*, i matrilineal quan viuen en un altre *gaon* del mateix *grahi*. Així, Kumari, una noia de casta Rajput, de vint-i-dos anys i resident del poble de Jibhi, anomena les dones d'aquest poble Bhua (tieta paterna) quan són de la generació de la seva mare, i Dadi (àvia paterna) quan són més grans. Però també anomena Massi (tieta materna) o Nani (àvia materna) les dones de Tcheont i de Sar, veïnats del mateix *grahi* que Jibhi. Heus ací perquè ella anomena el *gur* de Shesh Nâg, que resideix al veïnat de Tcheont, «Mamu» (oncle matern), de la mateixa manera que els néts de Sar i de Jibhi anomenen aquest *gur* «Nanu» (avi matern)⁷²¹.

⁷²⁰ El mínim exigít és l'assistència d'un home i d'una dona de cada casa de parents de *grahi*, en cada ocasió.

⁷²¹ Ara bé, aquest *gur* és de casta Kumhar, una casta classificada localment com a lleugerament inferior als Rajput. És doncs sorprenent que, per tal d'encarnar el *devta* del clan, que representa el clan en ell mateix, la seva essència, el seu poder, no es fa servir un Rajput sinó un Kumhar. Sabent que les castes foren introduïdes força recentment en la regió, i que la seva rigidesa és molt posterior; sabent igualment que els Kumhar són *andarvale*, podem avançar que pertanyien, com els «Rajput» actuals, a l'estrat dels Khash. Els Kumhar actuals eren doncs probablement un clan Khash, lleugerament inferior als Rajput

Tot i que el terme *grahi* (o *grâ*), pugui ser literalment traduït per « poble », la manera com ha estat utilitzat pels Britànics per a designar una unitat territorial i fiscal no és completament equiparable. Car el *grahi* designa de fet « extensive lands including all that is attached to them, namely vegetation, water with the right to letting it flow in or out, houses, kitchen-gardens, trees, groves, shelters, and all the like »⁷²². És a dir molt més que no pas el que significa el mot anglès, francès o català de “poble”⁷²³.



Fotos 12 i 13: Llogarets

actuals. Els clans Khash dominants, als quals pertanyien els *devta* (és a dir, els Rajput actuals) utilitzaven (i utilitzen) doncs, per a « dipositar » la seva essència clànica, no només el ventre de les dones, sinó també dels *gur* de clans lleugerament inferiors. Podem doncs suposar l'existència de casaments entre aquests clans, com demostra l'apel·lació « Nanu » per a un *gur* Kumhar, per part de membres Rajput.

⁷²² Chhabra 1957 : 67, inscripció n^o23, línia 7, dins de Héléne Diserens, 2001, « Castes, privilèges et divinité tutélaire. Pages d'histoire d'un village en Himalaya occidental au XIX^eme siècle », Journal Asiatique 289.2 (2001), p.269. Veure també Alam 2008 : 21.

⁷²³ Sembla que hi hagué la mateixa confusió amb el terme « *phâti* », que els Britànics també van traduir per « poble », mentre que la *phâti* « designava originalment una unitat social que comprenia un grup d'habitants sotmesos periòdicament a un treball obligatori (*begâr*) en benefici del *raja*. Com que la configuració accidentada del terreny no permetia una concentració de les cases i de les parcel·les de terres cultivades pels membres d'una sola *phâti*, el territori – anomenat *phâti* – cobert per aquestes habitacions i parcel·les, podia ser relativament extens ». Diserens 2001 : 242.

5.3. *Shadi*, la unió matrimonial

Les unions matrimonials actuals presenten diferents formes: d'entrada, els casaments arreglats són tan freqüents com els «*Love marriages*», casaments d'amor, on els cònjuges es trien mútuament, sense que calgui l'acord dels seus pares. Però les celebracions, tant si es tracta d'un matrimoni arreglat o d'amor, presenten igualment diverses formes: en el «*Bari shadi*» (literalment «gran casament»), els joves esposos es casen per un seguit de ritus celebrats durant tres dies per un *pandit*; mentre que el «*Otchi shadi*» («petit casament») prescindeix de celebració i es basa en la cohabitació de la jove parella. Aquí analitzarem el casament arreglat, és a dir, la manera amb què els cònjuges són escollits per les seves famílies respectives i descriurem el desenvolupament d'un «gran casament»; després abordarem el casament per cohabitació i el «*Love Marriage*»; assenyalarem a continuació algunes formes d'unió matrimonial que subsisteixen paral·lelament, com la poligínia i la poliàndria, i recorrerem el divorci i la separació. A tall de conclusió, analitzarem la concepció del cos, sobretot el cos femení, subjacent en les diverses formes de casament en aquestes muntanyes, tot contrastant-les amb els valors intrínsecs en les formes considerades més «ortodoxes» de casaments hindús.

5.3.1. La tria del cònjuge per a un casament arreglat

Quan una família vol casar el seu fill o la seva filla, activa les seves xarxes socials, que com una teranyina l'informen de les persones disponibles que responen als criteris desitjats: a més del criteri de casta (que ha de ser la mateixa), la noia ha d'ésser per damunt de tot molt treballadora, ràpida, eficaç, obedient, respectuosa envers el seu marit i els seus sogres, bona cuinera, i fèrtil. Si es tracta d'un espòs per a la filla, el primer criteri és que no sigui alcohòlic ni estigui greument malalt, que no sigui violent, i que ofereixi condicions de vida confortable a la seva jove esposa. Així, la majoria dels pares a qui hem preguntat han respòs que en les visites a casa de possibles famílies per aliança per a les seves filles, es fixaven en tres qüestions: que hi hagués bany i lavabo, que el noi guanyés un salari (preferència per un funcionari o un comerciant més que no un agricultor), i que la família no posseís grans extensions de terra. De fet, tot i que les

terres representen una riquesa i en el passat podien ser una assegurança de confort per a les famílies desitjoses de casar les seves filles, avui en canvi són font de retracció, i es consideren sinònim d'una feina exhauridora que hauria d'assumir la seva filla tota sola. Els pares intenten doncs casar les seves filles amb joves de la ciutat, que no les obligaran a treballar als camps sense descans.

En el cas d'una noia, el seu pare i els seus oncles paterns s'encarreguen de buscar-li espòs i ben sovint la mare es deixa de banda en les negociacions: no visita la futura llar de la seva filla i no se la consulta en les converses sobre les despeses tant per a la dot com per a la compensació matrimonial («preu de la núvia»). En canvi, quan cal trobar una esposa per al seu fill, la mare forma part activa de la cerca i la presa de decisions: és ella qui haurà de triar la nora que desitja i que l'ajudarà en les seves tasques quotidianes. Tot i que els pares prefereixen, per a casar el seu fill, una noia que no estigui divorciada ni que ja hagi estat mare, la virginitat de la noia no és un element-clau en la decisió: no es verifica en cap moment dels ritus de noces i moltes noies mantenen relacions sexuals abans del seu casament, tot i que d'amagat dels seus propis pares. La tria es basa principalment en l'habilitat per al treball i el caràcter no contestatari de la noia, i no en la seva virginitat, com veurem en les properes línies.

El fet que s'activin les xarxes socials per a la recerca d'un o d'una cònjuge acaba per incidir en la regió amb rutes matrimonials, per la repetició d'unions: un nombre important de noies de la vall de Jalori s'envien a casar a Bhuntar per exemple, una ciutat petita a la perifèria de Kullu. Com que ja s'hi ha casat un nombre considerable de noies, i la vall preserva contactes freqüents amb elles (per telèfon i pel fet que les noies venen regularment a visitar els seus pares), aquelles serveixen avui de contactes útils en la cerca de noves llars on casar d'altres noies, al mateix temps que observen les potencials noies futures per als seus familiars, cosins, amics, o antics veïns. Així s'arreglen nombrosos nous casaments entre la vall del Jalori i la ciutat de Bhuntar, i s'envien noies en ambdós sentits al llarg d'aquesta ruta. En canvi, són molt pocs els matrimonis establerts amb famílies d'Ani per exemple, un poble molt més proper però de l'altre costat del coll de muntanya anomenat Jalori Pass. El fet que aquest coll sigui tancat entre sis i set mesos l'any a causa de la neu frena els contactes entre aquestes dues regions que, en canvi, només estan separades per alguns quilòmetres: les famílies són reticents a enviar-hi les seves filles, per a les quals seria aleshores més difícil de tornar de visita al *maiika*. D'altra banda, la manca de xarxa social ben establerta impedeix activar-hi una cerca activa d'un o d'una cònjuge: heus ací perquè molt poques noies

casades a la vall del Jalori són originàries de l'altra banda del pas de Jalori. Ja que les xarxes socials no només són útils en la cerca d'una nora o d'un gendre: també ho són per controlar una nora, tot fent pressió sobre la seva família d'origen. Efectivament, quan les rutes matrimonials són ben establertes a partir de diversos intercanvis, en els dos sentits, i al llarg de diverses generacions, tenen l'efecte de crear una xarxa de contactes ferma que pot ser activada per a pressionar una nora «difícil»: els seus sogres, a més de telefonar directament als seus pares per a queixar-se'n, demanen als veïns i parents de contactar igualment les seves pròpies aliances en aquesta mateixa regió. Els pares de la noia es veuen aleshores pressionats pels seus propis veïns i parents, que es queixen del risc de trobar dificultats per a establir d'altres aliances en el nou poble de la jova. Aquesta pressió múltiple sobre els pares només pot revertir en la noia, que es veu obligada per la pròpia família a ser des d'aleshores més obedient, sotmesa, o eficaç en la feina.

Però aquestes rutes matrimonials evolucionen evidentment segons les generacions, i s'estenen cada vegada més a mesura que els transports ofereixen noves possibilitats: les aliances eren antigament segellades a l'interior de la mateixa vall, entre pobles propers, fins i tot entre cosins⁷²⁴; mentre que els casaments recents tendeixen cada vegada amb més força a mirar cap a les ciutats, de forma prioritària Banjar, Bhuntar, Kullu i Manali, sobretot pel que fa a l'enviament de les filles. Les nores, en canvi, venen preferentment de les zones rurals, ja que cal que sàpiguen treballar la terra ràpidament i eficaç.

Els autobusos i els cotxes permeten ara d'anar a buscar un o una cònjuge cada vegada més lluny, i aquesta nova configuració coincideix amb un cert canvi en les mentalitats: mentre que molts casaments eren fins fa alguns anys celebrats a l'interior de la parentela, les noies d'avui afirmen que és *nociu (kharâb)* de casar-se entre parents, i que cal establir unions matrimonials fora de la vall perquè «aquí, tots som parents»⁷²⁵.

El contrast de criteris i de necessitats entre les joves de la vall que desitgen ser enviades a viure a la ciutat sense treballar els camps i les necessitats de les famílies locals que busquen noies treballadores agrícoles provoca sense cap mena de dubte una

⁷²⁴ Excepte, és clar, els cosins paral·lels patrilaterals (i doncs fruit de germans) que són considerats com a germans i germanes.

⁷²⁵ Paral·lelament a aquesta tendència (particularment de les castes altes) de casar les seves filles a ciutat, podem observar algunes xarxes internes a la vall que uneixen certs perfils de famílies. Les famílies on hi «resideix» l'efigie d'un *devta* tenen tendència, per exemple, a casar-se entre elles, tot respectant les barreres de casta, per descomptat.

situació paradoxal i discordant pel que fa al contracte financer al voltant d'aquestes unions, és a dir, la dot (*dahej*) i la compensació matrimonial (o «preu de la núvia»). Antigament no es demanava cap dot als pares de la noia, i al contrari, eren els pares del noi els que oferien una compensació financera per l'adquisició de la nova esposa, costum anomenada *reet* i que hem evocat en un capítol anterior⁷²⁶. Avui encara, les demandes de dot a l'interior de la vall són poques, però en canvi són freqüents en les ciutats. Això s'explica entre d'altres coses per les expectatives de les sogres envers les seves nores: mentre que en zona rural les dones són les principals treballadores agrícoles i ramaderes (vaques i cabres), i doncs un bé preciós i buscat (per al qual hom no demana dot), a la ciutat el seu lloc és molt més ambigu al si de la família política, en la qual són ràpidament considerades com un pes, fàcilment substituïble (i per al qual hom no exigeix cap dot). Les famílies rurals es troben doncs en una posició delicada si desitgen teixir una aliança matrimonial a la ciutat, ja que en canvi se'ls reclama una dot per al casament de la seva filla (enviada a ciutat), mentre que no en reben cap quan casen el seu fill (al poble). Aquesta posició desequilibrada comporta estratègies individuals i transformacions en la societat. Un gran nombre de famílies de castes altes (Rajput i Kumhar) de la vall busquen per exemple l'escolaritat de les seves filles i dels seus fills, que així podran trobar una feina a la ciutat: aleshores els nois podran reclamar més fàcilment una dot en casar-se⁷²⁷, mentre que les noies que treballen a ciutat podran trobar-hi un futur cònjuge i casar-s'hi en un «*love marriage*»... que prescindeix de dot. Les famílies de castes baixes en canvi, tot i que tenint accés a l'escolarització, abandonen ben sovint els seus estudis prou joves com per ajudar als treballs agrícoles; aquests recorreguts individuals es reflecteixen de seguida en rutes matrimonials, diferents segons les castes. Així respon Takshak, un home de casta Koli d'una seixantena d'anys :

Takshak: Nosaltres els Harijan, som molt pobres, tu ja ho saps. Tenir fills, costa. Cal donar-los menjar cada dia, calen vestits. Quan són petits, encara no saben treballar bé els camps. Els ho ensenyem, quan no tenen escola venen amb nosaltres a la feina, però no falten a escola. És

⁷²⁶ Veure Capítol 2 « Història de la regió del Seraj ».

⁷²⁷ Veure per exemple Laroche Giserot : "Les jeunes filles, restées au village, rêvent d'un mari salarié qui les emmènerait en ville. Rien d'étonnant à ce que l'époux potentiel monnaye chèrement sa «réussite» et exige une femme dotée. Les stratégies matrimoniales ont été remodelées en fonction de ces nouvelles aspirations de la société indienne". Florence Laroche-Gisserot, 2006, « Le mariage indien moderne. De la compensation matrimoniale à la dot », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2006/3 61ème année, p.687.

important que aprenguin coses. Però després... quan tenen catorze anys, quinze anys... estan preparats per treballar. Ja coneixen prou coses a l'escola, saben llegir, escriure, comptar. A nosaltres ens calen mans per treballar els camps. Com menjaríem sinó? Tu saps que hi ha molta feina, ho has vist. Per menjar *roti* (*chapati*), cal primer llaurar la terra. Després sembrar el blat. Després cal tallar tot el blat, amb la *datchi* (falç). Després deixem assecar el blat i després cal batre'l per destriar-ne els grans. Després cal encara fer així [fa el gest de remoure un cove] per separar el gra (de la closca). Només després podem moldre el blat en un molí. Nosaltres no en tenim, per tant hem de deixar una part de la nostra farina a la família qui ens la mol.

Alice: qui us mol el vostre blat?

Takshak: aquells d'allà baix, prop del riu [assenyala una casa Rajput]. I després amb la farina que ens queda podem finalment fabricar *roti* i menjar. És molta feina. Si tots els nostres fills continuessin els seus estudis, com ens ho fariem? I com pagariem els seus estudis? I de què menjaríem?

Alice: mmmh és veritat ...

Takshak: hi ha algunes famílies que han aconseguit guanyar més diners. N'hi ha que se n'han anat, que han esdevingut funcionaris. Per exemple el cosí d'aquesta casa d'allà, ho veus? Ara és policia. És un bon treball. Guanya bé. Amb això, ha pogut estalviar diners, comprar-se una casa a la ciutat, i ara el seu fill estudia informàtica. Alguns ho aconsegueixen. Però no gaires.

Alice: mmmh...

Takshak: perquè és difícil de fer-se policia per exemple, cal un mínim d'estudis, no sé fins a quin curs. I cal el temps per anar a fer els exàmens, o no sé pas què cal fer per esdevenir-ne, però si el meu fill em diu que vol ser policia o mestre, jo sí que ho vull, però com ho fem mentrestant, tot esperant que tingui la seva feina? Què mengem? Aquells [assenyala cases Rajput], ho tenen fàcil! Tenen moltes terres, amb això ens demanen ajuda i a canvi ens donen una mica de menjar. Amb totes aquestes terres, tenen prou de menjar i després encara els en queda per anar a vendre al mercat de Banjar. Amb això guanyen diners. Després poden enviar els seus fills a estudiar a Kullu o a Mandi. I després guanyen un bon salari. És així ... (2010)

Sujit, un home de casta Rajput d'aproximadament quaranta anys, preguntat sobre les «rutes matrimonials» que jo he observat, respon:

Sujit: Abans ens casàvem aquí, fins i tot al mateix *deolu* (territori diví). Però ara tenim automòbils, autobusos, aleshores podem anar cada vegada més lluny. Podem anar a buscar una noia a trenta o quaranta quilòmetres. I podem enviar les nostres filles lluny també, no és cap problema. Així pensem «per què casar-se tant a prop, si podem anar lluny?». Els qui es casen aquí, ben a prop, és que són pobres. O bé que els pares són amics entre ells, aleshores arreglen el matrimoni ja quan els fills encara són petits, per exemple un pare que diu «quan la teva filla

sigui gran, serà per al meu fill ». Però sinó, si es pot, sí, intentem de casar els nostres fills una mica més lluny. No gaire lluny tampoc. No ens agrada enviar les nostres filles a Delhi per exemple. Bé, alguns d'aquí, les seves filles s'han casat molt lluny, fins a Bangalore (en el sud de la Índia)! Però és perquè han estudiat, han marxat a treballar allà, i després elles coneixen un noi allà, aleshores si ell està bé, si és de la mateixa casta, aleshores bé, d'acord... Però si els pares són els qui trien, aleshores preferim a Himachal Pradesh. Això vol dir : en el mateix país, però no massa a prop. (2010)

5.3.2. Bari shadi, el «gran casament»

5.3.2.1. Un «gran casament» per Garjan i Jyoti

Garjan és un jove de casta Lohar, de vint-i-sis anys. La seva germana gran, Urvashi, fou casada fa tres anys amb un home d'un poble proper a Kullu, i al qual va caler pagar una dot. Garjan et Urvashi no tenen cap més germà o germana: els seus pares van optar, després del seu naixement, per l'esterilització oferta pel govern. Ja no viuen amb els germans del pare: la «*joint family*» es va separar ja fa temps, «a causa de disputes».

Mansi, la mare de Garjan, és ara doncs la única dona a la seva llar. Garjan treballa com obrer jornal·ler: reparar carreteres, anivellar camps, partir pedres. Malgrat tot, en ser molt prim, sovint no pot treballar, així com el seu pare, que ja no pot aixecar pesos i no pot per tant tampoc treballar. Des que van casar la filla, la Mansi porta sola tot el pes de la casa, de la cuina, dels camps i de les dues petites vaques. Ja fa tres anys que desitja trobar una nora que l'ajudi en les seves tasques, però en Garjan s'hi oposa i afirma que encara no es vol casar. Un dia de març 2013, la Mansi cau i es trenca el puny dret. La «bona mà», la que serveix per a cuinar, per amassar la pasta dels *roti*, per a servir al plat, per segar el blat. La família es troba en l'obligació de demanar ajut, i els «*grahi-ke-rishtedar*» es mobilitzen. Però aquesta solució no pot durar, les altres famílies aviat tindran una sobrecàrrega de feina, quan la collita de la civada comenci, el mes de maig. La Mansi declara aleshores que buscarà una nora, i en Garjan no pot fer altra cosa que acceptar. Urvashi, la germana gran, s'encarrega de trobar una noia. En cosa d'algunes setmanes, s'arregla el casament: la nova esposa de Garjan serà la Jyoti, una noia Lohar de vint-i-tres anys, originària del poble on s'havia casat Urvashi. Envien una foto de la Jyoti al Garjan, per telèfon mòbil, i ell accepta. El pare de la Jyoti agafa l'autobús i ve a

visitar la casa, observar la família, i parlar sobre el casament. Es posen d'acord per a fer un «gran casament», amb molts convidats, als quals caldrà alimentar durant tres dies. El pare del Garjan accepta de no rebre cap dot en diners, però igualment caldrà oferir joies, vestits i vaixel·la. Consulten el *gur* del poble i un *pandit* (de casta Lohar): la unió serà favorable, afirmen, i es preveu el casament per a finals d'abril.

Divendres al vespre. A la casa de Garjan, comença la festa. El seu *mâma* (oncle matern) el porta darrera de la casa i el renta completament. Després l'eixuga, l'embolica amb una manta i el porta a l'esquena. Li costa de pujar els graons estrets de l'escala de fusta que puja al primer pis, just a sobre de l'estable. A l'habitació petita on arriba hi ha una trentena de parents i amics asseguts per terra, alegres, fumant i cantant. Homes i dones, joves i vells, tots de casta Lohar⁷²⁸. El *rath* del *devta*⁷²⁹ està situat en un recó de l'habitació, on un jove *pandit*, de casta Lohar, seu en silenci. Ha dibuixat un *yantra*⁷³⁰ amb farina sobre el terra vell de fusta.

El *mâma* diposita el seu nebot just al costat del *devta*, encara embolicat amb la manta. Al costat seu s'hi situa el seu jove cosí (patrilateral): si en Garjan tingués un germà petit, seria qui l'acompanyaria en tots els ritus de noces. Però a falta d'un germà, aquesta funció l'ocupa el cosí (anomenat «germà»).

La *mâmi* (esposa del *mâma*) s'aixeca amb un flascó d'oli i una pinta a les mans. Demana a en Garjan que s'alci i li enretira la manta, deixant-lo gairebé nu, cobert només amb un eslip vell. Tota l'assistència esclata a riure i fa avergonyir en Garjan. Ningú no gira els ulls, ni tant sols les noies. La *mâmi* aboca unes gotes d'oli al palmell de la seva mà dreta i li fa un massatge vigorós a tot el cos, bo i dret, davant de tothom. Després li frega la cara i els cabells amb l'oli. Seguidament pentina els seus cabells negres i li fa una clenxa perfecta al costat. El *mâma* obre una maleta que ha portat, amb peces noves de vestir adquirides per la família materna d'en Garjan. Les treuen d'una amb una, mostrant-les a tothom, assenyalant-ne l'etiqueta de la botiga per indicar clarament que són nous de trinca, i les ofereixen a en Garjan, que es vesteix: l'eslip, la samarreta, la camisa, els pantalons, els mitjons i les *bambes* noves. La *mâmi* fa el mateix amb el jove cosí d'en Garjan i li fa un massatge vigorós amb oli, el pentina i li passa, d'un amb un, els vestits nous. En Garjan i el seu cosí reben un turbant especial (*safa* en hindi) cadascun, i al d'en Garjan hi afegeixen un *sehra*, mena de màscara feta

⁷²⁸ I jo.

⁷²⁹ Per tal de preservar l'anonimat d'aquesta família, no esmento el nom del *devta* ni del poble.

⁷³⁰ *Yantra* : disseny geomètric dibuixat a terra amb farina durant un ritu hindú.

d'una multitud de fils daurats que li tapen la cara, guarnit amb una vintena de minúscules bombetes de colors qui pampalluguejaren durant tota la cerimònia de noces. Aleshores els *rishtedar* (parents) ofereixen, per torns, diners a en Garjan en forma de collarets de bitllets: en primer lloc els *mâma* (oncles materns) i les seves respectives esposes (*mâmi*); després les «*didi*» (germanes), és a dir, Urvashi, la germana gran d'en Garjan, però també una noia amiga de Garjan i que per això ha esdevingut la seva «*dharmbîn*»⁷³¹; finalment els *tau* (germà gran del pare) i els *chacha* (germà petit del pare)⁷³² amb les seves esposes. Quan ofereixen el collar de bitllets, també marquen el front de Garjan amb *tika*, la marca de vermelló entre les celles, signe en aquest cas de benedicció. Un dels oncles d'en Garjan s'encarrega d'anotar clarament en un quadern la suma exacta que ofereix cada convidat, ja que caldrà retornar-ne el doble quan aquests casin algun dels seus fills⁷³³. Tothom s'alça, i passem tota la nit ballant al so de músiques himachalís.

Dissabte al matí. En Garjan i alguns dels seus cosins han entrat als automòbils que els han deixat dos amics. És hora d'anar a buscar la Jyoti al seu poble. La vetlla, ella també ha estat preparada, se l'ha rentada, se li ha fet un massatge, maquillat, i vestit de vermell. El seu cap és cobert amb el vel vermell i daurat que tradicionalment es llueix en les noces i les ofrenes a la deessa Mata.

La seva germana petita, que l'acompanyarà durant tota la cerimònia de noces, també ha rebut el massatge i ha estat vestida. A la casa de Jyoti, els seus *rishtedar* (parents materns i paterns) li han aportat objectes per a compondre un aixovar que li permeti iniciar la seva nova vida: diversos cofres de metall, dues mantes, vestits, dues cassoles, plats, tasses i gots, i també la família ha anotat acuradament cadascun d'aquests presents, amb el preu. La família de la Jyoti ha passat tot el dia ballant, i la Jyoti plorant. Ella m'explicarà més tard que no volia aquest casament arreglat. No vol viure en un llogarret ni treballar al camp. Ella somniava viure a ciutat i no haver de fer de pagesa. Quan la família de la Jyoti hagi ballat durant hores, li tocarà fer-ho al Garjan i els seus cosins: expressen així la seva satisfacció per endur-se la noia. S'acosta l'hora de marxar. La Jyoti s'aparta amb la seva mare, qui descobreix una de les seves

⁷³¹ Veure el Capítol 4 « Mécaniques de l'impureté », punt 4.1.4. « Douce parenthèse ».

⁷³² Que inclou els cosins patrilaterals del pare igualment.

⁷³³ Com va remarcar Mauss (1954), l'augment de la contra-prestació és fonamental en la continuació de la relació d'intercanvi, ja que és el que deixa la relació oberta. Igualar l'import manté la relació igual (Aziz 1978), mentre que augmentar-lo manté la relació oberta. Heidi Fjeld, 2008, "Pollution and Social Networks in Contemporary Rural Tibet", In Robert Barnett & Ronald Schwartz (ed.), *Tibetan Modernities*, Brill Academic Publishers, p.127.

mamelles. La seva filla «mama» simbòlicament, per darrera vegada, d'aquest pit matern, i després li ofereix una rúpia. Aquest moment intens fa referència, d'una banda al deute (*rina*) etern que els fills tenen envers els seus pares i que mai no podran retornar (ofrena de la moneda d'una rúpia) però també al canvi de condició i de vida de la Jyoti: a partir d'aquest moment, la seva mare ja no és la seva mare. La darrera mamada ha clos una relació mare-filla: d'aquí a unes hores, la mare d'en Garjan esdevindrà la mare de la Jyoti.

Després la Jyoti i en Garjan es situen de costat, envoltats per la germana petita de la Jyoti i del cosí petit d'en Garjan. La mare de la Jyoti, habillada amb una *patu* i coberta amb un vel vermell, sosté a les seves mans un *thali* (plat de metall) on hi ha disposat una *diva* (làmpada d'oli), arròs i vermelló. Girant el *thali* diverses vegades davant dels futurs esposos, oficia una *puja* simplificada, mitjançant la qual transmet la seva benedicció i la seva condició «*shubbh*» perquè el seu marit encara és viu⁷³⁴. La Jyoti es llença als braços de la seva mare, que la condueix fins un dels cotxes. En Garjan i els seus cosins, així com els germans de la Jyoti i la seva germana petita que l'ha d'acompanyar en els ritus, s'entaforen en els automòbils, ja carregats amb l'aixovar que ha rebut la noia. La resta de membres de la família no hi són convidats: aniran a felicitar els joves esposos el tercer dia, quan la celebració s'haurà acabat.

Després de més d'una hora de camí, el cortegi nupcial arriba finalment al veïnat d'en Garjan. Treuen del cotxe els cofres de metall, les mantes i la vaixel·la i els entren a la casa. Tots els convidats s'instal·len en la petita era d'arran de la casa, il·luminada amb una guirlanda de bombetes llogada per a la festa. En Garjan i la Jyoti baixen del cotxe. La jove esposa, rebentada pel pes del cansament, de la fam i de les llàgrimes, camina dificultosament, i en Garjan l'ha de sostenir. Seuen a terra, damunt d'una manta que els preparen. La Jyoti es deixa anar i plora a l'espatlla d'en Garjan, que li pica dolçament l'esquena. Els germans de la Jyoti es posen nerviosos i comencen a escriuissar la seva germana. Amb un fort alè d'alcohol, venen a seure prop meu i m'expliquen que estan avergonyits de la seva germana, que s'hauria d'aguantar dreta i no plorar. La Jyoti s'esvaeix en els braços d'en Garjan i els seus germans ja no es retenen més: la bufetegen, l'estiven dels cabells i criden. Urvashi, la germana gran d'en Garjan, intervé: els mana aturar-se i abraça la Jyoti. Li acarona suaument la galta, els cabells, la bressola

⁷³⁴ En altres casaments observats, quan la mare és vídua no pot realitzar la *puja* (l'únic ritual del qual la mare participa, excepte el ritu del darrer alletament), car el seu estat *nâshubbh* seria nociu per el casament de la seva fill (ou del seu fill). Aleshores és substituïda per una parenta no vídua, una germana del seu marit, o bé una cosina del seu marit.

com a un infant i li canta cançons de bressol. La tranquil·litza, li promet que tot anirà bé, que romandrà al seu costat tota la durada del casament. La mare d'en Garjan s'apropa a la Jyoti i li fa beure una tassa de te: ja és tard, cal continuar.



Foto 14: Davant l'estable

Els futurs esposos, la germana petita i el cosí petit es situen al costat davant la porta de l'estable⁷³⁵. Mansi, la mare d'en Garjan, va vestida amb la seva bella *patu*, de motius geomètrics de color, i porta als peus les espadenyas tradicionals, fetes de cànem. El seu cap està cobert amb el mateix vel vermell i daurat que el de la Jyoti. Girant-se d'esquena a la porta de l'estable, fa una mena de *puja* davant dels quatre joves, amb un *thali* proveït d'arròs, de vermelló i d'una *diva* (làmpada d'oli). Aboca llet a les espatlles dels quatre joves, per damunt de l'espatlla esquerra de cadascun, mentre que el *pandit* repeteix alguns *mantra* tot invocant diversos *devta* locals i alguns deus del panteó hindú⁷³⁶.

⁷³⁵ D'esquerra a dreta: en Garjan, la Jyoti, la germana menor, i finalment el cosí. Veure Foto 14: "Davant l'estable".

⁷³⁶ Veure Foto 15: "Davant l'estable, la mare del noi i la seva nora".



Foto 15: Davant l'estable, la mare del noi i la seva nora

La Mansi es gira i es col·loca davant de la porta de l'estable, seguida de la Jyoti i d'en Garjan. La Mansi alça el seu vel vermell vers l'esquena i indica a la Jyoti de ficar-s'hi. La noia es repenja amb la seva sogra, que a partir d'ara és la seva mare. Uns homes de la família d'en Garjan lliguen un llarg cordó vermell al voltant dels tres personatges (Mansi, Jyoti i Garjan). Tots tres, lligats per aquest fil, entren amb passes petites a l'estable. Després d'haver tancat la porta darrera seu, grimpen dalt del pis per una trampa que porta a l'habitació on hi ha el *rath* del *devta* local.



Foto 16: La nora entre, lligada a la sogra

Els quatre joves seuen a terra, al costat del *rath*. El pare i la mare d'en Garjan seuen una mica més enllà. La resta de convidats s'afanya a entrar en aquesta minúscula estança per assistir a la continuació de la cerimònia. Un dels *grahi-ka-rishtedar* (parent de *grahi*) aporta un boc, l'agafa dels braços i el fa rodar al voltant dels quatre joves, tots junts.



Foto 17: Un *grahi-ka-rishtedar* fa rodar un boc al voltant dels quatre joves

Tot seguit porten el boc ràpidament a l'exterior i el decapiten. El *grahi-ka-rishtedar* que ha clavat la destral a la nuca del boc rep en contraprestació els testicles de l'animal, que s'emportarà per a consumir amb la seva família. Un altre home del *grahi* torna al pis amb el cap del boc sanguinolent. Marca un *tika* de sang fresca al front dels joves esposos, de la germana petita i del jove cosí. Ofereixen seguidament el cap al *gur* del poble, que el degustarà més tard. Esventren i buiden l'animal. Els homes bufen per a inflar els pulmons i riuen. Posen el fetge en un plat petit i el pugen al pis. El presenten al *devta* (és a dir, al *rath*), el tallen en llesques minúscules que distribueixen als convidats i se l'empassen cru⁷³⁷. Després llencen el boc al foc per tal que es rosteixi i que el pèl es socarrimi completament. Finalment el tallen en petites peces i el barregen en una gran marmita amb llegums perquè es cogui lentament. També sacrifiquen i couen altres bocs de la mateixa manera per tal d'alimentar tots els convidats. Gairebé s'han fet les quatre de la matinada. Els joves esposos s'adormen, vestits, al costat del *rath* del *devta*, mentre

⁷³⁷ Els vegetarians no estan obligats a menjar el fetge, i se'ls ofereix al seu lloc petits trossos de *roti* (*chapati*).

la resta de convidats busca un raconet per a descansar un moment.

Cap a les cinc de la matinada, els sogres de la Jyoti la desperten. Cal accomplir el darrer ritu, no menys important. Ella ha d'anar a buscar bonyiga de vaca (*gobber*) a l'estable per a netejar el sòl de la cuina. Després, anar a buscar aigua, amassar la pasta dels *roti* i preparar un àpat per a una desena de persones (el seu marit, els seus sogres, la seva cunyada i els germans del seu sogre). Ells observen si ella coneix els gestos, si és ràpida, si els seus *roti* són prou rodons. Després ha de realitzar una *puja* per al *devta*, oferir-li un àpat, adoptant-lo així com a *kûldevta*. Després d'això, la nova família ja pot compartir el seu primer àpat.

Cap a les deu del matí arriben alguns cotxes. Són els seus *teoki*, els parents de la jova, que venen a visitar i felicitar els esposos. En primer lloc es reben el pare i la mare. És la primera vegada que es troben les dues mares: es saluden, i la mare de Garjan passa un fulard i un collar de flors de plàstic pel coll de la mare de la Jyoti, i després del del seu pare. Els aplica una mica de vermelló entre les celles (*tika*). Immediatament acull de la mateixa manera la resta de la família, amb un fulard, un collar de flors i un *tika*. Quan s'han rebut tots els *teoki*, s'ofereix a tothom un darrer àpat, i el casament s'acaba oficialment.



Foto 18: La parella rep presents i benediccions

La Jyoti es retroba uns instants amb la seva mare. Després de l'àpat, els convidats se'n van progressivament, i comença la nova vida de la Jyoti. Aquesta nit trobarà sexualment el seu espòs. Uns dies més tard, o fins i tot algunes setmanes, es declararà el casament a les autoritats locals, és a dir al Panchayat. Però mentrestant no

hi ha pressa ...

Una setmana després del casament, la *dharmbîn* de Garjan, amb la qual em lliga una amistat des de fa uns quants anys, m'explica que la Jyoti se n'ha anat. Ha agafat l'autobús i ha tornat al seu *maïka*, sense ni tan sols demanar l'autorització dels seus sogres. Aquests l'han telefonat, pregant-li de tornar, però ella s'hi nega. Els pares d'en Garjan han decidit doncs d'agafar l'autobús demà per intentar de convèncer-la. Pel que fa a en Garjan, afirma que no la vol «perquè és massa perillosa». Quan li pregunto a la meva amiga, m'explica en veu baixa que durant les relacions sexuals la Jyoti ha gosat de posar-se sobre el seu marit: «això no es fa, mai!» em diu. «Una dona que fa això, no té respecte. Nosaltres, les dones, sempre hem d'estar sota del nostre marit. Una noia que es posa sobre ... vol dir molt. Després, a casa, no obeirà el seu marit, no el venerarà (*nyâm*) prou. És una dona perillosa». Li pregunto si la Jyoti i en Garjan podran divorciar-se fàcilment. Ella es posa a riure «clar! No cal fer res! Encara no havien declarat el matrimoni al Panchayat, o sigui que és com si no estiguessin casats. Ella només ha de trobar un altre home, pot fer veure que mai no ha estat casada. És per això que la gent no declara de seguida el matrimoni. Normalment caldria fer-ho alguns dies després, però molts esperen una mica, per veure...».

5.3.2.2. El «gran casament», una mena d'adopció?

Em sembla que aquest casament, a la vall del Jalori, pot interpretar-se com l'adopció d'una nora per la sogra. Així m'ho explicà el pare d'en Garjan:

Alice: Quan heu casat el vostre fill, heu fet la *puja* per a ell i per la noia, a baix, davant l'estable. Perquè en aquest indret ?

Pare de Garjan: Nosaltres anomenem això *prona*. És com un *puja*, fem això quan l'espòs torna amb l'esposa, quan tornen junts, aleshores « *puchta prote hai* ». Cal «pronar-la» (*prona*) abans d'entrar a la casa. Només després es pot portar a la casa, Amb la mare. Ella esdevé la seva mare.

Alice : A partir d'aquell moment ella és la seva mare?

Pare d'en Garjan : si, ella esdevé la mare de la noia. Només aleshores ella entra a la casa. Com a filla. (2013)

La noia entra a l'estable, ho hem descrit fa algunes línies, recolzada amb la sogra, lligada a aquesta i al seu futur marit amb una corda vermella, lliscada sota el vel vermell de la seva «nova mare». No entra en braços del seu espòs, ni lligats ambdós pel nus dels seus fulards⁷³⁸: ella entra primer en qualitat de «filla», després d'esposa.

El darrer alletament simbolitza igualment aquest canvi radical en la relació entre la noia i els seus pares. Preguntats sobre aquest tema, diversos informants (de diverses castes) em van confirmar aquest ritu, tot atorgant-li cada vegada el mateix significat: la darrera vegada que la mare li dóna el pit a la filla posa fi a la relació mare-filla; a partir d'aquest moment, ja no és la seva mare. I encara que la noia no mama de la seva «nova mare» quan arriba amb la seva família política, el seu canvi d'estatut és clar.

Els informants de les diferents castes em comunicaren que el jove nuvi també pren el pit de la seva mare una darrera vegada abans d'anar a buscar la seva futura esposa, però el significat és diferent: en aquest cas, la darrera mamada no posa fi a la relació mare-fill, i el noi no canvia de pares; la darrera presa de pit només posa fi a *un* dels aspectes del seu estatut; a partir d'aquest moment, esdevé un home a punt per a fundar una família. Mentre que la noia xucla el mugró de la seva mare, no és convenient que el noi toqui el pit de la mare: en aquest cas, la mare descobreix el seu pit, el fill acostava la boca i la mare hi fa lliscar ràpidament un pastisset blanc i ensucrat⁷³⁹, substituït de la llet materna.

Alice: què significa això?

Pare d'en Garjan: vol dir que ara s'ha acabat, la llet de la seva mare. Per al noi, romanen sempre el seu pare i la seva mare. Però per a la núvia s'ha acabat. La seva mare ja no és la seva mare. El seu pare i la seva mare ara som nosaltres.

Ara bé: hem vist la importància de la llet en la construcció de la persona⁷⁴⁰. La mare passa la seva casta, la seva puresa o la seva impuresa, el seu caràcter, les seves qualitats i defectes. Trencar ritualment aquest lligam de llet va doncs molt més enllà que

⁷³⁸ Hem assistit a casaments en altres regions de la Índia (a Bombai, Delhi i Pune), i un dels nombrosos ritus que cal celebrar durant la cerimònia és l'enllaçament del fulard del nuvi i de la núvia. Així han de deambular diverses vegades al voltant del foc sagrat (*Havan Kund*), lligats.

⁷³⁹ Els Rajput utilitzen una mescla de *ghee* i de panses, mentre que les castes baixes utilitzen *misri*, una pastisseria blanquinosa que adquireixen a la botiga.

⁷⁴⁰ Veure el capítol 3 "La fabrique de l'humain".

el simbolisme del canvi d'estatut: el que en resta afectat aquí és la mateixa identitat de la dona, no només el seu lloc, el seu rol en la família, també el seu cos, els seus fluids. És el canal de substàncies que la connecta amb la seva mare el que queda tallat: l'intercanvi de fluids s'interromp, fora que no sigui novament teixit per la comensalia regular. La filla ja no rep més la substància materna que l'ha fet créixer fins aleshores, i en l'altre sentit, aquest canal ja no podrà vehicular la seva impuresa envers la seva mare: quan donarà a llum, els seus pares no seran *jhûtha* (impurs).

Finalment, el rol de la germana del marit confirma la nostra hipòtesi: durant el casament que hem descrit, la germana gran, que havia marxat a casar-se fora, és qui té cura de la futura esposa del seu germà, és a dir, des d'un punt de vista sistèmic, la seva «substituta». Una filla deixa la llar, una altra la substitueix. Enmig de la munió de convidats que ballen, mengen i beuen, al si dels parents que observen i exigeixen a la noia, només la germana gran sembla donar-li suport, animar-la, tranquil·litzar-la, guiar-la. Ella té cura d'aquella que ocuparà el seu lloc a la casa. Aquesta «substitució» és visible en d'altres moments: quan una vídua no pot acomplir un ritual a causa del seu «estat» *nâshubbh*, ha de ser substituïda per una altra dona. Però no ho serà per algú de la seva pròpia família «de sang», per exemple per la seva germana. Sinó per una de les germanes del seu marit. Això suposa una equivalència entre aquestes dues dones en la configuració de la família, cosa que confirma la idea d'adopció: els pares perden una filla però n'adquireixen una altra.

Quan és «adoptada» per la seva nova família, la núvia canvia de *kûla*, de *kûldevta* (déu del llinatge), i adopta els avantpassats del seu marit. Tot i que el casament no pot canviar la casta de la dona⁷⁴¹, el *kûla* en canvi és una «qualitat» que pot ser seccionada i «segellada». El terme «llinatge», que utilitzem per a traduir *kûla*, ha de ser tractat doncs amb delicadesa: només podem acceptar-lo si no el restringim a una noció hereditària o «de sang», és a dir, si l'entendem com a prou flexible com per a què la dona pugui canviar-ne⁷⁴².

⁷⁴¹ Veure capítol 4 « Mécanique de l'impureté ».

⁷⁴² Lina Fruzzetti, Ákos Östör, Steve Barnett, 1976, « The cultural construction of the person in Bengal and Tamil Nadu », *Contributions of Indian Sociology* (n.s.) Vol.10, nº1 , p.162.

5.3.3. *Otchi shadi*, el petit casament

Un «gran casament» és molt costós, i algunes famílies opten per un «petit casament», que té una cerimònia reduïda i sense convidats. Tot i que el «petit casament» és l'opció preferida per als «casaments d'amor» que veurem més avall, no li són exclusius, i la dicotomia «casament arreglat *versus* casament d'amor» no coincideix necessàriament amb la distinció entre el gran casament i el petit. Algunes noces arreglades es celebren «en gran», mentre que d'altres es fan de forma reduïda i discreta (petit casament); igualment, alguns casaments d'amor només recorren a una petita cerimònia, mentre que d'altres «*Love marriages*» es celebren durant dies amb centenars de convidats.

Tania i el seu marit Pradeep (de casta Rajput) per exemple, van casar la seva filla gran amb un «gran casament» arreglat, que els va costar car. Quan van decidir després de casar un dels seus fills, (casament arreglat novament, el 2009), ella va demanar a la família de la noia si acceptaven un «petit casament» ja que no tenien prou diners per a realitzar-ne un de gran. El pare de la noia acceptà, ja que això també li convenia des d'un punt de vista financer: així no havia d'oferir joies ni aixovar, sinó simplement un conjunt de vestits nous per a la seva filla i un altre per al seu gendre, així com una fíbula de metall per enganxar el *pattu* que la seva filla teixiria en la seva nova família.

Arribat el dia, el fill de la Tania, acompanyat pel seu germà petit, se n'anà a buscar la noia en autobús. Quan van tornar tots tres, van pujar al temple de Shesh Nâg (*kûldevta* de la família), acompanyats d'en Pradeep, el marit de la Tania. Aquesta se sentia massa feble per grimpar el camí petit escarpat, i no va assistir doncs pas a la cerimònia. La filla gran de la Tania també havia de ser-hi present, i per tant ella havia retornat, acompanyada del seu espòs. Però va tenir la menstruació just quan emprenien el camí cap el temple, i per tant no hi va poder anar: el seu espòs la va substituir.

La noia anava vestida amb vestits ordinaris, no portava ni el vel vermell, ni el maquillatge. Al temple, el nuvi li escampà una mica de vermelló a la clenxa dels cabells (*sindhûr*), i li passà un petit collar de perles de plàstic negre al voltant del coll, així com dos fins braçalets de metall als punys. Després en Pradeep (el seu sogre) li lligà un *tipu* (mocador que les dones porten quotidianament per totes les activitats a l'exterior de la casa) nou al cap. Seguidament van dipositar algunes rúpies en els plecs dels teixits que decoren el *rath* de Shesh Nâg. Sortiren del temple i s'endinsaren al bosc per a dipositar

algunes flors i rúpies al «petit *devta* » Chohi (divinitat del bosc)⁷⁴³, i després van tornar a casa, on van dipositar flors a la *jogni* (en el petit *deori* situat a la teulada)⁷⁴⁴. El casament havia conclòs.

Els pares de la noia no hi foren convidats en cap moment. I novament, un dels actors indispensables fou la germana gran, que té per rol de donar suport a la seva «suplent» al si de la família. En cas de necessitat, aquesta germana gran es substitueix pel seu espòs, cosa que revela la concepció de la parella i la transformació corporal de la dona després del seu casament.

5.3.4. «*Love marriage*», el casament d'amor

Divana, un noi de vint anys de casta Rajput, estima la Pinku, una noia de la mateixa casta d'un poble proper a la vall. Fa alguns mesos que es troben d'amagat en el bosc, i han decidit de casar-se. Un vespre del 2009, ell surt de casa seva en silenci, sense prevenir els seus pares. Camina al llarg de la carretera, en la foscor, carregat amb la seva làmpada de butxaca. Grimpa un petit camí que puja arran de muntanya i truca la porta de l'estimada. Els pares obren, li demanen què vol. Els anuncia que ve a buscar la seva filla. Apareix la Pinku, amb una petita bossa a la mà: hi ha entaforat alguns vestits, joies de plàstic, un mocador i una pinta. Els dos joves expliquen als pares de la Pinku que s'estimen, i que des d'aquest vespre «es casaran». Com que els joves són de la mateixa casta, no són parents propers, i la diferència d'edat és apropiada (en Divana té dos anys més que la Pinku), els pares accepten: «Un casament d'amor, és millor per a una noia. I a més, què hi podem fer?» m'explicaran més endavant. La Pinku i en Divana es posen en marxa. És de nit i fa fred. Tots dos tenen por dels óssos i dels lleopards que ronden per la regió. Després d'una hora de camí, arriben a casa del Divana. Sense fer soroll, entren a la casa, i al llit del jove.

L'endemà al matí, quan els seus pares es desperten, constaten la presència de la noia. «Ara ella és la meva dona», anuncia en Divana. La seva mare, la Parveen, hauria preferit triar ella mateixa una nora; li cal algú d'eficaç que sàpiga portar les vaques, sembrar el camp, segar ràpidament el blat, cuinar per a una família nombrosa. Però està

⁷⁴³ Veure el Capítol 6 « Rappports au cosmos ».

⁷⁴⁴ Veure el Capítol 6 « Rappports au cosmos ».

acorralada davant del fet consumat. Quan vaig a prendre el te amb ella, ja fa tres dies que en Divana ha portat la Pinku a casa:

Parveen: Què podem fer-hi? "És així. Et despertes un matí i tens una nora!

Alice : si us ho hagués preguntat, què li hauríeu dit?

Parveen: hauria dit que no. Cal primer veure com és la noia, si treballa bé, si obeeix. Si m'ho hagués preguntat hauria dit que no. Si hagués vingut amb ella durant el dia, hauria dit que no. És per això que els nois porten les noies a la nit, d'amagat: quan ens despertem, és massa tard. La noia ja ha dormit a la casa, ja s'han «casat», és massa tard per a dir-li que no!

Alice : i ara? Cal anar a casar-los al temple ? Cal declarar el casament al Panchayat?

Parveen: mmmh... més tard. Primer veuré si sap treballar. Li deixo fer tot. Aquests dies, és ella la que cuina, la que treballa el camp, porta les vaques, neteja. Veurem si és capaç!

Alice: i si ella no vol?

Parveen: aleshores diré que no! Diré al meu fill «aquesta no et convé! No sap treballar com cal! Porta'n una altra!».

Alice: però si convé?

Parveen: aleshores si convé, anirem al temple, en Divana li farà el *sindhâr* i ja està. Després ho direm al Panchayat i ja està. Però això serà d'aquí a algunes setmanes, no ara.

En aquesta forma de casament⁷⁴⁵, la seqüència de validació és doncs: relació sexual-cohabitació-ritu, és a dir exactament a la inversa del «gran casament», que es valida per la seqüència ritu-cohabitació-relació sexual. En ambdós casos, la virginitat de la noia no és un requisit per al casament.

Això coincideix amb Francis Zimmermann quan afirma que la fórmula del *kanya-dân* («el do de la verge») no pot explicar, tota sola, la institució del casament a la Índia, ja que aquesta fórmula només és una ideologia, la idealització d'una institució que comporta una part de violència. El «do de la verge» només és una de les vuit formes legals de casament enumerades en els tractats del Dharma, i és inacceptable de negligir les altres set formes, que foren classificades com a inferiors al *kanya-dân* pels *pandit*

⁷⁴⁵ Que correspon probablement al casament anomenat « *Gandharva* » en els textos antics: una de les vuit formes de casament hindú, i que està basat en l'amor romàntic. Està constituït pel consentiment mutu, no necessita testimonis, ni oficiant, ni l'acord dels pares. Ruth Vanita, 2009, « Same-sex weddings, Hindu traditions and modern India », *Feminist Review*, n°91 (2009), p.54. Aquesta forma de casament sovint és font de confusió amb el «casament per rapt» ja que per tal de no ser culpable, segons els tractats antics la noia ha de demostrar sorpresa. Francis Zimmermann, 1998, « Le corps mis en scène. À propos du mariage en Inde », dans Godelier, M. et Panoff, M., 1998, *La production du corps*, Amsterdam, Overseas Publishers Association, p.262.

que treballaven per a promoure aquesta ideologia del casament-sacrifici⁷⁴⁶.

Citem encara aquest autor, que ens parla del casament d'amor a la Índia:

«Concretament, el casament *gandharva* comença per un rapte o, si més no, una fuga en la qual la noia consent, un rapte «conforme al Dharma» (*dharmya*) i que té valor de casament com cal, però sense dot (excepte si es regularitza ulteriorment)». I encara: «Però el casament per consentiment mutu representa molt més que una estratègia individual. És un valor fonamental a la Índia. En escriure aquesta frase, sóc conscient d'anar a la inversa de les idees establertes que subestimen la importància del Dharma i no tenen en compte les connotacions subjectives del casament en la ideologia hindú, és a dir, l'elecció lliure, l'afecció mútua, la felicitat. Però precisament, es tracta de saber quina és la perspectiva més pertinent per a l'etnòleg. És la dels bramans, que es centra en els ritus i les lleis del Dharma, o bé la que delimiten les escenificacions de la unió conjugal en el *Kamasutra*, en la literatura narrativa, el teatre, la poesia, les cançons? Tres estrofes del *Kamasutra* suggereixen d'operar aquest canvi de perspectives, prenent com a punt de partida la llista estereotipada de les vuit formes de casament [...]:

«Els casaments (en aquesta llista) estan ordenats del millor al pitjor

Partint del criteri de la seva conformitat amb el Dharma

Quan el que precedeix és irrealitzable

Hem de passar al següent de la llista

Però atès que els casaments reeixits

Tenen com a fruit un amor compartit (*anuraga*)

Tot i que es situï al mig de la llista,

el millor de tots és el casament *gandharva*.

Perquè porta felicitat (*sukha*) i poques penes (*klesa*),

Perquè no té cerimònia,

i perquè està fet d'amor compartit (*anuragatmakatvac ca*),

el *gandharva* és doncs el més perfecte de tots »

(*Kamasutra*, III, 5, 28-30)⁷⁴⁷

⁷⁴⁶ Francis Zimmermann, 1998, « Le corps mis en scène, À propos du mariage en Inde », dans Godelier, M. et Panoff, M., 1998, *La production du corps*, Amsterdam, Overseas Publishers Association, p.256.

⁷⁴⁷ Traducció del sanskrit al francès per F. Zimmermann. Idem p.260.

5.3.5. Formes d'unió matrimonial a la vall del Jalori

Hem pogut remarcar, al llarg de les diferents descripcions que hem exposat aquí, que el casament en aquesta vall es valida socialment per una cohabitació efectiva dels cònjuges, no pels ritus religiosos ni per la relació sexual. La virginitat de la noia no ha de ser provada perquè pugui casar-se. Això contrasta molt amb altres concepcions del casament hindú (o per expressar-ho més bé *dels* casaments hindús), en la transformació dels cossos que opera: com ho va descriure Livia Sorrentino- Holden, «Els ritus de casament, doncs, que representen el principal *samskâra* en la vida de la dona (*Manu*, II, 67), i que constitueixen una etapa obligatòria per a tot hindú que no tria la via de l'ascesi (*Manu*, IX, 96), han de donar lloc a una transformació definitiva del cos d'aquells que els aconsegueixen. Cosa que provoca automàticament una modificació del seu estatut i de les seves relacions respecte dels altres (Kane 1974 : 2, I, 188). En aquesta perspectiva, es diu que una dona ja no és *kanyâ* [terme sànscrit que designa la noia. Sovint és traduït per «verge»] des de l'acompliment dels ritus de casament, fins i tot en el context de la Índia rural contemporània. El casament és, d'alguna manera, consumit ritualment, ja que l'estatut d'espòs és definitivament adquirit pel sol fet de l'acompliment correcte dels ritus (*Manu*, VIII, 227) »⁷⁴⁸. En aquesta concepció del casament, els ritus modifiquen els cossos físicament i definitivament, sobretot el cos femení, i això exclou aleshores el divorci i el nou casament: «L'examen dels drets anglo-indi i hindú modern del casament [...] demostra que el legislador i els tribunals, davant de la qüestió del divorci, s'han sentit obligats a reflexionar en termes de transformació aportada als cossos pel casament – es tracta, de fet, essencialment, del cos femení. Aquest darrer, és «físicament» (i definitivament) modificat pel ritual, com ho voldria la seva definició en termes de *samskâra*, «perfeccionament»? En aquest cas, un divorci només es pot considerar si és possible de provar que el ritu no ha estat acomplit plenament i de forma perfecta, cosa que comporta la seva nul·litat ja que aleshores hom diu que no ha estat efectuat realment. Des d'aquesta perspectiva, la «consumació» del casament és necessària per a l'acompliment del ritu (com ho és en el cas del dret canònic)? I com definir la noció de «no-consumació», com una «ineptitud per a les relacions sexuals», o l'esterilitat (sempre pensada com a femenina)? En respondre aquestes qüestions, al llarg de jurisprudències successives, els tribunals s'han basat extensament en una representació

⁷⁴⁸ Livia Sorrentino- Holden, « Consommation rituelle et consommation physique. Le mariage hindou moderne entre dharma et pratiques coutumières », dans Bouillier et Tarabout 2002, p.437.

de les dones que subordina totalment l'expressió de la seva sexualitat a la seva funció procreadora. El cos inscrit en la llei no es considera veritablement en els mateixos termes segons el sexe»⁷⁴⁹.

Aquí, tot i que el casament opera efectivament canvis en la identitat, el parentiu i el cos de la dona, per l'adopció de la nora i dels avantpassats per exemple, aquests canvis no són però un fre per al divorci i el nou casament. El casament no canvia doncs el cos de la dona prou profundament com perquè no pugui més endavant unir-se a un altre home: el nou casament de les vídues i de les divorciades està aprovat socialment i és freqüent, i això per a totes les castes⁷⁵⁰, però a més tenen el dret de mantenir relacions amoroses i sexuals, sense cap obligació de tornar a casar-se o bé de cohabitar amb el seu *partenaire*.

Tulsi, una dona de casta Rajput, d'una cinquantena d'anys, explica lliurement el seu recorregut:

Tulsi: primer em vaig casar amb un home, que m'havia proposat el meu pare, i vaig dir que sí. Vàrem tenir fills. Després, vaig conèixer un altre home, ens estimàvem. El meu marit ho va descobrir, aleshores me'n vaig anar amb ell. Ens vam casar. Va esdevenir el meu segon marit. Volia fills, volia almenys un fill, però això no funcionava amb mi, hi havia incompatibilitat. Saps que de vegades els cossos són incompatibles? No hi ha cap problema particular, només que la cosa no funciona, el fill no ve. Aleshores, bé, vaig proposar al meu marit que es casés amb una de les meves nebodes. Van tenir fills. Després em vaig casar una tercera vegada, i aquest marit es va morir. Ara ja no em caso més, vull viure tota sola.

Alice: Cap més marit?

Tulsi: no! A més tu no saps mai si un o l'altre beu; tu treballes i l'altre et pren els diners per beure, jo no vull més això. Però de vegades tinc un amic. Ens veiem de tant en tant, però sense viure plegats! [riures]

Alice: quan dieu que us heu casat, això vol dir que heu anat al temple, o que heu fet un casament amb convidats, amb un *pandit*?

Tulsi: mmmh... Només el primer casament fou així, perquè fou el meu pare el qui ho va decidir. Però no vàrem fer un gran casament, només un petit casament: vàrem anar al temple, després vaig preparar un àpat per al meu marit, els seus pares i germans, i ja està, ja estàvem casats. Però amb els altres dos marits no, no vàrem fer tot això! Ni tant sols no vàrem anar al temple, perquè bé, tenim feina, i a més si fem un casament, encara que sigui un petit casament, doncs

⁷⁴⁹ Bouillier et Tarabout, in Bouillier et Tarabout 2002 : 36.

⁷⁵⁰ L'enquesta de Bachittar Singh demostra que per a les dones divorciades tornar-se a casar era completament acceptat durant els anys 1940, i sense que elles haguessin de demanar l'autorització del seu èspòs precedent. Singh 2003 [1954] : 27.

calen diners, per a oferir als *devte*, i després comprar un collar, un vestit nou, tot això.

Alice: això vol dir que no us vàreu casar doncs?

Tulsi: Sí! Vaig anar a viure a casa del meu segon marit, cuinava per a ell, vol dir que estàvem casats!

Alice: i el tercer?

Tulsi: el tercer, bé ... Vaig heretar una casa petita, del meu pare. Aleshores vàrem anar a viure allà. Vivíem junts, vol dir que també estàvem casats!

Alice: Així no cal portar un *pandit*, o anar al temple?

Tulsi: no. Si es vol fer un casament bonic, amb convidats, aleshores sí. Però no cal. Si vivim junts, estem casats! Heus ací! [riures] (2013)

Aquesta conversa tan explícita mostra fins a quin punt els ritus no són l'element central del casament, no calen per a validar la unió: el que la valida és la cohabitació dels cònjuges i la comensalia. Això explica perquè les diverses formes de casament que hem descrit (casament arreglat, casament d'amor, gran o petit casament) són totes igualment vàlides: el que defineix el casament en aquesta regió és un contracte secular basat en l'acte de compartir una llar i uns àpats⁷⁵¹. Els ritus religiosos només són una opció, que respon certament a estratègies individuals, però no en són la base. Per tant el divorci no demana gestions complexes: la fi de la cohabitació posa simplement un terme al casament⁷⁵². Si s'ha declarat davant el Panchayat, caldrà anunciar el divorci i si escau, declarar les noves unions. Però molts casaments ne es declaren, cosa que facilita el procés de separació.

En cas de divorci, els fills es queden amb el pare, al qual «pertanyen»: recordem la concepció del «gra» sembrat en el camp, esmentat al capítol 3: la conseqüència «lògica» és que el «producte» de la collita pertanyi al pare. Tal i com han afirmat diversos informants, independentment de la seva casta o sexe: «els fills són seus, perquè són del seu *khûn*». Una vídua es queda a viure amb els seus fills i la seva família política, però si abandona la llar i es torna a casar fora d'aquesta cèl·lula familiar (és a dir, que no es casa amb un germà del seu difunt espòs), perd la custòdia dels seus fills. A partir del moment en què el pare reconeix el seu fill, aquest és propietat exclusiva de la

⁷⁵¹ Aniket Alam relata un funcionament semblant per al moment de la trobada amb els colons britànics : els ritus religiosos no eren necessaris, i la validació del casament reposava en la cohabitació, l'aprovació de la comunitat, un àpat i el pagament del preu de la núvia (*reet*). Alam 2008 : 91.

⁷⁵² L'enquesta del *Rewaj-i-am* mostra que als anys 1940, el divorci era acceptat lliurement, ja fos per consentiment mutu, o bé sobre la base d'una justificació vàlida com la impotència, la mutilació, o el retard mental, tant per part de l'espòs com de l'esposa. Bachittar Singh, 2003 (1954), *Rewaj-i-Am (Tribal Custom) of Kulu Sub-Division, Settlement 1945-51*, Shimla-Delhi, Himachal Academy of Arts, Culture and Languages, p.25-26.

seva família paterna, ja que és el futur guarda de les terres i dels avantpassats paterns, no dels materns.

Sembla però que la «propietat» exclusiva dels fills per part del pare no ha estat sempre tant clara, i segons Aniket Alam l'absència d'una llei clara que especifiqués aquest tema comportà, si més no el segle XIX, nombrosos conflictes davant els tribunals de justícia britànics. Quan un fill naixia per exemple en el període dels deu mesos després del divorci, el nou marit i l'ex-marit podien entrar en conflicte sobre la propietat del fill, i de vegades s'atribuïa aquesta propietat a l'ex-espòs, tot i que segons Emerson el principi era que «si un home ha pagat per un camp, el producte li pertany»⁷⁵³. Tot indica que la castedat no era un concepte rellevant per a comprendre la unió matrimonial en aquesta regió, punt confirmat per diversos autors⁷⁵⁴: l'important és la cohabitació i el fet que els infants pertanyin a l'espòs actual de la dona (és a dir l'últim que hagi pagat el *reet* per ella).

En aquesta configuració, les dones són «recipients», passos necessaris per a la reproducció dels homes i del clan. El procés de socialització que n'ergeix reflecteix aquest sistema familiar: Fins aproximadament als deu anys, les nenes poden jugar, tenir els cabells curts, mantenir contactes físics amb els nens mentre juguen. Després s'opera un canvi radical en la seva educació: cap els nou o deu anys, se li exigeix treballar cada vegada més durament, que participi de les càrregues domèstiques, que cuini per a tota la família, que treballi al camp, que aprengui a cosir, que eviti el contacte amb els nois, que sigui discreta i obedient, que es deixi els cabells llargs i que tingui el nas perforat⁷⁵⁵. Aquesta preparació intensiva està completament enfocada al matrimoni, amb dos motius explícits que tenen la funció de control social de la noia: d'una banda cal poder casar-la “bé”, és a dir, triar el millor partit; de l'altra, l'honor de tota la família de la núvia dependrà del seu comportament a la casa del seu espòs.

A la primavera del 2010, pregunto a la Kamala, una noia d'una trentena d'anys

⁷⁵³ “The principle followed is embodied in the rule that, if a man has paid for the field, he is entitled to the produce”. Emerson, H.W., (sense data. Emerson era Governador de la Província del Punjab durant els anys 1930) *Typescript of Unpublished Anthropological Study of Mandi and Bashahr*, H.W. Emerson Personal Papers, Oriental and India Office Collections, British Library, Chapter II, p.4, a Aniket Alam 2008: 93

⁷⁵⁴ Alam 2008; Yogesh Snehi, 2011, “Diversity as Counter-Hegemony. Reet and Gender Relations in Himachal Pradesh”, in Chetan Singh, *Recognizing diversity, Society and Culture in the Himalaya*, Oxford University Press, p.79; Bachittar Singh, 2003 (1954), *Rewaj-i-Am (Tribal Custom) of Kulu Sub-Division, Settlement 1945-51*, Shimla-Delhi, Himachal Academy of Arts, Culture and Languages, p.12, 51-53

⁷⁵⁵ La gran majoria de les noietes amb el nas perforat només hi porten un tros de fusta i no una joia; l'important és que el *piercing* estigui cicatritzat, preparat per a rebre una anella quan arribi el moment del casament.

de casta Lohar i mare de tres nenes (de nou, vuit i tres anys), si de vegades s'emporta les seves filles al camp, per a ensenyar-los-hi les plantes, o a fer servir les eines:

Kamala: no. Tinc molta feina, cal que m'afanyi. Aquí les dones ho fem així. Si les nenes venen amb mi, jo no puc anar tan de pressa. Si volen mirar, aprendre coses, ho fan amb els avis. Si volen jugar, també ho fan amb els avis, o bé amb el seu pare. Amb la mare, és per a treballar. No per a jugar a treballar.

Quan la torno a trobar, tres anys més tard, tornem a parlar d'aquest tema:

Kamala: ara les meves filles són grans, per això han de treballar. Cal que aprenguin a treballar de pressa i bé. Me les emporto al camp o a la cuina.

Alice: així ara t'ajuden?

Kamala: Si. Però no és només ajudar. Cal que treballin de debò. Si no ho fan bé, si no van prou de pressa, m'enfado. De vegades també les haig de pegar, si no volen fer feina o si la fan a poc a poc. La gran no es porta gaire bé, fa el que vol. L'envio a rentar roba se'n va a collir mores. Me l'emporto a segar el blat i mira els ocells! M'haig d'enfadar amb ella tota l'estona! I la pego i es posa a riure!

Alice: Com aprenen? Els ho expliques tu mateixa? O bé algú altre? Per exemple com aprenen a agafar la falç?

Kamala: si, els ho ensenyo jo. Però no tinc temps d'ensenyar-los-ho gaires vegades. Ho explico una vegada i elles ho han de fer. Després van a veure la seva Dadi (àvia paterna), ploren perquè m'he enfadat, aleshores la seva Dadi les consola i els torna a explicar com cal fer-ho. Ella té més temps per a ensenyar-les, perquè ja no és ella la que ho fa tot a la casa, ara soc jo!

Alice: Així la Dadi els explica diverses vegades les coses?

Kamala: si. També se les emporta al camp, els ensenya les coses, elles ho proven, i així n'aprenen. Després, quan tornen amb mi, ja n'han de saber.

Alice: és important...

Kamala: si, és molt important. Cal que sàpiguen treballar bé quan es casin. D'aquí a uns anys algunes famílies començaran a observar-nos per veure si les nostres filles són bones; miren si obeeixen, si treballen bé i ràpid als camps per exemple. Després, si es casen, també hauran de cuinar per a tota una família, cal que el menjar sigui bo, cal saber fer els *roti* (*chapati*), cal saber cuinar ràpid.

Bhadra, una dona gran de casta Rajput, també explica la importància de l'educació de les noies, en contrasta amb la dels nois:

Han d'aprendre perquè sinó, quan es casin, si no saben treballar, els seus sogres es queixaran, i serà vergonyós per als seus pares i també per als seus avis. Els nois també han d'aprendre, però com que es queden a casa, ningú no es queixarà si no són treballadors. N'han d'aprendre una mica, només per tal de poder ajudar si la seva esposa es posa malalta per exemple. I després més endavant també han de conèixer com portar una casa, saber quan llaurar, quan cal plantar i segar. Han de saber portar una casa. Les noies han de saber tot això, també portar els camps, però ho han de poder fer cada dia, no només ajudar de tant en tant. I sobretot, per a les noies, s'hi juguen la reputació dels seus pares i avis. (2013)

Tot i que la patrilocalitat és la forma més corrent a la regió, hi ha nombroses excepcions en què l'espòs va a viure a casa de la seva esposa, ja sigui amb els pares d'aquesta o bé en una nova llar. I tot i que la norma més general és la de només deixar herència als fills i no a les filles, força noies hereten del seu pare, a parts iguals amb els seus germans o en proporció inferior. En aquest cas, l'avantatge d'una propietat i de vegades terres empeny el marit a instal·lar-se a casa de la seva esposa. Com que aquesta forma, lluny de ser anecdòtica, és força freqüent (tot i que menys corrent que la patrilocalitat), em sembla que podem proposar la presència d'una certa matrilocalitat al si d'un sistema globalment patrilocal. Ara bé, Aniket Alam ens informa de l'existència, en les famílies poliginiques del segle XIX, d'una forma d'herència anomenada *Sautiabant*, en la qual la propietat es dividia a parts iguals entre les diverses esposes (i no a parts iguals entre tots els fills, independentment de les seves mares). Aquesta forma d'herència és si més no sorprenent, al si d'una estructura social on la igualtat entre tots els individus masculins era un valor predominant. Segons aquest autor, aquesta forma d'herència (que va desaparèixer progressivament per deixar pas a una divisió igual entre hereus masculins⁷⁵⁶), la persistència del *reet* (preu de la núvia i divorci), el fet que aquest darrer era sovint pagat en espècies, és a dir que el jove espòs havia de treballar per al seu sogre (de vegades durant deu anys) i la manca de control sobre la vida sexual de l'esposa, indiquen un període antic on la posició social de les dones era molt més rellevant, i que hauria declinat al llarg del segle XIX per ser reemplaçat per un sistema exclusivament patriarcal. Afegim a més l'existència del Ghar Jowai, un sistema familiar en el qual un gendre s'instal·la a casa del seu sogre si aquest no té fills. En aquest sistema, encara vigent en tot cas fins els anys 1940-1950, és la filla la que hereta del seu

⁷⁵⁶ Com ho demostra l'enquesta de Bachittar Singh els anys 1940, en la qual tots els informants van respondre que l'herència era dividida a parts iguals pel nombre de fills i no segons el nombre de mares. Bachittar Singh 2003 [1954] : 41.

pare (ja que aquest no té fills masculins). Pel que fa al gendre, ha de servir el seu sogre com si fos el propi fill⁷⁵⁷. Aquesta configuració familiar és doncs la inversa del casament «tradicional» actual, on el fill porta una esposa que viurà a casa seva i que serà «adoptada» pels seus pares, als quals servirà.

En el capítol que repassa la història de la regió hem vist que la poliàndria coexistia antigament amb la poligínia i la monogàmia, sense que per això es creessin xarxes de famílies que practiquessin una o altra forma de matrimoni: és a dir que les diverses formes de casament es creuaven entre elles, sense restringir les famílies a un o altre tipus. També hem pogut llegir que la poliàndria va desaparèixer progressivament, amb la insistència d'alguns reformadors, i el canvi econòmic, que oferia a les famílies noves possibilitats. La poligínia en canvi no va desaparèixer en aquesta època, i es va perpetuar fins a recentment, en tot cas de manera oficial. Tot i que les famílies joves de la vall declaren preferir els matrimonis monògams, subsisteixen encara nombroses famílies poliginiques d'edat avançada. Leela, (dona Rajput, entre 50 i 60 anys), explica la seva infantesa al si d'una família poliginica:

Leela: el meu pare tenia tres dones. Primer es va casar amb una dona, però va morir molt jove. Aleshores es va casar amb una altra i tot seguit després en va agafar una altra. Vivia doncs amb les seves dues esposes i els fills i filles de totes tres. Tots els fills i filles dèiem «mare» o totes les seves dones.

Alice: però sabíeu de quina havíeu nascut?

Leela: sí. Jo sé que sóc filla de la seva segona esposa. Però havia d'anomenar l'altra dona «mare» [*amma*] també. El meu pare es va morir quan jo era molt petita. La meva mare quan jo ja estava casada. Quan una mare es mor, el fill primogènit és el qui encén la foguera però és la filla qui la neteja i la vesteix. Jo hagués hagut de tornar al meu *maika*, en morir la meva mare per a ocupar-me'n, però estava molt malalta. Aleshores se'n va ocupar el meu germà gran, amb les altres filles.

Alice: eren els fills de la vostra mare?

Leela: sí, de les meves altres mares. Eren els fill de les altres esposes del meu pare. El meu germà gran és el fill de la primera esposa, la que s'havia mor jove. I les altres filles són les filles de la tercera esposa. Però la meva mare era per a ells com la seva mare, i per tant van fer els ritus. En una família amb diverses esposes, totes les dones són mares. Malgrat saber qui és la nostre veritable mare, és igual: en la família totes són mares i tots els seus fills. En aquella època era molt corrent. Molts homes tenien diverses esposes. Els germans del meu pare també

⁷⁵⁷ Bachittar Singh 2003 [1954]: 77.

vivien amb ell. Els anomenàvem *Otcha papa* (petit pare). El meu pare era el primogènit. Però els seus germans menors també eren els nostres pares. Ells només tenien una esposa. Però vivíem tots junts! Abans, hi havia moltes famílies amb diverses esposes. Era completament normal. Ara, ja no es fa gaire. Vaja, es fa d'amagat (*chuphese*). Els homes continuen tenint diferents esposes, però d'amagat. Tenen una esposa amb la que viuen, però a més a més en tenen una altra, o dues altres, a casa de les quals van a menjar i a passar-hi la nit!

Alice: I ja no és el mateix?

Leela: no, perquè la primera esposa no sap que en té d'altres! Abans, totes les dones vivien plegades, ara viuen separades!

Quan vaig preguntar a nombrosos habitants de la vall sobre la poligínia, es va fer evident que aquest tipus de matrimoni no havia desaparegut del tot, però que era apreciat de manera diferent segons les generacions. Així, les noies de menys de vint-i-cinc anys es pronunciaven totes contra la poligàmia. Tot i que accepten el casament arreglat i es declaren disposades a acceptar un espòs triat pels seus pares, parlen de la unió matrimonial en termes d'amor: ja siguin o no casades, desitgen una relació amistosa i respectuosa en la parella, i afirmen somniar en un marit que les estimi apassionadament. Les seves referències a les pel·lícules i les sèries televisades índies són freqüents, i parlen del seu espòs actual o futur imitant els gests i els passos de dansa impregnats del romanticisme que hom hi pot observar. En els seus discursos, no només els seus pares sabran triar-los el marit perfecte, sinó que a més elles arribaran a encantar-los imitant les mirades i les cançons de *Bollywood*, junt amb les receptes de maquillatge, depilació i perfum. En aquest tipus d'amor somniat, la poligàmia i l'adulteri no hi caben.

Les dones casades d'entre trenta i quaranta anys mantenen però discursos molt més pragmàtics sobre les seves unions matrimonials. El romanticisme ja no compta i el que destaquen en la conversa són les múltiples tasques que els toca dur a terme. Tot i que algunes reconeixen que una dona més seria molt útil per a portar a terme les feines que els són assignades, totes afirmen que la cohabitació de més d'una esposa només pot ser font de conflictes permanents. Per tant opinen que s'oposarien amb fermesa si el seu espòs els anunciés que volia prendre una segona esposa. Durant aquestes converses circulen rumors sobre els esposos adúlter (els de les altres, mai els seus), sempre amb la mateixa conclusió: «els homes són així, què hi podem fer?». Que els seus esposos tinguin una amant és doncs una fatalitat, però la cohabitació amb aquesta darrera seria impensable.

En canvi, les dones grans, sovint procedents de famílies poligíniques i potser fins i tot poliginàndriques, parlen sobre aquestes formes de matrimoni amb més mesura, i posen de relleu la necessitat de diverses dones en una llar per poder treballar la terra. Algunes fins i tot s'han casat amb un espòs poligínic i afirmen que la gelosia entre esposes no té cap sentit quan la feina és inacabable. En els seus discursos, una dona ha de saber controlar els sentiments, esborrar-se en benefici de la família, del seu marit, dels seus fills, dels seus sogres, de les càrregues, i dels seus deures envers els avantpassats. Que les noies refusin ara que el seu marit prengui una segona esposa és un signe d'insubmissió i d'egoisme segons les dones més grans.

Tot i que les castes no semblen ser, en elles-mateixes, un factor diferencial en els discursos sobre la poligàmia, sí que ho és l'estatut econòmic, i sobretot la propietat de terres. Ara bé, això travessa les distincions de casta. La poligínia sembla ser efectivament molt més freqüent en les famílies propietàries de grans extensions de terres, és a dir, principalment famílies de casta Rajput, i particularment les que «posseeixen» un *devta*. Així, les famílies poligíniques que jo he pogut conèixer conservaven a la seva casa tradicional un o altre gran *devta* que regnava sobre un o diversos pobles, o fins i tot eren famílies Rajput de *gur*. En tots els casos, les seves terres eren vastes i implicaven una mà d'obra considerable. Algunes famílies de castes baixes també procedien d'antigues unions poligíniques i potser poliginàndriques però, al seu entendre, aquesta situació era molt menys habitual. Segons diversos informants de castes Rajput, Lohar i Koli, només els homes que vivien de la seva terra podien prendre diverses esposes, però no així aquells homes que vivien d'un salari, per una qüestió d'herència entre les vídues: les terres es poden repartir entre dues o tres esposes, però no així una pensió. Finalment, algunes esposes acaben per separar-se després d'alguns anys d'unió, emportant-se cadascuna els seus fills i filles; en aquest cas, el marit pot triar viure amb la seva esposa preferida o bé viure temporalment amb cadascuna d'elles. Quan es mor però, les diferents esposes hauran de tornar a viure i menjar juntes durant setze dies, el temps de portar a terme els ritus funeraris.

Fa algunes línies hem vist que els ritus religiosos són una opció no necessària per a legitimar el matrimoni: n'hi ha prou amb la cohabitació (inclosa la comensalia). Això fa que tota afirmació categòrica sobre la monogàmia, la poligínia, la poliàndria o la poliginàndria sigui delicada. Com podem, efectivament, definir situacions com la cohabitació d'una altra dona, per a la qual no s'ha celebrat cap ritu, a diferència de la

primera esposa? O la cohabitació de diversos germans i les seves respectives esposes, que viuen i mengen plegats, és a dir exactament els requisits necessaris per a la legitimació d'una unió matrimonial? O encara la cohabitació parcial d'un home amb una altra dona que no és la seva esposa, a casa de la qual viu i hi menja de forma intermitent? Tot i que és evident que la poligínia no ha desaparegut i que aquest tipus de casament encara és socialment reconegut, em sembla en canvi difícil d'afirmar que la poliàndria ja no existeix aquí. I em sembla clar, en tot cas, que una estructura familiar de tipus poliàndric o poliginàndric encara existeix, malgrat que no necessàriament impliqui relacions amoroses o sexuals entre tots els membres de la casa: és a dir que, fins i tot si la *joint family* es compon de diversos germans monògams que viuen plegats, l'estructura familiar a nivell global, sistèmic, és similar a la poliginàndria; l'adopció de nois entre germans, així com la importància d'almenys un hereu masculí (per casa, més que no per parella) per als ritus funeraris, les terres i el culte als avantpassats, me'n semblen unes proves clares.

5.4. Xarxes socials i cultes religiosos: el clan i els seus aliats

Quan descriurem el sistema religiós, en el proper capítol⁷⁵⁸, podrem observar que els *devte* es desplacen molt freqüentment a l'interior i a l'exterior de la vall: d'abril a desembre (excepte el mes d'agost), els tambors sonen quotidianament a les muntanyes, els *rath* portats a l'esquena pels homes, acompanyats pel seu *gur*, els seus *kardar*, els seus músics, i alguns devots masculins, recorren els camins escarpats. Les dones no acompanyen mai els *devte* en els seus desplaçaments. S'afanyen a oferir-li una flor o algunes rúpies quan un *devta* (sigui quin sigui) passa a prop de casa seva, però elles no poden acompanyar els *devte*, ni prendre part activa en les celebracions religioses (muntar o portar el *rath* per exemple). Només poden ser devotes, i en segon pla: durant les festes, han de mantenir-se a distància del *devta*, només poden anar a saludar-lo després que ho han fet els homes, i ocasionalment (durant les festes privades només) poden afegir-s'hi a la fi del ball. No es tracta només de la seva condició de dona,

⁷⁵⁸ Al capítol 6 "Rappports au cosmos"

intrínsecament més «impura» que la dels homes, sinó també del seu estatut d'estrangera. Recordem que en la majoria de matrimonis la dona prové d'un altre *deolu*, o fins i tot d'una altra vall. I malgrat que adoptin el *kûla*, el *kûldevta* i els avantpassats dels seus marits, durant les celebracions religioses romanen estrangeres al culte. Això és igualment visible en el fet que les dones qui han romàs en les terres del seu pare (i que hi han portat el seu marit), i no es consideren doncs com a estrangeres ni en relació al clan ni al *deolu*, prenen una part molt més activa en els cultes religiosos que no les dones originàries d'una altra regió: sense per això reclamar un rol concret, se situen davant les altres dones, no esperen a que tots els homes hagin acabat de saludar el *devta* per a apropar-s'hi, i parlen vivament amb els devots masculins sobre les festes o el manteniment del temple.

Quan els *devta* es desplacen prou lluny, ja sigui fora de la vall o en algun poble de la vall situat a la part alta, els homes que l'acompanyen no poden tornar a dormir a casa seva, i per tant han de ser acollits pels habitants del (o dels) poble(s) amfitrions. Se'ls anomena aleshores *khindu*, convidats del *devta*, diferent dels *mehman*, els convidats ordinaris. Els *mehman* sempre són coneguts, parents o amics de la mateixa casta, que hom convida per una o dues nits. Els *khindu*, en canvi, es reparteixen segons la voluntat del *devta*, cosa que condueix a que de vegades no siguin coneguts dels seus hostes, els quals al menys els hauran d'acollir durant una nit. Aquest repartiment es fa d'entrada segons les castes: els músics (de casta Koli) que acompanyen el *devta* visitant seran acollits a casa de músics Koli del poble; el *gur* Koli (primer tocador de tambor) serà acollit a casa del seu homòleg si n'hi ha un, mentre que el *gur* Kumhar serà allotjat a casa d'un altre *gur* Kumhar, o en el temple si no n'hi ha. La resta de devots es repartirà segons la voluntat divina entre les diverses famílies de la mateixa casta: quan s'ha acabat la cerimònia, els *khindu* confeccionen petits paquets de branquillons o de fulles segons el seu desig d'estar allotjats junts⁷⁵⁹. Tots aquests petits paquets es dipositen tot seguit davant del *kardar* del *devta* amfitrió, que les triarà a sorts (segons la voluntat divina) i n'atribuirà un per casa⁷⁶⁰. Les cases del *deolu* descobreixen el mateix vespre el nombre de convidats que hauran d'acollir, sovint fins i tot sense saber qui són. Una de les conseqüències d'aquest sistema és que durant les celebracions religioses les dones

⁷⁵⁹ És a dir que si dos amics desitgen allotjar-se a la mateixa casa, lliguen dos petits branquillons junts; si cinc cosins volen ser acollits per la mateixa família, lliguen cinc branquillons o fulles junts, etc.

⁷⁶⁰ Recordem aquí que almenys un home per casa ha d'estar present a les festes que es celebren en el seu *deolu*.

han de preparar un àpat ric i gustós per a un gran nombre de persones, sense conèixer-ne exactament quantes. Per tant, no tenen temps d'assistir a les festes, i s'han de dedicar tot el dia a cuinar i netejar la casa. No estan però recloses quan els convidats arriben i poden xerrar amb els convidats mentre els serveixen, tota la nit. Aquest sistema de *khindu*, repartits a sorts i canviant cada vegada teixeix lligams d'amistat entre els diferents pobles de la regió, tot preservant escrupolosament les divisions entre castes. Sameer, un home de casta Rajput, d'una cinquantena d'anys, va dir:

Mai no són els mateixos. Cada vegada rebem *khindu* diferents, sovint no els coneixem gens o no gaire. Però els hem de rebre, donar-los menjar, conversar-hi fins que s'adormen, oferir-los te, de vegades alcohol. Ens n'hem d'ocupar. I quan nosaltres anem d'aquí cap allà amb el nostre *devta*, nosaltres també som rebuts de la mateixa manera. Així acabem per conèixer tothom i esdevenim amics. (2009)

Els homes de la mateixa casta de la vall i de les valls adjacents acaben doncs coneixent-se i teixint aliances gràcies a les múltiples celebracions religioses. Els homes i les dones també es coneixen, tot i que amb menys intensitat, ja que les dones han d'acollir sovint a casa seva alguns *khindu*. Però les dones, que no es desplacen amb el *devta* i no són mai convidades com a *khindu*, no es poden conèixer entre elles. El teixit social de la regió es crea doncs amb fils invisibles sostinguts per homes, entre homes i dones, però no entre dones. Mentre que els homes ja han viatjat per tots els pobles de la vall i de les valls veïnes, mentre que ells coneixen la major part d'habitants de la seva regió, les dones només coneixen les del seu poble, i la majoria no ha anat mai als pobles propers. Malgrat tot, aquesta situació està canviant, car les dones ara volen sortir de casa, conèixer el paisatge que les envolta, participar en les festes i reclamar més espai prop dels *devte*. Així, actualment es desplacen en els funerals, però també durant certes festes anuals on es troben milers de persones, com el *mela* de Banjar, el *Dusshera* de Kullu i el *Jôruln* a Skîrn per a Shringa Rishi⁷⁶¹.

Les festes religioses, que tenen per funció, com hem vist, la celebració i la cohesió del clan, serveixen així alhora per a teixir aliances amb els altres clans, tot unint els homes entre ells de manera individual i constantment renovada, amb l'objectiu implícit, sens dubte, de garantir una certa estabilitat a la regió.

⁷⁶¹ Veure el Capítol 3 « La fabrique de l'humain ».

Chapitre 6. Rapports au cosmos

La sphère religieuse et cosmique de la vallée du Jalori mêle les éléments hindous à d'autres particuliers à la région, antérieurs à l'introduction de cette religion⁷⁶². La division d'un monde en trois strates, la vision cyclique du temps, la notion de *karma* sont clairement des éléments hindous. D'autres éléments, comme *shubbh* et *nâshubbh*, le *buri nazaar* (mauvais œil), les *bhut* (âmes errantes) se retrouvent aussi bien ici que dans le reste de l'Inde, sans pouvoir pour autant affirmer que l'un est emprunt à l'autre ou qu'ils participent d'une logique commune. En revanche, certains rites et entités sont particuliers à la région : les *jogni*, superpuissances féminines, ainsi que les *devta* (divinités locales) sont propres à la vallée de Kullu, bien que ces formes religieuses interagissent fluidement avec les divinités du panthéon hindou.

L'univers des habitants de la vallée du Jalori se divise en trois couches superposées :

-l'étage supérieur, appelé *Akâsh*, est celui du Seigneur suprême, Baghwân, auprès duquel reposent les âmes ayant la chance d'avoir rompu le cycle des renaissances ; c'est également dans ce monde supérieur que vivent les dieux et déesses du panthéon hindou, tels que Shiva, Vishnu, Brahma, Ganesha, Lakshmi, Mata, Hanuman et les autres.

- Sur terre (*Dhunya*) vivent les humains, les animaux, mais aussi les *devi-devta*, c'est-à-dire les dieux et déesses locaux, ayant choisi de résider parmi les hommes : Shesh Nâg et sa mère Budhi Nâgin (des divinités serpents), le grand sage Shringa-Rishi, le petit Narayân (un avatar de Vishnu) et le petit Lethora, Djal, Pânchbir, le puissant Pajari, Kuchualu, le terrible Manshanu, la chaste Naina Devi et quelques centaines d'autres ; la terre, dans ses endroits purs, est également peuplée de terribles *jogni*, puissances féminines bien supérieures à ces *devi-devta*, et de *bhût* (esprits malveillants, fantômes, âmes errantes).

- Enfin, l'étage inférieur (*Paytal*) est peuplé de monstres, de *Raksha* (ogres, démons), mais accueillent aussi certaines divinités, à l'instar de Shesh Nâg, un *devta*

⁷⁶² L'hindouisme fut probablement introduit au début du 17^{ème} siècle par le souverain Jagat Singh puis renforcé au 19^{ème} siècle par les mouvements réformateurs. Voir Chapitre 2 « Histoire de la région du Seraj ».

partageant son temps entre le monde des humains et le monde souterrain aquatique sur lequel flotte la terre.

6.1. Le cycle du temps

Le temps est conçu comme d'immenses cycles (de 4 320 000 ans, selon les Purâna) se succédant, alternant destruction et création. Chaque dissolution fait disparaître l'entièreté des mondes, des créatures et des puissances les peuplant, ne laissant que le néant, d'où peut surgir à nouveau un cosmos, ressemblant vaguement au précédent. Après chaque dissolution Brahma, le dieu créateur hindou, apparaîtra et fera naître l'univers de son nombril. Les dieux se réincarneront (*avatâr*), quelque peu différents de leur forme antérieure. Les humains seront créés à nouveau, mais ne seront pas identiques à leurs prédécesseurs : les valeurs changent en effet énormément d'un cycle à l'autre. Ces cycles sont composés de quatre âges :

-après l'époque Krita yug (1 728 000 ans), succéda

-l'époque Treta yug (1 296 000 ans), puis

-Dvapara yug (864 000 ans).

-Nous sommes actuellement en plein Kali yug (432 000 ans)⁷⁶³, c'est-à-dire l'âge sombre, caractérisé par la perte des valeurs morales, le mensonge, la violence et le mélange (de castes, entre autres). Les événements s'accélèrent, les enfants deviennent de plus en plus débrouillards, éveillés, mais aussi individualistes :

Alice : Quand l'enfant fait des bêtises, que fait-on ?

Leela (une femme d'entre 50 et 60 ans, de caste Rajput) : Par exemple, j'appelle ma petite-fille Pinku et elle ne vient pas... avant les enfants n'étaient pas comme cela. Maintenant à l'époque moderne...les enfants sont plus malins. Quand nous étions petits nous ne savions même pas mettre un pantalon...maintenant même les tout petits enfants disent : ce sont *mes* habits, *mes* chaussures. Avant un enfant de sept ou huit mois ne parlait pas ainsi, maintenant même à deux mois, ils émettent toutes sortes de sons...

Alice : Et pourquoi est-ce comme cela ?

Leela : C'est le Kali Yuga, avant c'était le Sât Yuga. Au Kali Yuga on vit moins et donc les

⁷⁶³ Ysé Tardan-Masquelier, 1999, *L'hindouisme. Des origines védiques aux courants contemporains*, Paris, Bayard, p.90.

enfants s'éveillent plus vite. Avant, on vivait même plus de cent ans. Maintenant, on vit jusqu'à quarante, cinquante, soixante ans...

Toujours selon cette vision cyclique, employée comme argumentaire principalement dans les hautes castes, les jeunes filles s'éveillent plus rapidement, découvrent seules comment se débrouiller avec leurs menstruations, apprennent à mentir, à dissimuler, à manipuler, se laissent aller à fréquenter les garçons des castes inférieures, et ce faisant provoquent le mélange de castes et la colère des dieux.

6.2. *Greha*, les planètes

Les planètes exercent une influence forte, généralement néfaste, sur les humains et les animaux. Leur conjonction au moment de la naissance de chaque individu détermine, nous l'avons vu au chapitre « La fabrique de l'humain », la trajectoire de celui-ci, sa santé, son succès, son bonheur. Ainsi nous avons vu l'exemple de Leela, une femme Rajput à la conjonction planétaire extrêmement nocive, qui avait dû changer de prénom afin de s'en protéger, avant de procéder aux rites du mariage. L'influence de ses planètes était restée extrêmement forte malgré cela, et Leela fut constamment malade pendant vingt-sept ans. Après quoi, elle se sentit mieux, bien que très faible, et un *pandit* lui confirma, en consultant son almanach, que ses planètes avaient diminué leur influence sur elle.

Elles sont fréquemment utilisées comme base d'explication lors des affections mineures, telles que la mauvaise humeur, un léger mal de ventre ou un caractère grognon par exemple. Mais elles sont également en partie responsables de problèmes plus graves, comme les attaques des *bhût*, car en affaiblissant la personne, elles donnent à ces esprits malveillants la possibilité de « coincer » la personne.

Pour toutes ces raisons, les amulettes sont abondamment portées : il s'agit généralement d'un petit morceau de papier sur lequel le *pandit* ou bien le *gur* dessine quelque diagramme, des chiffres contrant l'influence planétaire, ou quelques *mantra*. Ce petit morceau de papier est ensuite plié plusieurs fois puis glissé dans une petite feuille de métal (en argent ou plus généralement en aluminium), accrochée à un cordon noir, autour du cou. La plupart des adultes et des enfants portent ces amulettes, et ce dans

toutes les castes.

Malgré les amulettes, certains moments planétaires peuvent se révéler extrêmement dangereux, entre autres les éclipses qui provoquent des malformations sur les fœtus, et ce à n'importe quel stade de la grossesse. Pour cette raison, les femmes enceintes ne doivent sous aucun prétexte sortir de leur maison lorsque la sage-femme les prévient qu'un tel moment néfaste s'apprête à se produire.

6.3. *Shubbh et nâshubbh*

Un des concepts centraux de la région concernée, aussi important que celui d'impureté, est *shubbh*. En résumant les définitions des habitants, on peut conclure que *shubbh* désigne quelque chose de fondamentalement bon, sans péché, qui garantit le succès, l'abondance, la santé, le bonheur, l'accomplissement dans le bon ordre des choses, le plaisir des dieux et les conséquences heureuses. C'est ce que les indianistes ont traduit par *auspicious*. Son contraire est *nâshubbh*, traduit par *inauspicious*, il indique la tension, le danger, le « mauvais » (*kharâb*), le bouleversement malheureux, le mauvais augure.

Quelques exemples nous aideront à mieux saisir le sens de ces concepts : la vache et tous ses produits, les rites de mariage, la femme mariée aux cheveux longs, la naissance naturelle, les mois de mai et de novembre sont *shubbh* ; tandis que la veuve non remariée, la naissance par césarienne et le mois de Nera Mahina (à cheval sur nos mois d'août et septembre) sont *nâshubbh*, voire *kharâb*.

Rama (une femme âgée, de caste Kumhar) : Le mois d'août (*agost*) est un mauvais mois. Alors on accroche des feuilles au dessus des portes, et aussi une autre herbe. On n'accroche pas de feuilles de *Pipul* (*Ficus religiosa*) chez nous. On n'a pas cet arbre ici, ça vient de loin. On en a besoin pour les mariages ou des occasions comme ça, quand il faut faire « large ». Alors on en garde, pour quand on en a besoin.

Alice : Ce mois-là, c'est quand les belles-filles rentrent dans leur *maïka* (maison paternelle)?

Rama : Oui, au mois d'août (*agost*), quand les jeunes filles qui viennent de se marier (« qui ont fait un nouveau mariage ») reviennent chez leurs parents. Alors un jour avant que ne commence ce mois elles reviennent. On ne veut pas qu'elles voyagent pendant ce mois-là, elles viennent un jour avant.

Alice : Mais ce mois-là, on ne fait pas de mariage ?

Achal (son mari) : Non, on ne se marie pas.

Rama : Non ! On ne fait aucun « travail » ce mois-là.

Achal : On ne fait rien ce mois-là, on ne va pas par-ci par-là !

Rama : C'est pour ça qu'on l'appelle *Nera Mahina*

Alice : *Nera* ça veut dire *kharâb* (mauvais) ?

Rama : Oui, *kharâb*. C'est un mauvais mois.

Alice : Et un bon mois ?

Rama : *Mâgh* (correspond à janvier/février). *Mâgh* est un mois dharmique.

Achal : Oui, *mâgh*.

Rama : Le mois d'août (*agost*) c'est mauvais, c'est très mauvais. Et le meilleur mois c'est *mâgh*. Pendant le *Nera Mahina*, on ne fait pas de mariage, aucun travail *shubbh*. C'est un mois dangereux.

Alice : Dangereux ? Par exemple ? Des *bhût* (âmes errantes) viennent ?

Rama : Oui, il y a des *bhût*, et des *rakshas* (démons), toute sorte de choses... Ils s'occupent de leur propre bonheur...

Achal : [il rit]

Rama : Parfois ils empêchent un nouveau travail, ou bien ils mangent un homme... Ils font des choses comme ça les *rakshas*. Alors on va voir le *devta*, on allume une lampe à huile pour lui, on lui dit « Je te donnerai tout, aide-moi ». On lui offre du *ghee*, de l'huile, pour tous les *devte*. À la maison on fait ça. Chez nous il y a une herbe, qu'on appelle Bekhel. C'est une épine. Elle pousse seule. On la prend et ce mois-là on en met sur le toit, pour protéger l'intérieur de la maison. Il y a aussi une autre herbe. On prend ces deux herbes, qu'on met au dessus de la porte et du toit. On l'appelle *Drub*⁷⁶⁴ cette herbe. L'autre on l'appelle *Bekhel*. On les accroche à la porte, ces deux herbes. Et en haut, sur le toit. Alors c'est *nâgan*.

Alice : *Nâgan* ? Comme ça les *bhût* ne viennent pas ?

Rama : Oui, comme ça les *bhût* ne viennent pas. Le Bekhel est *nâgan*, ça veut dire qu'il donne la protection de Shesh Nâg (le *devta* de son village) sur la maison, de Shesh Nâg et de tous les autres *devte*. (2009)

La naissance est en règle générale *shubbh* ; mais lorsque l'humain intervient pour en changer le cours elle devient *nâshubbh* :

Leela (une femme Rajput, entre 50 et 60 ans) : Si l'enfant naît naturellement, on peut faire son horoscope et c'est un don de Baghwân mais ce n'est pas le cas s'il y a une intervention. Chez nos voisins, une jeune femme a eu un garçon avec intervention, son grand-père a dit : « J'ai un

⁷⁶⁴ Correspond probablement à *Darbha*, c'est-à-dire *poa cynosuroides*. Cf Madan 1985 : 17.

petit-fils mais ce n'est pas *shubbh* »... Les enfants nés par les voies naturelles reçoivent toujours le soutien de Baghwân. Baghwân leur envoie sa lumière. Dans le ventre de la mère, comment l'enfant va-t-il dormir, que va-t-il manger ? C'est pourquoi Baghwân décide de le faire mettre au monde. (2010)

Ce fragment de conversation nous donne une piste quant à la manière dont nous pouvons interpréter le sens de *shubbh* : il s'agirait d'un plan divin, d'une décision non pas cosmique mais émanant du seigneur suprême, Baghwân. Respecter ses volontés, suivre ses directives est *shubbh*, tandis que modifier le destin qu'il a choisi est *nâshubbh*. Il en va de même pour le décès : si dans d'autres régions de l'Inde, la mort et les funérailles sont considérées comme hautement *nâshubbh*⁷⁶⁵, il n'en est pas ainsi dans la vallée du Jalori. Toutes les morts ne se valent pas : les suicides, les meurtres, les incendies et accidents, les femmes mortes en couche, les cadavres non retrouvés, sont toutes des morts *nâshubbh*, et leurs funérailles le sont également ; mais une mort naturelle, dans les conditions « optimales » (à un âge avancé, entouré de la famille, l'épouse décédant avant son mari) n'est pas *nâshubbh*⁷⁶⁶. On retrouve encore ici l'idée d'un ordre « naturel », basé sur des volontés divines dans le but de la préservation du monde, ordre qu'il faut suivre scrupuleusement : c'est pour cette raison que la veuve est *nâshubbh* ; selon cet ordre (*dharma*) en effet, l'épouse doit idéalement décéder avant son époux. Si elle lui survit (et devient veuve, donc), elle inverse ce plan, contrecarre les volontés divines, et devient non seulement impure mais surtout extrêmement *nâshubbh*.

Ce concept, de même que celui d'impureté, inclut en partie une notion de « contagion » : la veuve n'est pas *nâshubbh* pour tout le monde, mais uniquement pour ceux à qui elle pourrait « contagier » son état. C'est pourquoi elle n'est pas *nâshubbh* pour les autres veuves, ni pour les veufs, ni pour les ascètes par exemple. Par contre, elle l'est pour tous les couples mariés, qui prendront soin de l'éviter pendant trois ou quatre années. Et si elle peut réaliser certains rites religieux, elle ne pourra en aucun cas mener la *puja* requise par une mère mariant son fils ou sa fille, et devra être remplacée à cette occasion par une femme mariée⁷⁶⁷. C'est son *malheur*, sa *malchance* qu'elle pourrait propager. Elle n'est par contre pas *nâshubbh* au point de ne pouvoir se remarier (le remariage des veuves étant fréquent dans la région). Évoquer des issues fatales ou

⁷⁶⁵ Madan 1991; Madan 1985; Mines 1989; Parry 1991.

⁷⁶⁶ Nous avons d'ailleurs vu, au chapitre 4 « Mécaniques de l'impureté », que le bois à moitié brûlé que l'on ramasse sur le champ de crémation est pur et *shubbh*.

⁷⁶⁷ Voir chapitre 5 « Réseaux sociaux ».

malheureuses est également *nâshubbh*, comme parler de fausse-couche ou de bébés morts-nés à une femme enceinte, ou parler de la possibilité d'accoucher à nouveau d'une fille à une femme qui en a déjà plusieurs et aucun garçon. Il semblerait que l'évocation de malchance attire la malchance, dans un système de « contamination » qui fonctionnerait avec les pensées, les intentions qui, nous l'avons vu, sont conçues comme des fluides facilement transmissibles.

Ces personnes, paroles, gestes, intentions peuvent alors "contagier" et dévier les événements de leur trajectoire désirée. Il est donc encore une nouvelle fois, comme dans l'impureté, question de catégories, de contagion, mais aussi d'ordre, de trajectoire, de flux directionnel qu'il ne faut interrompre, dévier, ou pousser à contre-direction. Si donc, *shubbh* et pur sont des catégories différentes, elles sont en tout cas très proches et ont un fonctionnement semblable.

Ce risque de contagion requiert donc des mesures de protection : *shubbh* est un moment à préserver. C'est pour cette raison que la naissance d'un fils n'est pas annoncée directement, mais que l'on attend minimum une heure avant de le dire au père puis aux autres membres de la famille. La naissance d'une fille peut en échange être annoncée immédiatement : bien qu'elle soit souvent source de joie, elle n'est pas *aussi shubbh* que celle d'un garçon...

Shubbh est souvent une question temporelle : c'est observer le moment idéal pour mener les actions, afin que les choix des humains coïncident parfaitement avec les plans cosmiques et divins. Avant de commencer toute entreprise, il est donc nécessaire de s'assurer du moment propice, *lâgan*⁷⁶⁸. Lorsque le *pandit* consulte son almanach, il choisit l'instant idéal selon la conjonction des planètes ; lorsque le *gur* lance sa petite barrette de cuivre et interprète la façon dont elle retombe par terre, il consulte les *devta*. Tous deux s'assurent donc du moment exact pour commencer une action importante, afin de s'assurer de son succès : l'un calcule les plans cosmiques, planétaires, l'autre les plans divins. Ainsi, n'importe quel rite où le *pandit* est requis (mariage, funérailles, choix du prénom de l'enfant, etc) débute toujours par le choix précis du jour et de l'heure exacte auxquels devra débiter le rituel. Le *gur*, lui, est invité pour toute entreprise (à l'exception de la naissance et des rites funéraires, qui sont impurs) afin de donner le *lâgan*, le signal du moment propice : lâchant sa barrette à plusieurs reprises, il

⁷⁶⁸ *Lagna* en hindi, ce qui signifie « moment parfait » selon Madan. Madan 1991 : 291.

attend que le *devta* lui annonce le moment choisi. Lorsqu'il est enfin temps, le *gur* relâche ses cheveux, incorporant alors le *devta*, et l'entreprise peut commencer : les premiers rites d'un mariage, la première mèche qu'il coupe chez le petit garçon⁷⁶⁹, la pose de la porte lors de la construction d'une nouvelle maison, le sacrifice d'un bouc, la construction d'un nouveau temple, la fabrication d'un nouveau masque pour la divinité, d'une nouvelle ombrelle en argent, etc.

Nous venons de voir que *shubbh* et *nâshubbh* sont des états qui peuvent être « contagieux » : en tant que « substances », ils peuvent être transmis facilement. Cette caractéristique est alors manipulée : certains présents ont pour fonction explicite de transmettre *nâshubbh* à d'autres, afin de s'en défaire. C'est le cas des Panda, une caste qui ne réside pas dans la vallée mais qui se déplace dans toute la région à certains moments particulièrement néfastes, comme pendant le mois de Nera Mahina (août-septembre), pour offrir leurs services. Leur spécialité est de prendre sur eux le *nâshubbh*, la mauvaise influence planétaire. Agitant son *damru* (petit tambour double), le membre de la caste Panda annonce sa présence dans les villages. Les personnes voulant se défaire du *nâshubbh* dont ils s'estiment victimes offrent alors au Panda leur propre poids en grain (blé, maïs, avoine, etc), se défaisant de la sorte de leur mauvaise influence planétaire et de leur infortune, que le Panda prend sur lui⁷⁷⁰.

Lors d'une adoption au sein de la famille, il n'y a pas de rituel complexe, ni de visite au temple, ni de *puja*. La mère prend simplement son bébé sur ses genoux, puis le dépose sur ceux de la mère adoptive. En échange, il est nécessaire de s'assurer que cette adoption soit bien *shubbh*, et pour cela, les mères offrent de petites choses à qui l'accepterait : quelques roupies, un repas, quelques vêtements...

Et lors des mariages, un bouc est tourné autour du jeune couple, afin de leur ôter toute influence *nâshubbh*, avant d'être sacrifié et mangé par tous les invités⁷⁷¹. Tous les dons

⁷⁶⁹ Pour la cérémonie du *Jôruln*. Voir chapitre 3 "La fabrication de l'humain"

⁷⁷⁰ Nous avons vu, au chapitre 3 "La fabrication de l'humain", le don de toutes les affaires privées d'un malade dans le but de son rétablissement, qui participe de la même logique : donner pour éloigner le *nâshubbh*.

⁷⁷¹ Raheja a montré qu'à Pahansu (dans l'Etat indien d'Uttar Pradesh) c'est une assiette de graines de céréales que l'on fait tourner autour de la tête des mariés, et qui est ensuite offerte au Brahmane ou au barbier, qui ont l'obligation d'accepter ce don contenant le *nâshubbh*. En outre, les futurs mariés sont assis sur de la farine, qui absorbe également *nâshubbh*, et qui est ensuite donnée au Brahmane ou au barbier. Cette auteure a montré, dans son article fascinant, l'importance de ces dons dans la relation intercastes, et la structure que ceci implique: il s'agirait d'une structure de castes centre-périphérie (avec la caste dominante, principale donneuse, au centre) et non pas une hiérarchie telle que décrite par Dumont avec les Brahmanes au sommet. Gloria Goodwin Raheja, 1989, « Centrality, mutuality and

n'ont cependant pas pour fonction de se débarrasser du *nâshubbh*: lorsqu'on reçoit une visite par exemple, on a l'obligation d'offrir aux hôtes, juste avant leur départ, un petit don (quelques légumes, un paquet de biscuit, un petit foulard, etc). Si ce don contenait quelque *nâshubbh* du donneur, le receveur serait embarrassé de l'accepter, ce qui n'est pas le cas : il attend au contraire que celui-ci trouve quelque chose à lui offrir, et les conversations que j'ai eues à ce sujet montrent que l'hôte considère qu'il est en droit de recevoir ce don, et que son amphitryon a l'obligation de le lui offrir ; repartir les mains vides serait justement *nâshubbh*.

Il est surprenant que l'opposition entre *shubbh* et *nâshubbh* ait reçu si peu d'attention de la part des anthropologues, compte tenu du fait que ces notions sont capitales pour la majorité des hindous⁷⁷². Srinivas, qui se pencha sur ces concepts dans sa monographie avec les Coorgs de 1952⁷⁷³, associa *shubbh* à la pureté, et *nâshubbh* à l'impureté, pour proposer des macro-catégories de « bon sacré » et « mauvais sacré », ce qui contribua à brouiller la distinction entre ces deux polarités⁷⁷⁴. Dumont et Pocock (1959) minimisèrent encore plus la différence entre les deux axes, jusqu'à englober *shubbh* dans la pureté, arguant qu'il est significatif que les rites de mariage, qui n'impliquent aucune impureté, soient justement l'événement le plus *shubbh*⁷⁷⁵. La parution de l'ouvrage *Homo Hierarchicus* (1967) termina d'effacer complètement la distinction entre le pur et *shubbh*, en même temps qu'elle présentait la polarité pur/impur comme intimement liée à la structure sociale, fournissant les bases idéologiques du système des castes⁷⁷⁶. *Subbh* et *nâshubbh* sont cependant étroitement liés également à la structure sociale, et ne peuvent en aucun cas être englobés dans les concepts de pureté et impureté. Comme l'a montré Parry, la position des femmes (vierge, mariée, veuve) est incompréhensible sans référence à *shubbh* ; en outre, les deux axes ne se correspondent pas toujours : la naissance (impure) est généralement *shubbh* (sauf exceptions), la mort (impure) est parfois *shubbh* et parfois *nâshubbh*, les *devadasi* (prostituées du temple, dans le sud de l'Inde) sont hautement impures en

hierarchy : shifting aspects of inter-caste relationships in north India », *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 23, 1, p.86

⁷⁷² Parry 1991: 267

⁷⁷³ Srinivas, M.N., 1952, *Religion and society among the Coorgs of south India*. London, Asia Publishing House

⁷⁷⁴ Apffel Marglin 1985: 1

⁷⁷⁵ Dumont et pocock 1959: 33

⁷⁷⁶ Parry 1991: 267

même temps qu'extrêmement *shubbh* (puisqu'elles ne peuvent jamais devenir veuves, étant mariées au dieu)⁷⁷⁷. Les polarités pur/impur et *shubbh/nâshubbh* peuvent donc se combiner entre elles, refusant de s'assimiler l'une à l'autre, ce qu'ont rappelé plusieurs auteurs tels que Das (1982), Madan (1985) et Marglin (1885a), qui ont vivement critiqué la confusion entre *shubbh* et *shuddh* (pureté). Parry cependant remarque que, bien qu'il s'agisse là de concepts différents, il faut reconnaître la nature complexe de leurs interactions, puisqu'ils peuvent s'intensifier l'un l'autre : ils ne sont donc pas totalement indépendants l'un de l'autre, et il faut bien prendre garde à ne pas exagérer leur autonomie⁷⁷⁸. Nous sommes à nouveau face à des concepts flous et glissants, qui se chevauchent parfois, se poussent, s'attirent, s'exacerbent.

Comme souligné il y a quelques lignes, *shubbh* correspondrait à la concordance entre les actions humaines et les plans cosmiques et divins. Dans cette interprétation des choses, c'est quand les humains se mettent d'accord avec les dieux et les planètes avant d'entreprendre toute action, que l'on voit apparaître la notion fondamentale de *shubbh*. Cette suggestion concorde avec la théorie de T.N. Madan, pour qui *shubbh* est en rapport avec le temps et les événements temporels, avec « l'intersection des trajectoires cosmiques et individuelles ». Sont *shubbh* les actions menées au moment parfait, qui cadrent exactement avec les dessins cosmiques, ainsi que les objets et personnes associés à ces événements. Cet auteur a en outre insisté sur le fait que ce qui compte dans cette vision des choses, ce n'est pas le temps en soi, mais plutôt son flux directionnel, c'est-à-dire les séquences temporelles. C'est en ce sens que les rivières, entre autres, incarnent le *shubbh*, représentant le mouvement dans la bonne direction, le déroulement correct des événements⁷⁷⁹. Nous retrouvons donc ici une notion déjà apparue dans notre chapitre 4 « Mécaniques de l'impureté », à savoir l'importance de l'ordre à sens unique, du flux à respecter, qu'il ne faut ni arrêter ni inverser. Enfin, cet auteur a également souligné que, si certains individus sont *shubbh* (les prostituées du temple, les porteurs de bonnes nouvelles, etc), ce n'est pas tant par leur personne en soi mais bien par leurs actions, leur présence, et surtout leurs intentions. Ces dernières sont donc à nouveau au cœur du concept étudié, comme dans le cas de l'impureté. La volonté de suivre l'ordre préétabli, ou au contraire l'intention d'en détourner le flux,

⁷⁷⁷ Apffel Marglin 1985: 4

⁷⁷⁸ Parry 1991: 269

⁷⁷⁹ Madan 1985:13

voilà ce qui constitue en soi *shubbh* et *nâshubbh*.

C'est en gardant à l'esprit cette importance du déroulement correct et précis dans le but d'assurer des conséquences positives tant individuelles que collectives, qu'il faut comprendre, me semble-t-il, la théorie de Veena Das. Cette auteure postula que le monde du sacré était divisé en deux types de rites, associant la main droite aux rituels « d'affirmation de la vie » et la main gauche à la mort et la fin du futur⁷⁸⁰. Nous pouvons, à l'instar de Parry⁷⁸¹, suggérer que cette division correspond à l'axe *shubbh/nâshubbh*. *Shubbh* serait donc ce qui assure la vie, la continuité, le futur, tandis que *nâshubbh* serait le contraire : mort, fin du futur. À travers ce découpage du sacré, Das soulignait la différence entre l'axe pur/impur et *shubbh/ nâshubbh*, puisqu'en résumé *shubbh* serait en rapport avec l'opposition entre la vie et la mort, tandis que la pureté serait une question d'opposition entre l'intégration et la liminalité. On rétorqua à Veena Das que dans certains contextes, la mort est *shubbh* par exemple⁷⁸², ce qui remettrait en cause son association entre celle-ci et *nâshubbh*, entre la vie et *shubbh*. Ces reproches sont, à mon humble avis, erronés, dans le sens où ils impliquent une vision bien trop étroite de ce qu'est la vie et la mort. Il ne faut en effet pas les comprendre dans le sens individuel, mais collectif. Lorsque Das parle de vie et de futur, c'est du maintien et de la reproduction du groupe (le lignage par exemple) qu'il s'agit ; et lorsqu'elle parle de mort, ce n'est pas de la mort individuelle, d'un membre concret, mais plutôt du danger de l'extinction du groupe. Voilà pourquoi une mort peut être *shubbh* : en se déroulant selon l'ordre préétabli, en suivant strictement le flux directionnel correct, elle assure le renouvellement positif du groupe, et est en cela garantie du futur... et de la vie⁷⁸³.

Je ne vois donc aucune contradiction dans la théorie de Veena Das, et j'estime que *shubbh*, basé sur le déroulement correct selon l'ordre du *dharma*, a effectivement pour objectif la vie et le futur du groupe.

⁷⁸⁰ Veena Das, 1976, « The uses of liminality : society and cosmos in Hinduism », *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) Vol.10 n°2

⁷⁸¹ Parry 1991: 278

⁷⁸² Voir entre autres Marglin 1985a et 1985b

⁷⁸³ Marglin a d'ailleurs montré le lien entre le culte des ancêtres et l'obtention de la progéniture, la vie émergeant de la mort, ce qui confirme que cette dernière peut, sous certaines conditions, assurer la perpétuation du groupe. Frédérique Apffel Marglin, 1985, « Types of Oppositions in Hindu Culture », *Journal of Developing Societies*, Vol.I, p.78-79

Résumons donc le parallèle entre les deux axes : *shubbh* et *nâshubbh* sont des concepts qui, à l'instar de pur et impur, englobent une certaine notion de « bon » et « mauvais ». Ils impliquent également une transférabilité : considérés comme des substances, ils peuvent être transmis à d'autres. En outre, tant l'axe pur/impur que l'axe *shubbh/nâshubbh* mettent en jeu un flux directionnel, un ordre préétabli à suivre scrupuleusement. Enfin, l'intention est une notion centrale dans ces deux types d'oppositions.

Cependant, la question des conséquences matérielles se joue différemment : tandis que *nâshubbh* provoque, à lui seul, l'infortune, l'impureté n'entraîne de fâcheuses conséquences que parce que les dieux s'en mêlent. Les conséquences de *shubbh* et *nâshubbh* sont donc directes, tandis que celles de la pureté et l'impureté sont régulées par un agent divin.

En outre, *nâshubbh* peut être écarté en le transmettant à une autre personne, ce qui n'est pas le cas de l'impureté : celle-ci fonctionne en effet comme une contagion, se répandant parmi les humains et les lieux sans pour autant disparaître des précédents récipiendaires pollués⁷⁸⁴.

6.4. *Buri nazaar*, le mauvais œil

Ce qui est également surprenant, c'est que les anthropologues se soient énormément intéressés à la pureté et l'impureté, dans une faible mesure à *shubbh* et *nâshubbh*, mais presque pas au mauvais-œil (*buri nazaar*, littéralement « mauvais regard »), qui est cependant central en Inde. L'épluchage de tous les numéros de la célèbre revue *Contributions to Indian Sociology*, par exemple, n'a recensé aucun article à ce sujet, qui me semble pourtant prépondérant non seulement dans le quotidien des hindous, mais également de grande importance au niveau sociologique, en ce qui concerne la vallée du Jalori en tout cas.

Le *buri nazaar* (mauvais œil) est un regard d'envie, qui peut être envoyé par n'importe qui, souvent à son insu. Les conséquences sont généralement mineures (enfants qui pleurent, démangeaisons, mauvaise humeur) mais peuvent être plus graves et causer une fausse-couche ou un bébé mort-né. Pour s'en protéger, on porte des amulettes, on

⁷⁸⁴ Raheja 1988.

accroche des piments aux voitures, des masques aux maisons⁷⁸⁵, on porte des faux en métal (*datchi*) dans le dos, et on dessine un gros point noir sur le front ou le crâne des enfants. Tout ceci attirera et « piégera » le mauvais œil, l'empêchant de « coincer » l'adulte ou l'enfant. Car le *buri nazaar* est conçu lui aussi comme une substance, un fluide, que l'on peut envoyer, retirer, sucer, piéger. À la naissance d'un bébé, on touche le cordon ombilical fraîchement coupé avec un poids en fer, pour éviter que le *buri nazaar* entre par cette ouverture vulnérable⁷⁸⁶. Nous reproduirons ici quelques exemples de conversations traitant spécifiquement de ce type de problème, afin de nous en faire une idée.

Asiya (une femme de caste Kumhar, d'une quarantaine d'années): Parfois on construit une nouvelle maison, ou bien on fait un « travail », il y a beaucoup de jalousie des autres gens, ils pensent « oh regarde, ils font ça, je ne sais pas comment ils ont autant d'argent... Je ne sais pas ce qu'ils font... ». Ils sont méchants à l'intérieur et avec leur bouche, et après le travail ne peut pas se faire, parce que le menuisier se blesse, ou d'autres choses comme ça... Nous, quand le menuisier vient, on ne veut pas qu'il ait de problèmes, on lui donne du thé, on lui donne à manger, alors parfois il nous parle, alors on lui demande « qu'y a-t-il ? ». Puis un jour on a demandé à quelqu'un, qui a dit « Il faut faire comme ça... il faut ranger ça quelque part en secret, en prévention ». Puis le menuisier, en silence, les enfants qui demandaient ce qu'on faisait... puis finalement on lui a demandé, il a dit qu'il fallait le cacher dans la nouvelle maison que l'on construisait, en dessous d'une pierre. Et il a dit qu'alors tout irait bien, que ça protégerait...

Alice : C'est le menuisier qui a dit ça ?

Asiya : Non, c'est une autre personne... n'importe quel homme bon, par exemple il y en avait un ici, le professeur. Le professeur qu'il y avait ici savait expliquer ces choses, il était *pandit* [ce qui signifie dans ce contexte : de caste Brahman] c'était lui qui me disait ces choses, il connaissait les *mantra* et tout ça. Il était très bon. C'est lui qui m'a dit de faire ça. Un jour je lui ai dit « il s'est passé ça et ça, il y a quelque chose qui empêche notre travail, je le sais ». Chez lui aussi c'était déjà arrivé, alors il en sait beaucoup, il m'a dit « fais comme ça. Il y a quelqu'un qui a beaucoup d'envie, de la mauvaise envie, les gens d'ici et là, ceux qui passent tous les jours... ». Parce que nous on est des gens pauvres, on n'a rien, alors les autres gens pensent « comment se fait-il qu'ils aient autant d'argent maintenant ? ». Alors les autres sont très fâchés à l'intérieur, ils ressentent beaucoup de jalousie : « ah, et comment ? eh... eh... et alors ? Et ce frère, il a fait ci, il a fait ça, et ces gens-là, ils ont fait ça... et comment est-ce possible ? ». Les

⁷⁸⁵ Voir Photo 19 : « Protection de la maison contre le *buri nazaar* ».

⁷⁸⁶ Nous verrons dans quelques pages que le fer est associé à la protection, et en particulier à la protection des entrées.

gens d'ici se fâchent beaucoup contre les autres personnes. Ils se fâchent contre nous. Par exemple, si les autres voient que vous et nous sommes amis, et bien ils se demandent « et bien ? Et comment se fait-il qu'ils soient amis ? ». Ils sont très jaloux, ils peuvent faire que votre relation avec nous soit mauvaise, que la maison où vous vivez soit mauvaise. C'est comme ça ici. Bon, alors le professeur m'a dit « cache ça dans la maison, le matin ».

Alice : Que deviez-vous cacher ?

Asiya : Une épine. Alors on l'a cachée sous une pierre, pendant qu'on construisait la maison, puis on a dit « Shesh Nâg, on reste près de toi, donne-nous ta protection », alors on a fait le *prasâd* [offrande de nourriture aux dieux], on en a mis ici à la porte, puis on en a donné à Shesh Nâg, tu sais on prépare à manger, quelque chose de sucré, puis on en donne à manger aux dieux ? Bon alors on en a donné à Shesh Nâg ici en bas, on en a mis à la porte de la maison aussi, puis on en a apporté là en haut, au temple, puis on en a mis sur le toit, et alors ça va. C'est comme ça qu'on fait ici [rires], ce sont les traditions d'ici [rires].

Alice : Parce que sinon, les gens pensent « eh... comment c'est possible qu'ils aient de l'argent maintenant... » ? Mais que peut-il se passer, que peuvent faire les autres ?

Asiya : Alors la jalousie leur vient, ils se demandent ce qu'on a offert aux dieux pour avoir cet argent, ou quel pouvoir on a avec nous pour pouvoir avoir de l'argent.

Alice : Et que se passe-t-il, s'ils pensent cela ? Peuvent-ils vous voler ?

Asiya : Non, ce n'est pas ça le problème. Ils vont essayer de nous en empêcher. Ils vont envoyer plein de problèmes, alors finalement nous abandonnerons la construction de la maison parce que nous verrons que quelque chose l'empêche. Par exemple les gens qu'on emploie ne voudront plus venir travailler. Par exemple le menuisier dira : « Non, je ne veux plus travailler ici ». Il n'aura plus envie de terminer son travail, de se dire : « Allez, je veux travailler vite, je veux vite finir cette maison ». Alors son esprit pensera : « Non, aujourd'hui je n'ai pas envie, demain... » puis demain son esprit sera « bas », il pensera : « Non... j'ai envie de rentrer à la maison »... c'est comme ça [rires]. C'est comme ça ici, quand quelqu'un a une mauvaise envie. (2010)

Shreya, une femme Lohar d'une cinquantaine d'années, me parle de sa belle-fille Ashwarya, mariée depuis un an à son fils Amal :

Shreya : Cette belle-fille, je ne sais pas ce qu'elle a, elle est toujours de mauvaise humeur. Toujours silencieuse, puis d'un coup elle se fâche. Pourtant c'est elle qui a choisi de se marier à mon fils. Nous ne l'avons pas choisie. Ils se connaissaient, et puis une nuit il est allé la chercher, en secret, chez ses parents. Ils sont venus à pied, pendant la nuit. Le lendemain matin nous l'avons trouvée ici, dans la maison, avec lui. Mon fils nous a dit « voilà, c'est ma femme ». Elle devrait être contente non ? Et bien non, toujours fâchée... Alors j'ai pensé « peut-être est-ce un *bhût* qui l'a prise ? ». Je voulais demander au *devta* si c'était un *bhût* ou quoi. Alors je suis

allée voir le *gur* Kisn, tu sais celui qui habite là-bas tout en haut ? Avec ses cheveux roux ? Celui-là est très bon. Il est très fort contre les *bhût*. Beaucoup de gens viennent le voir. Il m'a dit de prendre du *sarso* [grains de colza], et de faire souffler trois fois ma belle-fille dessus, puis de les lui amener. C'est ce que j'ai fait. Bon, au début, ma belle-fille ne voulait même pas souffler ! J'ai dû insister ! Finalement elle a soufflé, j'ai pris le bus tôt le matin pour aller voir le *gur*, je lui ai montré [les grains de colza sur lesquels a soufflé sa belle-fille]. Il a dit que ce n'était pas un *bhût*. Il dit que c'est peut-être son caractère qui est comme ça, alors on ne peut rien y faire, si ce sont ses planètes... Mais il a dit que c'est peut-être aussi à cause du *huri nazaar* (mauvais œil). Parce qu'elle est très jolie. Elle est très blanche de peau, les garçons aiment ça, les filles le savent. Et puis elle a de très beaux yeux, et des cheveux brillants. Alors certainement que beaucoup de garçons voulaient se marier avec elle. L'un ou l'autre a pu lui envoyer le *huri nazaar*, même sans le savoir, juste parce qu'il la regarde et la désire. Et certainement que beaucoup de filles l'envient aussi. Parce que mon fils est très beau lui aussi. Lui aussi est très clair de peau. Alors beaucoup de filles doivent envier ma belle-fille, d'être si jolie, et en plus d'avoir réussi à se marier à mon fils, qui est si beau et si gentil. Alors probablement c'est pour ça. C'est sûrement le *huri nazaar*. Une fille ou l'autre qui a dû penser « et celle-là, pourquoi c'est elle qui s'est mariée à ce garçon ? Moi aussi je l'aimais bien ! ». C'est de l'envie. Les gens sont jaloux. Il va falloir lui enlever...

Alice : Comment allez-vous faire ?

Shreya : Je ne sais pas, il y a plusieurs techniques, on verra ce que le *gur* nous dira. Mais il faut qu'elle veuille bien... On peut prendre sept choses, des lentilles, du riz, du blé, du piment, une roupie, des pois chiches et de l'avoine par exemple, on les emballe dans un papier, et on jette ça la nuit dans la rivière quand personne ne regarde. Normalement ça enlève le *huri nazaar*. On peut aussi tourner une noix de coco au-dessus de sa tête puis l'offrir aux *devta*, ou bien brûler des piments... Je ne sais pas, on verra. (2013)



Photos 20 et 21: Contre le *buri nazaar*, sept bonnes choses à jeter à une croisée de chemins



Un jour d'avril 2013, je consultai mon amie Hima, une jeune femme de caste Motchi, à propos de ma fille de vingt mois qui pleurait sans cesse et se réveillait de nombreuses fois la nuit :

Hima : Quand les enfants pleurent comme ça, sans raison, c'est sûr que c'est le mauvais œil. Quand ils se réveillent la nuit aussi. Parce que ce n'est pas une maladie, n'est-ce pas ? Et ce n'est sûrement pas un *bhût* ou un *dosh* (punition divine). Alors c'est le *buri nazaar* (mauvais œil).

Alice : mais pourquoi ? Qui a bien pu lui envoyer le *buri nazaar*?

Hima : Ça peut être n'importe qui. Parce qu'elle est mignonne ta fille, toute blanche, avec ses cheveux un peu blonds, bouclés. On n'a pas ça ici chez nous. N'importe qui peut penser « oh qu'elle est belle ! Comme j'aimerais avoir une fillette comme ça ! ». Alors cette personne envoie le mauvais œil sur ta fille.

Alice : Mais ça veut dire que c'est quelqu'un qui veut du mal ?

Hima : Non. Souvent la personne ne se rend même pas compte qu'elle envoie le mauvais œil. C'est juste qu'elle regarde comme ça aimablement ta fille, gentiment, et le mauvais œil vient tout seul. Tu aurais dû la protéger. Il faut toujours mettre un *kala tika* [point noir] sur le front des petits enfants. Toujours. Encore plus s'ils sont beaux, ou blancs, ou bien habillés...

Alice : Mais qui peut envoyer ça ?

Hima : N'importe qui. Ça peut être tout le monde.

Alice : Et maintenant que dois-je faire ?

Hima : Je vais te préparer ça. Je vais te mettre sept bonnes choses dans un mouchoir, tu vas le prendre, tu vas le mettre sous l'oreiller de ta fille pendant la nuit⁷⁸⁷. Puis à l'aube, pour être sûre que personne ne te voie, tu vas jeter ce paquet à un croisement de chemins. Par exemple ici en bas, là, tu vois qu'il y a deux chemins qui se croisent ? Ça c'est un bon endroit. Tu dois absolument être sûre que personne ne te voie, sinon ça ne marchera pas, ça peut être pire. C'est pour ça qu'il vaut mieux le faire vers quatre heures du matin, à cette heure-là c'est plus sûr. Et si tu le fais un mardi ou un samedi, c'est mieux.

Alice : Pourquoi ?

Hima : Je ne sais pas, c'est ce qu'on dit. Le mardi et le samedi sont les meilleurs jours pour traiter de ces problèmes de mauvais œil ou de *bhût*. Je ne sais pas pourquoi, moi je n'y connais rien. Ça doit être à cause des planètes je suppose.

D'autres techniques sont employées pour contrer le *buri nazaar*, comme celle-ci, expliquée par Rama (femme âgée de caste Kumhar) :

Rama : Si quelqu'un a un enfant et le perd, et puis un deuxième enfant et elle le perd à nouveau, alors quand enfin elle a un troisième enfant, dès qu'il naît, que ce soit une fille ou un garçon, on lui perce les oreilles. On lui met des petits anneaux.

Alice : Le jour-même de la naissance ?

Rama : Oui. Au moment-même où il naît. Il est petit, il ne se rend compte de rien ! C'est une spécialiste qui le fait, par exemple la sage-femme. Alors comme ça, ça écarte le *buri nazaar* et toutes les mauvaises choses. On dit que dès qu'il naît il faut le faire.

Alice : Et comme ça, il n'y a pas de *buri nazaar* ni rien...

Rama : Oui.

Alice : Comme ça le bébé reste et ne meurt pas...

Rama : Oui, c'est pour ça. [...]. Les gens qui font ça c'est quand ils perdent tous les enfants, qu'ils n'en ont pas un seul en vie. Un qui meurt, et puis un deuxième, un troisième.... [...] Quand ils les perdent tous et qu'ils n'ont même pas un seul enfant. Alors ils se disent : « le prochain enfant qui naît, que ce soit un garçon ou une fille, je lui fais les trous aux oreilles tout de suite ». Ce sont les *pandit* qui disent qu'il faut faire ça.

Alice : Et maintenant, on fait encore comme ça ?

Rama : Oui.

Alice : Et ces anneaux sont en or ?

Rama : En or ou en argent. Il y en a qui ont envie de lui mettre en or. Alors comme on lui a fait

⁷⁸⁷ Voir Photos 20 et 21: "Contre le *buri nazaar*, sept bonnes choses à jeter à une croisée de chemins".

les trous, il ne lui arrivera rien. Seulement après ça on le lave. (2010)

Cette technique de protection du *buri nazaar* est extrêmement intéressante me semble-t-il, en ce qu'elle appose immédiatement une marque exclusivement humaine (boucles d'oreilles) sur le nouveau-né se trouvant encore dans un état liminal. En outre, nous avons vu que les bijoux aux extrémités du corps (boucles d'oreilles, bracelets, etc) sont une façon de « fermer » celui-ci. Se dépêcher de percer les oreilles de son nouveau-né afin de le garder en vie est donc un mélange de sacrifice, de fermeture du corps et d'humanisation précoce d'un petit être ouvert et liminal.

Quelques jours après que Hima ait « diagnostiqué » ma fille d'une attaque de *buri nazaar*, ce fut au tour de mon compagnon d'en être victime. Tout son corps était couvert de petits boutons rouges, qui le démangeaient énormément. J'en parlai avec Leela, la dame de caste Rajput qui nous louait une petite maison, et avec qui je m'entendais à merveille. Elle affirma de manière catégorique qu'il s'agissait là du mauvais œil. J'enregistrai la conversation qui s'ensuivit :

Leela : Oui, le *buri nazaar* attaque aussi les adultes. Mais chez les adultes c'est différent, au lieu de pleurer comme les enfants, ça leur donne le *kshuârâ*, c'est plein de petits boutons qui grattent beaucoup, partout.

Alice : oui, c'est ça. Ça le gratte énormément. Ça peut être des puces dans le lit ? Ou l'eau de la douche ? Ou quelque chose qu'il a mangé ? Je pense que ça peut être aussi l'herbe, l'autre jour il s'est couché dans l'herbe, parfois il y a des petites bêtes, non ?

Leela : Non non, ça c'est le *kshuârâ*. Ça vient du *buri nazaar*. Ça fait toujours ça. C'est normal, ça ne m'étonne pas.

Alice : Ah bon ? Pourquoi ?

Leela : Eh !... Les gens d'ici pensent... Ils vous voient... Vous avez sûrement beaucoup d'argent. Vous avez pu payer un billet d'avion, ici personne ne pourra jamais aller en avion. Et puis vous prenez souvent le bus, vous allez par-ci par-là... Alors beaucoup de gens vous voient... Ils sont jaloux, ils pensent « et ceux-là, qui viennent d'Europe, hein ? Pourquoi eux ont de l'argent et pas nous ? »

Alice : Pourtant nous ne sommes pas riches...

Leela : Oui mais plus que nous. Regarde les gens d'ici. Nous n'avons rien. Nous n'avons pas de voiture, nous devons travailler dur tous les jours... Alors pour les gens d'ici, oui vous êtes très riches. Alors ça provoque de l'envie. Il y a sûrement des gens qui regardent ton mari et qui pensent : « j'aimerais être comme lui. J'aimerais être riche. J'aimerais voyager. J'aimerais avoir

son chapeau. Je voudrais un pantalon comme le sien. J'aimerais manger son repas ». Des choses comme ça...

Alice : Ah bon...

Leela : Oui. Ils vous envient, c'est normal.

Alice : Et maintenant que doit-on faire ?

Leela : Il faut prendre une vieille chaussure. En cuir. Ton mari doit enlever tous ses vêtements et frotter la vieille chaussure sur tout son corps. Ça va prendre le *buri nazaar*. Ensuite, il faut vite jeter la chaussure dans la rivière. Alors c'est fini. (2013)

Alors qu'à d'autres occasions, ce sont des « bonnes choses » (*achi chîz*) qu'il faut employer pour lutter contre le *buri nazaar* (lorsqu'il faut par exemple jeter plusieurs types de céréales, de légumineuses et une roupie), dans cet exemple-ci c'est tout le contraire qui est à l'œuvre et il faut justement utiliser l'impureté pour absorber le mauvais œil⁷⁸⁸. La chaussure est un objet impur en soi, toujours sale et servant à contenir une des parties les plus impures du corps dans la vision locale ; en outre, ce n'est pas n'importe quelle chaussure qui est efficace : seule une chaussure en cuir peut faire l'affaire. Or le cuir est une des matières les plus impures, ici comme dans la majorité de l'Inde⁷⁸⁹. Non seulement en raison de son origine (le cadavre d'une vache) mais aussi par sa manipulation : ce sont en effet les Motchi, la caste la plus basse, qui travaillent le cuir et cousent les chaussures. Une simple sandale de cuir incarne donc à elle-seule une impureté aux multiples facettes : par son usage, son origine et sa fabrication. L'emploi d'un tel objet n'est certainement pas anodin et c'est sa signification quant à la structure sociale qu'il faut garder à l'esprit. Car ce sont justement les castes les plus basses qui sont le plus souvent accusées, par les hautes castes, d'envoyer le *buri nazaar*. Ganga, par exemple, nous explique pourquoi nous ne devrions pas manger dehors :

Ganga (une femme de caste Rajput d'une quarantaine d'années) : Parce que vous, les étrangers, vous aimez manger dehors, dans le jardin. Ça ne va pas.

Alice : Nous mangeons dehors parce qu'à l'intérieur il fait sombre. Alors que dehors il fait beau...

⁷⁸⁸ Cet exemple n'est pas le seul cas où l'impureté sert à « capter » le mauvais-œil : dans certaines techniques, c'est de la nourriture *jhûtha* (sale, c'est-à-dire des restes de repas) que l'on emploie : celle-ci attire le mauvais-œil et le piège. On jette ensuite la nourriture dans la rivière.

⁷⁸⁹ Il faut d'ailleurs retirer tout objet en cuir avant d'entrer dans les temples: chaussures, ceintures, porte-monnaies...

Ganga : Oui, je sais. Mais dehors, tout le monde peut vous voir. N'importe qui peut regarder ce que vous mangez, n'importe qui peut penser « mmmhh j'ai faim, j'en mangerais bien un peu ». Alors... comment dire ? Ça leur provoque l'envie, vous aurez le *huri nazaar*... tu sais ?

Alice : Je connais un peu... Mais je ne sais pas très bien... si quelqu'un regarde, alors ça nous envoie le *huri nazaar* ?

Ganga : Oui ! Même si ces gens ne vous veulent rien de mal. Mais... [à voix basse] tu sais il y a beaucoup de *baharke* [basses castes] par ici. Tu sais ? Les Lohar, les Koli, les Motchi... Ceux-là... tu sais ils sont pauvres, ils n'ont presque rien à manger alors... Alors s'ils vous voient, s'ils voient que vous mangez du riz, des lentilles, ils risquent d'en avoir envie eux-aussi, et alors... ça vous envoie le mauvais œil. Après les enfants pleurent, le corps gratte, des choses comme ça...

Alice : Ah bon ? Ce sont les Harijans alors qui envoient ça ?

Ganga : Mmm... Pas seulement eux. Tout le monde peut l'envoyer mais... Moi, si je te regarde manger, je ne vais pas avoir de jalousie car moi aussi j'ai du riz et des lentilles chez moi... Mais eux... Ils n'ont rien, alors ils envient tout le monde, tu comprends ? Plus ils sont pauvres, plus il y a des chances qu'ils envient les autres, non ? Les Motchi par exemple, ils envoient beaucoup le *huri nazaar*. Parce que... [elle se tait]

Alice : Parce que... ? Ils sont pauvres ?

Ganga : Oui, parce qu'ils sont pauvres, mais aussi parce que... ils connaissent des choses... ils savent faire de la magie noire (*zadu-tona*). Ils savent comment faire pour envoyer le mauvais œil, pour empêcher que les autres fassent leur travail. Ils prennent des cheveux, des ongles, des choses comme ça... Ils les cachent...

Alice : Et ça, c'est du *huri nazaar* ?

Ganga : Eh !... c'est tout comme. Ce n'est pas vraiment la même chose, mais... en fait oui, c'est la même chose. Parce que tout ça c'est de la jalousie en fait. Les Motchi sont très jaloux des autres... (2009)

Bhadra (une femme de caste Rajput, d'une cinquantaine d'années) souligne également, bien que de manière tout-à-fait subtile, ce lien entre le *huri nazaar* et les basses castes :

Alice : Tout le monde peut-il envoyer le *huri nazaar* ?

Bhadra : Oui, tout le monde.

Alice : Mais la personne se rend-elle compte qu'elle l'envoie ? Sent-elle quelque chose, dans ses yeux, dans sa tête, par exemple ?

Bhadra : Non, on ne s'en rend pas compte. C'est pour ça qu'on ne sait jamais qui c'est. Et c'est pour ça que c'est dangereux. Parce qu'on ne sait pas contrôler ! N'importe qui peut envoyer le *huri nazaar*, même dans sa propre famille ! Si une belle-sœur n'arrive pas à avoir d'enfants, elle

risque de vous envier, car vous en avez. Cela peut envoyer le *huri nazaar*.

Alice : Et bien !

Bhadra : Oui. Mais... Il y a des gens qui l'envoient plus que d'autres...

Alice : Oui ?

Bhadra : Mmm... Parce que moi, je sais que je ne peux pas l'envoyer. Mon âme est pure. Je n'ai jamais péché, je n'ai pas de mauvaises pensées. Mais il y a des gens... Parce que en fait, le *huri nazaar*, c'est parce que l'âme de la personne n'est pas bonne. C'est une âme qui a quelque chose de mauvais. C'est pour ça qu'elle envoie le mauvais œil. Tout le monde n'a pas de jalousie, même quand on regarde un bon plat ou un bel enfant. Mais il y a des gens... Leur âme n'est pas si bonne... Ce sont des gens vite jaloux... (2010)

Pour se protéger du *huri nazaar*, il faut donc non seulement porter des amulettes et des *kala tika* (points noirs sur le front), mais il faut surtout éviter de montrer ses richesses. On mange non seulement dans la cuisine, à l'abri de tous les regards⁷⁹⁰, mais on prend aussi soin de cacher tous les nouveaux achats, les cadeaux, les biens qui pourraient susciter l'envie, même entre parents. Si l'on doit transporter un objet, un vêtement à recoudre, un nouvel achat, on prend soin de l'emballer dans du papier journal ; les cadeaux sont déballés en cachette, à l'intérieur des maisons. Leela, notre amie Rajput, nous avait demandé de lui offrir un bon manteau venant d'Europe, « car chez vous les vêtements sont sûrement mieux ». Nous le lui avions donc amené, et sans prendre garde, nous lui avions offert à l'extérieur, devant la maison. Elle referma vite fait le paquet d'un air sombre, se leva sans rien dire et entra dans notre maisonnette. Là, elle déballa le manteau, et l'essaya avec le sourire. Puis elle le replia soigneusement et le replaça dans le sac. « Merci », nous dit-elle « il est vraiment très bien, et très chaud. C'est un manteau comme ça que je voulais. C'est très gentil... ». Visiblement, quelque chose la tracassait. « Y a-t-il quelque chose qui ne va pas ? Le manteau est un peu trop grand peut-être ? » demandai-je. « Non, ce n'est pas ça. C'est que... Si je le porte, les autres vont le voir et... Nous n'avons pas de manteaux comme ça ici, alors ils vont comprendre que ça vient de vous et... tu sais... le *huri nazaar* et ce genre de choses... Bon, mais ne t'inquiète pas, je le mettrai dans la maison, quand il fait froid. Tant qu'il est tout beau, tout neuf... ». Et elle repartit avec son vieux manteau troué, le manteau neuf bien emballé dans son paquet-cadeau, lui-même caché dans du papier journal. Si je raconte cette anecdote, ce n'est certainement pas pour me délecter d'un

⁷⁹⁰ Ce qui protège non seulement du mauvais œil mais également de l'impureté, comme nous l'avons vu au chapitre 4 « Mécaniques de l'impureté »

quelconque exotisme; c'est plutôt parce qu'elle me semble révélatrice d'un mécanisme absolument efficace qui tente d'égaliser, du moins en apparence et en partie, certaines sections de la société : toute richesse ne *peut* être exposée, sous peine de s'en voir châtié. Le *huri nazaar* servirait donc probablement à « niveler » les membres des différentes castes, en empêchant que certains tirent du pouvoir de leurs richesses. Cette hypothèse m'est venue à l'esprit en lisant l'histoire de la région, écrite par Aniket Alam. Cet auteur souligne que les clans Khash, jusqu'au 19^{ème} siècle, étaient de type égalitaire, et que toute tentative de grimper les échelons, au sein de ces clans, était vivement empêchée. En se basant sur cette tranche d'histoire, on peut comprendre en quoi le *huri nazaar* a pour effet d'égaliser (en apparence du moins) les inégalités socio-économiques, non seulement au sein du clan, mais entre castes également, et est par là-même un mécanisme actuel intimement lié à la structure sociale.

6.5. Divinités et sociabilité

6.5.1. Les *devta* : du divin parmi les hommes

Ayant choisi de résider parmi les humains, les *devta* sont des divinités manifestement sociables : non seulement elles maintiennent des relations fréquentes et mouvementées entre elles, mais elles entretiennent également un lien intime avec les humains. Ces *devta* règnent en souverains (*Maharâj*) sur leurs hommes et leur territoire (appelé *deolu*)⁷⁹¹, tout en respectant une stricte hiérarchie entre eux : ainsi, les territoires s'englobent les uns les autres⁷⁹², de même que l'étendue du pouvoir de chaque *devta*. Shringa Rishi, un dieu-sage, règne sur l'ensemble de la vallée du Jalori et au-delà : son territoire comprend cinq *khoti* (Khadaghar, Fatehpur, Chaïni, Trilokpur, Syari) dont deux par exemple (Khadaghar et Trilokpur) appartiennent au dieu-serpent Shesh Nâg. Celui-ci est considéré comme le « ministre » de Shringa Rishi et lui doit le respect et la préséance. Le territoire de Shesh Nâg est à son tour divisé en petites portions (*phati*)

⁷⁹¹ Ce qui distingue les *devte* entre eux est d'ailleurs le territoire sur lequel ils règnent, bien plus que leur forme, leur mythologie, leurs attributs ou leurs pouvoirs.

⁷⁹² Selon le contexte, un même *devta* est donc considéré comme souverain absolu ou au contraire subordonné. L'importance d'un *devta* dans le panthéon local ne peut être évaluée ni par la caste de l'officiant, ni par la forme de *puja*, ni par le régime alimentaire du *devta*. Vidal 1988 : 57 et 80

comprenant quelques hameaux, chacune régie par un petit *devta* (Narayân, Lethora, Naina Devi, etc). En outre, chaque *devta*, qu'il soit « petit » ou « grand », dispose d'un dieu-gardien (*dwârpal devta*), protégeant l'entrée de son temple et s'occupant des tâches les plus ingrates, comme la purification des jeunes filles⁷⁹³ ou l'exorcisme⁷⁹⁴. Enfin, certains *devte*, en plus de régner sur un territoire délimité, font office de divinités de lignage (*kâldevta*).

Denis Vidal émet l'hypothèse que les unités de culte des *devte* correspondent aux zones que contrôlaient autrefois les Thakûr, petits seigneurs locaux⁷⁹⁵. Les circonscriptions administratives redéfinies entre le 18^{ème} et le 19^{ème} siècle ont probablement été calquées sur les anciens domaines des Thakûr, ce qui signifie que les « aires de culte » sont restées les mêmes. Cependant, ce ne sont pas toujours les mêmes divinités qui ont gardé le privilège du culte : certains *devte* furent supplantés par d'autres, rejetés par les habitants, à l'occasion d'une grande épidémie ou d'une sécheresse ; l'apparition d'un culte ne correspond donc pas toujours à la constitution de son territoire.

Invisibles aux yeux humains, les *devte* ont cependant de multiples représentations pour mener à bien leur vie sociale riche en rencontres et discussions : statue du temple⁷⁹⁶, palanquin (*rath*)⁷⁹⁷ garni de « visages » (*muh*)⁷⁹⁸, ou *gur* l'incarnant. Nous évoquerons quelques *devte*, afin de mieux en dessiner les contours, grattant par ici une histoire, par-là une fête, ou encore un trait de caractère. Nous tenterons de cerner un personnage-clé dans ce culte, à savoir le *gur*, avant de détailler une des nombreuses rencontres entre quelques *devte*, afin d'illustrer leur vie sociale et celle des humains les entourant.

⁷⁹³ Rituel du *khât*, voir chapitre 4 « Mécaniques de l'impureté »

⁷⁹⁴ Voir ce chapitre, point 6.7.2. « *Bhidi-bhadhân*, ou le meurtre des *bhût* ».

⁷⁹⁵ Thakûr est actuellement un nom de famille Rajput.

⁷⁹⁶ Voir par exemple Photo 24: "Temple de Shesh Nâg à Tcheont".

⁷⁹⁷ Voir Photos 22 et 23: "*Rath* de Shesh Nâg et de Pajari" et "*Rath* de Shringa Rishi".

⁷⁹⁸ Voir Photo 25: "*Muh*".

Photo 22: *Rath* de Shesh Nâg et de Pajari



Photo 23: *Rath* de Shringa Rishi



Photo 24: Temple de Shesh Nâg à Tcheont



Photo 25: *Muh*

6.5.1.1. Shesh Nâg : un *devta* souverain, « du-dedans »

Dieu-serpent, Shesh Nâg est l'un des dix-huit fils de la déesse-serpent Budhi Nâgin, qui réside à Ghiyagi, un village de la vallée du Jalori. Shesh Nâg, lui, réside dans le petit hameau de Tcheont, où il dispose d'un temple, de même qu'un deuxième temple utilisé deux fois par an dans le village voisin appelé Jibhi. Ministre du dieu-sage Shringa Rishi, il règne sur une multitude de hameaux, en même temps qu'il est le *kâldevta* (dieu de lignage) de nombreuses familles Rajput. Dev (un homme de caste Kumhar) et Raahi (un homme de caste Rajput) nous racontent chacun une version du mythe de Shesh Nâg :

Dev (un homme de caste Kumhar, d'une cinquantaine d'années): À Ghiyagi [un des villages importants de la vallée] il y a Budhi Nâgin Devi. Elle a eu 18 enfants, 18 Nâg [serpents]. Parmi eux il y a Shesh Nâg. Lorsqu'ils étaient encore de petits enfants une autre *devi* est venue. Alice : Quel est son nom ?

Dev: Lapah Devi. Les femmes se jalourent [*irshya*] toujours entre elles.

Alice : *Irshya* ?

Dev : C'est comme "*jalan*" [jalousie]. Budhi Nâgin était allée puiser de l'eau. Elle a dit à Lapah Devi : « Je vais chercher de l'eau, surveille mes enfants. ». Lapah a jeté de la cendre chaude sur les enfants et tous se sont enfuis. Quand Budhi Nâgin est revenue, elle a cherché ses enfants. Elle en a trouvé certains mais pas d'autres. Alors Budhi Nâgin a affronté Lapah Devi. Aujourd'hui encore les deux ne s'entendent pas. Comme par exemple Shringa Rishi et Shiva ne s'entendent toujours pas, ils sont en colère l'un avec l'autre.

Alice : D'ou est Lapah ?

Dev : Le nom du lieu est aussi Lapah.

Alice : Budhi Nâgin n'y va pas ?

Dev : Elle y va parfois mais elle ne voit pas Lapah et ne lui parle pas. Budhi Nâgin a caché notre *devta* [Shesh Nâg] sous sa langue. Et quand il est devenu grand il a bâti son territoire. Shesh Nâg a fait de notre région son territoire. Ici il y en avait d'autres...

Alice : Je n'ai pas bien compris.

Dev : Il a conquis son territoire et y a établi son autorité.

Alice : Avant quel *devta* y avait-il ?

Dev : Je ne connais pas les noms, peut-être était-ce Risha, Rishalu... ils étaient très cruels. Shesh Nâg l'a chassé de cet endroit. Il y a très longtemps à Ghyagi un *zamindar* [propriétaire terrien] était en train de labourer. À cet endroit une image de Shesh Nâg apparut. Alors il l'a emmenée à Tcheont. Aujourd'hui encore il [Shesh Nâg] y va tous les huit ou dix ans. Il considère Budhi Nâgin comme sa mère et elle l'instruit. (2009)

Raahi (un homme de caste Rajput, d'entre cinquante et soixante ans) : Ce sont tous des fils de Budhi Nâgin [la déesse serpent]. Elle habite dans le lac de Sreulsar [un lac à la cîme d'une montagne, près du col appelé Jalori Pass]. Il y a une légende à propos de cela : il n'y avait pas de lac avant et elle avait l'habitude de puiser de l'eau près de Jalori. [...] Elle avait l'habitude de puiser l'eau là-bas dans une jarre de terre, il n'y avait pas encore de lac. Et elle ramassait aussi du bois. Quand elle arriva à Sreul la jarre tomba et se brisa. Et à cet endroit un lac se forma. Cette Budhi Nâgin avait 18 fils. Tous étaient des Nâg Devta [dieux serpents], lorsqu'elle se déplaçait il y avait un grand bambou et un grand récipient et elle fermait le récipient avec le bambou. Elle gardait tous ses fils dans ce récipient. Un jour il s'ouvrit et ils se dispersèrent partout, certains allèrent dans telle région, d'autres dans telle autre, eh bien, Shesh Nâg est l'un d'eux. C'est une histoire locale d'ici. En réalité, il y a une autre histoire, qui raconte qu'il soutient toute la terre sur sa tête et quand il y a un problème, il tremble et alors il y a un tremblement de terre. En réalité Shesh Nâg est apparu à un endroit au-dessus de Ghyaghi [un des villages les plus importants de la vallée]. Cet endroit s'appelle Dinju. C'est son lieu d'origine. Les gens d'ici l'ont amené de là-bas. Ils ont bâti un temple ici. Les gens d'ici sont

sous sa juridiction. Shesh Nâg se trouve ici, et à plusieurs endroits où il a des sanctuaires. Il y a de nombreuses années, les Anglais ont construit ici une « rest-house ». Deux fois par an, une fois en mars, l'autre en avril, nous faisons une cérémonie appelée “*jagrata*”, les gens battent du tambour, allument un feu et amènent la statue depuis Tcheont [le hameau proche où « réside » Shesh Nâg ainsi que son *gur* et son *pujari*] jusqu'ici en haut [l'autre temple de Shesh Nâg, dans le village de Jibhi]. [...] On bat le tambour plusieurs fois, [pendant la nuit] à 12h, à 4h et le matin. Une fois il y avait un officier anglais qui s'était arrêté au *rest-house*. [...] À ce moment, il y avait alors une cérémonie et cet officier sortit et fit arrêter les tambours. Et il menaca les gens avec un fusil. Les gens avaient très peur parce que c'était l'époque de la domination anglaise, ils sont restés tranquilles et que se passa-il cette nuit ? Par le pouvoir de Shesh Nâg ce type fut traîné hors de sa chambre mais ne s'en rendit pas compte et le matin quand il s'en rendit compte il alla au temple et après la *puja* il vit un *gur* en transe, celui-ci dit : « d'accord, vous avez prié aujourd'hui donc on verra ce qui se passera dans les six prochains mois ». Alors il donna de l'argent au *devta*. Et il se rendit compte qu'il y avait là une puissance surnaturelle et il écrivit à son supérieur pour lui demander de déplacer la *rest-house* ailleurs. Ainsi le changement a eu lieu dans les six mois. Et une autre fois, parce que le visage [sorte de masque en métal] de Shesh Nâg est très beau, on allait au festival de Dusshera [à Kullu, la ville importante du district] et il n'y avait pas de statue, juste un visage [masque], les gens appelaient cela “*chiki*”, un « *net-bag* » [filet, baluchon] pour Shringa Rishi, un autre pour Shesh Nâg, etc. Alors on portait juste un masque dans un *net-bag*. Et la reine de Kullu dit : « ce visage est très beau, je veux le garder dans mon palais à Kullu », parce que c'était l'époque de la royauté, personne ne pouvait refuser de donner un *devta* à la reine. Sinon ils savaient qu'ils seraient punis. La reine le garda dans son palais, mais ensuite elle tomba fort malade. Alors le roi de Kullu vint à Chaïni [un village de la vallée, où est édifié un temple en l'honneur du devta Shringa Rishi], pour demander à Shringa Rishi, car il avait déjà fait appel à des médecins de toutes sortes, était allé à l'hôpital mais elle ne guérissait pas. Alors il alla chez Shringa Rishi. Le *gur* entre en transe, et dit : « vous avez mis en cage mon ministre, c'est pourquoi votre femme ne recouvrera jamais sa santé, mais si vous le délivrez elle guérira ». Alors le roi fit confectionner un autre visage en argent, en guise d'expiation et d'amende. Telle est l'histoire de Shesh Nâg. (2009)

Shesh Nâg dispose de quatre *kârdâr*, gestionnaires de ses biens (compte en banque, gestion des terres), qui sont tous de caste Rajput et résident chacun dans un village différent de son *deolu* (territoire divin). Ces *kârdâr*, élus par les dévots mâles de caste Rajput et Kumhar du *deolu*, prennent les décisions importantes concernant le budget du dieu, l'entretien de son temple, l'achat de nouveaux ornements, et influencent

grandement les déplacements, les rencontres, les fêtes, la préséance. Son *pujari*⁷⁹⁹ et son *gur* sont tous deux de caste Kumhar et résident avec leur famille à Tcheont, autour du temple. Shesh Nâg dispose en outre d'un script et d'un *bhandâri* (qui garde ses bijoux les plus précieux) de caste Rajput, de joueurs de trompettes de caste Rajput et de musiciens professionnels (tambour et petite clarinette), de caste Koli.

Ce *devta* règne sur toutes les castes de son territoire, sans exception : son *gur* a d'ailleurs l'obligation de visiter régulièrement toutes les familles, ne fût-ce que pour converser quelques instants. Toutes ces familles, quelle que soit leur caste, doivent contribuer aux frais du *devta* : lorsque celui-ci demande un nouvel objet, ou la réparation du temple par exemple, chaque foyer a l'obligation de verser quelques roupies, à moins de n'en avoir réellement pas les moyens. Cependant, seuls les membres des castes Brahman, Rajput et Kumhar ont le droit d'avoir une relation intime avec ce *devta* : entrer dans son temple, lui offrir directement des fleurs, porter son *rath* (palanquin) sur les épaules, jouer de la trompette pour lui, l'inviter à la maison pour une fête, etc. Les membres des autres castes (Thau, Lohar, Koli et Motchi), qui doivent le servir (participer aux frais, jouer du tambour pour lui), ne peuvent s'approcher du *devta*, sous peine de le « souiller ». Ils disposent cependant d'un « substitut » : un deuxième *gur*, de caste Koli cette fois, dévoué au petit *devta* Djal, mais capable d'incarner également le *devta* Shesh Nâg. Lorsque les basses castes désirent donc s'entretenir avec cette divinité, c'est au *gur* du *devta* Djal qu'elles font appel, et celui-ci laisse parler, par sa bouche, Shesh Nâg.

Les grands *devte*, tels que Shesh Nâg ou Shringa Rishi, ne sont pas actifs toute l'année. Non seulement ils ne « sortent » pas pendant le Nera Mahina (août-septembre)⁸⁰⁰, mais ils se retirent en outre pendant les mois d'hiver, afin de se reposer ou de se battre. Gaurav et son épouse Kalini, un couple Rajput d'environ 70 ans, racontent :

Gaurav : Et puis aussi fin décembre Shesh Nâg s'en va se reposer chez lui, alors en janvier il ne fait rien. Et puis février, mars, il ne fait rien non plus. Et puis en avril il revient. Trois mois,

⁷⁹⁹ Le *pujari* s'occupe principalement de la *puja* quotidienne du dieu: le réveiller, le laver, lui offrir à boire et à manger, le vénérer avec de l'encens et une petite lampe à huile, etc

⁸⁰⁰ Il y a quelques paragraphes, nous avons vu que le mois de Nera Mahina (août-septembre) est néfaste. C'est à cette période que sont vénérés les ancêtres (cérémonie du *sharâddh*), or les *devta* doivent impérativement être maintenus à l'écart de la mort.

après trois mois il revient.

Alice : Mais si les gens ont un problème ? Il n'y a pas de *deopuchna* (consultation auprès du *devta*) ? Si par exemple quelqu'un a un *bhût* ? Shesh Nâg ne travaille pas du tout ?

Kalini : Non.

Alice : Mais alors comment font les gens ?

Kalini : Ils vont voir un autre *devta*.

Alice : Les autres *devte* ne se retirent pas ?

Kalini : Si mais pas si longtemps. Ils se retirent seulement quatre ou cinq jours. Ou bien alors une seule bouche reste ouverte et les autres bouches sont fermées. On fait comme ça pour les fermer, on met un tissu devant les bouches... Et seulement une reste ouverte, celle de devant. Shesh Nâg a huit bouches et seize yeux. Son *rath* [palanquin] reste monté dans le temple pendant ces mois-là. Ce sont les bouches de ses *muh* [masques en métal accrochés au *rath*] que l'on ferme. Et puis, je ne sais pas après combien de jours on ouvre une bouche... en décembre on fait comme ça, à tous... à tous les *devta* on leur ferme toutes les bouches. Ils n'iront pas dehors, ils restent dedans, tous, Devi, Shesh Nâg, Shringa Rishi, Narayân... tous. À tous on leur ferme les bouches. Et puis un jour, en janvier, beaucoup de monde vient au temple, et puis on ouvre une bouche, celle de devant. Juste une bouche. On fait comme ça [elle montre le geste d'enlever un tissu devant la bouche].

Alice : Et alors ça veut dire qu'il travaillera un peu ?

Gaurav : Oui, on peut lui poser des questions et il répond, mais il ne sort pas. Son *gur* non plus ne fera pas... tu sais... quand le « jeu » vient [possession]... ? Il ne fera rien de tout ça. Pendant trois mois il ne fait rien.

Kalini : C'est parce que Shesh Nâg... il dort en bas, en dessous de nous...

Alice: Ah oui, il dort? Je pensais qu'il se battait ?

Gaurav : Il dort, il se bat, on ne sait pas...

Kalini : Parfois il dort sous terre, parfois il se bat, parfois il ne se bat que trois jours, parfois il se bat trois mois... On ne sait pas ce qu'il fait pendant ces trois mois. Puis après le troisième mois il revient, on va au temple, on tue un agneau, dehors on fait beaucoup de feu, et puis toute la nuit on fait *jâgara*, ça veut dire qu'on reste assis toute la nuit...

Alice : Ah oui, les femmes aussi ?

Kalini : Non ! Les femmes n'y vont jamais ! Ce sont les hommes qui font ça !

Alice : Ah d'accord. Mais alors vous, les hommes, vous restez dehors toute la nuit ? Mais il fait froid ?

Gaurav : Oui, il fait très froid.

Kalini : Il fait très froid, parfois il pleut. Mais c'est en mars avril. En décembre ils n'y vont pas. Décembre janvier février ils n'y vont pas. Ils n'y vont qu'en mars avril. D'abord ils doivent se purifier (*shuddhi*) et après ils y vont. On appelle ça *Twâdik*. Shesh Nâg explique ses batailles, parfois il est blessé à l'oeil, parfois au bras...

Gaurav : Il se bat contre des bandits là-bas. Alors par exemple si sa main est blessée, le *gur* a la main blessée.

Padma : Pendant quelques temps il montre sa main blessée. Il raconte seulement un peu ce qui s'est passé, il ne raconte pas toujours tout, il ne dit pas où il a mal, on voit seulement que sa main est blessée, même s'il ne dit rien. Ou bien alors on voit un bandage à son doigt par exemple.

Alice : C'est lui qui se fait ça tout seul ?

Gaurav : Non non. C'est le *kârdâr* qui lui fait le bandage. Le *kârdâr* ou bien le *pujari*.

Kalini : Voilà... et puis après quelques temps ça va mieux, on demande au *gur* si il va mieux, il dit que oui, car le *devta* s'est reposé. Mais le *devta* n'a rien ! Il n'a pas de mains ! Ou alors il dira qu'il a un petit problème à l'oeil [elle rit avec son mari Gaurav].

Alice : Il y a quelque chose que je n'ai pas compris. Pendant le mois de Nera Mahina, vous avez dit que le *devta* ne travaille pas. Mais alors comment font les gens s'ils ont un problème ?

Kalini : Ce n'est pas comme... En décembre il est fermé, mais là, en août (*agost*) ce n'est pas comme ça.

Gaurav : On peut demander.

Alice : Mais si quelqu'un a un *bhût* par exemple ?

Gaurav : Alors les *gur* travailleront. Les *gur* peuvent travailler. Mais les *devte* ne sortent pas.

Alice : D'accord, les *devte* ne vont pas par-ci par-là, mais les *gur* peuvent tout de même travailler ?

Gaurav : Oui. On demande au *devta*, on lui dit qu'il y a un problème...

Kalini : On lui dit « allez, le mois de Nera Mahina est presque fini... »

Gaurav : On lui dit « on te demande seulement ça, après on fera ça et ça pour toi... »

Kalini : Pendant le mois d'août (*agost*), le *gur* s'efface, il ne sort presque pas. Pendant le mois de décembre aussi. Mais en janvier, février, il ne disparaît pas, il est là, on le voit. Mais il ne raconte rien, jusqu'à ce qu'on ait fait le *Twâdik* du *devta*. Pendant ce temps... Nous avons d'autres *devte*, comme les petits *devte*, tu sais Narayân, ou Lethora ? Ceux-là sortent, ceux-là travaillent. En février on fait *phagli*, avec Narayân ou Lethora⁸⁰¹. Pour eux c'est le même *gur* que Shesh Nâg. Mais le *devta* Shesh Nâg ne sort pas. Son histoire raconte que pendant ce temps il s'en va faire la guerre très loin, tu sais, comme nous avec le Pakistan ? Comme la guerre des hommes, en fait les *devta* aussi font la guerre. Alors comme il est grand, pendant trois ou quatre mois il ne peut pas revenir. Shringa Rishi reste un mois seulement à la guerre, puis il revient. Il ne peut pas partir autant de temps, il doit faire de grandes tâches, alors il revient. Quand un *devta* revient, parfois il amène beaucoup de choses pour sa région. Il amène beaucoup de *shakti* [force] pour ici. Parfois il vient d'une défaite, parfois il revient avec un bras cassé. Le *gur* l'explique ensuite.

⁸⁰¹ Voir ce chapitre, point 6.5.1.4. « *Kûldevta*, le *devta* du lignage ».

Alice : Je n'ai pas tout compris...

Gaurav: Le *gur* dira, quand il est « en jeu » [*khêl* : possession, transe], quand on fait le *deoli*, après trois mois, alors le *gur* dira que notre Shesh Nâg est revenu ayant fait comme ci, ayant fait cela, qu'il est revenu entier (*pura*), ça veut dire qu'il va bien. De la guerre, parfois ils reviennent blessés, parfois ils sont blessés aux dents, parfois au bras, parfois aux yeux, parfois à la gorge... Le verbe (*kaavat*) vient au *gur*, et alors le *devta* dira « je suis bien revenu, il s'est passé ça, et ça » et alors il racontera, le *gur* racontera son histoire, pendant le « jeu », après le *deoli*, il dira que Shesh Nâg est comme ça, il racontera son histoire...

Alice : Mais avec qui fait-il la guerre ? Avec des démons ?

Kalini : On ne sait pas. Je ne sais pas où il va, il est comme le vent, personne ne sait, personne ne sait où il va, ni où il se bat, on sait juste qu'il s'en va pour faire la guerre. Le *gur* dit seulement « je m'en vais faire la guerre, je suis venu pour faire ceci » parfois il apporte une maladie de douleur, parfois il emmène la douleur au loin, parfois il apporte toutes les choses, beaucoup de céréales, des fruits, dans notre région... de Châini jusque Sohja [deux villages aux extrémités du territoire de Shesh Nâg]... Parfois il revient pour faire le démon, alors il parlera comme lui ! Parfois dans les guerres il y a des défaites aussi...

Alice : Et alors que se passe-t-il ? S'il est blessé ou vaincu ?

Gaurav : Rien. Il racontera simplement ce qu'il s'est passé. Et alors sa région n'ira pas bien. Pas de pluie, mauvaises récoltes... Quand il est parti il ne nous arrive rien, c'est simplement que sa bouche est fermée.

Alice : Mais s'il est blessé à l'oeil par exemple, est-ce que ça veut dire qu'il ne pourra pas soigner quelqu'un qui a une maladie des yeux ? Est-ce que la partie où il est blessé signifie qu'il perd de la force et qu'il ne peut pas soigner cette partie-là pour le moment ?

Kalini : Non non, ça ne fait rien comme ça... C'est seulement qu'il explique. Lui il a seize yeux. Nous lui disons : « Emmène loin notre douleur, toi tu as seize yeux, nous n'en avons que deux ». Parce qu'il a huit bouches, devant, sur les côtés, et jusque derrière. Celle de devant est grande, les autres sont petites, ici ici ici et ici, et pour chaque bouche il a deux yeux. Ça veut dire seize yeux. S'il est blessé à un oeil, il regardera avec les autres [rires]. Nous quand on va s'asseoir près de lui on lui dit « eh *Bhai* (frère), toi, regarde, tu as seize yeux, nous en avons seulement deux, laisse-nous faire notre travail, éloigne notre douleur ». Si quelqu'un n'a pas de fils, il dira « toi tu as seize yeux, moi je n'ai rien ». Il y en a qui diront « moi je veux un travail, eh frère toi qui as seize yeux », s'il y a des gens pauvres, ils disent « Donne-moi un peu, donne-moi un chemin pour monter un peu, pour ne pas devoir continuer à tendre la main à n'importe qui ». C'est comme ça qu'il faut lui parler. Ceux qui sont dans l'armée, ils ont peur, la peur reste, pour leur vie, et alors eux aussi ils diront « eh Shesh Nâg, je te ferai un très grand *jâg*⁸⁰²

⁸⁰² Grande fête sacrificielle, en remerciement aux dieux pour certaines faveurs (comme avoir sauvé un fils lors d'un accident de voiture, etc).

quand je reviendrai à la maison ». À Chaïni il y en a un qui est dans l'armée, il est allé faire la guerre plusieurs fois mais jusqu'à maintenant il est toujours revenu, il a dit à chaque fois à Shringa Rishi « Eh Shringa Rishi, ça c'est mon travail, ramène-moi à la maison », tu vois il fait comme ça aussi. Il faut dire à Shesh Nâg « nous voulons revenir, on veut la vie, on ne veut pas de danger », et alors Shesh Nâg fera comme ça, Shesh Nâg ordonnera, Shesh Nâg, ou Shringa Rishi, ou un autre, n'importe lequel peut ordonner, « je veux ci, je veux là ». (2010)

6.5.1.2. *Dwârpal devta*

Chaque *devta* dispose d'un gardien, que l'on appelle *dwârpal devta*, protégeant son temple et son territoire⁸⁰³. Dans le cas de Shesh Nâg par exemple, son *dwârpal devta* est appelé Manshanu ou Djal. Ce *devta* Djal-Manshanu est vénéré par les habitants de basses castes du village de Kuthathi. Il « réside » au premier étage de la maison de son *gur* de caste Koli, qui est avant tout le premier joueur de tambour pour Shesh Nâg. Mais ce *devta* possède à son tour un *dwârpal devta*, nommé Pâncbir... qui est vénéré dans un hameau appelé Kandi, où tous les habitants sont de basses castes. Il existe donc toute une hiérarchie de *devte*, vénérés en tant que divinité principale dans un village, et en tant que gardien dans un autre.



Pour s'assurer sa protection, on offre au *dwârpal devta* un petit objet en métal, de

⁸⁰³ Le *dwârpal devta* correspond au *vahan* dans d'autres régions, comme autour de Kullu.

préférence en fer : généralement un trident, mais cela peut aussi être une vieille casserole, une jante de voiture, une ampoule brisée, une barre de fer rouillée. Ces objets sont déposés à l'extérieur du temple de leur « maître ». Les *dwârpal devta* sont donc surtout représentés par un amoncellement de tridents et de vieux objets rouillés à proximité du temple d'un *devta* plus important dans la hiérarchie⁸⁰⁴. Ils remplissent une multitude de fonctions, à commencer par les petites tâches auxquelles ne s'intéressent pas les « grands dieux ». Tania et son époux Pradeep, un vieux couple de caste Rajput, expliquent :

Tania: Manshanu c'est comme la police de Shesh Nâg : il le protège contre les gens dangereux. C'est son garde du corps [bodyguard]. Là où va Shesh Nâg, il l'accompagne, avec les chaînes en fer, qu'on appelle *sangal*. Le *gur* de Kuthathi⁸⁰⁵ fera comme ça, il frappera comme ça (avec les chaînes). Parce qu'en fait c'est Manshanu qui fait ce travail-là. Il est toujours dehors, tu sais devant le temple de Shesh Nâg, il y a des tridents (*lohekedânt*) en fer ? Ça c'est Manshanu. Alors au-delà de ces tridents les *bhût* ne passent pas. C'est pour ça que les gens le vénèrent, ils lui disent « eh *devta* Manshanu, je ne veux pas ceci, je ne veux pas cela ».

Alice : Mais quand allez-vous le voir ? Quand vous avez peur ?

Tania : Quand il y a une maladie, ou quelque chose qui ne va pas, alors on dit qu'il faut aller rendre culte à Manshanu. On lui dit « Eh ! Manshanu... ». Par exemple, vous allez retourner chez vous. Et bien vous pouvez aller voir Manshanu et lui dire « Eh Manshanu, on veut retourner chez nous, ne nous mets pas de démon (*raksha*) sur la route, nous voulons rentrer à la maison... ». Tu sais parce que parfois, quand on voyage, il y a des accidents, une mauvaise voiture ou ce genre de chose, ça arrive... Nous parfois on va par-ci par-là, parfois à Kullu, parfois à Manali, parfois ici ou là, alors on dit « Jai-Ho Manshanu, on veut arriver là-bas, et à telle heure ».

Alice : Alors c'est à Manshanu que vous demandez ?

Pradeep : A Manshanu, à Shesh Nâg... Aux deux.

Alice : Et comment vous appelez cet objet (trident) ?

Tania : *Torsûl*. Ce qu'on range dehors, oui. On dit « donner un *torsûl* au *devta* ». Par exemple, ma vache a accouché. Et bien au « *devta* du dehors » [Manshanu], avant ça on lui a donné du *ghee*. Et on a jeûné ce jour-là. Moi je lui ai dit quand elle était malade : « eh Manshanu, on veut enlever ça de la vache, facilement, c'est pour ça qu'avant ça on te donne quelque chose... ».

Alice : Vous n'avez pas demandé à Shesh Nâg ?

⁸⁰⁴ Voir Photos 26, 27 et 28: « *Dwârpal devte* aux abords des temples ».

⁸⁰⁵ Donc le *gur* de caste Koli, premier joueur de tambour pour Shesh Nâg, et qui s'occupe d'exorciser les victimes de *bhût* en les frappant avec les chaînes en fer. Voir ce chapitre, point 6.7.2. « *Bhidi-bhadhân*, ou le meurtre des *bhût* ».

Pradeep : Non, Shesh Nâg c'est un grand *devta*, il ne s'occupe pas de ces petits travaux...

Alice : Ah d'accord, Shesh Nâg s'occupe des grandes choses... Comme la pluie, la neige... ?

Pradeep : Oui, il ne s'occupe pas des petites choses comme les vaches.

Tania: Oui une vache, c'est une petite chose pour les *devte* alors on demande à Manshanu. Par exemple pour avoir un bébé, on a fait une insémination [*injection*] à la vache, alors on lui a demandé « Eh Manshanu, on veut le faire seulement une seule fois », parce qu'il y en a qui doivent recommencer plusieurs fois, ça ne fonctionne pas... Alors pour ça on lui donne un *torsûl*, et on lui apporte un repas. [...] On lui fait un gros *chapati*, bien gros, et on met plein de *ghee* dessus. Il aime bien ça, alors il est content. Et alors il nous aide. (2010)

Mais les *dwârpal devta* ne s'occupent pas uniquement des petites tâches sans importance aux yeux des autres dieux : ils se chargent d'accomplir leurs ordres en ce qui concerne des problèmes bien plus graves. N'ayant peur de rien, ils empêchent le mal d'entrer dans le temple, s'en prennent aux *bhût* qu'ils frappent et tuent⁸⁰⁶, purifient la souillure sexuelle des jeunes filles⁸⁰⁷, assurent les punitions des humains. Cette puissance ne manque pas d'être soulignée par les basses castes, qui vénèrent les *dwârpal devte* comme les divinités principales de leurs villages. Car la hiérarchie des *devte* recoupe en effet celle des humains, et reflète les tensions qui s'y logent. Ainsi s'exprime par exemple Kisn, le jeune homme de caste Koli, *gur* du *devta* Sukh Dev Rishi, lui-même *dwârpal devta* de la divinité Pânchbir:

Kisn : Il y a ceux qui donnent les ordres, et ceux qui font tout le travail. Par exemple si tu vas à Tcheont [hameau autour du temple de Shesh Nâg], tu verras devant la porte un *devta*, celui de fer. C'est celui qui a le plus de *shakti* [force, pouvoir]. C'est comme les *Raja* [rois] : ils ne parlent pas trop, ils ne travaillent pas trop... Et bien les *devta* c'est comme ça : le grand *devta* il ne travaille pas beaucoup, c'est celui-de-dehors qui fait tout. C'est lui le plus fort. (2013)

Les *dwârpal devta* sont aux ordres de leurs maîtres divins... mais sont capables d'agir seuls également, se laissant corrompre facilement, tentés par leur goût de la violence. Alors que les « grands » *devta* (c'est-à-dire ceux « appartenant » aux Rajput) châtieraient quiconque essaierait de les soudoyer, les *dwârpal devta* ont moins de scrupules, et sont capables d'envoyer l'infortune (*nuxân*) à l'un ou l'autre humain, pour peu qu'on les amadoue avec du fer et des promesses. Mamta, une femme Kumhar d'un

⁸⁰⁶ Voir ce chapitre, point 6.7.2. « *Bhidi-bhadhân*, ou le meurtre des *bhût* ».

⁸⁰⁷ Rituel du *Khât*. Voir chapitre 4 « Mécaniques de l'impureté ».

peu plus de trente ans, nous explique la situation dans laquelle elle et son mari se sont retrouvés, quelques années auparavant :

Mamta : Il ya des gens qui cachent un petit clou au milieu des objets en fer qu'on offre à Manshanu. En cachant cet objet, ils demandent à Manshanu de donner du *nuxân* (malheur, infortune) à quelqu'un. Au début le *devta* n'écoute pas ça, il n'aime pas ça. Il faut lui demander plusieurs fois, insister, et surtout lui promettre plein de choses pour qu'il accepte. Les gens lui promettent un bouc par exemple. Il aime ça. Shesh Nâg n'aime pas la viande, mais Manshanu oui. Alors Manshanu envoie un problème à l'autre personne. Elle va tomber malade, ou bien aura un accident, ou des choses comme ça. Comme cette personne est malade, elle va voir le *gur*. Celui-ci consulte le *devta*, et alors il sait. Alors il dit que c'est quelqu'un qui a caché un clou, pour demander un sale travail à Manshanu. Alors Shesh Nâg entre dans le *gur*. Le *gur* enfonce sa main dans les objets en fer et retire le clou. Et il dit qui l'a caché. Ensuite il faut faire la réconciliation, avec les deux parties, et puis un *deoli*. La femme du frère aîné de mon mari avait fait ça contre nous. Elle avait demandé à Manshanu de nous envoyer du malheur, à moi et à mon mari. Je ne sais pas pourquoi elle voulait ça. Mon mari était toujours malade, moi aussi. C'était juste avant notre mariage, nous savions déjà que nous devions nous marier. Tous les deux étions malades... Je suis allée voir un *gur*, très loin d'ici, pour savoir vraiment. J'ai dû insister, nous ne trouvions pas la cause, le *devta* ne voulait pas le dire. À la troisième fois, il a finalement dit le problème. Il a dit que c'était elle, qu'elle avait demandé un sale travail à notre *dwârpal devta*. Je suis allée la voir, je lui ai tout dit. Je lui ai dit qu'il fallait aller au temple ensemble, pour nous réconcilier. Elle n'a pas voulu. Elle disait qu'elle n'avait rien fait, qu'elle n'avait rien demandé du tout. Elle mentait. Mais son fils aîné est tombé malade et puis il est mort. Alors elle a tout avoué. Elle est montée au temple, elle pleurait, elle a dit qu'elle avait caché un clou entre les tridents pour Manshanu, qu'elle lui avait demandé de nous envoyer du malheur, elle ne voulait pas que nous nous mariions. Alors nous sommes tous allés au temple, nous nous sommes réconciliés devant le *devta*. Puis nous avons sacrifié un bouc et nous l'avons mangé ensemble. Et nous avons guéri.

Alice : Alors, les *devta* peuvent faire ce genre de choses ? Ils obéissent aux humains ?

Mamta : Oui, mais pas les grands *devta*. Shesh Nâg et Shringa Rishi par exemple ne feraient jamais ça ! Ils puniraient ceux qui demanderaient ce genre de choses. Mais les *devta* du dehors (*baharke devte*), ceux-là oui. Ils le font, sans problème. (2013)

La dernière phrase de Mamta, pleine d'ambiguïté, révèle le lien que les hautes castes établissent entre les *dwârpal devta*, les basses castes et les comportements peu honorables : « *baharke devte* » signifie littéralement les *devta du dehors*, c'est-à-dire les *dwârpal devta* qui restent hors des temples, mais peut en même temps désigner les *devta*

de ceux du dehors, c'est-à-dire des basses castes, qui sont de fait les principaux dévots de ces *dwârpal devta*, ces derniers ayant établi leur territoire et leur temple parmi les basses castes, et dont ils sont souvent les *kûldevta* (divinités de lignage). Souligner que seuls les « *baharke devte* » acceptent de se livrer à ce genre d'activités néfastes établit donc une différence de taille entre les *kûldevta* des hautes castes et ceux des basses castes ; et ceci participe du même préjugé affirmant que ceux qui manient le mieux la magie noire... sont des membres des basses castes.

Mais le *dwârpal devta* est vénéré de tous, dans toutes les castes, sous une autre forme : celle de la porte d'entrée de la maison. De même qu'il protège l'entrée du temple, du mal et de l'impureté, voire du mauvais œil, il protège de la même façon l'entrée des foyers. Lors de la construction d'une nouvelle maison, le premier élément mis en place est la porte principale (dans le cas d'une maison de plain-pied) ou la porte de l'étable (dans le cas des maisons traditionnelles, où l'entrée de la maison est à l'étage). Pour cela, la famille fait venir le *gur*, afin que le *devta* décide de l'emplacement exact de la porte (face au temple si possible). Une fois l'emplacement déterminé, le *gur* attend que le moment soit propice (le moment *lâgan*⁸⁰⁸), puis donne le signal, et la porte est mise en place. Ensuite seulement, les pierres sont montées et la construction de la maison peut continuer.

En tant que *devta*, la porte est vénérée au quotidien : elle reçoit de l'encens tous les matins, et il faut la traiter avec respect, ne pas la claquer ni la fermer du pied. Au mois de mai, lorsque commencent les récoltes d'avoine puis de blé, c'est au *dwârpal devta* de la maison que l'on offre, avant tous les autres *devta*, les premiers grains : une bouse de vache est plaquée sur le linteau de la porte d'entrée de la maison, de l'étable et du pailler ; dans cette bouse sont piqués les premiers épis de céréales, ainsi que des fleurs et un bâton d'encens⁸⁰⁹ ; les mains jointes, la mère de famille prie devant la porte, lui demandant protection. Ensuite seulement quelques épis sont offerts au *kûldevta* (*devta* du lignage) ainsi qu'au *devta* du village.

⁸⁰⁸ Voir ce chapitre, point 6.3. « *Shubbh* et *nâshubbh* ».

⁸⁰⁹ Voir Photo 29 : « La première moisson, pour le *dwârpal devta* de la maison ».



Photo 29: La première moisson, pour le *Dwârpal devta* de la maison

La porte est donc protectrice de la famille, gardienne de ses ouvertures, et c'est en cette qualité que la poussière qui recouvre son linteau est utilisée en remède : mélangée à des grains de colza et de coriandre, on l'administre aux victimes chroniques de *bhût*, dans l'espoir de les protéger d'une nouvelle attaque.

Enfin, rappelons que ce sont les *dwârpal devta* qui se chargent de purifier la souillure sexuelle des filles de hautes castes : les jeunes femmes des castes *andarke* ayant couché avec des hommes de castes *baharke* sont soumises au rituel du *khât*, et c'est un *dwârpal devta* que l'on invoque afin d'en éliminer la souillure⁸¹⁰.

En bref, les *dwârpal devta* font office de gardiens protégeant les entrées, qu'il s'agisse du temple, du *gur*, de la maison, ou du corps des femmes, et cette fonction souligne d'avantage le parallèle entre ces différents espaces, suggérant une identité entre eux : c'est en eux que le clan et sa pureté sont concentrés et exprimés. Nous avons vu en effet, au chapitre 4 (« Mécaniques de l'impureté ») combien la pureté des clans Rajput

⁸¹⁰ Voir Chapitre 4 « Mécaniques de l'impureté ».

passer par le corps de leurs femmes et par leurs maisons. Nous pouvons avancer à présent qu'il en va de même pour les temples qui leur appartiennent (Shringa Rishi, Shesh Nâg, Pajari, BaluNâg, Budhi Nâgin, Pâncbir, etc), et que la divinité qui y est gardée exprimerait en fait « l'essence » des clans Rajput, si l'on peut dire. Honorer le *devta* du village ou du territoire, c'est honorer le *devta* du ou des clans, et c'est en somme célébrer le clan lui-même. Nous aurons l'occasion, dans quelques lignes, d'apporter un argument supplémentaire en ce sens, lorsque nous décrirons un des rituels dont l'objectif clairement exprimé est de souder le clan, par une danse-jeu liant fortement les hommes entre eux.

6.5.1.3. *Rsoï-ka-devta*, dieu de la cuisine

Une deuxième divinité du foyer, en plus de la porte, est vénérée quotidiennement : *Rsoï-ka-devta*, le « *devta* de la cuisine ». Chaque matin et chaque soir, après avoir passé de l'encens près de la porte (pour leur *dwârpal devta*), la mère de famille passe de l'encens dans la cuisine pour la petite divinité qui la protège. Et avant de commencer chaque repas, on lui offre une petite quantité de nourriture, que l'on jette dans le feu. Leela, mon amie Rajput, nous explique :

Leela : Notre *rsoï-ka-devta* s'appelle Kuchualu, dans notre famille, ce qui veut dire dans la famille de mon mari. C'est Kuchualu.

Alice : Les autres familles n'ont pas le même *rsoï-ka-devta* ?

Leela : Non. Chaque famille en a un différent.

Alice : Y a-t-il une statue ou quelque chose comme cela ?

Leela : Oui, mais dans la maison d'origine. C'est un masque, c'est le visage de Kuchualu. Mais il est dans la cuisine de la vraie maison, à Sar. Tu sais, le grand frère de mon mari est resté vivre dans la vraie maison. C'est là où est le masque de notre Kuchualu. Nous, nous sommes venus vivre ici, dans cette maison, un peu plus loin, parce que... les trois frères ensemble, avec les trois épouses... ça n'allait pas trop, beaucoup de disputes, tous les jours... Alors nous sommes venus vivre ici.

Alice : Alors le masque de Kuchualu est dans l'autre maison ?

Leela : Oui. Nous n'avons pas de masque de Kuchualu ici.

Alice : Mais y a-t-il quelque chose, un petit endroit pour lui, ou quelque chose comme ça, dans la cuisine ?

Leela : Non, il n'y a rien qui le représente ici. Mais nous savons qu'il est là, dans la cuisine. Il protège notre cuisine. Et nous devons lui donner, sinon il se fâchera.

Alice : Que faites-vous pour lui alors ?

Leela : On lui donne de l'encens, et avant de manger on jette un peu du repas pour lui. Sinon il se fâche.

Alice : Mais Kuchualu, c'est un *devta* d'où en fait ?

Leela : C'est un petit *devta*, un *devta* du dehors, un qui protège.

Alice : Comme *dwârpâl devta* alors ?

Leela : Oui. Ce n'est pas un grand *devta*. Il est petit. Il protège du mal. (2013)

Ce petit dieu de la cuisine⁸¹¹ n'est pas équivalent au dieu du lignage (*kûldevta*) que nous verrons dans quelques lignes. Contrairement à ce dernier, qui est commun à plusieurs familles apparentées dans plusieurs hameaux, le *rsoï-ka-devta* est particulier à chaque maison-mère, ce qui correspond en gros à la *joint family*. La voisine de Leela, cousine de son mari, et Rajput également, ne vénère pas Kuchualu mais Mata :

Dhruvi : Dans ma maison c'est Mata que l'on vénère. Tous les matins je vénère Mata, et puis seulement Shesh Nâg, notre *kûldevta*.

Alice : Et Mata est... ?

Dhruvi : C'est ma petite déesse de la maison. Ma *rsoï-ka-devi*.

Alice : Mais Mata est une grande déesse, non ?

Dhruvi : Oui, elle est très puissante. Elle a beaucoup de temples, partout en Inde. Mais c'est aussi ma petite déesse de la cuisine, qui protège ma maison et ma famille.

Alice : Chaque famille a un *rsoï-ka-devta* différent alors ?

Dhruvi : Oui. Certains c'est Mata, d'autres Kuchualu, d'autres Bir, ou Pajari, ou Pajalu, ou Balunâg, ou Narayân, Lethora, Naina, Bijli, Choy, Nâg-devte... Chaque famille a un petit *devta* différent dans sa cuisine.

Alice : Alors c'est différent du *kûldevta* ?

Dhruvi : Oui, ce n'est pas la même chose ! Tous les Rajput d'ici, du village de Jibhi, Tcheont, Sar, nous avons tous le même *kûldevta*, c'est Shesh Nâg. Mais chaque maison a un *rsoï-ka-devta* différent. (2013)

⁸¹¹ Voir Photo 30: "*Rsoï-ka-devta*".



Photos 30 et 31: Le *Rsoi-ka-devta* et le *Kûldevta* d'une maison de caste Lohar

6.5.1.4. *Kûldevta*, le *devta* du lignage

Le *devta* mentionné par Dhruvi, le *kûldevta*⁸¹², protège donc sous son aile toutes les familles aparentées sur un même territoire. *Kûl*, ou *kûla*, signifie famille étendue, dans le sens de lignage. C'est donc un *devta* commun à toutes les familles d'une même caste, sur un territoire de quelques hameaux. Les Lohar des villages Kandi, Jibhi et Sar, par exemple, ont tous comme *kûldevta* le petit Pânchbir, tandis que les Koli de ce même territoire ont pour *kûldevta* Sangli. Les Lohar des villages Kuthathi et Salanu ont comme *kûldevta* le petit Djal, et les Motchi de tous ces hameaux vénèrent Naina Devi. Narayân est le *kûldevta* des Kumhar de Jibhi, Sar et Tcheont, tandis que les Rajput d'une vingtaine de villages, y compris ceux cités ci-avant, ont pour *kûldevta* Shesh Nâg. Il semble donc évident que les divinités importantes, celles qui régissent le territoire et toutes les castes y vivant, celles qui assistent au *Dusshera* de Kullu⁸¹³, soient en fait les *kûldevta* des Rajput. Nous avons vu, en effet, que les Rajput sont la caste dominante de la région. Et si chaque caste vénère un *kûldevta* différent, c'est celui des Rajput qui

⁸¹² Voir Photo 31: "le *Kûldevta* d'une maison de caste Lohar".

⁸¹³ Une immense célébration en l'honneur du dieu Ragunath et du *Raja* (descendant des souverains) de Kullu. Cette fête se tient chaque année vers le mois d'octobre, dans la ville de Kullu, et tous les *devte* importants d'Himachal Pradesh viennent rendre hommage à leurs souverains divin et humain.

prime sur tous les autres, avec un pouvoir de décision qui s'immisce dans chaque famille, et une obligation à verser un tribut au dieu (pour couvrir les frais des réparations et des nouveaux ornements), quelle que soit la caste. Il en résulte donc que les castes non-Rajput doivent participer aux frais, à la fois de leur propre *kûldevta*, et en même temps aux frais du *kûldevta* des Rajput (en plus de l'obligation, pour les Koli, de jouer de la musique pour les *kûldevte* des Rajput).

Mais que chaque caste vénère comme *kûldevta* l'une ou l'autre divinité en particulier ne signifie pas qu'elle en ait l'apanage. Lorsqu'un membre de n'importe quelle caste vient à passer devant un temple de Narayân, de Pânchbir, de Djal, de Shesh Nâg ou de tout autre *devta* quel qu'il soit, il joint les mains devant sa poitrine. Lorsqu'un *rath* (palanquin) passe, les villageois lui offrent des fleurs et quelques roupies, indifféremment de leur caste ou de celle du *devta* (qu'il s'agisse d'un *kûldevta* Rajput, Motchi, Lohar ou Koli, etc). Naina Devi, *kûldevi* (féminin de *kûldevta*) des familles de caste Motchi sur un territoire, est en même temps vénérée par les Rajput du territoire adjacent, qui lui ont édifié un temple au centre du village de Mihâr⁸¹⁴. Un même *devta* peut donc être *kûldevta* pour plusieurs lignages différents, ou être un « petit » *devta* de cuisine en même temps qu'un puissant *devta* souverain ailleurs.

Prenons un autre exemple plus descriptif : Narayân et Lethora, qui sont tous deux des *kûldevte* (de familles Kumhar et Lohar, respectivement), sont avant tout des *avatâr* du dieu Vishnu, et règnent chacun sur une *phati*, territoire composé d'une dizaine de hameaux. Les deux *phati* réunies composent la *khoti* appartenant au *devta* Shesh Nâg : Narayân règne sur la moitié droite du torrent Jalori, tandis que Lethora règne sur la moitié gauche. Chaque année, en février, est célébrée la fête de *Phagli*⁸¹⁵, dans tous les territoires de la région ayant comme divinité Narayân ou Lethora⁸¹⁶. Le *kârdâr* de Shesh Nâg tire au sort le nom de huit maisons Rajput (sur le territoire de Narayân ou de Lethora, selon l'année). Ces huit maisons doivent chacune fournir un homme, qui doit

⁸¹⁴ Cette déesse a la réputation d'être vierge, chaste, et donc extrêmement pure et puissante. Sa fête est célébrée le quinze août exactement, lors de la fin du mois de Shraavan, mois fort *shubh* en Inde, juste avant le mois de Nera Mahina (qui est funeste), mais aucun *devta* n'y est invité, car elle désire préserver sa pureté. Son temple ne sert que de lieu d'exposition pour sa fête, et elle vit le reste de l'année dans la cuisine d'une famille Rajput. Son *gur* (de caste Kumhar) est le même que pour le *devta* Shesh Nâg, le *devta* Narayân et le *devta* Lethora.

⁸¹⁵ Je n'ai pas encore eu la chance d'assister à cette fête, et je la décrirai donc telle que me l'ont décrite plusieurs informateurs de caste Rajput, Kumhar et Motchi.

⁸¹⁶ Ce qui signifie que certains hameaux ne célèbrent pas cette fête, car ces *devte* « ne se sont pas appropriés ces terres ».

alors se confectionner une robe d'herbe sèche⁸¹⁷ et porter un vieux masque de bois représentant un démon (*shaitan, raksha*). Ainsi déguisés, ils accompagnent le petit *devta* (Narayân ou Lethora) sous forme d'une petite ombrelle en argent⁸¹⁸, et déambulent dans les hameaux du territoire circonscrit, chantant, sautant, dansant, contant des blagues et proférant des obscénités. Ces "démons", loin d'être repoussés, rejetés, combattus, visitent toutes les maisons une à une, félicitant les jeunes mariés, les nouveaux-nés mâles et les nouvelles constructions, et les bénissent. Une fois la fête terminée, ni les robes ni les masques ne sont brûlés, mais ils sont au contraire accrochés à la façade des maisons, jusqu'à ce que les robes se défassent et que les masques soient réutilisés (deux ans après donc, puisque cette fête annuelle alterne les deux moitiés du *deolu* de Shesh Nâg). Le dernier jour, toutes les familles vivant sur le territoire de Shesh Nâg (qu'elles vivent sur la moitié gauche ou la moitié droite) se rendent au petit temple du *devta* célébré (Lethora ou Narayân selon l'année). Son *gur*, qui est le même que pour Shesh Nâg, incarne le petit *devta*. Il porte sur sa tête un panier d'herbes, au centre duquel est placé un bouquet de fleurs. Tremblant, il se met à gesticuler et à danser, de manière à ce que le bouquet tombe. Toutes les familles Rajput et Kumhar essaient alors de l'attraper, et le vainqueur a l'honneur d'organiser chez lui un *deoli* (fête religieuse à laquelle sont invités un ou plusieurs *devta* avec leur *rath* et leur *gur*, et qui inclut des séances de possession, des sacrifices de boucs, un repas pour plusieurs centaines d'invités et des danses). Dans certains villages, comme à Mihar (sur la moitié gauche du territoire de Shesh Nâg), un pseudo-*devta* est monté le premier jour de la fête, de bois et de tissus. Le dernier jour, après l'avoir vénéré, il est jeté et détruit, à la suite de quoi est vénéré Lethora, le *devta* actuel régnant sur ce territoire.

6.5.1.5. *Gau-Mata*, le culte à la vache

Outre le *dwârpal devta*, le *rsoï-ka-devta* et le *kâldevta*, une autre entité est vénérée dans les foyers : la vache, appelée *Gau-Mata* (« déesse-vache »). Asiya, une interlocutrice de caste Kumhar, explique :

⁸¹⁷ Voir Photo 32 : « *Tcholu* pour *Phagli* ». Cette herbe est appelée *Rawal Ghas*, tandis que les robes sont appelées *Tcholu*.

⁸¹⁸ Cette représentation accompagne dans tous ses déplacements le *devta* Shesh Nâg.

Asiya : C'est une grande chose pour nous une vache, car il y a sa bouse, on l'amène au *devta*, très tôt le matin, on appelle ça *Lapaï*... alors c'est une grande chose qu'il demande, faire la *puja* de la vache, sa bouse, c'est un grand travail...Après du *devta*, le matin et le soir, on fait la *puja lapaï*, là où le *devta* s'assied, là il faut purifier, et la bouse de vache purifie bien, on la garde dans de la vaisselle et puis on l'apporte auprès du *devta*. Dans la maison aussi ça sert beaucoup. C'est pour ça que la vache, c'est une grande chose pour nous. Avant de s'asseoir pour manger, on garde un peu de nourriture pour la vache. C'est comme notre *Mataji* (déesse) d'avant, tu sais avant de manger on garde pour Mataji ? Et bien c'est comme ça pour la vache aussi, on lui garde un *chapati* avec de l'eau, on appelle ça « *gau-grâ* », de garder pour la vache. Pour la *Mataji* c'est notre belle-mère qui garde. Et nous on garde pour la vache. On fait la *puja* à la vache.

Alice : Je ne suis pas sûre d'avoir bien compris. Est-ce que vous offrez un repas en *puja* à un *devta*, et puis vous donnez ce repas à la vache, pour qu'elle mange ?

Asiya : Non non, ce n'est pour aucun *devta*, la *puja* est pour la vache elle-même. La vache est quelque chose de très important pour nous. On n'en mange pas, celui qui mange de sa viande ça se sentira, et il aura une *dosh* [punition divine]. On ne mange pas de vache. C'est quelque chose de *shubbh*. On utilise beaucoup son lait aussi pour plein de tâches, il est sacré [*pavitri*]. On en donne au *devta*, le *pujari* en a besoin pour la *puja*. Tous les matins et tous les soirs au temple, le *pujari* fait la *puja* au *devta* avec de la bouse de vache et du lait. Donc tu vois, la vache c'est quelque chose de très bon pour nous, c'est vraiment une grande chose. Alors on lui fait la *puja* à la maison. Avant de s'asseoir pour manger, on en garde pour elle. (2009)

Ce sont surtout les femmes qui s'occupent du culte des divinités du foyer, qu'il s'agisse du *dwârpal devta*, du *rsoï-ka-devta*, du *kûldevta* ou de la *Gau-Mata*. Ce sont elles qui gardent un peu de nourriture, qui leur offrent de l'encens, tandis que les hommes s'occupent de l'aspect religieux extérieur, des fêtes en l'honneur de Shesh Nâg ou de Shringa Rishi, des déplacements des *devta* sur leurs palanquins, ou de jouer de la musique pour eux, entres autres.

6.5.1.6. *Chohi devte et Nâg devte*

Lorsque les habitants de la vallée doivent traverser les épaisses forêts, y couper du bois ou y cueillir des champignons, ils ont l'habitude de s'arrêter devant de tout petits temples en bois disséminés un peu partout entre les cèdres. Ces minuscules temples,

parfois de trente centimètres de haut⁸¹⁹, parfois constitués uniquement d'une grande pierre plate, sont dédiés aux *Chohi devte*, divinités de la forêt. Agacés par le bruit des hâches, blessés par les mains qui fouillent la terre à la recherche de morilles, ces « petits » *devte* pourraient se venger, et punir les humains, en les blessant, en leur faisant perdre leur chemin, ou en leur envoyant un ours ou un léopard. Il faut donc apaiser ces *Chohi devte*, leur demander la permission de pénétrer leur domaine, leur offrir quelques présents, généralement une fleur ou un vieux morceau de métal. Selon la même logique, on apaise le *devta* de la montagne pour éviter les éboulements et tremblements de terre. Son « temple » est un amoncellement de petits cailloux offerts par les passants⁸²⁰. Enfin, il convient également de s'assurer l'entente cordiale avec les multiples serpents (dont les cobras) qui sillonnent les champs et les herbes hautes où l'on mène les bestiaux en pâture. Lorsque les paysans se déplacent à un endroit susceptible d'abriter quelques serpents, ils prennent soin d'emporter avec eux un peu de nourriture, de minuscules *chapatis* par exemple, qu'ils offrent aux *Nâg devte*, divinités-serpents⁸²¹, en les éparpillant parmi les herbes, tout en leur demandant compréhension et protection.

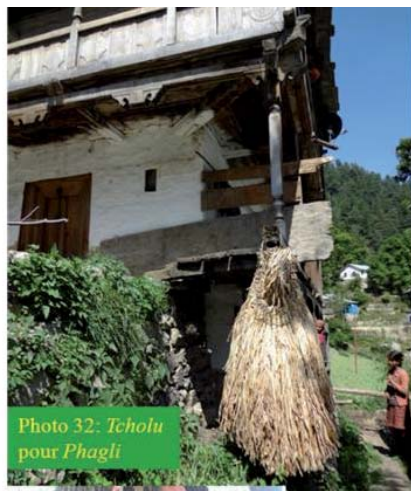


Photo 32: Tcholu pour Phagli



Photo 35: Nâg devte



Photos 33 et 34: Chohi devte

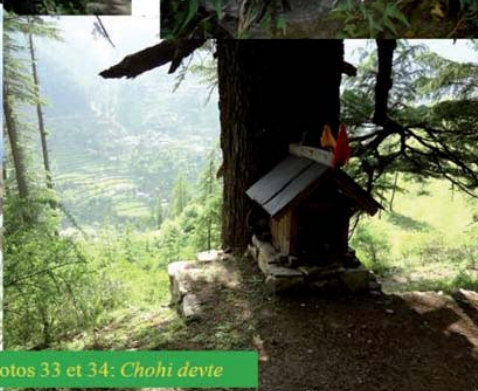


Photo 36: Devta de la montagne

⁸¹⁹ Voir Photos 33 et 34: "Chohi devte".

⁸²⁰ Voir Photo 36 : « Devta de la montagne ».

⁸²¹ Voir Photo 35: "Nâg devte".

6.5.2. Le *gur*

Les *devte*, ayant choisi de résider parmi les humains, disposent d'un moyen de communication avec ceux-ci extrêmement efficace : le *gur*. Celui-ci est exclusivement un homme, et sa caste dépend de la divinité en question. Pour une divinité appartenant aux Rajput, le *gur* est généralement de caste Kumhar ou parfois Rajput, tandis que son premier joueur de tambour, de caste Koli, sert de *gur* pour les basses castes⁸²². Nous avons vu, au chapitre « La fabrique de l'humain », que la divinité pénètre le *gur* par ses cheveux, qu'il ne peut donc couper. Lorsqu'il doit incorporer le *devta* (possession que l'on nomme *khêl*, c'est-à-dire le « jeu »⁸²³), le *gur* enlève son bonnet, déroule ses longues *rastas*, et se laisse envahir par son maître divin⁸²⁴. Cette logique d'ouverture et de fermeture des cheveux sert donc à signifier la présence ou l'absence du *devta*, et à séparer l'homme ordinaire du récipient divin. Car le *gur*, en tant qu'homme, n'a pas de pouvoir officiellement reconnu ; ce n'est que lorsqu'il est la « bouche du *devta* » qu'il est écouté, à une exception près : lorsque les dévots désirent poser une question rapide au dieu, ils montent tôt le matin au temple, et après avoir offert un morceau de fer au *dwârpal devta* et une fleur à la divinité principale, ils demandent au *gur* de s'asseoir et de répondre à leur question. Le *gur* laisse ses cheveux « fermés », signifiant par-là qu'il reste un homme et n'incarne pas le *devta* ; il invoque son gardien (son *dwârpal devta*) et lui demande conseil. Laissant tomber une barrette de cuivre (appelée *pânchsâ*), il en interprète la réponse. Dans ce type de consultation (appelée *deopuchna* : « demander au dieu »), la divinité s'exprime donc à travers la barrette *pânchsâ*, et le *gur* n'en est que l'interprète.

Mais le travail du *gur* consiste généralement à accompagner le *rath* (palanquin) dans tous ses déplacements, à incorporer la divinité et lui permettre ainsi de s'exprimer en langage humain. À la mort d'un *gur*, le suivant est choisi par la divinité elle-même, dans le même lignage (*kâl*). Râm, vingt ans, un des petits-fils du *gur* actuel de Shesh Nâg, nous explique le mécanisme de succession des *gur* :

Alice : Sait-on qui sera le prochain ?

⁸²² Voir Photos 37, 38, 39, 40: "Quelques *gur* de caste Kumhar, Rajput et Koli".

⁸²³ Denis Vidal ajoute cependant que *khêl* pourrait tout-aussi bien venir du sanskrit *kelati*, qui signifie trembler, s'agiter. Vidal 1988 : 87. Selon Aniket Alam en échange, spécialiste de l'histoire de ces régions, *khel* signifie « clan, lignage ». Alam 2008 : xv

⁸²⁴ Voir Photo 41: "Deux *gur* possédés".

Râm : Non, ça on ne sait pas.

Alice : Mais ça peut être n'importe qui ?

Râm : Oui mais seulement de notre famille. Ça peut être un de mes frères ou un de mes cousins.

Alice : Ou toi ?

Râm : J'espère que non...

Alice : Comment cela va-t-il se passer ?

Râm : Tous les garçons de la famille... nous serons assis par terre, près du temple. Alors l'un de nous commencera à trembler, il se lèvera et partira en courant, très loin, dans les montagnes, pendant longtemps, il ira là où le *devta* lui dira d'aller, et quand il reviendra on le fera *gur*. Le *pandit* le fera *gur*.

Alice : Quel jour fera-t-on cela ? Le jour-même où l'autre *gur* meurt ?

Râm : Non, pas quand c'est *jhûtha*. Quand tout est *pur*, alors on fera ça.

Alice : Est-ce que l'un d'entre vous apprend à être *gur* ? Comment le prochain sait-il ce qu'il faut faire ?

Râm : Il ne sait pas. Il n'a rien à faire. Tout ce qu'il doit faire, c'est ne pas se couper les cheveux. C'est tout. Après le *devta* entre, et c'est le *devta* qui fait tout.

Alice : Je pensais que quelqu'un serait en train d'apprendre...

Râm : Non ! [il rit]

Alice : Pourquoi ris-tu ?

Râm : Non non, rien... C'est juste que... [il baisse la voix]. Ça va être mon cousin⁸²⁵.

Alice : Ah bon ? Comment le sais-tu ?

Râm : Je ne sais pas. Je dis ça juste comme ça... mais ça se voit que ce sera lui. Il se laisse déjà pousser les cheveux. Il participe à toutes les fêtes, il est toujours collé au *rath* [palanquin]. Et une ou deux fois il est même entré « en jeu » [possession] lors d'une fête. Ça se voit, ça va être lui, le prochain.

Alice : Mais n'est-ce pas le *devta* qui choisira ?

Râm : Oui, bien sûr que c'est le *devta* qui choisit ! Mais j'espère qu'il choisira mon cousin, sinon il va se fâcher [il rit]. Cela fait des années qu'il montre au *devta* qu'il est toujours là, qu'il ne boit pas, ne fume pas... (2006)

Manish, un des cousins du *gur* de Shesh Nâg mentionné ici (et donc de caste Kumhar), donne une version légèrement différente :

Manish : Ce ne sera pas un jour en concret que le *devta* choisira, ça se fera seul, on verra qui c'est...

⁸²⁵ Berti parle elle-aussi d'une transmission non reconnue officiellement, car le *gur* n'est pas censé avoir de connaissances personnelles. Berti 2001 : 94

Alice : Mais au bout de combien de temps ?

Manish : Ah ça, seul le *devta* le sait. Parfois c'est au bout de deux ou trois mois, parfois après cinq ans... Avant ce *gur*-ci, nous n'avons pas eu de *gur* pendant douze ans, à cause d'une malédiction !

Alice : Comment faisaient les gens alors ?

Manish : Ils demandaient au *gur* de Shringa Rishi. Un *gur* peut parler pour plusieurs *devta*. Si le *gur* de Shesh Nâg n'est pas là, ou s'il n'y en a pas, nous pouvons demander au *gur* de Shringa Rishi, alors il ouvre ses cheveux et il laisse entrer Shesh Nâg et comme ça nous pouvons parler avec lui.

Alice : D'accord. Alors on attend, et puis un jour on saura qu'il y a un nouveau *gur* ?

Manish : Oui. Un jour nous verrons que le *devta* a choisi une nouvelle bouche.

Alice : Mais seulement dans votre lignage (*kûla*) ?

Manish : Oui, seulement dans notre lignage. Nous ne sommes pas nombreux. Nous observerons les garçons, nous verrons. Si l'un d'eux se met à trembler, ou s'il se met à parler comme un *devta*... Nous saurons que c'est lui. Alors il partira visiter tous les autres *devta* sur ce territoire, seul, dans la forêt, pendant plusieurs jours, en courant. C'est très dangereux. Mais ils reviennent toujours vivants, car ils ont la protection du *devta*. Après cela il faudra lui faire le *gâru*, pour qu'il soit vraiment *gur*.

Alice : *gâru* ?

Manish : oui. Ça veut dire que le *pandit* va lui verser de l'eau et du lait sur les cheveux, en disant le nom de tous les *devta*, et comme ça il pourra parler pour eux. (2010)

Rujul, un vieil homme de caste Koli, et *pujari* du *devta* de son village, confirme le même mode d'élection pour les *gur* des basses castes :

Rujul : On brûlera le vieux *gur* qui est mort. Après quelques semaines, ou quelques mois, un homme de sa famille sera choisi. Nous ne choisissons pas le *gur*. Ce ne sont pas les hommes qui choisissent, c'est le *devta*.

Alice : Mais comment saura-t-on ?

Rujul : Il sera bizarre (*ajîb*). D'un coup il se lèvera, il tremblera. Il partira loin, très loin, seul, en courant. Il ira visiter toutes les cimes des montagnes, il montera là, et là et là, tout en haut, sans s'arrêter, sans manger. Même pendant la nuit il continuera à courir partout dans la forêt. Après il reviendra et on lui donnera le *gâru*.

Alice : Qu'est-ce que c'est ?

Rujul : C'est le *pandit* qui fait ça. D'abord il faut attendre que le nouveau *gur* tremble. Alors le *pandit* lui verse de l'eau et du lait dans les cheveux en disant *Gangamâ ke gâru, Lakshmi mata ke*

*gâru, Durga mata ke gâru, Pânchbir ke gâru, Djal devta ke gâru, Shesh Nâg ke gâru*⁸²⁶... comme ça pour tous les *devte*.

Alice : Pour un *gur*, on donne le *gâru* de tous les *devte* ?

Rujul : Autant de *devte* il y a, autant de *gâru* on verse. Un peu de *gâru* pour un *devta*, un peu de *gâru* pour l'autre, et comme ça pour tous les noms de *devta*.

Alice : Et ça veut dire que tous ces *devte* viennent en lui ?

Rujul : Oui, tous les *devte* viennent en lui. Et alors il devient *gur*.

Alice : Alors, il pourra parler pour tous les *devte* ?

Rujul : Oui, un *gur* peut parler pour n'importe quel *devta*, s'il en a reçu le *gâru*. (2009)



L'étymologie du mot *gur* est incertaine. Bien que certains informateurs le relient au terme *guru*, qui signifie « maître »⁸²⁷. Bhadra, une femme Rajput, est catégorique là-dessus, comme plusieurs autres dévots :

Bhadra : « *Gur* », ça ne vient pas de « *guru* ». Car ce n'est pas un *guru*, c'est seulement la bouche du dieu. Un *guru* c'est un *pandit*, ou un professeur. Le *guru* enseigne des choses. Un *gur*

⁸²⁶ « *Gâru* de la déesse du Gange, *gâru* de la déesse Lakshmi, *gâru* de la déesse Mata, *gâru* de Pânchbir, *gâru* du *devta* Djal, *gâru* de Shesh Nâg »...

⁸²⁷ Daniela Berti considère également le rapprochement entre *gur* et *guru* comme douteux, puisque non seulement le *gur* n'est pas censé avoir de connaissances propres, mais qu'en plus un autre terme employé pour le désigner est *chelâ*, ce qui signifie disciple. Berti 2001 : 88

n'enseigne rien, il est seulement la bouche du *devta*. *Gur* ça ne veut pas dire *guru*, non. (2010)

Il me semble plausible, en revanche, que *gur* et *gâru* soient de même origine, et que *gur* (parfois prononcé *gaur*, donc encore plus proche de *gâru*) signifie « celui qui a reçu le *gâru* des *devta* ». *Gâru* signifiant vraisemblablement « monture », un *gur* serait donc une « monture divine », ce qui correspond à une représentation étendue en Himalaya⁸²⁸. Pour s'assurer que leur *devta* aura un réceptacle digne, les dévots exigent de leur *gur* une conduite irréprochable : il ne peut ni fumer, ni boire d'alcool, ni s'approcher d'une crémation (même celle de sa propre mère⁸²⁹), et doit respecter scrupuleusement toutes les règles relatives aux castes. Dans le cas contraire, les dévots peuvent lui retirer leur confiance et imposer un nouveau *gur*. Il y a quelques années, celui du grand *devta* Shringa Rishi, qui règne sur toute la vallée, fut accusé de rompre avec les règles de pureté. Tout d'abord, il voyageait souvent en autobus, ce qui provoqua le mécontentement des hautes castes dans la vallée. Mais il se rendait en outre jusqu'à Delhi, c'est-à-dire « en dehors du pays ». Comme l'explique Suresh, un homme de caste Rajput, d'une quarantaine d'années :

Suresh : Il allait souvent là-bas, mais comment peut-on savoir ce qu'il fait, si loin ? Qui pouvait surveiller avec qui il mangeait ? S'il est *gur*, il doit rester ici. Les gens veulent être sûrs que c'est le *devta* qui parle. Et un *devta* n'entre dans le *gur* que si celui-ci est pur. Ça c'est un bon *gur*. Un *gur* qui part par-ci par-là, ça ne va pas. Après le *devta* ne voudra plus venir. C'est pour ça que les gens d'ici n'étaient pas contents. (2009)

Après l'un de ses périple dans la capitale indienne, il revint avec une femme, bien qu'il soit déjà marié. La polygamie en soi n'était pas un problème aux yeux des habitants de la vallée, mais cette femme était de basse caste, et lui de caste Kumhar. Les dévots le rejetèrent alors, et décidèrent d'élire un nouveau *gur*, à savoir son jeune neveu. Sameer, un homme Rajput d'une cinquantaine d'années, s'exprime ainsi :

Sameer : Ici c'est comme ça. Les Rajput avec les Rajput, les Kumhar avec les Kumhar, les Lohar

⁸²⁸ Gaborieau 1975 ; Leavitt 1985 et Krauskopff 1988, dans Berti 2001 : 103. Daniela Berti précise également que *guri* signifie « poupée », ce qui indiquerait que le *gur* pourrait être la « poupée du dieu » ; enfin, selon Hendriksen (1976, p.44, cité dans Diserens 1995-1996, citée dans Berti), *gurh* signifierait obscur, mystérieux (du sanskrit *gûrha* : caché, secret). Berti 2001 : 168

⁸²⁹ Il est cependant impur (*jhûtha*) pendant seize jours si un de ses parents meurt, contrairement aux *gur* de la région de Kullu qui ne peuvent être frappés d'impureté dans ce cas, car ils sont « morts » pour leur propre famille. Voir Berti 2001 : 92

avec les Lohar, et comme ça. On ne mélange pas. La femme qu'il a amenée, c'est une étrangère.

Alice : Elle est de Delhi c'est bien ça ?

Sameer : Oui.

Alice : C'est en Inde, non ?

Sameer : Oui, c'est en Inde. Ce n'est pas en Himachal (Pradesh). Delhi... qu'est-ce qu'on sait, nous ? C'est loin ! En plus, elle est *baharki* (« du-dehors », donc de basse caste). Le *devta* ne veut pas d'un *gur* comme ça!

Alice : Alors, que s'est-il passé ?

Sameer : Alors, nous avons dit que nous ne le voulions plus. Depuis c'est son neveu.

Alice : N'est-ce pas le *devta* qui doit choisir son *gur* ?

Sameer : Mmm... Le *devta* l'a choisi.

Alice : Le *devta* a choisi son neveu ?

Sameer : Mmm...

Alice : Comment cela s'est-il passé ? Quand ?

Sameer : Il y avait un *deoli* et le nouveau *gur* s'est mis à trembler, alors on a su que c'était lui. Voilà. (2006)

La nouvelle épouse de l'ancien *gur* donne bien entendu une version fort différente. Après plusieurs refus elle m'accorda, un jour de décembre 2006, un entretien extrêmement riche⁸³⁰ :

Kalima: Mon mari est le vrai *gur*, celui qui a été choisi par le *devta*. Ce sont les hommes qui ne veulent plus de lui, pas le *devta* !

Alice : Il (le *devta*) vient encore ?

Kalima : Bien sûr !

Alice : Oui, j'ai vu qu'il a encore ses longs cheveux.

Kalima : Le *devta* ne l'a pas quitté ! Il continue à venir en lui, comme avant !

Alice : Et les gens l'écoutent encore ?

Kalima : Certains oui, d'autres non. Lui continue son travail. Il y a des gens qui croient encore en lui, qui savent qu'il est le vrai *gur*.

Alice : Il continue à aller au temple alors ?

Kalima : Les autres l'empêchent. Mais il va dans un bel endroit, sur la montagne. Les gens qui croient en lui vont le voir là. Pour parler avec le *devta*.

Alice : Et le nouveau *gur* ?

Kalima : Ce n'est pas un *gur* ! Tu n'as rien compris ! Il n'est pas *gur* ! Il n'a pas été choisi par le

⁸³⁰ Je ne sus jamais sa caste car lorsque j'essayai de la lui demander, elle esquivait et les autres dévots qui me parlèrent de son histoire se limitèrent à me la décrire comme une « *baharki* », sans vouloir préciser.

devta ! C'est du mensonge tout ça !

Alice : Oui... pardon...

Kalima : Les hommes ont choisi celui-là, mais pas le *devta*. Ils avaient déjà décidé que ce devait être lui, le neveu de mon mari. Alors c'était facile. Lors d'une fête il s'est mis à trembler. N'importe qui peut faire ça ! Trembler, sauter, parler... C'est tout faux, c'est tout du mensonge !

Alice : Pourquoi... pourquoi les hommes voulaient un autre *gur* ?

Kalima : Tu le sais bien. Les autres te l'ont dit. Mais ça... Les *devta* ne regardent pas ces choses. Ce sont des choses des hommes. Ce sont des imbéciles (*bavkuph*) !

Les dévots des basses castes exigent moins de leurs *gur* qui, bien qu'ils doivent respecter les règles de castes (étant de caste Koli, ils ne peuvent ni se marier ni manger ou boire avec des membres de la caste Motchi), peuvent en revanche fumer et certains assistent même à des crémations. Ainsi, le *gur* Koli du *devta* Pâncbir du village de Kandi (*dwârpal devta* de Djal, lui-même *dwârpal devta* de Shesh Nâg) ne voit pas d'inconvénient à participer aux rites funéraires, et je le vis porter du bois pour la crémation d'un de ses amis Rajput décédé, s'approchant du cadavre. Il est vrai que cet homme n'est pas considéré comme un *gur* par les Rajput et les Kumhar ; mais il l'est pour les autres Koli et Motchi, et dans une moindre mesure pour les Lohar. À mesure que l'on descend les échelons des castes, il y a donc moins d'exigences de pureté et de fermeture... ce que les hautes castes n'hésitent pas à souligner, participant des préjugés méprisant ces basses castes. Nombreux sont ceux qui, parmi les Rajput et les Kumhar, qualifient en outre les *gur* de basses castes de « *tantrics* », c'est-à-dire, selon leurs propres définitions, un mélange de magie noire, de manipulation délibérée des *bhût*, et d'usage peu scrupuleux des *dwârpal devta*. Asiya, une femme Kumhar d'une quarantaine d'années :

Asiya : Pour les *bhût*, les *dwârpal devta* sont les plus efficaces.

Alice : Les *dwârpal devta* ?

Asiya : Oui. Les *devta*-du-dehors (*baharke devte*) sont les plus forts.

Alice : Alors, qui allez-vous voir, s'il y a un problème de *bhût* ?

Asiya : On peut aller voir le *gur* qui vit à Kuthathi [le *gur* Koli du *devta* Djal, *dwârpal devta* de Shesh Nâg] par exemple, ou bien Kisin [le *gur* Koli de Sukh Dev Rishi, *dwârpal devta* de Pâncbir], tu sais celui qui vit à Batthedar ? Celui-là est très fort !

Alice : Ceux-là savent lutter contre les *bhût* ?

Asiya : Oui. Ceux-là... [elle fait le geste d'une cloche que l'on agite avec la main].

Alice : Je ne comprends pas...

Asiya : [Elle rit.] Ca veut dire *tantric*.

Alice : *Tantric* ?

Asiya : Mmm... Les *bhût* leur obéissent. Ils peuvent envoyer un *bhût* ou un *devta*-du-dehors... Ils ne sont pas seulement *gur*. (2013)

Malgré la pointe de critique dans ce genre de commentaires, cette faculté à traiter efficacement les problèmes de *bhût* est utilisée par toutes les castes : si les Rajput exigent que leurs propres *gur* (de caste Kumhar) restent éloignés de ces activités dites « tantriques »⁸³¹, cela ne signifie pas pour autant qu'ils dédaignent les services d'autres *gur* doués en ce domaine. Ainsi Kisin, le *gur* de caste Koli, du *devta* Sukh Dev Rishi, lui-même *dwârpal devta* de la divinité Pâñchbir, reçoit de nombreux visiteurs, venus de loin et de toutes les castes. Lors d'un de nos entretiens, ce *gur* s'exprima en ces termes :

Gur Kisin : Le matin on fait la *puja*. À partir de 4h du matin, jusqu'à 8h. C'est le *pujari* qui fait la *puja* mais moi aussi je peux la faire. Puis, je donne le *mushbarâ* (conférence, réunion).

Alice : Je ne sais pas ce que ça veut dire.

Gur Kisin : Ca veut dire qu'il y a beaucoup de gens qui viennent. Ils ont une tristesse. Par exemple nous ici nous avons des *devta*, des *rishis* [dieux-sages], des Nâg [dieux-serpents]. Alors leur âme [*âtman*], l'âme de ces *probu* [*devta* et autres entités], ce n'est pas notre âme. C'est leur âme. [...] Nous, on est silencieux. Par exemple n'importe quel *devta*, par exemple Shesh Nâg : Nous avons seulement sa représentation. Or, argent, tissus, bois, même pierre. Mais sa force (*shakti*) où est-elle ? Et où s'assied-t-il, ce *devta* ? Et où se promène-t-il ? Personne ne sait. C'est comme le vent. Il vient, il s'en va, il vient, il s'en va. [...] Quand le vent du *devta* vient, alors sa force aussi vient.

Alice : Par les cheveux ?

Gur Kisin : Oui. Si son vent ne vient pas, alors nous restons calmes. Ensuite si quelqu'un a un souci, il va venir nous voir. Alors, on regarde le *sarso* [grains de colza]. Alors, on verra quelle est sa tristesse. Certains ont un ennemi ou bien certains ont une maladie dans leur corps. Ou certains, c'est *opra* [*bhût* et autres entités néfastes]. Alors c'est notre travail. Le pouvoir des *devte*, des *Rishi*, des *bhût*. Nous travaillons avec beaucoup de *devte*, nous avons des *Rishi*, des Nâg, des Narayân [*avatar* de Vishnu]. Nous avons aussi Budhi Nâgin, Djal, Pâñchbir.

Nous avons d'autres forces aussi. Donc nous avons beaucoup de *devi-devta* [dieux et déesses] et

⁸³¹ Ceux qu'on appelle ici « *tantrics* » correspondent assez bien à la description que fait Daniela Berti des Tâñagi de la région de Kullu, bien que ce terme soit ici apparemment inconnu. Ils sont en effet associés à la domination des *bhût* et à la magie noire. Berti 2001 : 71

nous travaillons avec leur force, avec leur pouvoir. C'est le *devta* qui nous choisit, à chaque fois. On s'assied dehors, le *devta* est là, alors sa *shakti* (force) viendra d'abord. Puis le *devta* viendra et nous choisira. Le caractère de ce dieu viendra en nous. Puis nos cheveux s'ouvrent. Nous on ne fait rien. C'est notre chef qui fait tout.

Alice : Et votre *âtman* [âme] ?

Gur Kishn: Notre *âtman* est fermée.

Alice : Mais votre *âtman* ne s'en va pas?

Gur Kishn: Non, elle reste ici mais elle est complètement en silence, elle est « *down* ». Ensuite vient l'âme du *probu*⁸³². Alors on peut enlever la tristesse de quelqu'un, ou le *zadu-tona*⁸³³. Par exemple lui [désignant un jeune joueur de tambour, de caste Koli, couché près de lui] il a souvent des *bhût* et des *raksha* [démons]. Alors il se couche comme ça, par terre, puis on met une *dupatta* [foulard] comme ça sur lui, puis on fabrique du *prashâd* [offrande de nourriture], puis on le relève, puis on dit les *mantra* du *devta*, et puis après on enlève le *bhût*. Pour ça il faut les chaînes en fer [on frappe la victime avec les chaînes en fer appartenant au *devta*]. Alors il s'en ira de son corps. Soit on l'enlèvera nous-mêmes, soit il s'en ira seul. S'il ne veut pas s'en aller, on lui demandera pourquoi, et qui l'a envoyé.

Alice : Parce qu'ils ne viennent pas seuls ? C'est quelqu'un qui les envoie ?

Gur Kishn: Oui, c'est quelqu'un qui les envoie. Alors, on lui demandera qui. Alors, on le renverra à celui qui l'a envoyé. Pose encore une question.

Alice : Est-ce que tous viennent vous voir ?

Gur Kishn : Oui, même de Delhi !

Alice : Toutes les castes ?

Gur Kishn : Oui. Ils ne mangeront pas et ne boiront pas ici, de notre main. Mais ils viennent, tous. Les Brahman, les Rajput, les Lohar, les Motchi...

Alice : Ils viennent de loin ?

Gur Kishn : Oui, de loin, très loin ! De Delhi, de Bhopal, de Bangalore ! Surtout d'Himachal Pradesh. Mais les gens de dehors aussi viennent. Nous... Nous ne faisons pas ça, comme eux. Que nous... avec ceux-là... on ne voudrait pas... Nous on n'est pas comme ça [sous-entendu : il ne discrimine pas selon les castes]. Toutes les *shakti* [forces], par exemple les *shakti* des *Rishi* [dieux-sages], des Nâg [dieux-serpents], des *devta*, des Mata [déeses]. Par exemple, il y a Budhi-Nâgin, Brahmakali, Bhimakali [plusieurs noms de déesses], et bien toutes viennent. C'est comme Gau-Mata [la déesse-vache], combien de millions de dieux y a-t-il en elle ? Tous les *devte* sont en elle. Sa bouse, ses poils, son cuir, son lait, son *ghee*, son urine, tout est bon en elle. Et bien moi, je laisse venir aussi bien des gens de maison Motchi que des gens de maison Brahman. Il n'y a pas de péché là-dedans. Et quand les *devi-devta* viennent, quand leur « jeu »

⁸³² *Probu*: désigne une entité puissante, telle qu'un *devta*, une *jogni*, ou même un *bhût*.

⁸³³ *Zadu-tona* : magie noire, magie excrémentielle (utilisant des cheveux ou des ongles de la victime).

vient [c'est-à-dire la possession], alors on peut faire n'importe quel travail.

Alice : Mais ils [les *devte*] viennent en même temps ou chacun à la fois ?

Gur Kishn : Un à la fois.

Alice : Pouvez-vous choisir qui va venir ?

Gur Kishn : Non.

Alice : Vous ne savez pas qui va venir ?

Gur Kishn : Oui, je sais. Si un *devta* vient, je vois d'abord son visage. Alors on sait qui vient. Par exemple si c'est Pânchbir qui vient, ou si c'est Shesh Nâg qui vient, ou Narayân, ou Lethora, ou Durga, ou Markand Rishi, ou... Le *devta* qui viendra me montrera d'abord son visage. Ensuite mon âme se mettra « *down* » et l'âme du *devta* se mettra en avant.

Alice : Mais vous l'appellez ? Par exemple vous appelez le *devta* en disant « oh Shringa Rishi, viens » ?

Gur Kishn : On dit son *mantra*. On étudie les *mantra* de tous les dieux comme ça on peut les appeler. Je prends leur force. Par exemple, moi je ne peux pas soulever un homme comme ça. Mais si la *shakti* de n'importe quel *devta* vient en moi, alors je peux le soulever. Mais mon âme est comme la tienne. Moi je n'ai pas plus de force que toi, je ne peux pas le soulever, c'est seulement si la force du *devta* vient, alors je peux le soulever.

Alice : Est-ce qu'il y a des spécialités ? Par exemple pour les *bhût*, ou les maladies ? Par exemple si c'est un problème de *bhût*, quel *devta* va-t-on appeler ?

Gur Kishn : Oui, par exemple *dwârpal devta*. Pour les *bhût* on travaille avec *dwârpal devta*. [...] On connaît aussi les punitions, on peut savoir quel *devta* a envoyé une punition (*dósh*). Et si on a volé de l'argent à quelqu'un, ou autre chose, les *devte* savent qui c'est. On sait si c'est la famille, ou un parent (*rishta*), ou quelqu'un d'autre. (2013)

Le *gur* Kishn l'a mentionné : les *devta* sont comme du vent, et ne regardent pas la caste d'un *gur* avant de le « posséder » et de parler par sa bouche. N'importe quel *gur*, de n'importe quelle caste, peut incarner n'importe quel *devta*, même lorsqu'il s'agit du *kûldetva* d'une autre caste : l'impureté n'apparaît pas à ce niveau.

Ainsi, les *gur* de caste Koli, attachés à un *dwârpal devta*, peuvent néanmoins incarner la divinité principale, « appartenant » aux Rajput. Il n'est pas rare, lors des fêtes, que ce soit justement un *gur* de basse caste qui serve de bouche pour la divinité honorée, à la place du *gur* attitré (et de caste Kumhar) de celle-ci. Lors du premier *deoli* auquel j'assistai en 2006, le *devta* Shesh Nâg (divinité « appartenant » aux Rajput) avait invité sa mère, Budhi Nâgin. Chaque *devta* était accompagné de son *gur* (de caste Kumhar), de ses chaînes (représentant leur *dwârpal devta*), et du *gur* de ce dernier (de caste Koli, avant tout premiers joueurs de tambour). À la fin de la cérémonie, les *devta* Shesh Nâg

et Budhi Nâgin donnèrent leur avis sur la journée, comme il est coutume. Ce n'étaient cependant pas les *gur* de caste Kumhar qui parlaient, mais les deux *gur* de caste Koli. Je pensais donc que c'étaient les deux *dwârpal devta* (de Shesh Nâg et de Budhi Nâgin) qui s'exprimaient. Mais les dévots près de moi me l'affirmèrent : c'étaient bien Shesh Nâg et sa mère qui parlaient, à travers les bouches de leurs premiers joueurs de tambour. Contentes du déroulement de la fête, les deux divinités sermonnaient néanmoins l'assemblée silencieuse. Les dévots de toutes castes écoutaient sérieusement ces deux hommes qui se fâchaient sur l'alcoolisme, les femmes et d'autres sujets de préoccupation et qui, bien qu'étant de caste Koli, rappelaient l'importance du respect des règles de caste, utilisant des métaphores comme le mélange du lait et de l'eau.

Car, bien que considérés comme simples « réceptacles » des *devta*, sans aucun pouvoir personnel officiellement reconnu, les *gur*, et ce, quelle que soit leur caste, ont bel et bien un rôle moral. Jouant avec les menaces divines, leur influence s'étend des problèmes communautaires à la sphère privée : les conflits entre villages, la construction d'un aéroport ou d'une nouvelle route, les règles de castes, la sexualité des femmes, les menstruations, l'alcool ; nul sujet n'est trop intime pour que le *gur* ne s'en mêle, bénéficiant de l'immunité que lui procure la divinité. Ce n'est pas l'homme qui parle, mais le *devta*, et le *gur* est censé n'avoir aucun contrôle sur les paroles qui sifflent par sa bouche. Et le poids des menaces est lourd, car ce sont les *devta* qui contrôlent la pluie, la neige, les maladies, les accidents. « Vous voulez la pluie ? » hurle parfois un *gur* possédé, « de la pluie ! De l'eau ? Mais pourquoi voulez-vous de l'eau ? Vous en avez assez, si vous buvez de l'alcool ! ».

Les divinités sont consultées, à travers leur *gur*, lors des fêtes collectives, mais aussi lors de sessions privées. Chaque problème, chaque bouleversement dans la famille, est soumis à l'opinion du *devta*. Ce lien direct que peuvent avoir les dévots avec leur dieu, la conversation privée qu'ils maintiennent, laisse la place à la négociation, aux supplices, voire aux menaces, mais aussi à un affinage du diagnostic de la part du *gur*, comme l'a si bien décrit Daniela Berti. Sonu, un garçon de caste Rajput, de trente-deux ans, décrit succinctement la manière de procéder lorsque surgit un problème :

Sonu : Moi j'ai souvent mal au ventre, c'est pour ça que je ne peux pas manger d'épices, et je ne peux pas manger trop *chaud* non plus, je dois faire attention. C'est un médecin ayurvédique qui m'a dit ça.

Alice : Alors, quand on a un problème au corps on va voir le médecin ayurvédique ?

Sonu : Ca dépend... Par exemple si on voit que c'est très grave, non. On va à l'hôpital directement. Si c'est grave. Si c'est un petit problème, comme le mal de ventre, ou des gaz, ou des choses comme ça, alors on va chez l' « *ayurvedic* ». Si on croit que c'est un *bhût*, alors on va voir le *devta*. On monte au temple et on demande à Shesh Nâg et à Manshanu [le *dwârpâl devta* de Shesh Nâg, aussi appelé Djal]. Eux disent si c'est un *bhût*, et comment l'enlever. Et si on croit que c'est une maladie, alors il y a des gens qui vont d'abord à l'hôpital, et s'il n'y a pas d'amélioration, alors ils vont voir le *devta*. Mais quand on veut bien faire, c'est d'abord le *devta* qu'il faut aller voir. On va voir le *devta*, on lui demande ce qu'il faut faire, s'il faut aller à l'hôpital ou non. Il regarde avec sa barrette [*pâncshâ*], et presque toujours il dit qu'il faut aller à l'hôpital. C'est pour ça qu'il y a des gens qui vont directement à l'hôpital, parce qu'ils savent que le *devta* va leur dire d'y aller. Mais si on veut bien faire les choses, on demande d'abord au *devta*, et après on va à l'hôpital, parce qu'il nous l'a dit. (2009)

Leela (de caste Rajput), nous explique qu'un changement dans la famille est d'abord soumis à l'opinion du *devta*, qu'il s'agisse d'une nouvelle construction, un nouveau travail, des études, ou le choix d'une belle-fille :

Leela : Si quelqu'un veut faire un mariage [*biâ*], alors d'abord on regarde la jeune fille, et puis on va voir Shesh Nâg pour lui demander « cette fille, elle est bien ? Ou quoi ? » Parce que parfois bon... il y en a qui viennent et s'en vont, d'autres comme ci, d'autres comme ça... Alors on va d'abord près de Shesh Nâg lui dire qu'il y a une fille qui nous intéresse, et puis après on va près du *pandit* pour qu'il lise [consulte son almanach]. Nous on regarde avec Shesh Nâg et le *pandit* pour faire un mariage, on leur demande à eux deux si cette fille est bien, si le mariage sera bien. Si Shesh Nâg dit non, alors on ne demande même pas au *pandit*. Et puis alors on cherche encore. Non, on ne veut pas une fille comme ça, non, celle-là non plus, non, celle-là ne convient pas... On cherche encore. Pendant ce temps-là, on ne dit rien aux parents de la fille, on ne leur dit pas qu'elle nous intéresse peut-être. On l'observe seulement, puis d'abord on demande à Shesh Nâg si ça va : « Cette fille ça va ou non ? Elle sera bien pour ma maison ou non ? ». C'est comme ça qu'on fait toujours. Dans notre région, ici.

Alice : D'accord. Donc d'abord vous demandez au *gur* et puis après au *pandit*.

Leela : C'est à Shesh Nâg que l'on demande. Pas au *gur*. On demande à Shesh Nâg, et puis après au *pandit*.

Alice : Comment demandez-vous à Shesh Nâg ?

Leela : Pour Shesh Nâg, on demande au *gur*. Le *gur* parle, mais c'est Shesh Nâg qui parle.

Alice : Et si le *gur* et le *pandit* ne disent pas la même chose ?

Leela : Alors non, alors non, pas de mariage. Les *pandits* sont avides d'argent. « Je gagnerai de

l'argent » pensent-ils. Un *pandit* reste tout le mariage, tous les jours que dure le mariage. Et il fait ça, et puis ça, puis ça, chaque jour il a des choses à faire au mariage et pour chaque chose qu'il fait, il faut le payer ! Alors il dit toujours « oui oui, ça ira, ça ira » !

Alice : Ah ! Alors il dira toujours que ça va, cette fille est bien. Le mariage peut se faire ?

Padma : Oui ! Un *pandit* dit toujours que ça va ! Si le *devta* dit oui, on fait le mariage, parce que le *pandit* dit toujours oui aussi ! Mais si le *devta* dit non, on ne fait pas de mariage, même si on sait que le *pandit* dirait oui ! (2009)

L'avis du *devta* n'est jamais remis en cause, au contraire de celui du *pandit*. Si dans la région de Kullu, les paroles du *gur* sont parfois soumis à un test, pour vérifier que c'est bien le *devta* et non l'homme qui a parlé, ici en échange les affirmations émises par la bouche du *gur* ne sont pas remises en question. Ce que plusieurs personnes, de différentes castes, nous ont affirmé, à l'instar de Ganga par exemple, une femme Rajput d'environ quarante ans :

Alice : J'ai lu dans un livre⁸³⁴ qu'à Kullu, quand les gens vont voir le *gur*, parfois ils ne sont pas sûrs que le *gur* a dit vrai. Alors pour vérifier ils font deux choses : *ole pogle* et *molohi*. *Ole pogle* c'est avec 3 pierres, ils regardent si le *gur* a dit vrai ou non. *Molohi* c'est avec des boulettes de bouse de vache.

Ganga : Oui, avec de la bouse de vache. On fait des boulettes et à l'intérieur on met des fleurs, du riz...

Alice : Et puis on les met dans l'eau... Ici aussi on fait comme ça ?

Ganga: Oui, mais nous on ne les met pas dans l'eau. Nous on utilise un récipient en métal, on l'appelle *lodi*. C'est un plat que l'utilise aussi quand quelqu'un meurt, et aussi pour faire la *puja*. On en a un aussi à la maison. Alors on met les boulettes de bouse de vache dedans et puis on fait comme ça (elle fait le geste de secouer le plat). Alors deux boulettes se mettront l'une à côté de l'autre, et une boulette toute seule, plus loin. Alors on ouvrira cette boulette-là, on regardera ce qu'il y a dedans et on saura si c'est oui ou non. Dans une boulette on met des fleurs, dans l'autre de l'avoine, et la troisième est vide. Si c'est la fleur, c'est oui. Si c'est l'avoine, ça veut dire que non, ou que ce n'est pas vrai. Alors on recommence. Et si c'est la boulette vide, alors il faut demander à nouveau. Si c'est la fleur, c'est bon, c'est terminé.

Alice : Et ça, c'est pour vérifier si le *gur* a dit vrai ?

Ganga : Non ! Nous on ne vérifie pas ce que dit le *gur* ! Il dit toujours vrai ! Mais parfois le *gur* n'est pas là, ou bien ce n'est pas le bon moment pour lui et il ne peut pas être possédé (*mitthna*). Et nous on veut demander quelque chose au *devta* tout de suite. Alors on fait comme ça. On

⁸³⁴ Il s'agit du livre « La parole des dieux », de Daniela Berti, 2001 : 115 à 118

appelle ça *lâru*.

Alice : On n'appelle pas ça *molohi* ?

Ganga : Non, ici on dit *lâru*. Dans chaque pays (*desh*) c'est différent. On fait ça près du *devta*, on demande près de lui.

Alice : Mais sans le *gur* alors ?

Ganga : Oui, sans le *gur*. Par exemple si on veut savoir pour un mariage. On demande au *devta*, on lui dit « eh Shesh Nâg, dis la vérité », et alors il dira si on peut faire ce mariage ou non. Ou bien on lui demande si on peut faire tel travail, par exemple construire une maison. Ou bien par exemple pour lui demander si tel jour est bon pour faire telle chose. On dit « eh Shesh Nâg, ce jour-là te semble bien ? ». Il n'y a pas de mensonge dans le *lâru*. C'est la vérité qui vient, et on regarde. Mais pour ça il faut que deux boulettes soient vraiment l'une contre l'autre, et la troisième vraiment éloignée.

Alice : Et vous ne faites pas ça pour le *gur* ?

Ganga : Non. Nous on ne vérifie pas ce que dit le *gur*. Ce que la forme du *devta* nous dit, c'est bon.

Alice : Vous avez confiance...

Ganga : Oui on a confiance, on le croit. On ne vérifie pas ce que dit le *devta*. Nous on fait ça quand le *gur* n'y est pas, ou ne peut pas travailler.

Alice : Et pour le *pandit* ?

Ganga : Ah ! Pour le *pandit* ça oui, on vérifie ! Ou bien on demande la permission du *devta*. On lui demande sa permission pour aller demander au *pandit*. Ou bien si le *pandit* nous dit une date par exemple, après on demande au *devta* sa permission pour faire telle chose à cette date-là. Alors soit on demande au *devta*, au *gur*, soit on fait le *lâru*.

Alice : Et vous faites ça où, le *lâru* ?

Ganga : A la maison ou bien près du *devta*, devant le temple. (2010)

6.5.3. La vie sociale des *devte*

Une autre forme, hormis le *gur*, permet aux dévots d'établir un lien vivant et dynamique avec leur *devta* : le *rath*. Il s'agit d'une sorte de palanquin, c'est-à-dire une structure en bois, dans laquelle sont glissées deux longues barres (*jâman*), en bois également. La structure est recouverte d'étoffes brillantes, de plusieurs *muh* (« visages » en métal⁸³⁵, ils ne sont jamais portés comme masques, et sont très stéréotypés : il est très

⁸³⁵ Voir photo 25: "*Muh*".

difficile de distinguer entre les *muh* des différents *devta*⁸³⁶), de bijoux et de fleurs. Le tout est surmonté d'une ombrelle d'or ou d'argent (*chhatri*), finement travaillée. Le *rath* est porté sur les épaules de deux hommes, et le moindre mouvement de ceux-ci est amplifié, décuplé par les longues barres de bois, donnant au *rath* l'apparence de se mouvoir seul. Les *rath* courent, tremblent, tournent, et les porteurs semblent ne pouvoir absolument pas contrôler ces mouvements émanant du *devta* lui-même. Ceci est interprété comme un langage divin: c'est à travers cette dynamique que la divinité exprime sa joie, sa tristesse, sa colère. Lors des fêtes, les *rath* s'élancent en direction de leurs semblables, ils tremblent de joie, s'inclinent jusqu'à se toucher pour « s'embrasser »⁸³⁷, se disputent et courent en tous sens pour montrer leur colère, s'en vont parfois avant l'heure, poursuivis par le *rath* amphytrion qui les supplie de rester, ils se réconcilient, s'embrassent à nouveau, etc. Toutes ces scènes sont observées par la foule amusée : « les *devte* sont comme des petits enfants, ils se fâchent pour un rien » disent les uns ; « les *devte* n'obéissent pas », commentent les autres en riant ; « c'est mieux qu'à la télévision : ici aussi ils se disputent, s'aiment, se disputent à nouveau », s'esclaffent certains. Le déroulement des rencontres, bien que suivant un certain schéma (se retrouver au point convenu, s'embrasser, être honoré par les dévots, commenter le déroulement de la journée, etc), est ouvert aux modifications, aux surprises, laissant la place pour que les tensions s'expriment : les rencontres ne sont jamais tout-à-fait les mêmes, et c'est probablement ce qui attire les dévots en grand nombre. Il s'agit donc d'un rituel, mais qui est littéralement *recréé*, réinventé à chaque fois, et qui se fait l'expression des tensions entre les villages et les régions. En avril 2013 on organisa, comme chaque année, une fête en l'honneur du *devta* Shesh Nâg. Celui-ci invita entre autres sa mère, Budhi Nâgin. Le matin de la fête, le *rath* du *devta* Pajari (divinité principale du village de Bahu) arriva, et après avoir salué son ami Shesh Nâg avec moult embrassades, il s'installa à ses côtés, sur un petit autel (*thal*) au milieu de la place (*swâ*) devant le temple, dans le petit village de Jibhi. Il ne manquait plus que Budhi Nâgin pour commencer la fête. Plusieurs heures passèrent. La déesse-serpent n'arrivait toujours pas, et les dévots s'impatientaient.

⁸³⁶ En outre, les visages masculins portent, selon Denis Vidal, les traits classiques des guerriers Rajput. Vidal 1988 : 96.

⁸³⁷ Voir Photo 42: "Les *rath* s'embrassent".



Photo 42: Les *rath* s'embrassent

Photo 44: Jouant avec leur *devta*

Photo 43: Les hommes Rajput et Kumhar dansent autour des *devta*



Après quatre heures d'attente, on apprit enfin la raison de son absence : elle avait préféré se rendre à un *deoli* à Sohja, un petit village en haut de la vallée. Le *deoli* durait plusieurs jours, pendant lesquels on dansait, on buvait, et on mangeait quantité de moutons sacrifiés. Une aubaine pour ses dévots. Les choses ne furent pourtant pas présentées de la sorte, et aucun reproche ne fut lancé, en public, aux hommes de Budhi Nâgin. C'est la déesse elle-même qui fut critiquée, par son fils Shesh Nâg : le *rath* de ce dernier, porté par deux hommes Rajput, se mit à trembler, puis courut en tous sens sur la place ; les dévots tentèrent tant bien que mal de le « calmer », l'attrapant par les barres de bois, le maintenant immobile, négociant avec lui, essayant de le convaincre de s'apaiser, regardant ses *muh* (visages) dans les yeux et lui parlant à voix basse. Enfin, le *devta* accepta de se calmer, mais refusa de reprendre sa place : il resta « debout », c'est-à-dire sur les épaules de deux hommes, tremblant, et se balançant de gauche à droite. Son vieux *gur* (de caste Kumhar) se plaça à ses côtés, et se mit à traduire ce que le *devta* souhaitait exprimer : collant son oreille droite sur le *rath*, il « écoutait » le *devta*, puis répétait à voix haute la tristesse de celui-ci, sa déception que sa propre mère ait préféré une autre fête à son « anniversaire ». Ensuite, ce fut au tour de son *gur baharke* (son

premier joueur de tambour, *gur* de son *dwârpal devta* Djal-Manshanu, et de caste Koli) de servir de bouche à la divinité : il enleva son petit bonnet, défit ses longs cheveux et se mit à parler d'une voix forte, ostensiblement fâché avec sa « mère ». Il était à ce moment-là Shesh Nâg lui-même, et n'avait donc pas besoin d'« écouter » le *rath*. La célébration fut annulée, et l'on ne garda que l'un des rites : la danse pour le *devta*, dont l'objectif est de « souder » ses hommes. Les membres mâles (au moins un par famille) des castes Brahman, Rajput et Kumhar sous la juridiction de Shesh Nâg se mirent à chanter et danser le *nati* autour du *rath* de ce dernier : formant une chaîne, dont le premier maillon est toujours soit le *gur* (*andarke* dans ce cas-ci, c'est-à-dire de caste Rajput ou Kumhar), soit le *pujari* ou un des *kârdâr*, les hommes évoluent lentement autour du *devta*, par petits pas gracieux vers la droite, se tenant à leurs voisins par les mains ou les hanches selon la danse. S'inclinant vers le *devta*, se relevant, pliant les jambes au son des tambours, des petites clarinettes et des longues trompettes d'argent, les hommes, même fort âgés, montrent ainsi leur respect et leur joie pour « leur » divinité⁸³⁸. Après plusieurs tours, les vieux sont remplacés progressivement par des jeunes, sans interrompre ni les chants ni la danse. Ces jeunes hommes ont un foulard bien noué autour de la taille, et lorsqu'ils remplacent les hommes trop âgés dans la chaîne, ces derniers vérifient la solidité des nœuds, en tirant fortement dessus. Les jeunes hommes s'accrochent à la « ceinture » de leurs voisins de droite et de gauche, et la danse s'accélère, prenant un rythme trop rapide pour suivre la chorégraphie : bien accrochés l'un à l'autre et formant un cercle invincible, les hommes se mettent à pousser, tirer, courir⁸³⁹. Le *devta* « plein de joie » se lève (son *rath* est porté par deux jeunes hommes) et se joint à la danse : il se met à « courir » en tous sens au milieu du cercle, et les jeunes l'empêchent de sortir. Puis il se dirige, toujours en courant, vers les escaliers qui descendent de la place, fait le tour par le bas, et remonte par d'autres escaliers sur le *swâ* (place). Lors de cette course il est entouré des jeunes qui doivent courir, sauter par-dessus les escaliers, sans jamais rompre la chaîne. Ils rient, hurlent, et le public se presse pour les acclamer. « C'est pour la joie du *devta* » me dit-on, « il aime ça, il aime avoir tous ses jeunes qui jouent avec lui ». Par sept fois ce jour-là, Shesh Nâg fit le parcours place-escaliers-plaine-escaliers, entouré de « ses » hommes, tous Rajput et Kumhar. Les femmes et les autres castes, ainsi que ceux qui appartiennent à un autre *deolu* (territoire divin) n'ont pas le droit d'y participer. Il s'agit

⁸³⁸ Voir Photo 43: "Les hommes Rajput et Kumhar dansent autour des *devta*".

⁸³⁹ Voir Photo 44: "Jouant avec leur *devta*".

de montrer à Shesh Nâg la cohésion de ses clans, de lui prouver que tous ses *kûla* (lignages) sont soudés et que rien ne peut les séparer. Or les basses castes ne sont que des « serviteurs » (musiciens, artisans fabriquant les objets du *devta*), et les femmes ne sont que des « étrangères » : ils et elles n'ont pas leur place dans ce lien clanique. La célébration du dieu du clan est une célébration du clan en lui-même, comme l'avait déjà affirmé Durkheim, selon lequel l'objet de culte, dans le rituel religieux, est la société elle-même ; en plus, toujours selon Durkheim, « la célébration du groupe par le groupe lui-même se fonde sur l'affirmation systématique du partage d'une même substance »⁸⁴⁰.

Outre le « grand » *rath*, le *devta* dispose d'une petite représentation portable, également gardée dans le temple : il s'agit d'un bâton recouvert d'étoffes, d'un masque (*muh*) et d'une petite ombrelle. Ce « petit *rath* » sert de substitut pour diverses occasions : lorsqu'une famille désire organiser un *deoli*, il lui faut inviter le *devta* et ses hommes (*gur*, *pujari*, *kârdâr*, musiciens) ainsi que la plupart des villageois, sacrifier plusieurs boucs, et nourrir pendant minimum deux jours tout ce monde. Un *deoli* coûte donc très cher, et les familles ne pouvant pas se le permettre optent pour la version « bon marché », consistant à inviter le « petit *rath* », peu de monde, et un seul bouc à sacrifier. La deuxième occasion où le petit *rath* est sorti est lorsqu'une veuve, seule, désire organiser un *deoli*. L'argument avancé est que l'amphytrionne doit aider à porter le *rath* depuis le temple jusqu'à la maison, et qu'un grand *rath* pèse bien trop lourd pour une femme : c'est pourquoi on lui conseille d'amener la version allégée, qu'elle peut aisément porter sur son épaule.

Le *rath* est accompagné d'un *chanwar* (chasse-mouche) agité par le *pujari*, d'un *mohr muta* (balai en plumes de paon)⁸⁴¹, d'une conque (*shankh*) et d'une clochette (*ghanti*). Certains *devta* reçoivent, de la part de leurs dévots, un long drapeau (*farare*), et des sceptres en or ou en argent. Ils sont parfois accompagnés d'une ombrelle (*chhatri*) supplémentaire en or ou argent, qui bien souvent représente un petit *devta* désireux de les accompagner. Ainsi, le *rath* de Shesh Nâg est toujours accompagné d'une ombrelle en argent représentant le *devta* Narayân, qui ne dispose pas de *rath*.

⁸⁴⁰ Enric Porqueres i Gené, 2012, « Religion et parenté dans Les formes élémentaires », *L'Année sociologique*, 2012/2 Vol. 62, p.411

⁸⁴¹ Symbole de pureté et de chasteté : on raconte que le paon et sa femelle ne s'accouplent pas sexuellement, mais se reproduisent avec les larmes du mâle.

Les basses castes ont, elles aussi, leurs *rath*, aussi beaux et grands que ceux des hautes castes, dont il serait bien difficile de les distinguer. Leurs fêtes suivent un patron semblable: les *rath* s'invitent les uns les autres, s'embrassent, se fâchent, sautillent et courent ; les dévots dansent et chantent, à certaines occasions uniquement entre hommes, tandis qu'à d'autres ils invitent les femmes à se joindre à la danse⁸⁴². Les fêtes pour les *devta*, et les déplacements que cela implique dans la vallée⁸⁴³ suivent le découpage *andarke / baharke*, puisque les *devta* appartenant aux hautes castes s'invitent entre eux, et les *devta* des basses castes font la fête entre eux également. Nul *devta* de haute caste dans une fête de castes *baharke*, nul *devta* de basse caste dans une fête de castes *andarke*... si ce n'est sa représentation sous forme de chaînes. Tout *devta* se déplace en effet toujours accompagné de son gardien (*dwârpal devta*), qui se montre à cette occasion, non sous forme de *rath* (réservé aux célébrations entre basses castes), mais sous forme de chaînes servant à expulser les *bhût* (chaînes portées par le *gur* de ce *dwârpal devta*, de caste Koli).

Je décrirai à présent une des fêtes auxquelles je pus assister, afin de mieux rendre compte de la façon qu'ont les *devta* de communiquer entre eux et avec leurs dévots. Bien qu'ayant assisté à plusieurs *deoli* privés (de castes Rajput, Koli et Motchi), plusieurs mariages (de caste Rajput et Lohar), et plusieurs fêtes (*mela*) publiques en l'honneur de Shesh Nâg, Shringa Rishi, Djal, Pânchbir et Ragonâth, j'ai choisi de décrire un *gharangani*, l'inauguration d'une nouvelle maison, en raison de certains événements qui s'y sont produits.

En avril 2013, une famille Rajput originaire du village de Thandi (un village à flanc de montagne, à quarante minutes à pied de la route asphaltée qui longe le torrent) acheva de construire une maisonnette à Jibhi, près de la route. Ils avaient choisi de s'installer là afin de pouvoir se rendre plus facilement en autobus à la ville de Banjar, où l'homme avait décroché un travail. Il fallait à présent, avant d'y vivre définitivement, demander la bénédiction à plusieurs *devte* régnant sur le territoire. Le *grahi* (groupe de solidarité) de cette famille⁸⁴⁴ ne changeait pas malgré leur déménagement, et c'étaient donc les

⁸⁴² Chez les hautes castes aussi, les femmes peuvent se joindre à certaines danses, en fonction de l'objectif de la fête et du moment.

⁸⁴³ De septembre à décembre et d'avril à juillet, il ne passe pas un seul jour sans que l'on entende le son de tambours et des trompettes et sans que l'on aperçoive un petit groupe d'hommes grimant les chemins escarpés de la vallée, l'un portant le *rath* emballé sur son dos, d'autres les bois, suivis d'un ou plusieurs *gur* dont l'un porte les chaînes du *devta* servant à l'exorcisme.

⁸⁴⁴ Voir chapitre 5 « Réseaux sociaux ».

habitants et habitantes de caste Rajput des villages de Thandi et Lotla qui étaient descendus de la montagne afin d'aider la famille organisatrice du *gharangani*. Une immense tente avait été montée sur le terrain attenant à la maison, sous laquelle brûlaient plusieurs feux. Tandis que les hommes commençaient à cuisiner les lentilles et les légumes dans d'énormes marmites, les femmes cuisaient des centaines de *chapati* sur d'immenses plaques en fer.

Cinq *devta* appartenant aux *andarke* étaient invités⁸⁴⁵ : Shesh Nâg, Lethora, Pânchbir (celui de Lushuâr, et non de Kandi qui appartient à des *baharke*), Budhi Nâgin et Narayân, chacun accompagné bien entendu de son *gur*, de son *dwârpal devta* (sous forme de chaînes) et du *gur* de ce dernier, à l'exception de la déesse Budhi Nâgin qui était venue seule, uniquement portée par deux de ses hommes : les autres dévots ainsi que son *gur*, son *kârdâr* et son *pujari* avaient décliné l'invitation⁸⁴⁶. Lethora, n'ayant pas de *gur* attitré, partage le même *gur* que Shesh Nâg, ainsi que ses musiciens ; il a cependant un *dwârpal devta* différent, représenté par des chaînes.

Les cinq *devte* arrivèrent, emballés et portés sur le dos, par un petit chemin traversant les champs de blé, accompagnés du son des tambours⁸⁴⁷. À proximité de la maison, les dévots déposèrent délicatement leurs divinités à même la terre. Les musiciens, de caste Koli, se retirèrent alors, et se placèrent derrière une haie les séparant des *devte*. Ils me prirent par le bras, m'invitant à me joindre à eux : ni les étrangers ni les basses castes n'avions le droit d'assister au montage des *rath*, bien que nous pûmes épier sans problème le déroulement à travers le feuillage des arbustes. Nous pouvions donc *voir*, mais non *être vus* des *devta*. Il s'agissait là d'un moment intime pour ces derniers, dont les Rajput soulevaient les « jupes » et dans lesquels ils inséraient les barres de bois⁸⁴⁸. Shesh Nâg, Pânchbir et Lethora furent ainsi déballés et montés ; Narayân, dont le *rath* se porte sur une épaule, avait juste à être déballé ; enfin, Budhi Nâgin ne fut ni déballée ni montée, « parce que ses hommes ne sont pas là ». Les musiciens se mirent à jouer, et on transporta, un à un, les cinq *devte* juste devant la maison. Les joueurs de tambour se placèrent face aux *devte*, jouèrent pour eux, et les premiers joueurs (qui sont donc *gur* pour les *dwârpal devta*) reçurent des fleurs, qu'ils

⁸⁴⁵ Accompagnés de "seulement" cinq-cents personnes, ce que l'on qualifia de « petite fête » : certains invitent, à leur *deoli* ou *gharangani*, plusieurs milliers de personnes.

⁸⁴⁶ L'origine de ce refus est probablement à chercher dans le conflit qui se déroula à « l'anniversaire » de Shesh Nâg quelques jours plus tôt (voir ce chapitre).

⁸⁴⁷ Voir Photo 45: "Les *rath* arrivent, emballés".

⁸⁴⁸ Voir Photo 46: "Montage des *rath*".

distribuèrent entre les musiciens : chacun se mit une fleur sur la tête, puis ils continuèrent à jouer, accompagnés des clarinettes (*snai*, jouées par des Koli) et des grosses trompettes (*karnal* et *narshinga*, jouées par des Rajput). Les *rath*, portés sur des épaules d'hommes Brahman, Rajput et Kumhar⁸⁴⁹, se saluèrent entre eux, sautillant et « s'embrassant ».



Le *rath* de Shesh Nâg s'approcha en sautillant des femmes qui (têtes couvertes) cuisaient des *roti* sous la tente : elles lui lancèrent de la farine, et le *devta* se mit à trembler de joie. Puis il s'approcha des hommes de la maison, qui lui jetèrent de la farine, une boule de pâte et des *roti* en morceaux, lui offrant ainsi les trois étapes de la confection de ces petites galettes de blé qui accompagnent les repas au quotidien. On

⁸⁴⁹ Il n'y a pas de porteurs attirés : tous les hommes peuvent porter un *rath*, même lorsqu'il n'appartient pas à leur village, en suivant les restrictions de castes : seuls des hommes *andarke* (Brahman, Rajput, Kumhar) peuvent porter des *devte andarke*, c'est-à-dire des *devte* appartenant aux Rajput ; seuls des hommes *baharke* (Thau, Lohar, Koli, Motchi) peuvent porter des *devte baharke*. Les hommes se relaient très souvent, quel que soit le *devta* en question, et il m'est arrivé de voir un jeune Sikh porter un *rath* à la foire de Banjar, la petite ville proche : bien que ses parents s'étaient convertis à cette religion, ils n'avaient pas perdu leur caste Rajput, et pouvaient donc continuer à porter les *rath* des *devte andarke*.

raconte que, lorsqu'un *devta* se déplace, il est accompagné d'une multitude « de choses qu'on ne voit pas », comme des *jogni*⁸⁵⁰ « et bien d'autres choses dont on ne sait même pas le nom ». On leur lance donc de la farine pour les contenter⁸⁵¹, afin que ces entités invisibles assurent qu'il ne manque jamais de nourriture pour les invités. Pendant que les femmes du *grahi* lançaient de la farine au *devta*, la maîtresse de maison donnait une boule de pâte à *roti* (*chapati*) aux joueurs de tambour, en guise de salaire⁸⁵².

Shesh Nâg retourna ensuite se placer auprès des autres *devte*. La maîtresse de la nouvelle maison, pieds nus, vêtue de sa *pattu* et tête couverte, s'approcha alors de ceux-ci et, munie d'un *thali*, d'une petite lampe à huile, de fleurs et d'un petit tas de riz, elle leur donna la bienvenue, tournant le *thali* devant eux, leur jetant du riz et plaçant des fleurs dans leurs étoffes.

Deux *gur* de caste Koli s'étaient placés derrière les *devte*. L'un portait un minuscule *rath* sur son épaule⁸⁵³, l'autre des chaînes. Cheveux lâchés, ils étaient à ce moment-là les *dwârpal devte* de Pânchbir et de Narayân, et assuraient la sécurité des cinq *devta*. La maîtresse de maison déposa des fleurs et de l'argent sur l'épaule gauche de chacun de ces deux *gur*, et un homme de caste Koli récupéra l'argent qui tombait dans leur dos, à l'aide d'une petite étoffe.

Les cinq *rath* furent alors portés à nouveau, et se mirent à trembler et sauter tous ensemble. Les deux *gur* de caste Koli que nous venons de mentionner distribuèrent le *sau*, c'est-à-dire des grains de colza. Les hommes, de toutes les castes cette fois, venaient tendre la main droite et recevaient une petite quantité de graines, qu'ils comptaient : chiffre impair : on est en paix avec les *devte* ; chiffre pair : on a oublié une promesse faite. Comme l'explique Pradeep (un homme Rajput d'environ 50 ans) :

Alice : Quand le *gur* donne des grains de *sau*⁸⁵⁴, il y en a qui comptent combien il y en a, d'autres qui ne comptent pas et les mettent directement sur leur tête. Pourquoi ?

Pradeep : On compte, parce que si on reçoit cinq grains, c'est bien, ça veut dire qu'on est en paix avec le *devta*.

Alice : Il en faut cinq ?

Pradeep : Oui, cinq. Si c'est trois, c'est bien aussi. Sept c'est bien aussi. Neuf aussi.

⁸⁵⁰ *Jogni* : puissances divines féminines. Voir ce chapitre, point 6.6. « Les *jogni* ».

⁸⁵¹ Voir Photo 47: « Le *devta* reçoit de la farine ».

⁸⁵² Voir l'enjeu autour de ce geste, dans le chapitre 4 « Mécaniques de l'impureté ».

⁸⁵³ Il s'agit du *gur* Kishn du village de Bathedhar, portant son *devta* Sukh Dev Rishi, *dwârpal devta* de Pânchbir ici présent.

⁸⁵⁴ *Sau* (ou *sarso*) : grains de colza.

Alice : Pourquoi certains ne comptent pas ?

Pradeep : S'ils ont trop de grains dans la main, ils les jettent car c'est trop long de compter. Ils préfèrent les jeter et en redemander ! [rires]. Et aussi il y en a qui les mettent directement sur leur tête car ils savent déjà qu'ils sont en paix avec le *devta*⁸⁵⁵.

Alice : Quand ils donnent les grains de *sau*, parfois il y a les *gur andarke* (du-dedans : hautes castes) et aussi les *gur baharke* (du-dehors : basses castes). Et j'ai vu que les hommes demandent à tous les *gur*, ils demandent du *sau* à tous les *gur*. Moi j'aurais cru qu'ils demandaient seulement à leur *gur*... ?

Pradeep : C'est comme ils veulent. Il y en a qui demandent seulement à Shesh Nâg par exemple. Mais il y en a qui pensent qu'ils sont peut-être en paix avec Shesh Nâg mais pas avec tel ou tel autre *devta* ou *devi*. C'est pour ça qu'ils vérifient. (2013)

Au même moment, le premier sacrifice eut lieu⁸⁵⁶ : montés sur le toit de la maison avec un énorme bouc, des Rajput lancèrent de la farine et des *roti* à ce dernier. Le bouc devait trembler, signe de satisfaction du *devta* ; s'il ne tremble pas avant d'être tué, c'est un signe *nâshubbh*, qui n'annonce rien de bon, et il faut alors choisir un autre animal. S'étant donc assuré que le bouc tremblait assez fort, un des hommes Rajput appartenant au *grahi*⁸⁵⁷ de la famille amphytrionne le décapita d'un seul coup de hache : il était important que le sang soit versé sur le toit, et qu'il y reste visible longtemps. Les hommes Rajput lancèrent alors la bête décapitée aux pieds des *devta*. Un deuxième bouc fut ensuite décapité, devant la maison, puis un troisième à l'intérieur de celle-ci. Seuls les hommes pouvaient assister à ces sacrifices : les femmes s'étaient retirées plus loin, à l'exception de celles qui cuisinaient sous la tente et qui, à ce moment-là, s'assuraient que leur foulard couvrait bien leur tête. Les têtes des boucs furent offertes, comme c'est toujours le cas, aux *gur* (dans ce cas-ci, elles furent offertes aux *gur andarke*)⁸⁵⁸ ; les entrailles furent vidées, les corps brûlés avec la peau, puis la chair bouillie en râgout et mangée par les invités.

De nombreux autres boucs furent sacrifiés au cours de la nuit. Éclata alors une dispute, certains considérant que les sacrifices sanglants avaient assez duré : bon nombre des

⁸⁵⁵ On peut donc suggérer qu'il s'agit là d'une manière de montrer aux yeux de tous que l'on est un bon dévot, n'ayant pas même besoin de compter et de vérifier que l'on est en paix avec les *devta*.

⁸⁵⁶ Voir Photo 48: "Sacrifice".

⁸⁵⁷ Groupe de solidarité. Voir chapitre 5 « Réseaux sociaux ».

⁸⁵⁸ Les divers clans Kanet (ou Khash) se livraient anciennement à des *vendetta* ; ils devaient alors ramener au moins une tête d'un clan ennemi. Le *gur* dansait avec la tête, en buvait le sang puis la jetait dans une fosse (Denis Vidal 1988 : 123). La tradition actuelle consistant à offrir la tête du bouc sacrifié au *gur* découle donc probablement de cet ancien sacrifice humain, dans une logique clanique.

habitants du village de Thandi sont en effet végétariens, et opposés aux sacrifices d'animaux. Ils se considèrent *satsang*⁸⁵⁹, en opposition aux villageois *ballipratha* « qui suivent les traditions »⁸⁶⁰. Des hommes *satsang* du village de Thandi essayèrent de s'interposer et d'empêcher que d'autres sacrifices aient lieu. En vain. Le *rath* du *devta* Lethora, porté sur quatre épaules de Thandi, se mit alors à courir en tous sens, visiblement fâché : il fonça vers les hommes qui s'apprêtaient à décapiter un énième bouc, fut retenu par la foule, essaya de s'échapper, des cris retentirent. Puis les sacrifices continuèrent.

Le lendemain matin, les cinq *rath* furent portés et se mirent à sautiller, montrant leur joie, sans signes de la dispute de la nuit. Les hommes, puis les femmes, s'approchaient des *devte*, leur posant des questions silencieuses ou murmurées, les yeux fixés sur les masques des divinités. Ces dernières répartissaient les réponses en sautillant (réponse positive), en se balaçant à droite et à gauche (réponse négative), ou en restant immobiles (sans réponse).

Un homme se mit à discuter de la sorte avec le *rath* du *devta* Lethora, mimant une conversation animée, tout en murmures et en grimaces. Tout-à-coup, il se mit à trembler, à sauter, la tête renversée en arrière, riant et criant à la fois : il était possédé par Lethora, sans être *gur*. La foule l'observait en silence, certains riant, d'autres fronçant les sourcils. Lorsqu'il se calma, il s'allongea par terre, épuisé. Le vieux *gur* de caste Koli du *dwârpal devta* de Narayân (du village Narahân) se plaça entre le *rath* de Lethora et celui de Narayân. Il enleva son bonnet, défit ses longs cheveux, et prit la parole. Les deux *rath* à ses côtés s'inclinaient vers lui : il était possédé par ces deux *devte*, en même temps. Plus tard, j'interrogeai un de ses musiciens, Chand (d'environ 40 ans, et de caste Koli) :

Chand : C'est parce que les deux *devte* étaient en lui.

Alice : En même temps ?

Chand : Oui, en même temps !

Alice : Je croyais que ce n'était pas possible, on m'avait dit que le *gur* pouvait avoir un seul *devta* à la fois ?

⁸⁵⁹ Ce qui signifierait « bonnes personnes, associées à la vertu ».

⁸⁶⁰ *Pratha* signifie « tradition », tandis que *balli* désigne un poteau, un mât. *Ballipratha* veut donc dire « la tradition du poteau » (et par extension sacrifice). Or, selon Daniela Berti, anciennement le *gur* ou un autre serviteur du *devta* était sacrifié lors de la construction d'un nouveau temple, avec un poteau : on creusait un trou profond, dans lequel se glissait l'homme, puis on y plantait le poteau (ou mât) autour duquel était construit le temple.

Chand : Oui... mais peut-être qu'il a un *devta*, puis l'autre, puis l'un, puis l'autre... Les *devte* c'est comme le vent, alors on ne sait pas très bien où ils sont, comment ils vont... Peut-être que la *shakti* [force] des deux *devte* sont en même temps en lui, ou peut être que l'une vient, puis l'autre... Qu'est-ce qu'on sait, nous ? (2013)

Le vieux *gur* parlait donc pour Lethora et Narayân, transmettant l'opinion de ceux-ci sur la dispute de la nuit : « les *devte* veulent des boucs », criait-il, « tous les *devte* sont *ballipratha* ! ». Fustigeant ceux qui désobéissaient aux *devte*, les empêchant de recevoir les sacrifices qu'ils attendent, Lethora et Narayân, par le *gur*, sermonnaient en outre l'assemblée pour les disputes occasionnées sur leurs terres. Lethora, qui la veille avait essayé d'empêcher les sacrifices, les approuvait cette fois-ci, et les réclamait même : son *rath*, porté sur d'autres épaules cette fois, sautillait en signe d'approbation lorsque le *gur* soulignait qu'il avait été pris en otage par des hommes...

Les *rath* de Budhi Nâgin et de Shesh Nâg se mirent alors à courir vers le chemin, faisant mine de partir de la fête, fâchés par les disputes de la nuit. Le *rath* de Pânchbir se fâcha avec eux, courant dans tous les sens, obligeant Budhi Nâgin et son fils Shesh Nâg à faire demi-tour. L'assemblée riait. Le *gur* Kisn, cheveux attachés et bonnet sur la tête, vint se placer près de moi et me glissa, en riant : « et bien, les *devte* non plus n'obéissent pas ! ».

Nous pouvons conclure, à l'instar de Daniela Berti⁸⁶¹, que le « langage » des *rath* sert aux hommes, non seulement pour communiquer avec les *devte*, mais aussi pour communiquer entre eux, en s'envoyant des messages indirects, en théâtralisant les disputes, créant des cadres spatio-temporels ouverts à l'expression des conflits, qui sont ensuite soulignés puis parfois résolus par les *devte* eux-mêmes. Ces derniers sont donc l'enjeu des conflits entre villageois, l'expression de leurs tensions, en même temps que leurs juges.

6.6. Les *jogni*

Shreya (une femme Lohar d'une cinquantaine d'années) : Quand j'étais petite, j'ai eu comme un

⁸⁶¹ Berti 2001: 60.

coup de vent dans les yeux. Je devais avoir deux ou trois ans. Je voyais tout bien, et puis un jour il y a eu comme du vent qui est passé, et je suis devenue aveugle. Mes yeux sont devenus secs, les docteurs ne savaient pas ce que c'était, ils disaient que je serais aveugle toute ma vie. Mon père est mort, et je ne l'ai pas su, car je ne voyais pas les gens pleurer. J'ai su qu'il était mort bien des années plus tard... Ce vent, c'était une *jogni*. Les *jogni* se déplacent très vite, on ne les voit pas, on ne les entend pas, c'est comme du vent. Elles sont très puissantes, et elles peuvent se fâcher très fort, elles peuvent envoyer de terribles *dosh*⁸⁶².

Alice : Alors, c'était une *jogni* qui vous avait rendue aveugle ?

Shreya : Oui. Nous sommes allés voir le *gur*. Il a dit que c'était une *jogni* qui s'était fâchée avec moi, parce que je mangeais de la viande.

Alice : Mais beaucoup de gens mangent de la viande, non ?

Shreya : Oui. Mais il y a beaucoup de *jogni*, certaines sont végétariennes, d'autres au contraire aiment beaucoup la viande. Celles qui sont végétariennes peuvent se fâcher avec les gens qui mangent de la viande. Moi je mangeais de la viande, de la chèvre. Alors une *jogni* qui passait par-là a dû se fâcher avec moi, une *jogni* végétarienne. Elle m'a punie. Elle m'a coincée⁸⁶³.

Alice : Que s'est-il passé ensuite ?

Shreya : Alors le *gur* a dit qu'il fallait aller voir la *jogni* de Skari, elle vit tout en haut de la montagne, derrière le village de Bahu. Cette *jogni* est spécialiste des yeux, beaucoup de gens viennent la voir pour lui demander de les soigner. En échange ils offrent des yeux en argent. Moi j'étais trop petite pour marcher jusque-là, c'est très loin. Alors je lui ai fait une promesse à la maison. Je lui ai promis de ne plus jamais manger de viande, car elle est végétarienne. Peu à peu j'ai pu voir à nouveau. Maintenant je vois bien. Mais je fais très attention. Si mon mari mange un morceau de chèvre, je fais attention à ce qu'il utilise des ustensiles différents pour cuisiner. Il ne faut pas que je mange dans une assiette qui a servi à manger de la viande, ou que j'utilise une casserole qui a servi à cuisiner de la viande. Tout doit être bien séparé, sinon la *jogni* va se fâcher à nouveau. Nous avons aussi installé un *deori*⁸⁶⁴ sur le toit, pour la *jogni*. Des gens de ma famille sont allés chercher un gros cristal de Lambri, et l'ont mis dans le *deori*.

Alice : Les *deori* servent seulement pour les *jogni* ?

Shreya : Oui, seulement pour les *jogni*. Ce n'est pas pour les *devta*, ou autres. C'est seulement pour les *jogni*. On met d'abord un gros cristal dedans, qu'on ramène de là-bas, et puis après, avec le temps, il y a d'autres cristaux qui naissent autour du premier cristal : ce sont d'autres *jogni* qui viennent protéger la maison. Elles viennent seules. (2013)

⁸⁶² *Dosh*: punition divine.

⁸⁶³ *Fas gaia*: coincée. Voir ce chapitre, point 6.7. « "Fas gaia": il/elle est coincé(e) ».

⁸⁶⁴ *Deori*: minuscule temple en bois, d'une vingtaine de centimètres de haut, à l'intérieur duquel on place un cristal pour une *jogni*.



Photo 49: Le *deori* d'une *jogni*, dans un village



Photo 50: Une clairière dédiée aux *jogni*, près du village Bahu



Photo 51: Deux *deori* de *jogni*, sur le toit d'une maison



Photo 52: Le pailler où sont possédées chaque année 18 femmes par les *jogni*, près de Bahu

Entités féminines extrêmement puissantes, les *jogni* peuplent les endroits sauvages, les cimes des montagnes, les forêts, les sources d'eau. Les humains édifient parfois, pour elles, un temple à proximité du village⁸⁶⁵ ; mais il est hors de question de bâtir quoi que ce soit sur leur domaine. Les cristaux les représentant sont ramassés et gardés sur les toits des maisons dans les *deori*, temples en bois miniatures⁸⁶⁶. Elles ne sont pas équivalentes à Mata, la déesse hindoue, qui est également vénérée sous diverses formes (Naina Mata, Hadimba, Budhi Nâgin, etc). Sauvages et chastes, hors de contrôle d'une quelconque forme mâle (ni humaine ni divine), elles sont bien plus puissantes que les dieux, à qui elles fournissent la *shakti*, la force, la puissance. Lorsque les pouvoirs des *devte* commencent à décliner⁸⁶⁷, ils se mettent en route (le *rath*, accompagné du *gur*, du *pujari* et de quelques dévots) et visitent un maximum de *jogni*

⁸⁶⁵ Voir Photo 49 : « Le *deori* d'une *jogni*, dans un village ». Voir par exemple le temple pour les *jogni* à proximité du village de Bahu : un minuscule temple en bois au milieu d'une clairière, dans lequel est gardé un gros morceau de cristal. Les cèdres entourant le temple sont tous garnis d'étoffe rouges offertes par les habitants de la vallée, en demande de protection : Voir Photo 50 « Une clairière dédiée aux *jogni*, près de Bahu ».

⁸⁶⁶ Voir Photo 51: "Deux *deori* de *jogni*, sur le toit d'une maison".

⁸⁶⁷ Difficulté à diagnostiquer les maladies, les *bhût* et les *dosh*, difficulté à soigner les dévots, ou à envoyer la pluie, par exemple.

sur les cimes des montagnes (Lambri, Skîrn, Sreul, Skari, etc). Ils les vénèrent, et leur demandent de bien vouloir leur donner un peu de leur *shakti*, de leur force. Chintu, le *pujari* de caste Koli d'une divinité *baharke*, explique ce pouvoir féminin :

Chintu : Les *jogni* vivent tout en haut des montagnes, là, là, là... c'est très pur là-haut.

Alice : Et que font-elles ?

Chintu : Ce sont les plus puissantes. Elles sont plus fortes que les *devte*, que les dieux, que Mata [la déesse]. Elles peuvent se fâcher et tout détruire. Elles peuvent aussi protéger. Il faut faire attention. Ce sont elles qui donnent la *shakti* à nos *devte*.

Alice : Comment cela se passe-t-il ?

Chintu : Et bien... quand un *devta* sent qu'il a moins de force, il le dit. Par exemple il va le dire avec son *gur*, il va dire « il est temps d'aller voir les *jogni* ». Alors le *devta* s'en va, jusqu'en haut de cette montagne-là, puis celle-là, puis celle-là, on va voir plusieurs *jogni*, cela met plusieurs semaines, parfois même plusieurs moi, parce qu'on s'arrête dans les villages, les gens en profitent pour demander des *deoli*, des choses comme ça...

Alice : Vous faites cela chaque année ?

Chintu : Non, cela dépend. Parfois c'est après deux ans, parfois c'est après cinq ans... Ça dépend. Chaque *devta* y va séparément, quand il sent qu'il en a besoin.

Alice : Mais tous les *devte* vont voir les mêmes *jogni* ? Je veux dire : vous, vous allez à Skîrn, à Lambri, à Skari ? Et les autres *devte* aussi ? Par exemple Shesh Nâg, Shringa Rishi ?

Chintu : Oui. Tous les *devte* vont voir les mêmes *jogni*, qu'ils soient des grands ou des petits *devte*. Ceux des Rajput aussi, les nôtres aussi. Alors après, quand on revient, et bien le *devta* est vraiment très fort, il peut tout voir, tout soigner, il est très efficace, car il a reçu un peu de *shakti* des *jogni*. (2010)

Lorsque ces *devte* visitent une *jogni*, le pouvoir de celle-ci lui est transmis par une sorte de *gur* qu'elle choisit au moment-même, et qui occupera cette fonction ce jour-là uniquement. Comme nous raconte Raahi, un homme de caste Rajput :

Raahi: Parfois le pouvoir des *jogni* commence à diminuer dans les *devta*. Alors le *devta* va au sommet de la montagne et un nouveau *gur* entre en transes et on bat du tambour.

Alice: Un nouveau *gur* ?

Raahi: Oui, un nouveau, mais ce n'est pas un *gur*, c'est un homme ordinaire.

Alice: Uniquement pour ce jour-là ?

Raahi: Oui, uniquement. Cela pourrait m'arriver. Alors il viendra en tambourinant. Parfois une vingtaine de personnes sembleront entrer en transe mais une seule personne entrera

réellement en transe. Et ce pouvoir alors va revenir dans ce *devta*.

Alice: Alors le pouvoir de la *jogni* entrera dans cet homme ce jour-là ?

Raahi: Oui, le pouvoir de la *jogni* entrera dans cet homme. Alors cet homme devra aller vers le *devta*, comme par exemple si c'est Shesh Nâg qui va à Lambri, alors il est là et les gens tambourinent sans cesse. Vingt personnes vont apparemment entrer en transe mais en réalité une seule d'entre elles entrera réellement en transe et se dirigera vers la statue du *devta* et alors le pouvoir reviendra. (2010)

C'est donc un homme ordinaire, choisi dans la masse des dévots masculins, qui sert de véhicule pour la *jogni* et qui transmet son pouvoir au *devta*. Si les femmes ne peuvent, à cette occasion, servir de réceptacle pour la *jogni*, elles peuvent l'être en échange à d'autres moments, comme au village de Bahu, où dix-huit femmes se réunissent annuellement dans un pailler pour être possédées par les multiples *jogni* le temps d'une nuit⁸⁶⁸. Les *jogni* peuvent également « coincer » par surprise l'une ou l'autre femme, à la manière d'un *bhût* : Babli, une jeune fille Rajput, refuse de s'approcher des sanctuaires des *jogni*, des cimes des montagnes et des sources d'eau, car elle redoute de se faire « coincer » par l'une d'elles. Elle explique en effet que sa mère, avant de se marier, était constamment « prise » par une *jogni* : son comportement devenait étrange, ses yeux s'agrandissaient, sa voix changeait et son corps lui devenait incontrôlable. Elle était prise de panique dans ces moments, et le *devta* du village n'arrivait pas à l'en délivrer. La famille craignait de ne pouvoir la marier dans ces conditions. Finalement, un mariage fut très vite arrangé, et la *jogni* ne « coinça » plus jamais la mère de Babli, « car elle avait des relations avec son mari ». Babli, qui n'est pas encore mariée, craint d'avoir hérité de la malédiction de sa mère, et évite donc à tout prix de s'approcher des domaines des *jogni*.

La plupart des dévots visitent cependant certaines *jogni* chaque année, leur offrant des étoffes rouges, des promesses, et des sacrifices de chèvres ou d'agneaux (dans le cas des *jogni* carnivores). C'est ce que nous explique Sita, une jeune Rajput d'une trentaine d'années :

Sita : Chaque année nous montons là-haut voir la *jogni*. À Skîrn.

Alice : C'est là où réside le *devta* Shringa Rishi aussi, non ?

⁸⁶⁸ Voir Photo 52: "Le pailler où sont possédées chaque année 18 femmes par les *jogni*, près de Bahu".

Sita : Oui c'est tout près. Mais c'est différent, c'est plus haut. Alors chaque année nous lui offrons un agneau, ou un bouc. Car cette *jogni* aime beaucoup le sang, la viande. Si on ne lui donne pas, elle risque de nous manger. Elle est comme ça, elle est très violente. Elle veut manger des humains. Alors il faut lui donner beaucoup d'agneaux, de chèvres, certains amènent un bouc. On tue tout ça pour elle, on lui offre. Après on mange cette viande. Parce que la *jogni* est comme du vent, en vrai elle ne peut pas manger cette viande. Mais elle est contente, car on lui a offert beaucoup d'animaux, avec du sang. Alors comme ça elle ne nous mange pas. (2013)

Certaines femmes se spécialisent dans la possession par une *jogni*, et sont consultées pour résoudre des problèmes de *bhût* principalement, mais aussi pour des maladies, des vols ou des conflits de famille. Ces *jogniwali* ne sont attachées à aucun temple, à aucun *devta*, et consultent chez elles. La plupart sont des femmes non-mariées, que les *jogni* délaissent dès le mariage, à moins qu'elles ne s'y dévouent complètement : si elle veut continuer son activité, la *jogniwali* devra démontrer à sa *jogni* une dévotion sans faille, bien supérieure à celle pour son mari.

6.7. “*Fas gaia*” : il/elle est coincé(e)

Après avoir passé en revue les planètes, le *shubbh*, le mauvais œil, les *devte* et les *jogni*, il nous reste une dernière catégorie d'entités à présenter : les fantômes et ogres, appelés *bhût*, *tcharél* et *raksha*. Nous décrirons ces entités et la façon dont ils « coincent » (*fas*) leurs victimes, puis nous survolerons le *bhidi-bhadân*, c'est-à-dire les techniques d'« exorcisme ».

6.7.1. *Bhût, raksha et tcharél*

Êtres fondamentalement malfaisants, les *raksha* (démons, monstres, ogres), les *bhût* (fantômes masculins ou féminins) et les *tcharél* (fantômes féminins) s'en prennent aux humains, les tourmentent, les empêchent de vivre normalement et peuvent aller jusqu'à les tuer.

Les *bhût* naissent de l'*âtman* (âme) d'un humain qui n'a pu recevoir les rites funéraires :

lorsqu'un homme ou une femme décède et qu'aucune partie de son corps n'est retrouvée et brûlée, son âme en peine se retrouve condamnée à errer, et on dit que le *bhût* a faim, car il n'a pas pu recevoir les *pinda* (boulettes de pâte) ni les repas offerts au nom du défunt lors des cérémonies funéraires. Nous avons vu, au chapitre 3 « La fabrique de l'humain », la technique du fil de laine déroulé pour récupérer l'âme d'un défunt tombé d'une falaise, technique visant à l'empêcher de devenir *bhût* ; nous avons vu également que seuls les humains de plus de douze ans peuvent se convertir en *bhût*, car ils distinguent alors le bien du mal : l'âme des petits enfants, innocents, est incapable d'engendrer un *bhût* même lors d'un décès brutal après lequel on ne retrouve pas le corps, et monte donc directement auprès de Bhagwân, le Seigneur. Les enfants peuvent cependant être « coincés » par un *bhût*, comme nous l'explique Leela, une de nos interlocutrices de caste Rajput :

Alice: Est- ce possible qu'un *bhût* s'empare d'un petit enfant ?

Leela: Si les planètes de l'horoscope d'un enfant ne sont pas favorables, on dit qu'un *bhût* s'en est emparé. À présent c'est le Kali Yuga. Cela ne se passait pas comme ça avant. À notre époque on ne montrait pas le soleil avant que l'enfant ait un an et demi ou deux ans.

Alice: Pourquoi ?

Leela: Dans la maison de mes parents ma mère interdisait cela : n'emmène pas l'enfant dans les parties désertes, près des creux d'eau. Avant il fallait souvent traverser ces creux alors on faisait brûler des boulettes de bouse (*panjalu*), Maintenant on ne croit plus tellement à cela, aujourd'hui on vaccine, on fait des injections, on fait boire le vaccin contre la polio, maintenant tout a changé. Avant on disait « n'allez pas par ci, n'allez pas par là, là il y a des *raksha* [ogres] »... (2010)

Il semble donc que l'introduction de la médecine moderne ait eu un impact fort sur les conceptions cosmologiques : ce que Leela nous dit, c'est que le fait de vacciner les enfants a diminué la croyance aux *bhût* et *raksha*, on se sent désormais plus protégé ; mais ce qu'elle ne nous dit pas ici, c'est que cela implique également de sortir son enfant bien plus tôt que de coutume, entraînant un besoin accru de les protéger contre le mauvais œil. Mais continuons avec Leela :

Alice: Ce n'est pas la même chose les *rakhsa* et les *bhût* ?

Leela: C'est un peu la même chose. Une fois le grand-père de mon mari était allé dans un village ouvert à tous vents, la nuit pendant qu'il dormait il a vu un personnage gigantesque.

Alors, il est sorti de la pièce en silence et est allé dans une autre. Alors, le *raksha* est allé vers le feu, s'est assis et a fumé. Mais nous croyons en Shesh Nâg et n'avons pas peur.

Alice: Les gens de cette famille là-bas ne savaient donc pas que c'était un *raksha* ?

Leela: Ces gens pensaient que c'était une divinité de leur foyer. Et le jour suivant le grand-père de mon mari se rendit dans le même village chez un autre parent. Il lui raconta toute l'histoire. Il lui dit : « Désormais n'allez pas dans cet endroit. » Les gens avant avaient peur et il fallait sacrifier un bouc dans la maison. Alors, les *raksha* meurent. Maintenant, on ne voit plus tout cela, ce sont les temps modernes. Une fois, l'ouvrier qui a construit notre maison a dit que le soir, assis quelque part, il fumait, il faisait noir, un *raksha* est apparu sous forme humaine. Et il lui a dit : « Donnez-moi aussi du tabac ! ». L'ouvrier a eu peur. A côté, une petite vieille dormait. L'ouvrier lui demanda : « Qui est-ce ? » La vieille dit : « Tiens-toi tranquille, il ne te fera rien ». Le pauvre ne dort pas de toute la nuit et resta assis là, en silence.

Alice: Le *raksha* prend toujours la forme d'un homme, pas d'une femme ?

Leela: Non, seulement d'un homme, pas d'une femme.

Alice: Mais les *bhût* peuvent être mâles et femelles ?

Leela: Oui. Ils sont échevelés, ont une langue très longue. Si quelqu'un n'a pas huilé dans ses cheveux on dit: « tu t'es transformé en *raksha* ? » De même si quelqu'un ne se coupe pas les ongles, on dit : « coupe donc tes ongles, ne les garde pas longs comme un *raksha* ». Mon grand-père savait tout de la manière dont apparaissent les *raksha*. Maintenant ce n'est plus comme cela, les *raksha* et autres, c'est bien fini, tout a changé !

Alice: Ah bon ? Il n'y a plus de *raksha* ?

Leela : Non, plus un seul ! (2010)

Les *raksha* (ogres, démons) sont donc semblables, voire équivalents, aux *bhût* (fantômes), à la différence près qu'ils sont exclusivement masculins, alors qu'il existe des *bhût* masculins et féminins ; en outre, les *bhût* naissent de l'âme errante d'un défunt humain, ce qui n'est pas le cas des *raksha*. Mais un des commentaires les plus intéressants de ce fragment d'entretien, c'est que « ces gens pensaient que c'était une divinité de leur foyer ». La distinction entre *devta*, *bhût* et *raksha* est donc extrêmement floue, les catégories semblent ne pas avoir de frontières précises. Et il ne s'agit pas seulement de l'apparence, ce n'est pas uniquement leur aspect effrayant qui peut prêter à confusion : c'est leur ontologie même qui n'établit pas de différence nette entre l'un et l'autre. Un *devta* peut être aussi maléficient qu'un *bhût* ou un *raksha*, de même que ces derniers peuvent accorder des faveurs à ceux qui les vénèrent. De plus, Denis Vidal et

Daniela Berti ont montré que de nombreux *devte* sont d'anciens *bhût*⁸⁶⁹, assagis par le culte qu'ils reçoivent de leurs dévots, en même temps que certains *devte* sont devenus des *bhût* par manque d'adoration⁸⁷⁰.

Si Leela pense que les *bhût* ont diminué, et que les *raksha* ont même disparu, Lalan, une jeune femme de caste Lohar, rétorque tout le contraire :

Lalan : Ces dernières années, il y a beaucoup plus de *bhût* qu'avant. Surtout depuis trois ou quatre ans. Je ne sais pas pourquoi. C'est sûrement quelqu'un qui les envoie, mais on ne sait pas qui. Quand on demande au *gur*, il dit que oui, que c'est un *bhût*, mais il ne dit pas clairement qui c'est. (2013)

Bien que quelques personnes pensent que les *bhût* « bougent seuls », une grande majorité opine qu'ils sont envoyés par une personne aux mauvaises intentions. Les *dwârpal devte* sont réputés pour envoyer des *bhût*, mais aussi les « *tantric* », ces hommes dont on dit qu'ils manipulent les *mantra*, les *bhût* et la magie noire (ou magie excrémentielle (*zadu-tona*)). On ne peut être « pris » que par un seul *bhût* à la fois : il est impossible que plusieurs *bhût* coïncent en même temps une même victime. Les animaux domestiques peuvent aussi être « coincés » (*fas gaia*) par un *bhût*, de même que les animaux sauvages. Les chèvres tombent malades, les vaches cessent de produire du lait ou refusent de se laisser traire, les buffles refusent de tirer la charrue. Il suffit qu'un *bhût* pose son regard sur sa victime pour la « coincer » : ces fantômes n'entrent en général pas dans le corps, sauf selon certaines personnes qui affirment que l'« âme du *bhût* » entre et contrôle leur propre âme.

Ils « coincent » leurs victimes, les « bloquent », les « accrochent », les « prennent », les « fatiguent » et les maîtrisent : les humains « coincés » ne contrôlent plus leur corps, mangent trop ou pas assez, dorment trop, cessent de travailler ; ils ne sont plus maîtres d'eux-mêmes, et surtout deviennent passifs, alors que l'activité est une des valeurs essentielles de tout humain dans cette région.

Hima, une jeune femme de caste Motchi, est confrontée au problème d'alcoolisme de son mari. Ce dernier est incapable de garder un travail, dépense tout l'argent que sa femme gagne, mais surtout, ce qui préoccupe le plus Hima, c'est qu'il passe ses journées dans l'inactivité. L'alcoolisme est selon elle, non pas la cause de ses

⁸⁶⁹ Les *devta*-gardiens (*dwârpal devta*, appelés *vahan* dans la région de Kullu) sont censés être des *bhût* mis au service d'une divinité. Vidal 1988 : 42, 244 et 256, et Berti 2001 : 55 et 156.

⁸⁷⁰ Berti 2001 : 158.

problèmes, mais un des effets de la possession par un *bhût*. La preuve qu'il est « coincé » est l'inactivité dans laquelle il s'embourbe.

Certains facteurs augmentent le risque d'être « coincé » : de « mauvaises planètes » affaibliront la personne et la rendront vulnérable aux attaques de *bhût*. La nuit est également un moment dangereux, et il faut donc, dès le crépuscule, éviter de rester à l'extérieur et surtout d'y être bruyant. Bintu, un homme de caste Lohar, d'une quarantaine d'années, explique :

Bintu : Il ne faut pas aller dehors avec les petits enfants, la nuit. Dès que c'est le soir, ils ne doivent plus faire de bruit dehors. Dans la maison, ce n'est pas grave mais dehors oui.

Alice : Pourquoi ?

Bintu : Car les petits enfants ont vite peur et alors, à cause de cette peur, ils sont rapidement « coincés ».

Alice : Ils sont coincés par la peur ?

Bintu : Oui. Ça fait comme un *bhût*, après ils pleurent toute la nuit.

Alice : Alors ce n'est pas à cause des *bhût*, c'est à cause de la peur ?

Bintu : Les *bhût* aussi. Si les enfants ont peur, ils peuvent être pris par un *bhût*. Parce que s'ils ont peur, ils sont faibles, et quand on est faible, on peut être facilement coincé par un *bhût*.
(2010)

C'est surtout le lien nourricier qui fournit le plus de risques d'être « coincé ». Le partage quotidien des repas crée un lien fort entre parents, comme nous l'avons vu au chapitre 3 (« La fabrique de l'humain »). Or, c'est à travers ce lien que surgit le plus souvent la possession par les *bhût*. Ceci se déroule de deux façons : soit le *bhût* « bouge seul » et décide de « coincer » un parent avec qui il partageait les repas, soit il est envoyé, par une personne aux mauvaises intentions, à travers la nourriture. C'est ainsi que, lorsque quelqu'un est possédé, les premiers suspects sont les proches de sa maison, ceux qui prennent les repas avec lui quotidiennement. Et nous verrons dans quelques lignes que cette commensalité, vecteur de possession, est justement utilisée à l'envers pour « libérer » la victime du *bhût*.

Une catégorie de *bhût* est exclusivement féminine : les *tcharél*. Lorsqu'une femme meurt en couche ou est assassinée par son mari, son âme meurtrie se transforme en *tcharél*, bien plus puissante et dangereuse que les *bhût*. Elles coincent uniquement les

hommes, à l'exception de quelques rares femmes « particulièrement faibles, à cause de leurs planètes » (Bhadra, une femme Rajput). Prenant l'apparence de jolies femmes, dont le seul détail physique qui les trahisse sont les pieds à l'envers, elles attirent les hommes, les séduisent, les emmènent dans la forêt et les coincent, ce qu'on appelle dans ce cas « *tchamac* » : les *tcharél* font « *tchamac* » aux hommes, et ils perdent le contrôle de leur corps et de leur esprit, ils cessent de manger et de dormir :

Rama (une femme âgée de caste Kumhar) : Les *tcharél* vident les hommes, elles les mangent.

Alice : Elles mangent les hommes ?

Rama : Oui, mais elles les mangent sans manger leur corps. Elles sucent leur âme. Alors ils meurent. Et comme ils meurent perdus dans la forêt, on ne retrouve pas leur corps. Alors ces hommes se transforment en *bhût*. (2010)

Il n'existe aucune technique pour empêcher une femme assassinée par son mari de devenir une *tcharél*, et l'on peut donc supposer qu'il s'agit là, entre autres, d'un mécanisme de dissuasion, qui tente d'empêcher la violence machiste d'arriver à un final tragique. En revanche, la femme morte en couche ne se transformera pas en *tcharél* si son mari fait un sacrifice permanent et visible aux yeux de tous : dès le décès de son épouse, il doit se percer l'intérieur des oreilles (dans le cartilage, non dans le lobe) et y placer un gros morceau de fer, ce qu'il devra garder jusqu'à sa mort.

Une descendance croisant les humains et les *bhût /tcharél* est-elle possible ? La réponse à cette question n'est pas unanime. Certains affirment que les *tcharél* copulent avec les hommes qu'elles coincent, et accouchent donc d'enfants mi-humains mi-*bhût*, qui vivent éternellement avec leur mère et ne se mélangent pas au monde des humains. D'autres affirment que cela pourrait être possible, mais que les *tcharél* n'en ont pas le temps, car elles se mettent à « sucer » l'âme de leur victime immédiatement, empêchant celle-ci d'avoir la vigueur nécessaire à l'acte sexuel. Quant aux *bhût*, on les soupçonne de faire l'amour à leurs victimes féminines, mais on ne connaît pas d'enfants résultant de ces unions : ils ne sont probablement pas viables, ou bien le *bhût* « amoureux » de la mère mange son propre enfant dans le ventre de celle-ci. En résumé, une descendance hybride est perçue comme virtuellement possible, mais n'existant pas dans la pratique.

6.7.2. *Bhidi-bhadhân*, ou le meurtre des *bhût*

Bimala est une femme de bientôt quarante ans, de caste Rajput. Originnaire du territoire de Shesh Nâg, dans la vallée du Jalori, ses parents la marièrent à dix-huit ans à un homme de Bhuntar, une petite ville près de Kullu (une des villes importantes d'Himachal Pradesh). Ils ont deux enfants adolescents. Chaque mois, lorsque ses règles commencent à couler, elle est enfermée dans une petite pièce attenante à l'étable, sans fenêtre, pour une semaine. Elle ne peut ni en sortir, ni toucher le téléphone, car son mari craint qu'il ne soit souillé par son impureté. Elle reçoit un repas par jour, que sa fille vient lui déposer à la porte. Une nuit qu'elle avait ses règles, alors qu'elle était enfermée, elle fut « coincée » par un *bhût*, ce qui lui causa une grande frayeur. Malgré ses hurlements, elle ne reçut pas l'autorisation de sortir. La semaine terminée, elle fut enfin libérée de son cagibi et téléphona à sa mère, qui vit toujours dans la vallée du Jalori. Celle-ci lui ordonna de prendre le premier bus et de venir la rejoindre, afin de demander de l'aide à leur *devta* préféré, Shesh Nâg. Quelques jours après avoir été « libérée » du *bhût*, elle m'accorda un entretien, accompagnée de sa mère, Leela:

Bimala : J'étais en bas, près de là où on garde les vaches, parce que j'avais mes règles.

Leela : Tu sais, ailleurs ils font ça, les femmes qui sont « sales » ils les enferment en bas, elles ne peuvent pas sortir ! Elles n'ont même pas de fenêtre ! Ici nous ne faisons pas ça, mais « en bas » oui !

Bimala : Mmm... chez mon mari c'est comme ça qu'on fait. Dans toutes les familles.

Alice : Et que s'est-il passé ?

Bimala : C'était la nuit, j'étais assise sur mon lit. Tout à coup il y avait un énorme chat sur moi. Il a dit « Je vais te manger. ». J'ai eu très peur ! J'ai crié. Puis, je ne sais plus. Le lendemain, il y avait un énorme serpent sur moi. J'ai hurlé, j'avais tellement peur ! J'ai poussé le serpent, en tombant il s'est transformé en jeune homme. Alors j'ai eu encore plus peur. Je hurlais. Il me regardait. J'avais vraiment très peur. Puis il a disparu. Quand j'ai pu sortir de la chambre, j'ai téléphoné à un *pandit*, pour lui demander de l'aide. Il m'a demandé de l'or en échange. Alors j'ai téléphoné à ma mère, elle m'a dit de revenir ici. Shesh Nâg nous protège. (2013)

Lorsque Bimala revint au village de son enfance, il y avait justement un *deoli*, auquel on avait invité Shesh Nâg et d'autres *devta*. Bimala vint se placer, debout, devant le *rath* de Shesh Nâg. Le *gur* la recouvrit d'un grand tissu vert brillant. Le *gur* de Djal-Manshanu, *dwârpal devta* de Shesh Nâg (et de caste Koli) prit les chaînes (*sangl*) du *devta* et frappa

Bimala à plusieurs reprises. Elle restait silencieuse. Après plusieurs coups, elle s'effondra aux pieds du *rath*, apparemment évanouie. On lui fit reprendre ses esprits en la secouant, et elle se mit à pleurer. Le *gur* lui annonça qu'elle était guérie, car en la frappant il avait tué le *bhût* qui la tourmentait. On plaça alors une fillette devant le *rath* de Shesh Nâg, et on procéda de même : le *gur* la frappait avec les chaînes, et lorsqu'elle pleura enfin, on estima qu'elle était débarrassée du *bhût* qui l'empêchait de se « porter correctement à la maison ». Alors qu'on allait procéder à un troisième *bidhi-bhadhân*, une femme surgit de l'assemblée des dévots, et se mit à crier. Gesticulant, crachant et hurlant, elle défit sa longue tresse et libéra ses cheveux, avec lesquels elle recouvrit son visage. Elle se jeta sur plusieurs hommes, les griffant au visage. Les villageois essayèrent de la maîtriser, en vain. Dès que quelqu'un s'approchait d'elle, elle l'agressait, essayait de le mordre ou de le frapper, lui crachait au visage, lui tirait les cheveux. Les villageois s'écartèrent, nombre d'entre eux se cachèrent derrière des petits murets. Enfin, cinq hommes réussirent à l'attraper, et la traînèrent devant le *rath* de Shesh Nâg. Elle freinait des pieds, hurlait, crachait sur ces hommes. Arrivée devant le *rath*, elle essaya de s'enfuir, fermait les yeux, bouchait ses oreilles. Les hommes l'obligèrent à regarder le *rath*, mais elle se cachait les yeux comme si la vue du *devta* les lui brûlait. Ils l'obligèrent à se mettre à genoux, et dans un grand hurlement elle finit par s'écrouler, évanouie aux pieds de la divinité. Cette scène était, selon les villageois, l'œuvre d'un *bhût*, il n'y avait aucun doute là-dessus. *Bhût* qui venait d'être tué par la vue du *devta*.

Le *bhidi-bhadhân*, c'est-à-dire l'exorcisme, n'est cependant pas toujours aussi impressionnant : les cas où les *bhût* sont tués en silence par les chaînes du *devta*⁸⁷¹ sont bien plus fréquents, de même que d'autres techniques, comme celle qui consiste à tourner simplement une noix de coco trois fois autour de la tête, ou encore celle qui utilise la poussière du *dwârpal devta* recueillie sur le linteau de la porte d'entrée de la maison, mélangée à la coriandre et aux graines de colza, mélange que l'on brûle et dont on fait respirer la fumée à la victime de *bhût*. Cette technique est utilisée lorsque les vaches refusent de se laisser traire, signe qu'elles sont « coincées » par un *bhût*, mais est utilisée aussi en premier remède pour délivrer les humains. Une autre technique consiste à confectionner un bouc en bouse de vache, que l'on brûle lorsqu'il fait nuit. Si ces

⁸⁷¹ Voir Photo 53: "Les chaînes du *devta*".

premiers remèdes ne fonctionnent pas, le *gur* Koli frappe la personne avec les chaînes du *devta*, et si le *bhût* n'est toujours pas expulsé avec cela, un *deoli* est organisé, pendant lequel on sacrifie un grand nombre de boucs : le premier de ces boucs est attaché par une cordelette à la victime, et le *gur* fait passer le *bhût* de l'un à l'autre au moyen d'une plume de paon ou d'une feuille de *bekhel*. Ce transfert peut également être réalisé en prenant le bouc dans les bras et en le faisant tourner trois fois autour de la victime assise. L'animal est ensuite sacrifié, puis mangé par la famille et le *gur*.



Photo 53: Les chaînes du *devta*

Un des moyens mis en œuvre pour « faire *bhidi-bhadhân* » utilise la commensalité, en présentant celle-ci comme vecteur de possession, et son retournement comme une manœuvre de libération :

Mai 2013, vers 16h. Un *deoli* est organisé dans une maison Rajput de la vallée. Plusieurs *devte* sont invités. Ils sont accompagnés de leur *gur*, leurs musiciens, dont les *gur* des *dwârpal devta*, et les chaînes. Plutôt que de passer sous les chaînes devant tout

le monde, plusieurs familles attendent leur tour pour consulter Kishn, le jeune *gur* du *devta* Sukh Dev Rishi, réputé pour délivrer les victimes de *bhût*. Assis en tailleur sous un arbre, un peu à l'écart de la fête, il n'a pas enlevé son bonnet ni défait ses cheveux longs : il consulte donc en tant que *gur*, et non en tant que *devta*. Une première famille se place devant lui : un jeune couple et leur bébé, accompagnés des parents du garçon. La grand-mère expose directement les faits : sa belle-fille doit avoir un problème, car elle pleure souvent et se fâche. Le *gur* observe la jeune femme, qui est silencieuse et baisse les yeux. Il chipote des grains de colza qu'il a déposés par terre devant lui. Prudemment, il commence son interprétation. « Tu te sens bizarre [*ajîb*], n'est-ce pas ? ». La jeune fille hoche la tête. « Tu as envie de pleurer, n'est-ce pas ? ». « Elle pleure tout le temps ! » intervient la belle-mère. « Tu sens que quelque chose ne va pas, n'est-ce pas ? ». « Bien sûr qu'elle ne va pas bien, celle-là ! » grogne la belle-mère. « Tu sens que tu ne peux pas faire ce que tu voudrais, n'est-ce pas ? », « depuis que tu es arrivée les choses ne vont pas comme tu le souhaitais, n'est-ce pas ? », et ainsi de suite. Il ponctue ses phrases de « n'est-ce pas ? » [*hai ki nehi ?*], cherchant l'assentiment de la famille. Ainsi, à petits pas, il procède à son interprétation en toute prudence⁸⁷², jusqu'à laisser tomber le verdict que tous attendent : il y a un *bhût*. Silence. La jeune fille se met à pleurer discrètement. Le *gur* lui demande : « as-tu mal quelque part ? ». « Oui, répond-elle doucement, j'ai mal aux oreilles ». La belle-mère commence une phrase, mais est coupée net par le *gur*, d'un geste de la main. « Bien sûr, tu as mal aux oreilles. C'est normal. Les *bhût* sont comme le vent, ils sifflent dans les oreilles » lui explique-t-il. « Mais qui ? » demande la belle-mère. « Ah ça... quelqu'un de proche. Peut-être une voisine » répond-il, déviant l'accusation sur une personne extérieure à la famille. « Voilà ce que tu vas faire, continue-t-il, tu vas te cuisiner tes repas toi-même. Tu ne vas plus accepter de nourriture de personne. Personne, tu as compris ? Pas même un verre d'eau ! Ni de la part de ton mari, ni de ta propre mère, ni de ta belle-mère, personne, d'accord ? Et cela pendant onze jours ». Il emballe les grains de colza (*sau*) dans un petit bout de papier journal, et les donne à la belle-fille, lui indiquant de les garder sous ses vêtements pendant ces onze jours.

« Vous, venez vous asseoir ici » ordonne Kishn à la belle-mère. « Quel est votre nom ? » lui demande-t-il. Tout en répétant le prénom qu'elle lui donne, il remue des

⁸⁷² Dans son analyse des séances avec le *gur*, Daniela Berti a montré que celui-ci procède par réponses vagues, qui peuvent être différemment interprétées, et qu'il réajuste son discours en fonction des réactions de son patient. Berti 2001 : 172

grains de colza dans la paume de sa main, les fait tomber, les reprend, les fait tourner, les observe attentivement. D'un coup, il relève la tête et fixe la belle-mère, droit dans les yeux. « Il faut moins parler » lui assène-t-il. « Vous parlez trop, voilà ce que j'ai vu dans le *sau* (colza) ! ». Le visage de la belle-mère se décompose. « Il faut arrêter d'intervenir avec votre belle-fille. S'il se passe quelque chose, restez en retrait. Sinon, le *bhût* ne pourra pas partir ». Elle fait mine de pleurer, se met à geindre bruyamment. « Allons allons, la sermonne le *gur*, nous allons gagner ! Voulez-vous gagner ? Voulez-vous la victoire sur ce *bhût* ? ». « Oui, bien sûr » souffle la belle-mère. « Et bien faites ce que je vous dis. Arrêtez d'intervenir avec elle. Il faut la laisser lutter contre son *bhût*. Aidez-la ».

La séance est terminée. Le beau-père, resté en silence tout ce temps, dépose deux-cents-cinquante roupies sur la cuisse du *gur*. Celui-ci fait semblant de refuser : « non, non » dit-il en riant. Avant de les empêcher en précisant « d'accord, c'est pour le *devta* ! ».

C'est donc à travers la nourriture que passe souvent la possession par un *bhût*, mais également sa délivrance: en effet, dans nombre de cas de possession que diagnostique le *gur*, c'est un repas « empoisonné » par des *mantra* qui est à l'origine du mal. Surtout quand il s'agit d'une jeune fille vivant depuis peu chez ses beaux-parents. Dans le cas que nous venons de voir, la culpabilité est rejetée non pas sur la belle-mère directement, mais sur une voisine, préservant de la sorte la famille d'un conflit trop ouvert. Le message est clair cependant. Il ne s'agit pas ici de « masquer » le problème : celui-ci est au contraire exprimé publiquement, puis canalisé vers un coupable extérieur, afin que l'accusation publique n'envenime pas la situation⁸⁷³.

La guérison passe par le rejet d'être alimenté par un tiers: le *gur* conseille en effet souvent à la personne “prise” par un *bhût* de cuisiner elle-même tous ses repas, pendant quelques jours à un an, et de n'accepter de nourriture de personne d'autre, pas même de son mari, ni de ses beaux-parents, ni de ses propres parents. Cette mesure

⁸⁷³ Berti analyse un cas semblable de conflit entre une belle-fille et son beau-père, où le *gur* rejette la faute sur une sorcière : dans ce cas, la possession par le *bhût* est un canal d'expression pour la jeune fille et « la raison de son problème (difficulté à vivre chez ses beaux-parents) est exprimée, mais est présentée comme un effet, non une cause ». Berti insiste cependant sur le fait qu'il ne s'agit pas ici de théâtre, de représentation : les familles croient aux *devta* et n'oseraient pas s'en servir pour camoufler le problème : ce qui est reformulé, ce ne sont pas les problèmes de la belle-fille dans sa belle-famille, mais les responsabilités respectives. Berti 2001 : 232.

drastique a comme effet de redéfinir les relations entre la victime et son entourage, comme ce cas de la jeune fille et sa belle-famille. C'est, comme le souligne Diemberger (pour les Khumbo du Népal), “une inversion du pouvoir de la commensalité et de la nourriture”⁸⁷⁴, et donc un des contextes où le langage du corps est utilisé à l'envers.

6.8. Plasticité des catégories cosmiques

Les concepts que nous venons de voir dans ce chapitre ont été séparés pour l'analyse, mais sont en réalité bien plus flous et se confondent : les *bhut*, les *jogni* et les *devta* ont une nature ambiguë et ne permettent pas de catégorisation radicale. Ici, il n'y a pas d'antagonisme entre le village et la forêt par exemple⁸⁷⁵, représentant la polarité sauvage/ordonné, à laquelle se fixerait une opposition entre certains types d'entités. Bien sûr, les êtres intangibles qui vivent dans les forêts et les cimes des montagnes (*jogni*, *raksha*, *bhut*, *tcharél*, etc) sont complètement sauvages, et de ce fait bien plus dangereux que les *devte*, qui eux vivent parmi les humains. Cependant, ces derniers peuvent se révéler tout aussi dangereux voire cruels, et malgré leur sociabilité, leur présence parmi les hommes, ils gardent un côté sauvage, non seulement parce qu'ils sont dits partager leur temps entre les villages humains et les cimes des montagnes, mais aussi à certains moments où ils réclament des sacrifices sanglants. D'un autre côté, les *jogni*, sauvages, puissantes, extrêmement dangereuses, s'accommodent du commerce des humains et des *devte*, à qui elles accordent des faveurs : guérisons pour les humains, puissance indispensable pour les *devte*. Les *Chohi devte* aussi sont pacifiés par des offrandes. Seules les *tcharél* finalement restent sauvages, indomptables, assoiffées de chair humaine.

Le *buri nazaar* (mauvais œil), le *nâshubbh* et les planètes ne se soumettent pas non

⁸⁷⁴ Diemberger 1998: 275.

⁸⁷⁵ Comparer par exemple avec le Népal : « La forêt (le monde sauvage au sens large) se présente à l'imaginaire religieux comme l'Autre du monde ordonné et pacifié du village. Elle est l'envers de la sphère villageoise, une source de dangers, de pouvoirs maléfiques, de dérèglements permanents. Elle est rejetée dans une altérité radicale. Ces espaces boisés, peuplés de puissances occultes toujours en mouvement, d'esprits prédateurs, de forces sinistres et hostiles prêtes à tout instant à faire peur aux hommes, à s'emparer d'eux pour leur nuire, constituent un univers menaçant qu'il faut tenir à distance, contrôler, pacifier. » Gérard Toffin, 2005, « La forêt dans l'imaginaire des populations de l'Himalaya népalais », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 2 | 2005, p.199.

plus à une nette distinction, et l'un attire, provoque ou amplifie l'autre. Il est impossible également de fixer une séparation entre le monde des humains et celui des *devte*, *bhût* ou *jogni* : il s'agit du même monde, de la même « strate » cosmologique. Ces entités vivent parmi les humains, interagissent constamment avec eux, créent des liens directs et réciproques. Non seulement le quotidien des humains est soumis à la volonté des *devte*, mais les comportements de ceux-ci sont directement dépendants des actions de ceux-là : si les *devi-devta* et les *jogni* envoient la sécheresse, la maladie et la mort, c'est par représailles contre les humains qui se disputent, se laissent souiller par l'impureté ou l'alcool. Si les humains sont donc totalement soumis aux *devte*, à un autre niveau le pouvoir s'inverse et ces derniers sont soumis au comportement des humains, bien que cela ne soit jamais reconnu dans les discours. Ils sont d'ailleurs souvent conçus comme des petits enfants, qu'il faut cajoler, calmer, contenter, raisonner : on se moque de leur caractère, on leur apporte un petit présent lorsqu'on revient de voyage « parce qu'ils sont comme des petits enfants, qui attendent toujours un petit cadeau ». C'est d'ailleurs leur présence parmi les humains qui les caractérise, les différencie des autres dieux du panthéon hindou : ce n'est ni une identité, ni un trait mythologique (les *devte* sont d'ailleurs souvent présentés comme des formes de certains dieux hindous comme Vishnu, Shiva et Mata), mais bien leur choix d'une sociabilité humaine et leur lien fort au territoire et aux dévots. Et c'est par ce lien territorial qu'ils sont identifiés : en croisant un *rath* ou l'autre, les villageois s'exclament « c'est celui de Bahu » ou « c'est celui de Sohja » plutôt que le nom particulier du *devta* en question.

Mais à travers ce chapitre, j'ai essayé de montrer également la façon dont les rites sont constamment recréés, plus que rejoués : les rencontres entre *devte*, les *deopuchna* (consultations avec le *gur*), les *bhidi-bhadhân* (exorcismes) sont créés au moment-même, brochant sur un canevas semblable, mais jamais tout-à-fait identiques ; ces événements sont ouverts à l'imprévu, aux conflits et à leurs résolutions, et pour que cela soit possible il faut, comme l'a montré Daniela Berti⁸⁷⁶, qu'ils s'appuient sur un système élastique de représentations, ce qui implique une certaine plasticité des catégories. Les rites sont donc l'arène de la contestation et de la reconfiguration, permettant la transformation de la société, alors même que leur langage est celui de la permanence, de

⁸⁷⁶ Berti 2001: 131.

l'immuable, comme l'a montré Alka Hingorani [2013]⁸⁷⁷.

Le contraste entre la structure sociale et la structure cosmique est donc frappant : alors qu'entre les humains opère une hiérarchie claire, séparant nettement des catégories rigides (castes), dans le monde des entités intangibles, au contraire, c'est la fluidité et la plasticité qui règnent. Alors qu'il existe, dans l'opinion de la majorité des hautes castes, une sorte de déterminisme qui lie les différentes classes d'humains à certaines valeurs morales (et en conséquence à certains comportements), le point commun entre les *bhût*, *devte*, ou *jogni* est, à l'opposé, l'absence de ce déterminisme, et ces êtres échappent à une classification morale et ontologique, comme si la relation entre ces deux structures de classifications résultait en une sorte de miroir inversé. Comment expliquer cela ? Il est malheureusement difficile de savoir si la plasticité du cosmos actuel correspond à une structure sociale antérieure aux castes, si ces deux structures ont évolué côte à côte, ou si au contraire nous assistons à une sorte de décalage ontologique, où la société aurait évolué bien plus rapidement que le cosmos, qui ne lui correspondrait alors plus. Mais quoi qu'il en soit, une constatation s'impose : les *bhût*, *devte* et *jogni* se caractérisent par l'absence de corps, alors que, comme nous l'avons vu dans les précédents chapitres, les valeurs morales des différentes castes sont véhiculées par les fluides corporels (*khûn*), enfermées dans les corps. Ce sont donc ces derniers qui, en dernière instance, posent la limite entre ces deux modes de catégorisation. Le clivage entre la rigidité d'une structure et la plasticité de l'autre repose donc, avant tout, sur la corporalité.

⁸⁷⁷ Alka Hingorani, 2013, *Making faces : self and image creation in a Himalayan valley*, Honolulu : University of Hawai'i Press, p.113.

Capítol 7. Conclusions

Conclusió en català

Al llarg d'aquesta tesi, m'he aplicat a analitzar la noció de persona en la vall del Jalori, amb el cos com a punt de partida.

No he buscat transmetre una certa homogeneïtat, ni construir una teoria perfecta, sòlida i sense bretxes. Les contradiccions no són, al meu parer, un problema sinó al contrari uns « nusos » de gran valor, ja que permeten endevinar la presència d'altres capes de discurs i de pensament, com uns fils prims que, si els estirem, desvelen trossos sencers de representacions. Per aquesta raó he subratllat aquestes contradiccions, no només entre castes, sexes o generacions, sinó també per un mateix interlocutor. Aquestes apareixen per exemple en els conflictes, posant en oposició discursos i pràctiques. M'ha semblat important produir una tesi que sàpiga integrar i analitzar aquestes contradiccions i conflictes, però també les dinàmiques, els trasbalsaments, així com les estratègies col·lectives i individuals de canvi, entre altres.

Hem començat narrant la fàbrica d'un ésser humà, la formació de la seva carn, les aportacions del pare, de la mare, i de l'*âtman*. Ens hem detingut en els components del seu ésser, recorrent el seu cos, els seus fluids, la dinàmica corporal d'obertura i de tancament, la porositat. Hem observat un altre component, individual però no exclusiu de l'humà, a saber la seva ànima; i hem pogut extreure de les dades etnogràfiques un tercer component: el nom. Això ens ha portat a considerar l'esdevenir de l'ésser humà, la seva transformació en avantpassat i l'ingredient indispensable perquè l'humà esdevingui una persona completa: el coneixement (Capítol 3).

Després d'haver analitzat en detall la constitució de l'ésser humà, n'hem fragmentat la realitat, projectant com trossos de mirall trencat els múltiples cossos, les visions esclatades i ambigües respecte a les qualitats dels fluids i el valor diferencial dels orificis. Gràcies a l'anàlisi d'aquesta diversitat de visions i de discursos, que es responen com un eco els uns als altres, hem pogut penetrar en la complexitat de les castes, sempre a partir del cos i dels seus fluids. La noció d'impuresa s'ha imposat immediatament com un dels conceptes centrals per intentar capir aquest sistema, tant si

és acceptada, rebutjada, manipulada o invertida. Havent-la observat en contextos múltiples i havent contemplat alguns exemples de contestació i de resistència, hem procurat comprendre-la de manera teòrica, seleccionant entre alguns autors elements que l'il·luminin, eines que s'aplicarien concretament al nostre treball etnogràfic. Així hem pogut proposar una interpretació de la impuresa com a símbol i instrument de la dinàmica d'obertura del grup (Capítol 4).

Després d'haver explorat els múltiples cossos i les diverses humanitats possibles, hem observat l'ésser humà al si de les diferents xarxes socials, la seva teixidura per a la creació de vincles de parentiu a través del territori, del sacrifici, de la comensalia, i ens hem detingut un moment en les diverses formes de matrimoni i en la configuració del sistema familiar (Capítol 5).

Finalment, hem situat aquestes persones i aquests cossos dins el seu cosmos, analitzant les entitats que el poblen i que influencien de manera tangible els éssers humans. El mal d'ull sembla ser un mecanisme d'anivellament social, mentre que l'anàlisi del culte dels *devte* resulta ser un culte al clan, que enforteix la seva cohesió social (capítol 6).



Aquesta tesi posa èmfasi en la manera com el cos, a la vall del Jalori, és a la vegada matèria prima i teatre de les interaccions, de les relacions de poder, dels vincles territorials o divins, de les discriminacions, de les dinàmiques del clan, de les negociacions, de les contestacions, de les transformacions físiques i socials. És aquest cos que fa l'humà: l'ànima i el nom no són la seva exclusivitat. L'humà comparteix amb altres entitats (divinitats, *bhût* i *tcharél*, animals) no només el component « ànima » i el component « nom », sinó també la consciència, la intencionalitat, l'agentivitat.

D'altra banda, l'estudi dels fluids mostra clarament que la dicotomia cos/esperit no té sentit aquí. No només l'esperit és concebut com essent clarament corporal, físic, sinó sobretot els fluids (sang, esperma, llet), que vehiculen la casta, transmeten tant habilitats físiques (força, destresa professional, etc.) com valors morals. Dit amb altres paraules, les qualitats « espirituals » aquí estan clarament basades, no només en el principi independent que és l'ànima, sinó sobretot en substàncies corporals.

El cos es fa, doncs, receptacle d'atributs no corporals, cos *dividual* que acull una ànima *individual* i un nom social. Així, el cos humà esdevé eina, símbol, recipient, porta,

guàrdia, llenguatge, frontera, missatger, fàbrica. Cos porós, obert, constantment creat i transformat, amb una corporalitat teixida dia a dia per la interacció social continguda dins de l'intercanvi de fluids. Cossos múltiples sobretot, la porositat i substàncies dels quals es fan símbols d'una humanitat esclatada, dividida; però les fronteres dels quals són, no obstant, obertes, vulnerables, permeables. L'estudi d'aquests cossos, de les mecàniques de fluids carregades d'atributs, ha permès accedir no pas a *una* noció de la persona en la vall del Jalori, sinó a *múltiples* nocions de *múltiples* persones. Segons el punt de vista de l'interlocutor, hi haurà diverses humanitats, o al contrari només una. Lluny de buscar la homogeneïtat dels discursos que dibuixarien *una* representació local de l'humà, el treball ha buscat el contrari: ressaltar les múltiples concepcions i les contradiccions, no només entre els diferents actors sinó també a dins de les representacions. El treball sobre aquesta multiplicitat de cossos humans ens ha permès analitzar el sistema local de castes, l'anàlisi detallada dels fluids, i la seva constitució i circulació dins les xarxes de parentiu i a fora. Perquè la casta, a diferència del nom i de l'ànima, és viscuda com a absolutament orgànica, física. Maurice Godelier i Michel Panoff insistien: « Inscriure el destí dels seus membres dins el seu cos carnal, imputar-lo a les imperfeccions d'aquest cos o a les seves mancances [...], és a la vegada reduir les privacions i humiliacions a la biologia, diguem a una etnobiologia, però és també proclamar que és impossible canviar-hi res. És naturalitzar el fenomen, és ocultar l'ordre de la cultura al profit de l'ordre de la natura»⁸⁷⁸. Aquí, si els cossos i les sangs difereixen entre castes, en canvi el naixement d'un individu en tal casta depèn del seu *karma*, és a dir de les seves accions anteriors. La condició humana, corporal, divisible, depèn d'un principi indivisible, i que el sobreviu. La classificació és, doncs, presentada com a basada sobre una natura física, però no arbitrària: és el resultat d'actes personals. La discriminació d'algunes castes és, en conseqüència, no només « natural » (basada sobre la seva corporalitat), sinó que a més és « justícia », i si ho portem a l'extrem, és l'ocasió de reparar els errors de les vides anteriors.

Finalment, els cossos vinculats entre ells per l'intercanvi de fluids i per les partícules heretades dels avantpassats formen un *gran cos*, dins el qual el mínim moviment d'un dels elements desencadena canvis en els altres: així, la contaminació que afecta un dels membres del *kûla* (llinatge) o del poble pot estendre's de manera invisible dins les venes dels altres membres, i demana en conseqüència mesures de protecció que

⁸⁷⁸ Godelier et Panoff 1998 : xxiii

inclouen l'ostracisme. El funcionament d'aquest gran cos social, entès com un flux constant de substàncies, utilitza per tant mecanismes d'obertura i de tancament, aïllant els elements tocats abans que la impuresa envaeixi tot el sistema.

A partir d'aquesta anàlisi del sistema de castes, i sempre prenent el cos com a base, hem pogut explorar no només les representacions i els jocs de poder, sinó també les estratègies individuals i col·lectives per evitar i subvertir aquelles discriminacions que es recolzen, entre altres, en els cossos i els seus fluids. Aquests últims són, de fet, com hem vist, sobretot una qüestió de poder, i el seu ús és, al cap i a la fi, una imposició, submissió o subversió a aquest.



L'estudi dels cossos, de les seves substàncies i de les seves dinàmiques ha permès penetrar al cor de les teories locals de parentiu. El valor diferencial dels fluids masculins i femenins ha mostrat la jerarquia dels sexes que s'expressen a través d'ells: només la substància paterna té el poder de creació, mentre que la substància materna només és constitutiva com a complement. La mare és un recipient, i més tard una dida. Ara bé, la marca deixada per la mare dins la criatura, a través de la seva llet, no pot ser esborrada: el vincle matern és doncs tant permanent i decisiu com el vincle patern. Això ens ha portat a concloure l'existència de diverses vies de transmissió, algunes bilaterals, altres unilaterals, a dins del sistema mateix. Mentre que el *kâla* és transmès unilateralment (pel pare), la casta és, en canvi, transmesa bilateralment, però de manera desincronitzada i asimètrica. L'anàlisi de les entrevistes, creuant castes, gèneres i generacions, ha permès, a més, d'observar la presència, dins d'aquesta teoria majoritàriament patrilineal, de contradiccions que revelen la presència d'altres teories, no només paral·leles, sinó al cor mateix d'aquesta teoria dominant. Per acabar, l'anàlisi dels diversos components dels éssers humans ha permès d'il·luminar l'existència d'un element absolutament independent del parentiu social (el nom per exemple) i físic (teoria de l'esperma, de la llet i d'altres fluids nutritius), independent del cos sexual, i independent de la humanitat: l'ànima.



L'alimentació és també un punt de partida privilegiat per a l'estudi etnogràfic de les nocions d'humà, pel seu aspecte concret, detallat, i abundant. La seva importància en els diversos aspectes de la vall del Jalori ha aparegut clarament al llarg d'aquesta tesi. L'alimentació és fonamental en primer lloc per a la constitució del cos, per a la vitalitat i la salut de les persones i hem pogut observar la gran atenció que hi presten els vilatans, quan equilibren a diari els seus àpats: la classificació dels aliments sobre els eixos « fred-calent » i « ventós-netejador » n'és un bon exemple, així com la transformació dels aliments en fluids corporals de primera importància, com la sang, l'esperma, la llet. Però la centralitat de l'alimentació va més enllà, car és constitutiva no només del cos sinó també del parentiu, com hem pogut veure en diversos contextos, com el manteniment dels vincles entre una dona casada i els seus pares, o la creació d'un vincle de parentiu durant la cerimònia del *dharmbhai*. És el vincle nutritiu el que determinarà també els parents marcats per la impuresa del naixement o de la mort.

L'alimentació crea vincles entre els vius, però també entre els vius i els morts: és a través de l'ofrena regular d'àpats que els vius mantenen el vincle amb els seus avantpassats, així com el vincle amb els altres descendents d'aquells. És també a través de l'alimentació que passen molts casos de possessió i d'exorcisme: la mort d'un *bhût* requereix generalment la interrupció temporal de tots els canals d'alimentació, la qual cosa aïlla la persona posseïda de totes les seves xarxes socials. Finalment, l'alimentació és el vector principal de la contaminació de castes, com hem pogut apreciar al llarg del capítol 4.

Es pot establir, sens dubte, una associació entre alimentació i relació sexual: en altres regions de l'Índia, la dona menstruada no pot ni cuinar ni mantenir relacions sexuals amb el seu marit, cosa que significa que l'intercanvi de fluids ha de ser interromput en els dos sentits. En la vall del Jalori, al revés, les dones menstruades poden cuinar i mantenir relacions sexuals (les recomanacions al voltant dels riscos d'embaràs durant aquest període ho mostren), cosa que indica que l'intercanvi de fluids pot seguir, en els dos sentits. Alimentació i sexualitat, doncs, s'han d'analitzar conjuntament.



L'anàlisi dels diversos contextos on apareix la noció d'impuresa, així com l'observació detallada de la seva transmissió i de les seves manipulacions, ens han permès de penetrar al cor d'aquest concepte i provar de copsar-ne el sentit. Les nombroses situacions de la vida quotidiana, que són « orgàniques » però no sempre impliquen impuresa, ens han empès a rebutjar les afirmacions de Louis Dumont; mentre que la teoria de les substàncies de McKim Marriott ens ha confirmat la importància del mecanisme d'obertura i de transmissió dels fluids. En acabar, les aportacions de Mary Douglas i de Veena Das, sobre les classificacions i la liminalitat, han consolidat les nostres interpretacions: la noció d'impuresa s'explica per la preservació del grup, del clan. El seu tancament, i la seva continuïtat, és la base de la puresa; mentre que l'obertura del grup, les seves evolucions i barreges estan expressades en el concepte d'impuresa. I això s'aplica tant a la impuresa de les menstruacions, del naixement i de la mort, com a la impuresa de castes.



Al llarg d'aquesta tesi, hem pogut notar les diverses concepcions que envolten les dones, els seus papers, però també les seves eines per protestar, les seves estratègies individuals i col·lectives. Des de la concepció d'una criatura fins al matrimoni, passant per la lactància, l'ús de les seves joies, dels seus cabells, del seu cos; a través de la noció d'impuresa; amb les entitats *jogni* o *tcharél*; per a l'educació de les dones i el seu lloc en el sistema familiar, hem procurat fer una anàlisi que inclogui plenament una mirada atenta, no pas sobre *la* dona, sinó sobre *les* dones. Ometre de prestar una atenció particular a les dones, i als vincles entre els homes i elles, equivaldria a esbiaixar l'estudi de la persona, car buscar una anàlisi d'un humà suposadament neutre, sense distingir finament els papers assignats a cada sexe, es reduiria, en realitat, a assumir una visió androcèntrica.

Aquesta discriminació comença dins del cos, en el sentit que el cos masculí, a la vall del Jalori, és un cos complet per si sol, mentre que el cos femení no ho és, i ha de ser completat pel cos del seu espòs. Aquesta particularitat es revela en la diferència d'estatus entre el vidu i la vídua: mentre que la vídua és impura durant tres anys, ostensiblement oberta i havent d'esperar per tornar-se a casar per culpa de la impuresa

provocada per la seva « fractura » i el fet de ser incompleta, el vidu només és impur durant setze dies, i es pot tornar a casar immediatament després. Ell no és incomplet: la pèrdua de la seva esposa no li provoca cap fractura, cap « mancança » física. El cos de la vídua, a l'inrevés, és fracturat, incomplert: el cos de la dona casada és sencer per l'aportació del seu marit.

El contrast entre els llocs dels homes i de les dones continua en les representacions de la fàbrica de l'humà: mentre que el pare és l'únic creador, la mare es fa terra, recipient, dida. Els cossos de les dones són receptacles d'alguns aspectes del clan format per homes. Dins d'elles, a través d'elles, es conserven el *khûn*, la puresa, la descendència del clan. La vida i la potència dels homes són dipositades en elles, i aquest rol de recipient, similar al del *gur*, és expressat per l'ús del seu cos, en particular els cabells. Portes d'entrada del grup, els cossos femenins s'han de tancar i vigilar. L'educació de les nenes està orientada cap a aquest paper: és el seu estatus d'esposa, de jove, que es reté a la ment. Quant a la impuresa, colpeja més les dones que als homes, per les menstruacions i pel naixement: hem pogut concloure, per les múltiples entrevistes i observacions durant el treball de camp, que una de les conseqüències, o fins i tot dels objectius implícits, és impedir el contacte estret entre el diví (que representa el clan dels homes) i les dones. Apartar-les dels assumptes del clan, de les esferes de decisió, és una de les finalitats de la dinàmica de la impuresa. I és que les dones són més « impures » no només per la seva « tendència » a l'obertura, sinó també perquè són estrangeres, provenen d'altres territoris divins (*deolu*), o d'altres valls. Malgrat el fet que adopten el *kûla* del seu marit i els seus avantpassats, sempre romanen estrangeres al clan.



L'anàlisi de les dades etnogràfiques ha destacat un element clau en el funcionament de diverses concepcions locals: el coneixement. Aquesta noció esdevé fonamental, tant per completar la persona com pels mecanismes de circulació de la impuresa. Aquesta està estretament vinculada a la intencionalitat, la capacitat de decisió, l'elecció, l'agentivitat. El vessament de la contaminació dins el sistema depèn de la capacitat individual d'acció, ella mateixa ancorada dins de l'esperit (*mân*, que és corporal, recordem-ho) i per altra banda dins de l'ànima (*âtman*), ambdues coses centrals en l'agentivitat de la persona. La impuresa és doncs una qüestió de liminalitat,

de creuament de fronteres, d'obertura del cos i del clan, però sobretot està vinculada a la voluntat de respectar les categories socials imposades i « naturalitzades », vinculada al fet d'acceptar la configuració dels grups, sense voler provocar-hi alteracions, barreges. Puresa i impuresa són, al cap i a la fi, qüestions d'eleccions individuals respecte a la preservació dels clans i de les estructures jeràrquiques que els classifiquen. L'individu no està concebut com a agent passiu dins la cristal·lització de la seva identitat, dins la construcció de la seva corporalitat: és concebut com un actor davant el qual es presenten alternatives, i que teixeix o desfà les relacions basades sobre els intercanvis de substàncies, i modifica així la matèria del seu cos.

Diversos autors⁸⁷⁹ han insistit en els lligams que uneixen la impuresa i la noció de pecat (*pâp*) i Das⁸⁸⁰ va suggerir que la contaminació podria ser directament un « idioma » pel pecat. Els diversos exemples que hem analitzat en aquest treball, i que mostren la importància del coneixement dins els mecanismes de circulació de la contaminació, en part recolzen aquest lligam: si bé el pecat i la impuresa són conceptes que s'han de diferenciar, estan íntimament vinculats l'un a l'altre, car les conseqüències físiques de la contaminació depenen del pecat d'infringir *voluntàriament* els límits dels cossos i dels grups. Així, si el pecat no és un sinònim exacte per a la contaminació, és en canvi un dels elements clau en el seu funcionament. Això ens porta al concepte de poder, que em sembla igualment al cor de la impuresa: la transmissió dels fluids està clarament lligada a la submissió i al poder. La impuresa, que resulta del pecat d'infringir les fronteres (corporals i socials), és una contestació del poder, de la dominació dels homes sobre les dones, i de la dominació de les castes altes sobre les castes baixes.



Per acabar, l'estudi de les nocions d'humanitats múltiples o al contrari compartides, de les nocions de persones, de cossos, de les diverses entitats que poblen el cosmos, és al mateix temps un estudi de les categories, de les classificacions que ordenen, jerarquitzen i legitimen relacions de poder. Aquest treball mostra la relació d'aquestes categories entre elles, gràcies a l'anàlisi de les dinàmiques que les travessen (porositat, obertura, plasticitat) i de l'oscil·lació constant dins de la natura mateixa del

⁸⁷⁹ Bean 1981, Fuller 1979, McGilvray 1982 i Renou 1974, a Parry 1991 : 269

⁸⁸⁰ Das 1976

sistema classificatori, a saber, la tensió permanent entre la voluntat de fronteres i la tendència d'aquestes a esborrar-se. Les castes, clarament delimitades per l'endogàmia i pel rebuig de la comensalia, en canvi no són categories totalment tancades: permeten una certa circulació de fluids, en sentit únic. La ideologia de castes demana llavors, no pas el seu tancament hermètic, sinó més aviat el control estricte dels fluxos entres elles.

Les persones en un sentit ampli, homes i dones de la vall del Jalori, han estat en tot moment els subjectes de recerca d'aquesta tesi, a través de la qual hem mostrat les diverses relacions que tenen amb el seu cos, la societat, el cosmos, així com els seus recorreguts individuals i col·lectius per gestionar i apropiar-se els seus rols en la seva societat actual.

Conclusion en français

Tout au long de cette thèse, je me suis attachée à analyser la notion de personne dans la vallée du Jalori, en prenant toujours le corps comme point d'ancrage.

Je n'ai pas cherché à transmettre une certaine homogénéité ni à construire une théorie parfaite, solide et sans failles. Les contradictions ne sont pas, dans mon optique, un problème mais au contraire des «nœuds» d'une grande valeur qui permettent de deviner la présence d'autres couches de discours et de pensée, de minces fils qui, si on les tire, dévoilent des pans entiers de représentations. J'ai donc cherché à souligner ces contradictions, non seulement entre les castes, entre les sexes, entre les générations mais également les contradictions pour un même interlocuteur. Celles-ci apparaissent notamment lors des conflits, en mettant en opposition des discours et des pratiques. Il m'a semblé important de tenter de produire une thèse qui sache intégrer et analyser ces contradictions et conflits mais aussi les dynamiques, les bouleversements ou encore les stratégies collectives et individuelles de changement, entre autres.

Ce récit a commencé par la fabrication d'un être humain, la formation de sa chair et les apports divers du père, de la mère puis de l'âme. C'est une observation détaillée des composants de son être à laquelle je me suis attelée, en parcourant son corps, ses fluides, la dynamique corporelle d'ouverture et de fermeture, sa porosité ; pour ensuite étudier la composante individuelle mais non exclusive de l'humain, à savoir son âme ; enfin, une troisième composante a pu être dégagée grâce à l'analyse détaillée des données ethnographiques : le nom. Ceci a permis d'analyser le devenir de l'être humain, sa transformation en ancêtre et l'ingrédient indispensable pour que l'humain devienne une personne complète : la connaissance (Chapitre 3).

Après avoir analysé en détail la constitution d'un être humain, sa réalité s'est fragmentée, comme des éclats de miroir brisé qui projetteraient les multiples corps, les visions éclatées et ambiguës à propos des qualités des fluides ainsi que la valeur différentielle des orifices. C'est en analysant cette diversité de visions et de discours, se répondant en écho les uns aux autres, que la complexité des castes a pu être pénétrée, en prenant toujours comme point de départ le corps et ses fluides. La notion d'impureté s'est imposée d'emblée comme un des concepts centraux pour comprendre ce système,

qu'elle soit acceptée, rejetée, manipulée, inversée. Après l'avoir examinée dans de multiples contextes et après avoir observé quelques exemples de contestation et de résistance, j'ai tenté de la cerner de manière théorique, en sélectionnant parmi quelques auteurs des éléments qui la mettent en lumière, des outils qui s'appliquent concrètement à ce travail ethnographique. Je me suis alors permis de proposer une interprétation de l'impureté comme symbole et instrument de la dynamique d'ouverture du groupe (Chapitre 4).

Après avoir contemplé les multiples corps, les diverses humanités possibles, c'est l'être humain au sein des différents réseaux sociaux qui a été le centre d'attention, et le tissage de ceux-ci par la création de liens de parenté à travers le partage du territoire, le sacrifice et la commensalité. C'est dans ce contexte que les diverses formes de mariage et la configuration du système familial ont pu être décrites (Chapitre 5).

Enfin, ces personnes et ces corps ont été situés dans leur cosmos, par l'analyse des entités qui le peuplent et qui influencent de manière tangible les êtres humains. Le mauvais œil est apparu être un mécanisme de nivellement social, tandis que l'analyse du culte des *devte* s'est révélée être un culte au clan, renforçant la cohésion sociale au sein de celui-ci (Chapitre 6).



Cette thèse met en avant comment le corps est, dans la vallée de Jalori, à la fois matière première et théâtre des interactions, des relations de pouvoir, des liens territoriaux ou divins, des discriminations, des dynamiques de clans, des négociations, des contestations, des transformations physiques et sociales. C'est ce corps qui fait l'humain : l'âme et le nom ne sont pas l'apanage de ce dernier qui partage avec les autres entités (dieux, *bhût* et *tcharél*, animaux) non seulement le composant « âme » et le composant « nom » mais aussi la conscience, l'intentionnalité, l'agentivité.

Par ailleurs, l'étude des fluides montre clairement que la dichotomie corps/esprit n'a ici aucun sens. Non seulement l'esprit est conçu comme clairement corporel, physique, mais surtout les fluides (sang, sperme, lait), qui véhiculent la caste, transmettent tant des habiletés physiques (force, dextérités professionnelles, etc.) que des valeurs morales. En d'autres mots, les qualités « spirituelles » sont ici clairement basées, non seulement sur

le principe indépendant qu'est l'âme mais surtout sur les substances corporelles. Le corps se fait donc réceptacle d'attributs non corporels, corps *dividuel* accueillant une âme *individuelle* et un nom social. Ainsi, le corps humain devient outil, symbole, récipient, porte, gardien, langage, frontière, messenger, fabrique. Corps poreux, ouvert, sans cesse créé et transformé dont la *corporalité* est tissée quotidiennement par l'interaction sociale contenue dans l'échange de fluides. Corps multiples, surtout, dont la porosité et les substances se font symboles d'une humanité éclatée, découpée, mais dont les frontières internes sont cependant ouvertes, vulnérables, perméables. L'étude de ces corps, de ces mécaniques de fluides chargés d'attributs a permis d'accéder non pas à *une* notion de *la* personne dans la vallée du Jalori mais aux *multiples* notions de *multiples* personnes. Selon le point de vue de l'interlocuteur, il y aura plusieurs humanités ou au contraire une seule. Loin de chercher l'homogénéité des discours qui dessineraient *une* représentation locale de l'humain, cette thèse a essayé, au contraire, de mettre en lumière les multiples conceptions et les contradictions, non seulement entre les différents acteurs mais aussi à l'intérieur même des représentations.

Le travail sur cette multiplicité des corps humains a permis d'analyser le système local des castes, par l'analyse détaillée des fluides, la constitution et la circulation de ceux-ci dans le réseau de parenté et en-dehors. Car la caste, à la différence du nom et de l'âme, est vécue comme absolument organique, physique. Maurice Godelier et Michel Panoff insistaient : « Incrire le destin de ses membres dans leur corps charnel, l'imputer aux imperfections de ce corps ou à ses manques [...], c'est tout à la fois ramener les privations et les humiliations à une biologie, disons plutôt à une ethnobiologie, et aussi proclamer qu'il est impossible de rien y changer. C'est naturaliser le phénomène, c'est occulter l'ordre de la culture au profit de l'ordre de la nature »⁸⁸¹. Ici, si les corps et les sangs diffèrent selon la caste, la naissance d'un individu dans telle ou telle caste dépend de son *karma*, donc de ses actions antérieures. La condition humaine, corporelle, *divisible*, dépend d'un principe *indivisible* et qui lui survit. La classification est donc présentée comme étant basée sur une nature physique mais non arbitraire : elle est le résultat d'actes personnels. La discrimination de certaines castes est donc non seulement « naturelle » (basée sur la corporalité) mais elle n'est en plus que « justice » et même, en poussant plus loin, elle n'est que l'occasion de réparer ses fautes...

⁸⁸¹ Godelier et Panoff 1998 : xxiii.

Enfin, les corps reliés entre eux par l'échange de fluides et les particules héritées des ancêtres forment un *grand corps*, au sein duquel le moindre mouvement d'un des éléments déclenche le bouleversement des autres: ainsi, la pollution qui affecte un des membres du *kûla* (lignage) ou du village peut se répandre de manière invisible dans les veines de tous les autres membres et demande, donc, des mesures de protection qui incluent l'ostracisme. Le fonctionnement de ce grand corps social, compris comme un flux constant de substances, utilise donc des mécanismes d'ouverture et de fermeture, isolant les éléments touchés avant que l'impureté n'envahisse le système.

À partir de cette analyse du système des castes, en prenant toujours le corps comme base, les représentations et les jeux de pouvoir ont pu être explorées, mais aussi les stratégies individuelles et collectives pour contourner et contester les discriminations qui prennent appui, entre autres, sur les corps et ses fluides. Ces derniers sont, nous l'avons vu, surtout, une question de pouvoir : L'usage des fluides est en fin de compte une imposition, une soumission ou une contestation à celui-ci.



L'étude des corps de leurs substances et de leurs dynamiques a permis de pénétrer au cœur des théories locales sur la parenté. La valorisation différentielle des fluides masculins et féminins a montré la hiérarchie des sexes qui s'exprime à travers eux : seule la substance paternelle détient le pouvoir de création, tandis que la substance maternelle n'est constitutive qu'en tant que complément. La mère est un récipient, puis une nourrice. Nonobstant, la marque laissée dans l'enfant par la mère, à travers son lait, ne peut être effacée : le lien maternel est donc tout aussi permanent et décisif que le lien paternel. Ceci permet de conclure à l'existence de plusieurs voies de transmission, certaines bilatérales, d'autres unilatérales, au sein d'un même système. Tandis que le *kûla* est transmis unilatéralement (par le père), la caste est quant à elle transmise bilatéralement, mais de manière désynchronisée et asymétrique. L'analyse de divers entretiens, recoupant les différences de castes, de genres et de générations, a en outre permis d'observer la présence, au sein de cette théorie somme toute patrilineaire, de

contradictions qui apparaissent lors de certains conflits et qui dévoilent la présence d'autres théories, non seulement parallèles mais aussi à l'intérieur même de cette théorie dominante. Enfin, l'analyse des divers composants des êtres humains a permis d'éclairer l'existence d'un élément absolument indépendant de la parenté sociale (le nom par exemple) et physique (théorie du sperme, du lait et autres fluides nourriciers), indépendant du corps sexué et indépendant de l'humanité : l'*âtman* (âme).



L'alimentation s'est révélée être, elle aussi, un point de départ privilégié pour une étude ethnographique des notions d'humain, par son aspect concret, détaillé et fourni. Son importance dans divers aspects de la vallée du Jalori est apparue clairement tout au long de cette thèse. La nourriture est tout d'abord fondamentale dans la constitution du corps, dans la vitalité et la santé de la personne et nous avons pu observer l'attention que les habitants y prêtent en équilibrant au quotidien leur repas : le classement des aliments sur les axes « chaud-froid » et « venteux-nettoyant » en est un bon exemple, tout comme la transformation des nourritures en fluides corporels de première importance, tels que le sang, le sperme et le lait maternel. Mais la centralité de l'alimentation va bien plus loin car elle est constitutive non seulement du corps mais aussi de la parenté, ce qui a pu être observé dans divers contextes, comme le maintien des liens entre une fille mariée et ses parents ou la création d'un lien de parenté lors de la cérémonie du *dharmbhai*. C'est ce lien nutritif qui déterminera aussi les parents marqués par l'impureté de la naissance ou de la mort.

La nourriture crée des liens entre les vivants mais également entre les vivants et les morts : c'est par l'offrande régulière de repas que les vivants maintiennent le lien aux ancêtres ainsi que le lien avec les divers descendants de ceux-ci. C'est également à travers l'alimentation que passent bien des cas de possession et d'exorcisme : la mort d'un *bhût* requiert généralement la coupure temporaire de tous les canaux d'alimentation, isolant la personne possédée de ses réseaux sociaux. Enfin, la nourriture est le vecteur principal de la pollution de caste, comme cela a longuement été vu dans le chapitre consacré à ce sujet.

L'association entre l'alimentation et la relation sexuelle peut assurément être

établie : dans d'autres régions de l'Inde, la femme menstruée ne peut ni cuisiner ni avoir de rapports avec son mari, ce qui signifie que l'échange de fluides doit être interrompu dans les deux sens. Dans la vallée du Jalori au contraire, les femmes menstruées peuvent cuisiner et maintenir des relations sexuelles (les recommandations quant aux risques de conception pendant les menstruations le montrent), ce qui indique que l'échange de fluide peut continuer, dans les deux sens. Alimentation et sexualité doivent donc être analysées parallèlement pour une compréhension de l'être humain.



L'analyse des divers contextes où apparaît la notion d'impureté, ainsi que l'observation détaillée de sa transmission et de ses manipulations, ont aidé à pénétrer cette notion et à essayer d'en dégager le sens. Les nombreuses situations « organiques » de la vie quotidienne qui n'impliquent pour autant aucune impureté justifient que l'on réfute en partie les thèses de Louis Dumont, tandis que la théorie des substances de McKim Marriott confirme l'importance du mécanisme d'ouverture et de transmission des fluides. Enfin, les apports théoriques de Mary Douglas et de Veena Das, sur les classifications et la liminalité, consolident mes interprétations : la notion d'impureté est en rapport avec la préservation du groupe-clan. La fermeture de celui-ci, et donc sa continuité, est la base de la pureté ; tandis que l'ouverture du groupe, ses évolutions et bouleversements, sont exprimés par le concept d'impureté. Ceci s'applique aussi bien à l'impureté des menstruations, de la naissance et de la mort, qu'à l'impureté résultant de la transmission de fluides entre castes.



Tout au long de cette thèse, diverses conceptions entourant les femmes ont pu être observées : leurs rôles mais aussi leurs outils de contestation, leurs stratégies individuelles et collectives. Depuis la conception d'un enfant jusqu'au mariage, en passant par l'allaitement, l'utilisation de leurs bijoux, de leurs cheveux, de leurs corps ; à travers la notion d'impureté ; avec les entités appelées *jogni* ou *tcharél* ; par l'éducation des femmes et leur place dans le système familial, l'analyse qui a été mise en place inclut pleinement un regard attentif, non pas sur *la* femme mais sur *les* femmes.

Omettre de prêter une attention particulière aux femmes et aux rapports entre les hommes et les femmes, reviendrait à biaiser l'étude de la personne. Car chercher à analyser une notion d'humain prétendument neutre, sans distinguer finement les rôles assignés à chaque sexe, se résumerait à assumer en réalité une vision androcentrée.

Cette discrimination commence déjà à l'intérieur même du corps, dans le sens où le corps masculin est un corps complet par lui-même, tandis que le corps féminin ne l'est pas et doit être complété par le corps de l'époux. Ceci se révèle dans la différence de statut entre le veuf et la veuve : tandis que la veuve est impure pendant trois ans, ostensiblement ouverte et ne pouvant pas se remarier, à cause de l'impureté provenant de sa « fracture » et de son incomplétude causée par la perte de son mari, le veuf, lui, n'est impur que seize jours et peut se remarier immédiatement après. Il n'est pas incomplet ; la perte de sa femme n'entraîne pas de fracture en lui. Alors qu'à l'opposé, le corps de la femme mariée est clairement complété par le corps de son époux.

Le contraste entre les places de l'homme et de la femme continue dans les représentations de la fabrique de l'humain : tandis que le père est unique créateur, la mère se fait terre, récipient, nourrice. Les corps des femmes sont les réceptacles de certains aspects du clan formé par les hommes. En elles et à travers elles, sont conservés le *khûn*, la pureté, la descendance du clan. La vie et la puissance des hommes sont entreposées et préservées en elles et ce rôle de récipient, similaire à celui du *gur*, est exprimé par l'usage de leurs corps, en particulier leurs cheveux. Portes d'entrée du groupe, les corps féminins doivent être fermés et surveillés. L'éducation des petites filles sera ensuite orientée vers ce rôle : c'est leur statut d'épouse, de belle-fille qui est gardé à l'esprit. Quant à la notion d'impureté, elle frappe, par la naissance et les menstruations, bien plus les femmes que les hommes : les multiples entretiens et observations lors du travail de terrain ont permis d'avancer que l'une des conséquences, voire des objectifs implicites, est d'empêcher le contact trop étroit entre le divin (représentant le clan des hommes) et les femmes. Les écarter des affaires du clan et donc des sphères de décision, est un des enjeux dans la dynamique de l'impur. Car les femmes ne sont pas seulement plus « impures » par leur tendance à l'ouverture : elles sont aussi étrangères, provenant d'autres territoires divins (*deolu*), voire d'autres vallées. Malgré le fait qu'elles adoptent le *kûla* de leur mari ainsi que les ancêtres de ce dernier, elles restent des étrangères au clan.



L'analyse des données ethnographiques a permis de dégager un élément-clé dans le fonctionnement de plusieurs conceptions locales : la connaissance. Cette notion s'est révélée être fondamentale, tant dans l'achèvement de la *personne* que dans les mécanismes de circulation de l'impureté. Cette dernière est donc en rapport étroit avec l'intentionnalité, la capacité de décision, le choix, l'agentivité. L'épanchement de la pollution à travers tout le système dépend de la capacité individuelle d'action qui est elle-même ancrée d'une part dans l'esprit (*mân*), lui-même pleinement corporel, et est en même temps déterminée par l'*âtman* (âme) qui prend part, conjointement à l'esprit, à l'agentivité de la personne. L'impureté est donc une question de liminalité, de franchissement des frontières, d'ouverture du corps et du clan mais elle est surtout en rapport avec la *volonté* de respecter les catégories sociales imposées et « naturalisées », avec le fait d'accepter la configuration des groupes, sans vouloir y provoquer d'altérations, de mélanges. Pureté et impureté sont donc, en fin de compte, des questions de *choix individuels* concernant la préservation des clans et des structures hiérarchiques classant ces derniers. L'individu n'est pas conçu comme un agent passif dans la cristallisation de son identité, dans la construction de sa corporalité : il est vécu comme un acteur auquel s'offrent des choix et qui tisse ou défait les relations basées sur les échanges de substances, modifiant par là le matériau de son corps.

Divers auteurs⁸⁸² ont insisté sur les liens rapprochant l'impureté et la notion de péché (*pâp*) et Das⁸⁸³ suggéra, d'ailleurs, que la pollution pourrait être simplement un « idiome » pour le péché. Les multiples exemples analysés dans ce travail, démontrant l'importance de la connaissance dans les mécanismes de circulation de la pollution, viennent soutenir en partie ce rapport : si le péché et la pollution sont des concepts qu'il faut distinguer, ils sont intimement liés l'un à l'autre car les conséquences *physiques* de la pollution dépendent du péché d'enfreindre *volontairement* les limites des corps et des groupes. Le péché est donc, non pas un exact synonyme de la pollution mais un des éléments-clés de son fonctionnement. Ceci mène au concept de *pouvoir* qui me semble également être au cœur de l'impureté : la transmission des fluides est clairement en rapport avec la soumission et le pouvoir. La pollution, résultant du péché d'enfreindre

⁸⁸² Bean 1981, Fuller 1979, McGilvray 1982 et Renou 1974 dans Parry 1991 : 269.

⁸⁸³ Das 1976.

les frontières (corporelles et sociales), est une contestation du pouvoir, de la domination des hommes sur les femmes et de la domination des hautes castes sur les basses castes.



Enfin, l'étude des notions d'humanités multiples ou au contraire partagées, des notions de personnes, de corps, des diverses entités peuplant le cosmos, est aussi une étude des catégories, des classifications qui rangent, hiérarchisent et légitiment des relations de pouvoir. L'analyse des données ethnographiques montre l'agencement de ces catégories entre elles, en travaillant sur les dynamiques qui les traversent (porosité, ouverture, plasticité) et sur l'oscillation constante dans la nature même du système classificatoire, à savoir la tension permanente entre la volonté de frontières et la tendance à l'effacement de celles-ci. Les castes, clairement délimitées par l'endogamie et le refus de commensalité, ne sont cependant pas des catégories totalement fermées, mais permettent une certaine circulation de fluides à sens unique. L'idéologie des castes demande alors non pas une fermeture hermétique de celles-ci, mais plutôt le contrôle des flux entre elles.

Les personnes au sens large, hommes et femmes de la vallée du Jalori, ont à chaque instant été les sujets de recherche de cette thèse, à travers laquelle j'ai tenté de montrer les diverses relations qu'ils et elles entretiennent avec leur corps, la société, le cosmos, ainsi que leurs parcours individuels et collectifs pour gérer et s'approprier leurs rôles dans leur société actuelle.

Glossari

Andarke : «de dins», castes altes.

Âtman : «ànima», component dels éssers vius que sobreviu a la destrucció del cos i es reencarna.

Avatâr: encarnació d'una divinitat a la terra.

Baharke: “de fora ”, castes baixes.

Bindi: Enganxina generalment vermella per a les dones casades, que simbolitza el tercer ull entre les celles.

Bhidi-bhadân: expulsió dels *bhût* (fantasmes).

Bhîghan: brutícia, impuresa.

Bhût : fantasma, ànima errant.

Brahman : la casta més pura en la jerarquia local.

Buri Nazaar : literalment «mala mirada», mal ull.

Chai : te.

Chapati : pa sense llevat rodó i pla de blat o de forment.

Chua-chchutt : intocabilitat.

Datchi : petita falç.

Dada : avi patern.

Dadi : àvia paterna.

Deoli : festa privada en honor de les divinitats locals.

Deolu : territori d'una divinitat local.

Deopuchna : «preguntar al déu», consulta al temple.

Deori : temple en miniatura que acull cristall de roca, per a beneficiar-se de la protecció dels *jogni*.

Devi : divinitat femenina.

Devta : divinitat local masculina. En plural: *devte*.

Dharma: ordre socio-còsmic.

Dharmaśâstra : tractats jurídics antics, que estableixen lleis i conductes a seguir.

Dharmbahi : «germà de Dharma», relació fraternal creada ritualment.

Dharmbîn : «germana de Dharma»: relació fraternal creada ritualment.

Dosh : càstig diví.

Dur-ka-rishtedar : «parent llunyà», relació de parentiu pel territori.

Dwârpal devta : devta guardià.

Gaon : llogarret, aldea, veïnat.

Gaon-ka-Rishtedar : «parent de veïnat».

Garb : ventre maternal.

Gharangani : inauguració d'una casa.

Ghee : mantega aclarida.

Gobber : bonyiga de vaca.

Grahi : xarxa de solidaritat que uneix una casta en dos o tres veïnats.

Grahi-ka-rishtedar : «parent de grahi ».

Gur : posseït institucional.

Harijan : «fills de Vishnu», terme proposat per Gandhi per a designar els intocables.

Havan (ou *Havan Kund*): cavitat quadrada on hom aboca oblacions vegetals en el foc.

Insân : humà.

Jandeo : cordó sagrat rebut per un guru a la fi de l'aprenentatge (*Janeu* en hindi)

Jati : «espècie», casta.

Jogni : potències divines femenines.

Joint Family : «unió familiar», llar que agrupa diverses famílies nuclears, generalment diversos germans amb les seves esposes i infants.

Jôruln : cerimònia de la primera tallada de cabells per als nens petits.

Jhûtha : brutícia, impuresa.

Kârdâr : gestor dels béns d'una divinitat local.

Karma : les conseqüències dels actes precedents.

Khandân : família extensa.

Khât : «forat», ritual de purificació per a dones de castes altes «impures».

Kharâb : dolent.

Khindu : convidat durant les festes religioses.

Khûn : «sang», fluid corporal vital que designa la sang, la llet materna, l'esperma.

Koli : casta dels músics.

Kûla : llinatge.

Kûldevta (o *Kûldevi*): divinitat de llinatge.

Kumhar: casta de terrissaires.

Lâgan: moment propici, favorable.

Lohar: casta dels ferrers.

Maiika: casa d'origen d'una dona casada.

Mantra: encantació, fórmula sagrada.

Mama: oncle matern.

Mân: esperit.

Mata: deessa hindú.

Mehman: convidat.

Motchi: casta dels cordoners, la més impura en la jerarquia local.

Muh: “boca, cara”, cara de metall que representa una divinitat local.

Nâshubbh: desfavorable, no propici. Contrari de *Shubbh*.

Nuxân: infortuni, malaaurança.

Nyâm : devoció.

Pajarb : barreja de bonyiga de vaca i de sang de boc, utilitzada per a finalitats rituals.

Panchayat: institució rural d'auto-govern local.

Pânchratan : «cinc pedres precioses», mescla utilitzada per a fins rituals.

Pânchsâ : barreta de cuir utilitzada pel *gur* per a les sessions d'endevinació.

Pandit : «savi», oficiant dels ritus hindús.

Pâp : pecat, mal.

Parivâr : família restringida.

Pattu : manta de llana teixida portada per les dones per damunt dels seus vestits.

Pét : ventre (estómac i intestins).

Pinda : «boleta», de farina o d'arròs (oferta als difunts i avantpassats).

Pitr : avantpassat.

Prâna : bufada i principi vital

Prasâd : ofrena d'aliments. Restes de l'àpat dels déus.

Probu : divinitat o altra potència (designa localment tant els déus com els dimonis i fantasmes). En hindi *Prahbu*.

Puja : «homenatge», culte per a una divinitat.

Pujari : oficiant encarregat de realitzar la *puja* quotidianament al temple.

Purâna : relats antics (entre 600 i 1000 NE) escrits en sànscrit, que tracten de mites, religió, medicina o cosmologia.

Rajput : casta de «descendents reials», la casta dominant en la configuració local.

Raksha : dimoni.

Rath : palanquí.

Rishtedar : parent.

Roti : pa sense llevat rodó i pla de blat o de forment («*chapati*»)

Rsoi-ka-devta : divinitat de la cuina.

Sâns : bufada, alè.

Sapinda : parents lligats per «partícules» heretades dels avantpassats i intercanviades entre ells mitjançant l'alimentació.

Sharîr : cos.

Sindhûr : vermelló dipositat en la clenxa dels cabells d'una dona casada.

Sangl : cadenes de la divinitat, que representen el seu guardià.

Shakti : «força», potència o energia femenina.

Shamshan : camp crematori.

Sharâddh : culte anual dels avantpassats.

Shastras : tractats savis antics, redactats en sànscrit, probablement entre 100 i 300 NE.

Shkreaori : malaltia que «asseca» els infants.

Shkreaori-wala : guaridor especialitzat en la malaltia *shkreaori*.

Shubbarkhâ : cerimònia funerària que se celebra quatre anys després del decés.

Shubbh (ou *Shubbha*): favorable, propici, en el sentit de benedicció i benestar.

Shuddh (ou *Shuddha*): pur.

Stân: “lloc”, residència veritable d’una potència divina.

Sundâ: cerimònia funerària que se celebra onze o dotze dies després del decés.

Tchamac: bloquejar de sobte (cas de possessió).

Tcharél: ànimes errants femenines.

Thali: plat.

Thau: casta dels fusters.

Tika: marca de vermelló entre les celles.

Tipu: mocador que porten les dones al cap.

Topi: tocat de llana que porten els homes al cap.

Upanishad : conjunt de textos filosòfics compostos entre 800 i 500 a.NE.

Veda : «coneixement», conjunt de textos «revelats», que daten d’entre el segle XV a.NE i el segle V.

Zadu-tona : màgia excremental, màgia negra.

Bibliografia

- Ahluwalia**, M. S., 1988, *History of Himachal Pradesh*, New Delhi: Intellectual Publishing House.
- Allen**, Michael, 1990, "Introduction: The hindu view of women", in Michael Allen and S.N. Mukherjee (eds.), *Women in india and Nepal*, Delhi: Sterling Publishers, p. 1 à 2.
- Ambedkar**, B.R, 1936, *Annihilation of Caste*, Vol.I, in Herrenschmidt, O., 2006 [1996], « Les intouchables et la République indienne », in Jaffrelot, C. (dir.), *L'Inde contemporaine de 1950 à nos jours*, Paris: Fayard-Céri.
- Andrieu**, Bernard, 2003, « Faut-il respecter le corps humain? », *Le Portique* [Online], 11.
- Andrieu**, B., 2006, « Corps », in Andrieu, B. (éd.), *Le dictionnaire du corps en sciences humaines et sociales*, Paris: CNRS Dictionnaires.
- Andrieu**, B. (éd.), 2006, *Le dictionnaire du corps en sciences humaines et sociales*, Paris: CNRS Dictionnaires.
- Andrieu**, Bernard, 2006, « Hétéro-réflexivité des techniques du corps. », *Le Portique* [Online], 17.
- Andrieu**, B., 2009, « Le corps de A à Z », *La revue pour l'Histoire du CNRS* [Online], 24.
- Alam**, Aniket, 2008, *Becoming India: Western Himalayas under British Rule*, New Delhi: Cambridge University Press India.
- Allen**, Michael, 1990, "Introduction: The hindu view of women", in Michael Allen et S.N. Mukherjee, *Women in india and Nepal*, Delhi: Sterling Publishers, p.1-20.
- Apffel Marglin**, Frédérique, 1977, « Power, purity and pollution : aspects of the caste system reconsidered », *Contributions to Indian Sociology* (ns), vol.11 n°2, p.245-270
- , 1985, « Types of Oppositions in Hindu Culture », *Journal of Developing Societies*, Vol.I, p.78-79.
- Assayag**, Jackie, 2006 [1996], « Les fabriques de la caste: Société, État, démocratie », in C. Jaffrelot (dir.), *L'Inde contemporaine de 1950 à nos jours*, Paris: Fayard-Ceri, p.483-507.
- Assayag**, J., et **Tarabout**, G., (dir.), *La possession en Asie du sud : Parole, corps, territoire*, Paris : EHESS, Purusartha n°21.
- Aziz**, Barbara Nimri, 1978, *Tibetan Frontier Families*, New Delhi: Vikas.

- Babb**, Lawrence A., 1989 [1975], *The Divine Hierarchy. Popular Hinduism in Central India*, Paperback.
- Baechler**, J., 1988, *La solution indienne: essai sur le régime des castes*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Baker**, Mark and **Saberwal**, Vasant, 2003, « Introduction. Unraveling the Tangle State-Society Negotiations over Natural Resources in Himachal Pradesh », *Himalayan Research Bulletin XXI* (2).
- Barnes**, G.C., 1852, *Kangra Settlement Report, 1850*, Lahore: Government of India Press.
- Bean**, Susan S., 1981, "Toward a Semiotics of « Purity » and « Pollution » in India", *American Ethnologist*, Vol.8, N°3, pp. 575-595.
- Beauvoir**, Simone de, 1976 [1949], *Le Deuxième Sexe*, Paris: Gallimard.
- Berry**, Kim, 2001, "The Group Called Women in Himachal Pradesh," *Himalaya, the Journal of the Association for Nepal and Himalayan Studies*: Vol. 21: No. 2, Article 11.
- Berti**, Daniela, 1998 "Una liturgia controllata. Riti brahmanici e possessione in Himachal Pradesh" *Annali di ca' foscari*, 37, 3, p.409-437.
- , 1999, "Un dieu maître-chanteur : La résolution d'un conflit villageois dans la vallée de Kulu (Himachal Pradesh)" in Assayag, J. and Tarabout, G. (dir.), *La possession en Asie du sud : Parole, corps, territoire*, Paris : EHESS, Purusartha n°21, p.61-97.
- , 2001, *La parole des dieux, rituels de possession en Himalaya indien*, Paris: CNRS éditions.
- , 2001, "Gestes, paroles, combats. Pluralité rituelle et modalités d'action en Himalaya indien", *Annales de la Fondation Fyssen*, 17, p. 11-31.
- , 2004, "Of Metal and Clothes. The location of distinctive features in Indian iconography", in P. Granoff & K. Shinohara (dir.), *Images in Asian Religions. Texts and Contexts*, p. 85-113.
- , 2006, "Ritual Kingship, Divine Bureaucracy and Electoral politics in Kullu", *European Bulletin of Himalayan Research* 29-30.
- , 2009 « Passé, localité et nationalismes dans la région de Kullu (Inde du Nord) », dans Gisèle Krauskopff (dir.), *Les Faiseurs d'Histoire*, Nanterre : Société d'Ethnologie, p.113-142.
- Bhattacharya**, France, 2002, « De Sang et de Sperme. La pratique mystique bâul et son expression métaphorique dans les chants », in Véronique Bouillier et Gilles Tarabout (dir.), *Images du corps dans le monde hindou*, Paris: CNRS éditions, p.241-272.

- Biardeau**, Madeleine, 1981, *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Paris: Flammarion.
- Bloch**, Maurice, 1991, "Language, anthropology and cognitive science", *Man* (n.s.) 26, 2: p.183-98.
- , 1993 : « La mort et la conception de la personne », *Terrain* n°20 La mort [en ligne].
- , 2012, *Anthropology and the Cognitive Challenge*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch**, M. and **Parry**, J., 1982, *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bonte**, Pierre et **Izard**, Michel, 2002, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Bouglé**, Célestin, 1935 [1908], *Essais sur le régime des castes*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Bouillier**, Véronique et **Tarabout**, Gilles (dir.), 2002, *Images du corps dans le monde hindou*, Paris: CNRS éditions.
- Bouillier**, Véronique et **Tarabout**, Gilles, 2002, « Introduction », dans Bouillier et Tarabout (dir.), *Images du corps dans le monde hindou*, Paris: CNRS éditions, p.7-45.
- Bouillier**, Véronique, 2002, « Dans la bouche. Variations sur la loi et le corps dans le code népalais de 1853 », dans Véronique Bouillier et Gilles Tarabout (dir.), 2002, *Images du corps dans le monde hindou*, Paris: CNRS éditions, p.423-434
- Brac de la Perrière**, Bénédicte et **Chaumeil**, Jean-Pierre, 2000, *La Politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*, Nanterre : Société d'ethnologie.
- Brentnall**, Mark, 2005, *The Princely and Nobles Families of the Former Indian Empire: Himachal Pradesh*, Delhi: Indus Publishing.
- Breton**, Stéphane (éd.), 2006, *Qu'est-ce qu'un corps ? Afrique de l'Ouest / Europe occidentale / Nouvelle-Guinée / Amazonie*, Paris: Flammarion/Musée du Quai Branly.
- Busby**, Cecilia, 1997, "Permeable and partible person: A comparative analysis of gender and body in South India and Melanesia", *RJAI* (n.s.) 3, p. 261–278.
- Butler**, Judith, 1991, « Disorderly Women », *Transition. An International Review*, 53, p. 86-95.
- , 2005 [1990], *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris: La Découverte.

———, 2005, *Humain, Inhumain. Le Travail critique des normes*, Paris: Éditions Amsterdam.

———, 2006 (2004), *Défaire le genre*, Paris: Éditions Amsterdam.

———, 2009 [1993], *Ces corps qui comptent; de la matérialité et des limites discursives du « sexe » (Bodies that Matter. On the Discursive Limits of 'Sex')*, Paris: Éditions Amsterdam.

Butt Colson, A. and **Armellada**, C., 1983, « An Amerindian derivaton for Latin American creole illnesses and their treatment », *Social Science and Medicine* 17(17), p. 1229-1248.

Carrithers, Michael et al. (eds.), 1985, *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge: Cambridge University Press.

Carrithers, Michael, 1985, “An Alternative Social History of the Self”, in Carrithers, M., Collins, S. et Lukes, S. (éd.), *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge: Cambridge University Press.

Census of India, 2011, C.D. Block Wise Primary Census Abstract Data (PCA), Himachal Pradesh, Kullu.

———, 2011, Primary Census Abstract Data for Slum (India & States/UTs) (Censusindia.gov.in).

———, 2011, A-10 Individual Scheduled Caste Primary Census Abstract Data and its Appendix (Censusindia.gov.in).

Chatterjee, Partha, 1989, “The nationalist resolution of the woman’s question”, in Sangari, Kumkum and Vaid, Sudesh (eds.), 1989, *Recasting Women. Essays in colonial history*, New Delhi : Kali for Women.

Chenu, M.D., 1959, *Saint Thomas et la théologie*, Paris : Éditions du Seuil.

Chhabra, B.C., 1957, *Antiquities of Chamba State*, Part II, Delhi.

Chetcuti, Natacha, 2009, « De « On ne naît pas femme » à « On n’est pas femme ». De Simone de Beauvoir à Monique Wittig », *Genre, sexualité & société* [Online], 1.

Clémentin-Ohja, Catherine., 2005, « Véronique Bouillier, Gilles Tarabout (éds), Images du corps dans le monde hindou » (compte-rendu), *Archives de sciences sociales des religions* [Online], n° 131-132.

Clifford, James, 1982, *Person and myth : Maurice Leenhardt in the Melanesian world*, Berkeley: University of California Press.

Cohn, Bernard, 1987, *An Anthropologist Among the Historians and Other Essays*, Delhi: Oxford University Press.

Copeman, Jacob and **Das**, Veena (ed.), 2015, « On Names in South Asia: Iteration, (Im)propriety and Dissimulation », *Samaj*, n°12, 12/2015.

Copet-Rougier, Elisabeth, 1998, « Tu ne traverseras pas le sang. Corps, parenté et pouvoirs chez les Kako du Cameroun », in Godelier, M., et Panoff, M., *Le corps humain: supplicié, possédé, cannibalisé*, Amsterdam: Éditions des Archives Contemporaines, p. 87-108.

Coste, Florent, 2003, « Incarnation, cognition et représentation : comment les sciences cognitives pensent-elles le corps ? », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 2/2003.

Daniel, E. Valentine, 1987, *Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way*, Berkeley: University of California Press.

Darmon, Richard A., 2002, « Vajrolī Mudrā. La rétention séminale chez les yogis vāmacāri », dans Bouillier, Véronique et Tarabout, Gilles, *Images du corps dans le monde hindou*, Paris : CNRS Éditions, p.213-240.

Das, Veena, 1976, « The uses of liminality : society and cosmos in Hinduism », *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) Vol.10 n°2, p.245-263.

—————, 1977, *Structure and cognition : aspects of Hindu caste and ritual*, Delhi : Oxford University Press.

—————, 1983, « Language of Sacrifice », *Man* (n.s.), vol.18 n°3, p.445-462.

—————, 1985, « Paradigms of Body Symbolism : An Analysis of Selected Themes in Hindu Culture », in Burghart, R. and Cantlie, A. (ed.), *Indian Religion*, London: Curzon, and New York: St Martin's Press, p.180-207.

—————, 1987, « On female body and sexuality », *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 21, 1, p. 57-66.

—————, 2008, « Violence, Gender and Subjectivity », *Annual Review of Anthropology*, 37, p.283-299.

Datta, C.I., 1997, *The Raj and the Shimla Hill States : Socio-economics Problems, Agrarian disturbances and Paramountcy*, Jalandhar : ABS Publications.

Deliège, Robert, 1992, “Replication and Consensus: Untouchability, Caste and Ideology in India”, *Man* (n.s.), Vol.27, n°1, p.155-173.

—————, 2004, *La Religion des Intouchables de l'Inde*, Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion.

—————, 2006, *Le système indien des castes*, Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.

- Descola**, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris: Gallimard.
- , 2006, “Soyez réalistes, demandez l'impossible. Réponse à Jean-Pierre Digard”, *L'Homme*, 2006/1 n°177–178: 429–434.
- , 2010. « Cognition, Perception and Worlding », *Interdisciplinary Science Reviews*, 35 (3-4), p. 334-340.
- Descombes**, Vincent, « Individuation et individualisation », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], XLI-127 | 2003.
- Deshpande**, Satish and **John**, Mary E., 2010, « The politics of not counting caste », *Economic & Political Weekly*, Vol - XLV No. 25.
- Diack** A.H., 1994 (1897), *Gazetteer of the Kangra District. Part II to IV, Kulu, Lahul and Spiti : 1897*, Lahore: compiled and published under the authority of the Punjab Government.
- Diemberger**, Hildegard, 1998, « Montagnes sacrées, os des ancêtres, sang maternel – le corps humain dans une communauté tibétaine du Nepal (les Khumbo) », dans Maurice Godelier et Michel Panoff, *La production du corps*, Amsterdam: Overseas Publishers Association, p.269-279.
- Digard, Jean-Pierre, 2006, “Canards sauvages ou enfants du bon dieu? Représentation du réel et réalité des représentations”, *L'Homme*, 2006/1 n°177–178, p. 413–427.
- , 2012, “Le tournant obscurantiste en anthropologie. De la zoomanie à l'animalisme occidentaux”, *L'Homme*, 2012/3 n°203–204, p.555–578.
- Diserens**, Hélène, 1995, « Images et symboles des déesses de la haute vallée du Kullu », *Bulletin d'études indiennes* (13-14), p.91-115.
- , 2001, « Castes, privilèges et divinité tutélaire. Pages d'histoire d'un village en Himalaya occidentale au XIXème siècle », *Journal Asiatique* 289.2, p.237-284.
- Douglas**, Mary, 1970, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, New-York : Random House.
- , 1971 [1967], *De la souillure, essais sur les notions de pollution et de tabou (Purity and Danger)*, Paris : Maspero.
- Dumont**, Louis, 1967, *Homo Hierarchicus, Le système des castes et ses implications*, Paris : Gallimard.
- , 1977, *Homo aequalis : genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris : Gallimard.
- Dumont**, Louis et **Pocock**, David F., 1959, “Pure and Impure”, *Contributions to Indian Sociology* (old series), vol.3, p.9-39.

- Durkheim** Émile, 1912, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris: Alcan.
- Emerson**, H. W., 1920, *Mandi State. Punjab Gazetteers*, Vol. XII-A., Lahore: Superintendent, Government Printing, Punjab.
- Englund**, H. and **Leach**, J., 2000, “Ethnography and the meta-narratives of modernity”, *Current Anthropology* 41.
- Erny**, P., 1997, « Avant-propos : le thème du corps en ethnologie », in Méchin, C., *Usages culturels du corps*, Paris: L'Harmattan.
- Fausto-Sterling**, Anne et **Touraille**, Priscille, «Autour des critiques du concept de sexe. Entretien avec Anne Fausto-Sterling », *Genre, sexualité & société* [En ligne], 12 | Automne 2014.
- Ferro-Luzzi**, Gabriela, 1974, “Women’s Pollution Periods in Tamilnadu (India)”, *Anthropos* 59, p.113-161.
- , 1977, « Ritual as Language: The Case of South Indian Food Offerings », *Current Anthropology* 18, p.507-514.
- Fjeld**, Heidi, 2008, « Pollution and social networks in contemporary rural Tibet », in Robert Barnett and Ronald Schwartz (ed.), *Tibetan Modernities*, Leyde: Brill Academic Publishers, p.113-138.
- Fortes**, Meyer, 1949, *The Web of Kinship among the Tallensi*, Oxford: Oxford University Press.
- Foucault**, Michel, 1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris: Gallimard.
- , 1976-1984, *Histoire de la sexualité*, Paris: Gallimard.
- Freeman**, Richard, 1999, “Dynamics of the person in the worship and sorcery of Malabar”, in Assayag, J. et Tarabout, G. (dir.), *La possession en Asie du Sud (parole, corps, territoire)*, EHESS, Collection Purusârtha 21, Paris, p.149-181.
- Fruzzetti**, Lina, **Östör**, Ákos and **Barnett**, Steve, 1976, « The cultural construction of the person in Bengal and Tamil Nadu », *Contributions of Indian Sociology* (n.s.) Vol.10, n°1, p.157-181.
- Fruzzetti**, Lina, **Barnett**, Steve, and **Östör**, Ákos, 1976, “Hierarchy Purified: Notes on Dumont and his Critics”, *The Journal of Asian Studies*, Vol.35, n°4, p.627-646.
- Fuller**, Chris J., 1979, « Gods, priests and purity: on the relation between Hinduism and the caste system », *Man* (n.s.) 14, p.459-476.
- Gaborieau**, Marc, 1975, “La transe rituelle dans l’Himalaya central: folie, avatar, méditation », *Purusârtha*, 2, p.147-172.

Galanter, Marc, 1984, *Competing Equalities: Law and the Backward Classes in India*, Berkeley : University of California Press, p.326-341.

Galinier, Jacques, 2002, « Corps », in Bonte, Pierre et Izard, Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris : Presses Universitaires de France.

Gasquet, Béatrice (de) et **Gross**, Martine, 2012, « La construction rituelle du genre et de la sexualité : initiations, séparations, mobilisations », *Genre, sexualité & société* [En ligne], 8 | Automne 2012.

Gibson, Thomas, 1985, « The sharing of Substance Versus the Sharing of Activity Among the Buid », *Man* (n.s.) vol.20, n°3, p.391-411.

Glucklich, Ariel, 1984, « Karma and pollution in Hindu dharma : distinguishing law from nature », *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 18, 1, p.25-43.

Godelier, Maurice et **Panoff**, Michel, 1998, *La production du corps*, Amsterdam : Overseas Publishers Association.

—————, 1998, *Le corps humain : supplicié, possédé, cannibalisé*, Amsterdam : Éditions des Archives Contemporaines.

Godelier, Maurice, 1998, « Corps, parenté, pouvoir(s) chez les Baruya de Nouvelle-Guinée », in Maurice Godelier et Michel Panoff, *La production du corps*, Amsterdam : Overseas Publishers Association, p.1-38

Gough, Kathleen, 1955, « The Social Structure of a Tanjore Village », in McKim Marriott (ed.), *Village India*, Chicago : University of Chicago Press, p.36-52.

Government of India, Ministry of Health and Family Welfare, 2008, *Fact Sheet Himachal Pradesh*, Mumbai : International institute for population sciences (Deemed University).

Government of India, National Commission for Scheduled Castes (NCSC), *Report 2004-2005*, New Delhi.

Hamayon, Roberte, 1982, « Des chamanes au chamanisme », *L'Ethnographie, Voyage chamannique deux*, Tome LXXVIII, n° 87-88, p.2-3.

—————, 1990, *La chasse à l'âme, Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre : Société d'ethnologie.

—————, Roberte, 1995, « Are 'Transe', 'Ectasy' and similar concepts appropriate in the study of Shamanism ? », in Tae-Gon, K. et Hoppàl, M. (éd.), *Shamanism in Performing Arts*, Budapest : Akadémiai Kiadó, p.17-40.

—————, 2001, *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, Budapest : Akadémiai Kiadó, collection « Bibliotheca Shamanistica ».

Harcourt A.F.P., 1972 [1870], *Himalayan Districts of Kooloo, Lahoul and Spiti, report completed in 1870* (reprint), Delhi: Vivek Publishing House.

Harper, Edward, 1964, "Ritual Pollution as an integrator of Caste and Religion", in Harper, E. (ed.), *Religion in South Asia*, Seattle : University of Washington Press, p.151-196.

Headley, Zoé E., 2013, « Nommer la caste. Ordre social et catégorie identitaire en Inde contemporaine », *La vie des idées* 20 juin 2013.

Hell, Bertrand, 1999, *Possession et chamanisme, Les Maîtres du désordre*, Paris : Flammarion.

Hendriksen, Hans, 1976, *Himachali Studies I, Vocabulary*, Copenhagen : Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab.

Héritier, Françoise, 1992, « Moitiés d'hommes, pieds déchaussés et sauteurs à cloche-pied », *Terrain*, n° 18, p. 5-14.

—————, 1996, *Masculin, Féminin. La pensée de la différence*, Paris : Odile Jacob.

—————, 1998, « L'anthropologie symbolique du corps, pour un autre structuralisme », *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*.

Herrenschmidt, Olivier, 2002, « caste » in Bonte, P. et Izard, M., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris : Presses Universitaires de France.

—————, 2006 [1996], « Les intouchables et la République indienne », in Jaffrelot, Christophe (dir.), *L'Inde contemporaine de 1950 à nos jours*, Paris : Fayard-Céris, p.508-535.

Hershman, Paul, 1974: "Hair, Sex and Dirt", *Man* (n.s.), Vol. 9, No. 2 (Jun., 1974), p. 274-298.

Heusch (de), Luc, 1971 [1962], « Possession et chamanisme », dans *Pourquoi l'épouser? et autres essais*, Paris : Gallimard, p. 226-244.

Heywood, Paolo, 2012, "Anthropology and What There Is Reflections on 'Ontology'", *Cambridge Anthropology* 30(1), Spring 2012, p. 143–151.

Hiltebeitel, Alf, 1985, « Purity and Auspiciousness in the Sanskrit Epics », *Journal of Developing Societies*, Vol.I, p.41-54.

Hingorani, Alka, 2013, *Making faces: self and image creation in a Himalayan valley*, Honolulu : University of Hawai'i Press.

Hocart, Arthur, 1938, *Les castes*, Paris : Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Holbraad, M., **Pedersen**, M.A., and **Viveiros de Castro**, E., 2014, "The Politics of Ontology: Anthropological Positions." *Fieldsights - Theorizing the Contemporary*,

Cultural Anthropology Online, January 13, 2014, <http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>.

Howard, Alan et **Rensel**, Jan, 1998, « Une profondeur qui s'arrête à la surface de la peau : ordre social et corps à Rotuma », in Godelier, M. et Panoff, M., 1998, *La production du corps*, Amsterdam : Overseas Publishers Association, p.187-201.

Human Rights Watch, 2003, “Small Change: Bonded Child Labour in India’s Silk Industry”.

Hutchison, John and **Vogel**, Jean Philippe, 1933, *History of Punjab Hill States*, 2 vols., Lahore.

Hutton, John Henry, 1946, *Caste in India: its Nature, Function and Origins*, Cambridge: Cambridge University Press.

Inden, Ronald and **Nicholas**, Ralph, 1977, *Kinship in Bengali Culture*, Chicago: university Press.

Ingold, Tim, 1986, *The Appropriation of Nature: Essays on Human Ecology and Social Relations*, Manchester: Manchester University Press.

—————, 1990, “An anthropologist looks at biology”, *Man* (n.s.) 25, 2, p.208-229.

—————, 1992, “Culture and the perception of the environment”, in E. Croll and D. Parkin (eds.), *Bush Base: Forest Farm. Culture, Environment and Development*, London and New York: Routledge, p.39-56.

—————, 1994. 'Humanity and animality', in T. Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*, London and New York: Routledge, p.14-32.

—————, 1995, “Building, dwelling, living: How animals and people make themselves at home in the world”, in M. Strathern (ed.), *Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge*, London and New York: Routledge, p.57-80.

—————, 1996. “Hunting and gathering as ways of perceiving the environment”, in R. Ellen and F. Katsuyoshi (eds.), *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*, Oxford and Washington D.C: Berg, p. 117-155.

—————, 2000, *The Perception of the Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*, London/New York: Routledge.

—————, 2006, “Rethinking the animate, re-animating thought”, *Ethnos*, 71:1, March 2006, p. 9–20.

Iyer, Anantha Krishna, 1909, *The Cochin Tribes and Castes*, Madras.

Jaffrelot, Christophe, 2005, *Dr Ambedkar and Untouchability: Analysing and Fighting Caste*, New Delhi, Permanent Black.

Jaffrelot, Christoffe (dir.), 2006, *L'Inde contemporaine de 1950 à nos jours*, Paris: Fayard-Ceri.

Jaunait, Alexandre, **Raz**, Michal et **Rodriguez**, Eva, « La biologisation de quoi ? », *Genre, sexualité & société* [Online], 12 | Automne 2014

Joshi, L.D., 1984 [reprint], *Tribal People of the Himalayas : A Study of the Khasas*, Delhi: Mittal Publishers.

Kakar, Sudhir, 1982, *Shamans, Mystics and Doctors : A Psychological Inquiry into India and its Healing Traditions*, Delhi: Oxford University Press.

Kane, Pandurang Vaman, 1974 [1941], *History of Dharmasâstra*, II, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.

Kangra District, Parts II, III and IV, 1917 (1918) *Punjab District Gazetteers*, Vol. XXX A, Lahore: Superintendent Government Printing, Punjab.

Kaushik, Meena, 1976, "The symbolic representation of death", *Contributions to Indian Sociology* (n.s.), Vol.10, n°2, p.265-292.

Kayastha, Shanti Lal, 1964, *The Himalayan Beas Basin: A Study in Habitat, Economy and Society*, Varanasi: Banaras Hindu University.

Keck, Frédéric, **Regehr**, Ursula, and **Walentowitz** Saskia, 2015, "Introduction", *Tsantsa "Anthropologie: Le tournant ontologique en action"*, Volume 20, Octobre 2015, p. 18-28.

Khare, Ravindra S., 1967, "Prediction of Death Among the Kanya- Kubja Brahmans : a Study of Predictive Narratives", *Contributions to Indian Sociology*, January 1967, 1, p.1-25.

—————, 1976, *Culture and Reality*, Shimla: Indian Institute of Advanced Study.

—————, 1986, « The Indian Meal: Aspects of Cultural Economy and Food Use », in Khare, R.S. et Rao, M.S.A. (éd.), 1986, *Aspects in South Asian Foods Systems: Food, Society and Culture*, Durham: Carolina Academic Press, p.159-183.

Khare, Ravindra S. (dir.), 1992, *The Eternal Food, Gastronomic ideas and Experiences of hindus and buddhists*, New York: State University of New York.

Khare, Ravindra S. et **Rao**, Madhugiri S.A. (éd.), 1986, *Aspects in South Asian Foods Systems: Food, Society and Culture*, Durham: Carolina Academic Press.

- Knudsen**, Are J., 1998, "Beyond cultural relativism? Tim Ingold's "ontology of dwelling"", *Chr. Michelsen Institute Development Studies and Human Rights* (Bergen, Norway), WP 1998: 7.
- Krauskopff**, Gisèle, 1988, *Maître et possédé, une étude des rites du panthéon et de l'ordre social tharu (Dang-Nepal)*, Paris : Éditions du CNRS.
- Krengel**, Monika, 1999, « Spirit possession in the central Himalayas. Jâgar-rituals : an expression of the customs and rights », in Assayag, J. et Tarabout, G. (dir.), *La possession en Asie du Sud (parole, corps, territoire)*, Paris : EHESS, Collection Purushârtha 21, p.265-288.
- Krygier**, Jocelyn, 1990, "Caste and Female Pollution", in Michael Allen and S.N. Mukherjee, *Women in India and Nepal*, Delhi : Sterling Publishers, p. 76-104.
- Lacaze**, Gaëlle, 2003, « Les techniques du corps chez les Mongols : une application de la notion maussienne », *Techniques & Culture* [Online] 42.
- Laderman**, Carol, 1981, « Symbolic and Empirical Reality: A New Approach to the Analysis of Food Avoidances », *American Ethnologist*, Vol. 8, 3, p. 468-493.
- Lallemand**, Suzanne, 1974, « Cosmologie, cosmogonie », dans Augé, M., *La construction du Monde*, Paris: Maspero.
- Lardinois**, Roland, 2009, « Caste », in Clémentin-Ojha, C., Jaffrelot, C., et al., *Dictionnaire de l'Inde*, Paris: Larousse à présent.
- Laroche-Gisserot**, Florence, 2006, « Le mariage indien moderne. De la compensation matrimoniale à la dot », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2006/3, 61ème année, p.675-693.
- Latour**, Bruno, 1991, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris: La Découverte.
- Leavitt**, John, 1985, *The language of the Gods: Discourse and Experience in a Central Himalayan Ritual*, Chicago: University of Chicago (thèse de PhD non publiée).
- Le Breton**, David, 1985, *Corps et Société*, Paris: Librairie des Méridiens.
- , 1990, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris : Presses Universitaires de France (rééd. Quadrige, 2000).
- , 1990, « Anthropologie du corps et modernité », Paris: Presses Universitaires de France
- , 1992, *La sociologie du corps*, Paris: Presses Universitaires de France "Que sais-je ?".

- , 2006, « Anthropologie du corps », in Andrieu, B., *Le Dictionnaire du Corps en Sciences humaines et Sociales*, Paris: CNRS Dictionnaires.
- Leenhardt**, Maurice, 1947, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris: Gallimard.
- Le Goff**, Jacques, 1985, “Corps et idéologie dans l’Occident médiéval”, dans *L’imaginaire médiéval*, Paris: Gallimard.
- Lenaerts**, Marc, 2006, “Ontologie animique, ethnosciences et universalisme cognitif. Le regard ashéninka”, *L’Homme*, 2006/3 n° 179, p. 113-139.
- Le Naour**, Jean-Yves et **Valenti**, Catherine, « Du sang et des femmes. Histoire médicale de la menstruation à la Belle Époque », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 14 | 2001, p. 207-229.
- Lenclud**, Gérard, 2009, « Être une personne », *Terrain* [Online] 52.
- Lévi-Strauss**, Claude, 2005 [1958, 1974], *Anthropologie structurale*, Paris: Plon.
- Lewis**, Ian M, 1989 [1971], *Ecstatic Religion : a study of shamanism and spirit possession*, Londres – New-York: Routledge.
- LiPuma**, Edward, 1998, “Modernity and forms of personhood in Melanesia”, in Lambek, M. and Strathern, A. (eds), *Bodies and Persons: Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 53–79.
- Locke**, John, 1998 [1690], *Essai philosophique concernant l’entendement humain*, Paris: Vrin.
- Luchesi**, Brigitte 2006, « Fighting enemies and protecting territory : deities as local rulers in Kullu, Himachal Pradesh », *European Bulletin of Himalayan Research* [Online] 29-30.
- Lyall J.B.**, 1889 (1874), *Report of the land revenue settlement of Kangra District, Punjab, 1865-72* (Reprint), Lahore: Civil and Military Gazette Press.
- McGilvray**, Dennis B., 1982, « Mukkuvar vannimai: Tamil caste and matriclan ideology in Batticaloa, Sri Lanka », in McGilvray, D. (ed.), *Caste Ideology and Interaction*, Cambridge : Cambridge University Press, p. 34-97.
- Madan**, Triloki Nath, 1985, « Concerning the categories Subha and Suddha in Hindu Culture. An Exploratory Essay », *Journal of Developing Societies*, Vol. I, p.11-29.
- , 1991, “Auspiciousness and purity : some reconsiderations”, *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 25, 2, p.287-294.

Maffi, Irene, 2012, « Géographie du corps féminin et pratiques de la naissance en Jordanie. Une ethnographie du milieu obstétrical », *Genre, sexualité & société* [Online], 8 | Automne 2012.

Maloney, Clarence (ed.), 1976, *The Evil Eye*, New York: Columbia University Press.

Marriott, McKim, 1976, "Hindu transactions: Diversity without Dualism", in Kapferer, B. (éd.), *Transaction and meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*, Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, p.109-142.

Marriott, McKim and **Inden**, Ronald, 1974, "Caste Systems", *Encyclopedia Britannica*, Chicago.

Martí, Josep, 2010, "La presentación social del cuerpo: Apuntes teóricos y propuestas de análisis", in Martí, Josep y Aixelà, Yolanda (eds.), *Desvelando el Cuerpo. Perspectivas desde las ciencias sociales y humanas*, Madrid: CSIC, p.107-121.

Martí, Josep y **Aixelà**, Yolanda (eds.), 2010, *Desvelando el Cuerpo. Perspectivas desde las ciencias sociales y humanas*, Madrid: CSIC.

—————, 2010, « La presentació social del cos. Pròleg », *Quaderns* (2010) 26, p.1-16.

Martin, Emily, 1992, "The End of the Body?", *American Ethnologist* 19 (1). Wiley, p.121-140

Mastromattei, Romano, 1988, *La terra reale. Dèi spiriti, uomini in Nepal*, Roma: Valerio Levi.

Mathias, Kaaren Ruth et al., 2011, "An Asset-Focused Health Needs Assessment in a Rural Community in North India", *Asia-Pacific Journal of Public Health* XX(X), p. 1-12.

Mauss, Marcel, 1934, « Les techniques du corps », *Journal de Psychologie*, XXXII, n°3-4, 15 mars - 15 avril 1936 (Communication présentée à la Société de Psychologie le 17 mai 1934).

—————, 1938, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de 'moi' », Extrait du *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LXVIII, Londres (Huxley Memorial Lecture), in Mauss, M., 1983 [1950], *Sociologie et Anthropologie*, Paris: Presses Universitaires de France.

Mayaram, Shail, 1999, « Spirit Possession, reframing discourses of the Self and Other », in Assayag, J. et Tarabout, G. (dir.), *La possession en Asie du Sud (parole, corps, territoire)*, Paris: EHESS, Collection Purushârtha 21, p.101-131.

Mendelsohn, Olivier and **Vicziany**, Marika, 1998, *The Untouchables: Poverty, Subordination and the State in Modern India*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Merleau-Ponty**, Maurice, 1945, *Phénoménologie de la perception*, Paris : Gallimard.
- Michel-Jones**, Françoise, 1974 : « La notion de personne » in Augé, M. (éd.), *La construction du monde : religion, représentations, idéologie*, Paris : Maspero, p.33-51.
- Mines**, Diane P., 1989, « Hindu periods of death 'impurity' », *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 23, 1, p.103-130.
- Misri**, Urvashi, 1985, “Child and Childhood : a conceptual construction”, *Contributions to Indian Sociology* 19(1), p.115-132.
- Moreno**, Manuel, 1992, « Pâncâmirtam: God's Washings as Food », in Khare, R.S., *The Eternal Food, Gastronomic Ideas and Experiences of Hindus and Buddhists*, New-York: State University of New-York.
- National Human Rights Commission** (NHRC), 2004, “Report on Prevention of Atrocities Against Scheduled Castes: Policy and Performance: Suggested Interventions and Initiatives for NHRC”, *NHRC 64*, New Delhi.
- Nichter**, Mark, 1986, « Modes of Food Classification and the Diet-Health Contingency: A South Indian Case Study » in Khare, R.S. et Rao, M.S.A. (ed.), 1986, *Aspects in South Asian Foods Systems: Food, Society and Culture*, Durham: Carolina Academic Press, p.185-221.
- Niranjana**, Seemanthini, 1997, “Femininity, Space and the Female Body. An Anthropological Perspective”, in Thapan, M., *Embodiment: Essays on Gender and Identity*, Delhi: Oxford University Press, p.107-124.
- Nordin**, Andreas, 2009, « Good-death Beliefs and Cognition in Himalayan Pilgrimage », *Method and Theory in the Study of Religion* 21, p.402-436.
- Olivelle**, Patrick, 1999, “Caste and Purity: A Study in the Language of the Dharma Literature”, *Contributions to Indian Sociology* 32 (2): p.199–203.
- Olivier de Sardan**, Jean-Pierre, 2002, « Possession » in Bonte, P. et Izard, M., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Orenstein**, Henry, 1970, “Death and Kinship in Hinduism: Structural and Functional Interpretations”, *American Anthropologist* 72 (6), Wiley, p.1357–1377.
- , 1968, « Toward a grammar of defilement in Hindu sacred law », in Singer, M. and Cohn, B.S. (eds.), *Structure and Change in Indian Society*, Viking Fund Publications in Anthropology, p. 115-131.
- Osella**, Caroline et **Osella**, Filippo, 1996, “Articulation of Physical and Social Bodies in Kerala”, *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 30 (1), p.37-68.

—————, 1999, “Seepage and divinised power through social, spiritual and bodily boundaries. Some aspects of possession in Kerala”, in Assayag, J. et Tarabout, G. (dir.), *La possession en Asie du Sud (parole, corps, territoire)*, Paris: EHESS, Collection Purusârtha 21, p.183-210.

Padoux, André, 2002, « Corps et Cosmos, L'image du corps du yogin tantrique », in Bouillier, Véronique et Tarabout, Gilles (dir.), 2002, *Images du corps dans le monde hindou*, Paris : CNRS éditions, p.163-187.

Palecek, Martin and **Risjord**, Mark, 2013, “Relativism and the Ontological Turn within Anthropology”, *Philosophy of the Social Sciences* 43-1 (2013), p. 3–23.

Parmar Yashwant Singh, 1975, *Polyandry in the Himalayas*, Delhi: Vikas Publishing House.

Parry, Jonathan, 1985, «Death and Digestion : The Symbolism of Food and Eating in North Indian Mortuary Rites », *Man* (n.s.), vol.20 n°4, p.612-630.

—————, 1986, “The Gift, the Indian Gift and the « Indian Gift »”, *Man* (n.s.), vol.21, n°3 (sep.1986), p.453-473.

—————, 1991, « The Hindu lexicographer ? A note on auspiciousness and purity », *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 25, 2, p.267-285.

—————, 1994, *Death in Banaras*, Cambridge: Cambridge University Press.

Perrin, Michel, 2002 [1995], *Le chamanisme*, Paris: Presses Universitaires de France (“Que sais-je?”).

Planning Commission, Government of India, 2005, *Himachal Pradesh Development Report*, New Delhi: Academic Foundation.

Porqueres i Gené, Enric, 2012, « Religion et parenté dans Les formes élémentaires », *L'Année sociologique*, 2012/2 Vol. 62, p.409-427.

Rabain-Jamin, Jacqueline, 2002, « Personne », in Bonte, P. et Izard, M., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris: Presses Universitaires de France.

Raheja, Gloria Goodwin, 1989, « Centrality, mutuality and hierarchy : shifting aspects of inter-caste relationships in north India », *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 23, 1, p.79-100.

Ram, Kalpana, 1994, “Modernist anthropology’s ‘comparative’ project: The construction of Indian identity and tradition”, in Gomes, A. (ed.), *Modernity and Identity: Asian Illustrations*, Bundoora: La Trobe University Press, p. 122–58.

Ramanujan, Attipate Krishnaswami, 1992, « Food for Thought : Toward an Anthology of Hindu Food-Images », in Khare, R.S., 1992, *The Eternal Food, Gastronomic ideas*

and Experiences of Hindus and Buddhists, New-York: State University of New-York, p.221-250.

Reischer, Erica and **Koo**, Kathrin, 2004, "Body beautiful: Symbolism and agency in the social world", *Annual Review of Anthropology* 33, p.297-317.

Renou, Louis, 1974, *L'Hindouisme*, Paris: Presses Universitaires de France, "Que sais-je?".

———, 1981, *La civilisation de l'Inde ancienne, d'après les textes sanskrits*, Paris: Flammarion (Champs).

Casilda Rodríguez y **Cachafeiro**, Ana, 2007 [1995], *La represión del deseo materno y la génesis del estado de sumisión inconsciente*, Ediciones Crimentales.

Saglio-Yatzimirsky, Marie-Caroline, 2002, « Le corps stigmaté. Le cas des travailleurs du cuir hindous au Maharashtra », dans Bouillier, Véronique et Tarabout, Gilles (dir.), 2002, *Images du corps dans le monde hindou*, Paris : CNRS éditions, p.397-421.

Saliba, Jacques, 1999, « Le corps et les constructions symboliques », *Socio-anthropologie* [Online], 5 | 1999.

Samuel, Geoffrey, 1990, *Mind, body and culture: Anthropology and the biological interface*, Cambridge : Cambridge University Press.

Sangari, Kumkum and **Vaid**, Sudesh (eds.), 1989, *Recasting Women. Essays in colonial history*, New Delhi : Kali for Women.

Schlemmer, Grégoire, 2004, *Vues d'esprits. La conception des esprits et ses implications chez les Kulung Rai du Népal*, Thèse pour obtenir le grade de Docteur en Ethnologie à l'Université Paris 10-Nanterre, sous la direction de Roberte Hamayon.

Schmitt, Jean-Claude, 1990, *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris : Gallimard.

———, 1998, "Le corps en Chrétienté", in Godelier, Maurice et Panoff, Michel (éd.), *La production du corps*, Amsterdam : Overseas Publishers Association.

Scott, Joan, 1988, « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », *Les Cahiers du GRIF* 37-38, p. 125-153.

Seneviratne, H.L., 1992, "Food Essence and the Essence of Experience", in Khare, R.S., *The Eternal Food, Gastronomic ideas and Experiences of hindus and buddhists*, New York: State University of New York, p. 179-200.

Sekine, Yasumasa, 2002, *Anthropology of untouchability: "impurity" and "pollution" in a South Indian society*, Osaka: National Museum of Ethnology.

Selby, Martha Ann, 2009, « Between Medecine and Religion : Discursive shifts in early âyurvedic narratives of Conception and Gestation », in Guenzi, Caterina et Zupanov,

Ines (éd.) *Divins Remèdes : Médecine et Religion en Asie du Sud*, Paris: EHESS Purushartha 27, p.41-63.

Sharma, Hans Raj, 2007, “Land Distribution and Tenancy Among Different Social Groups”, *EPW* 42(41).

Sheth, Dhirubhai, 2004, “Caste, Ethnicity and Exclusion in South Asia: The Role of Affirmative Action Policies in Building Inclusive Societies”, *UN Development Programme, Human Development Report Background Paper* No.13, 3.

Singh, Bachittar, 2003 [1954], *Rewaj-i-Am (Tribal Custom) of Kulu Sub-Division, Settlement 1945-51*, Shimla-Delhi: Himachal Academy of Arts, Culture and Languages.

Singh, Mian Goverdhan, 1932, *History of Himachal Pradesh*, Delhi: Yugbodh Publishing House.

Smith, Karl, 2012, “From dividual and individual selves to porous subjects”, *The Australian Journal of Anthropology* (2012) 23, p.50-64.

Snehi, Yogesh, 2006, “Conjugalinity, sexuality and *shastras*: Debate on the abolition of *reet* in colonial Himachal Pradesh”, *The Indian Economic and Social History Review*, 43, 2 , p.163-197.

———, 2011, “Diversity as Counter-Hegemony. *Reet* and Gender Relations in Himachal Pradesh”, in Singh, Chetan, *Recognizing diversity, Society and Culture in the Himalaya*, Delhi: Oxford University Press, p.75-97.

Sökefeld, Martin, 1999, “Debating self, identity, and culture in anthropology”, *Current Anthropology* 40, p. 417–47.

Sorrentino-Holden, Livia, 2002, “Consommation rituelle et consommation physique. Le mariage hindou moderne entre *dharma* et pratiques coutumières”, dans Bouillier, Véronique et Tarabout, Gilles (dir.), *Images du corps dans le monde hindou*, Paris: CNRS éditions, p.435-465.

Spiro, Melford E., 1993, “Is the western conception of the self ‘Peculiar’ within the context of world cultures?”, *Ethos* 21, p.107–153.

Srinivas, Mysore Narasimhachar, 1952, *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Bombay : Asia Publishing House.

———, 1971, *Social Change in Modern India*, Berkeley: University of California Press.

———, 1984, « Some reflections on the nature of caste hierarchy », *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 18, 2, p.161-167.

Staal, Frits, 1984, “Indian Concepts of the Body”, *Somatics*, 4/3, p.31-41.

Stevenson, Henry N. C., 1954, "Status Evaluation in the Hindu Caste System", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 84, No. 1/2. (Jan. - Dec., 1954), p. 45-65.

Stolcke, Verena, 1988, « New Reproductive Technologies : The Old Quest for Fatherhood », *Reproductive and Genetic Engineering* 1(1), p.5-19.

—————, 1993, "Is Sex to Gender as Race Is to Ethnicity?" in Teresa del Valle (ed.), *Gendered Anthropology*, London: Routledge, p.17-37.

—————, 2001, "Gloria o maldición del individualismo moderno según Louis Dumont", *Revista de Antropologia* vol.44 n°2, Sao Paulo, p.7-37.

—————, 2009, « A propósito del sexo », *Política y Sociedad* 46 (1 y 2), p.43-55.

Strathern, Andrew, 1998, "Garder le corps à l'esprit", in Godelier, M. et Panoff, M., *La production du corps*, Amsterdam: Overseas Publishers Association, p.63-79.

Strathern, Marilyn, 1988, *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society*, Berkeley: University of California Press.

Sutherland, Gail Hinich, 1990, « Bîja (seed) and Kṣetra (field): Male surrogacy or niyoga in the Mahâbhârata », *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 24, 1, p.77-103.

Tarabout, Gilles, 1999, « Prologue », in Assayag, J. et Tarabout, G. (dir.), *La possession en Asie du Sud (parole, corps, territoire)*, Paris: EHESS, Collection Purushârtha 21, p. 9-30.

Tardan-Masquelier, Ysé, 1999, *L'hindouisme, des origines védiques aux courants contemporains*, Paris: Bayard.

Thapan, Meenakshi, 1997, "Introduction. Gender and Embodiment in Everyday Life", in Thapan, M. (ed.), *Embodiment. Essays on Gender and Identity*, Delhi: Oxford University Press, p.4-5.

————— (ed.), 1997, *Embodiment. Essays on Gender and Identity*, Delhi: Oxford University Press.

Thorat, Sukhadeo and **Newman**, Katherine, 2007, "Caste and Economic Discrimination: Causes, Consequences and Remedies", *EPW* 42(41), p.4121-4124.

Tobdan, 2000, *Kullu, a study in history: from the earliest to AD 1900*, Delhi: Book India Pub.Co.

Toffin, Gérard, 2005, « La forêt dans l'imaginaire des populations de l'Himalaya népalais », *Revue de l'histoire des religions* [Online] 2, p.177-207.

Tola, Florencia, 2004, *Je ne suis pas seul(ement) dans mon corps*, Thèse de doctorat EHESS/Buenos Aires.

- Trawick**, Margaret, 1990, *Notes on love in a Tamil family*, Oxford: University of California Press.
- Tucker**, Richard, 1997, “The Historical Development of Human Impacts on Great Himalayan National Park”, *FREEP-GHNP Research Project*.
- Turner**, Bryan, 1984, *Body and Society: Explorations in Social Theory*, Oxford: Basil Blackwell.
- Urban**, Hugh B., 2003, “The Power of the impure : Transgression, Violence and Secrecy in Bengali Śākta Tantra and Modern Western Magic”, *Numen*, Vol.50, Leiden : Koninklijke Brill, p.269 à 308.
- Van den Bogaert**, A., 2008, “Uns déus entre els homes : Món còsmic i Món social a la vall de Kullu, India”, *Periferia* n°9.
- , 2015, « Catégories alimentaires et météorologie en Himachal Pradesh », dans Becker, K., Moriniaux, V. et Tabeaud, M. (éd.), *L'alimentation et le temps qu'il fait*, Paris: Hermann, p.25-38.
- Vanita**, Ruth, 2009, « Same-sex weddings, Hindu traditions and modern India », *Feminist Review*, n°91 (2009).
- Varadpande**, Manohar Laxman, 1987, *History of Indian Theatre, Vol.2*, Delhi: Abhinav Publications.
- Vashishtha**, Sudershan, 2003 [1917], *Kulu and Saraj, Kangra District Gazetteers 1917*, Shimla-Delhi: Himachal Academy of Arts, Culture and Languages.
- Venkatesan**, Soumhya (ed.), 2010, “Ontology Is Just Another Word for Culture”, *Critique of Anthropology*, Vol 30(2), p. 152–20.
- Ventura i Oller**, Montserrat, 2001, “Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio”, Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, 1997 (compte-rendu)”, *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* 15-16, p.195-199.
- Vernier**, Bernard, 2006, « Du bon usage de la parenté construite avec des humeurs corporelles (sang et lait) et quelques autres moyens », *European Journal of Turkish Studies* [Online], 4 | 2006.
- Vidal**, Denis, 1989, *Le culte des divinités locales dans une région de l'Himachal Pradesh*, Paris: Orstom.
- Viveiros de Castro**, Eduardo, 1998, « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien », in Alliez, E. (éd.), *Gilles Deleuze, Une vie philosophique*, Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo, p. 429-462.
- , 2002, *A inconstância da alma selvagem. E outros ensaios de antropologia*, São Paulo: Cosac Naify.

- , 2002. “O nativo relativo” *Mana* 8 (1), p.113–148.
- , 2009, *Métaphysiques cannibales*, Paris: Presses Universitaires de France.
- , 2014, « Perspectivisme et multinaturalisme en Amérique indigène », *Journal des anthropologues*, 138-139 | 2014, p.161-181.
- Warnier**, Jean-Pierre, 2006, « Techniques du corps et esthétique de l'art royal en Afrique », *Le portique* [Online].
- Waghray**, Annapurna, 2009, “India and the Paradox of Caste Discrimination”, *European Yearbook of Minority Issues* Vol.8, 2009, p.413-452.
- Weber**, Jacques, 1995, « Les institutions représentatives en Inde au 19ème siècle », *Les Cahiers du SAHIB*, 3.
- Weiner**, Myron, 2001, “The struggle for Equality: Caste in Indian Politics”, in Atul Kohli (ed.), *The success of India's democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- White**, David Gordon, 1992, « You are what you eat: the anomalous status of dog-cookers in Hindu Mythology », in Khare, R.S., *The Eternal Food, Gastronomic ideas and Experiences of Hindus and Buddhists*, New-York: State University of New-York, p.54-94.
- White**, David Gordon, 2006, « 'Open' and 'closed' models of the human body in indian medical and yogic traditions », *Asian Medicine, Tradition and Modernity*, vol.2, n°1, Leiden, Brill, p.1-13.
- Wittgenstein**, Ludwig, 1958 [1953], *Philosophical Investigations*, Oxford : Basil Blackwell.
- Wittig**, Monique, 1982, « The Category of Sex », *Feminist Issues*, 2, 2.
- Woodburne**, A.Stewart, 1992 [1981], “The Evil Eye in South Indian Folklore”, in Alan Dundes (ed.), *The Evil Eye, a Casebook*, Madison: University of Wisconsin Press, p.55-65.
- Wujastyk**, Dominik, 2002, « Interpréter l'image du corps humain dans l'Inde pré-moderne », in Bouillier, V. et Tarabout, G. (dir.), *Images du corps dans le monde hindou*, Paris: CNRS éditions, p.71-100.
- Yalman**, Nur, 1963, “On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and malabar”, *The Journal of the Royal Anthropological institute of Great Britain and Ireland*, vol.93, n° 1, p.25-58.
- Zimmermann**, Francis, 1975, « Rtu-Sâtmya : Le cycle des saisons et le principe d'appropriation », *Puruṣârtha* 2, p.87-105.
- , 1982, *La jungle et le fumet des viandes*, Paris: Seuil.

—————, 1983, "Remarks on the conception of the body in Ayurvedic medicine", in Pfliegerer, B. et Sontheimer, G.D. (eds.), *Sources of illness and healing in South Asian regional literature*, Heidelberg: South Asia Institute, p.10–26.

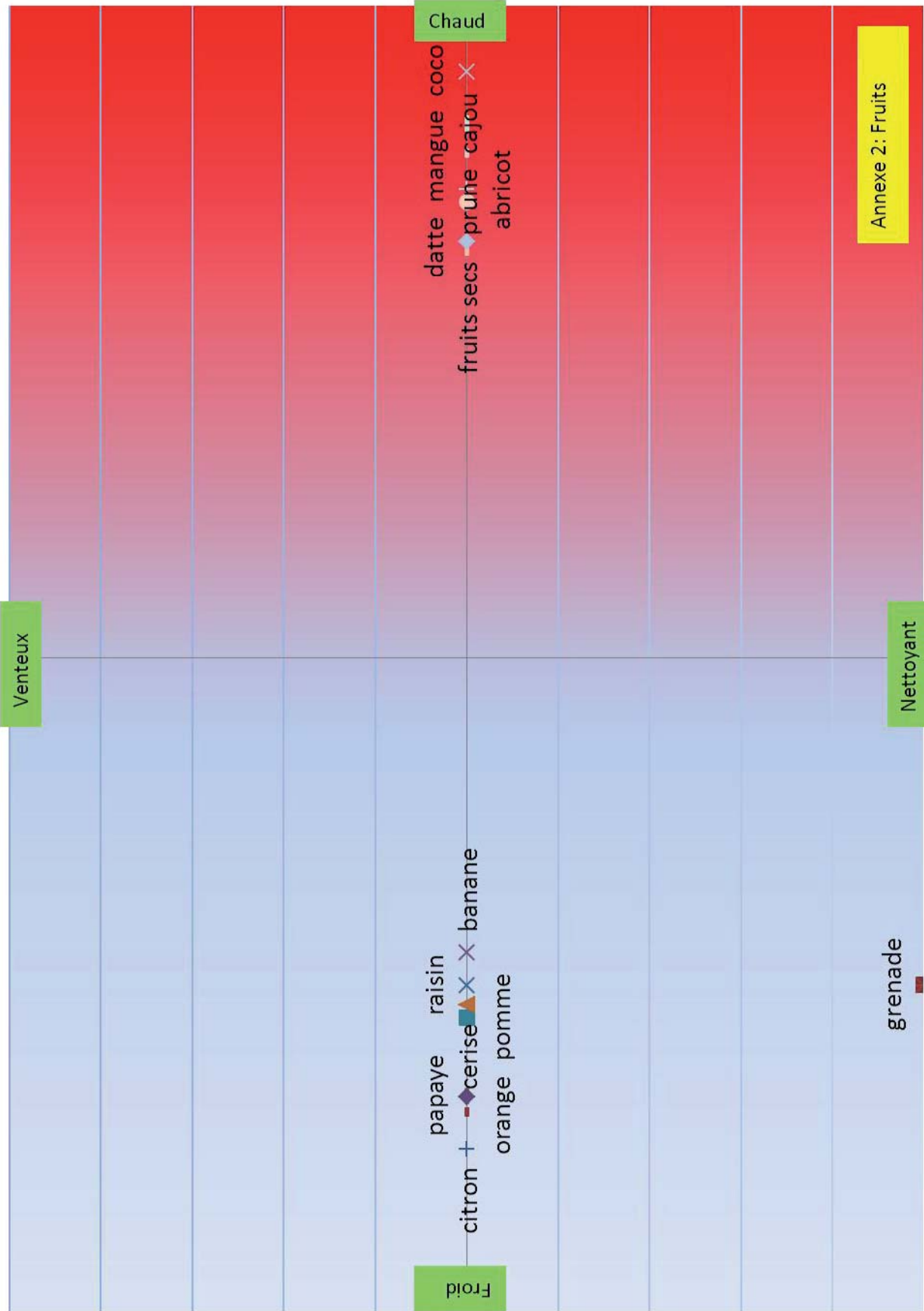
—————, 1989, *Le Discours des remèdes au pays des épices. Enquête sur la médecine hindoue*, Paris: Payot.

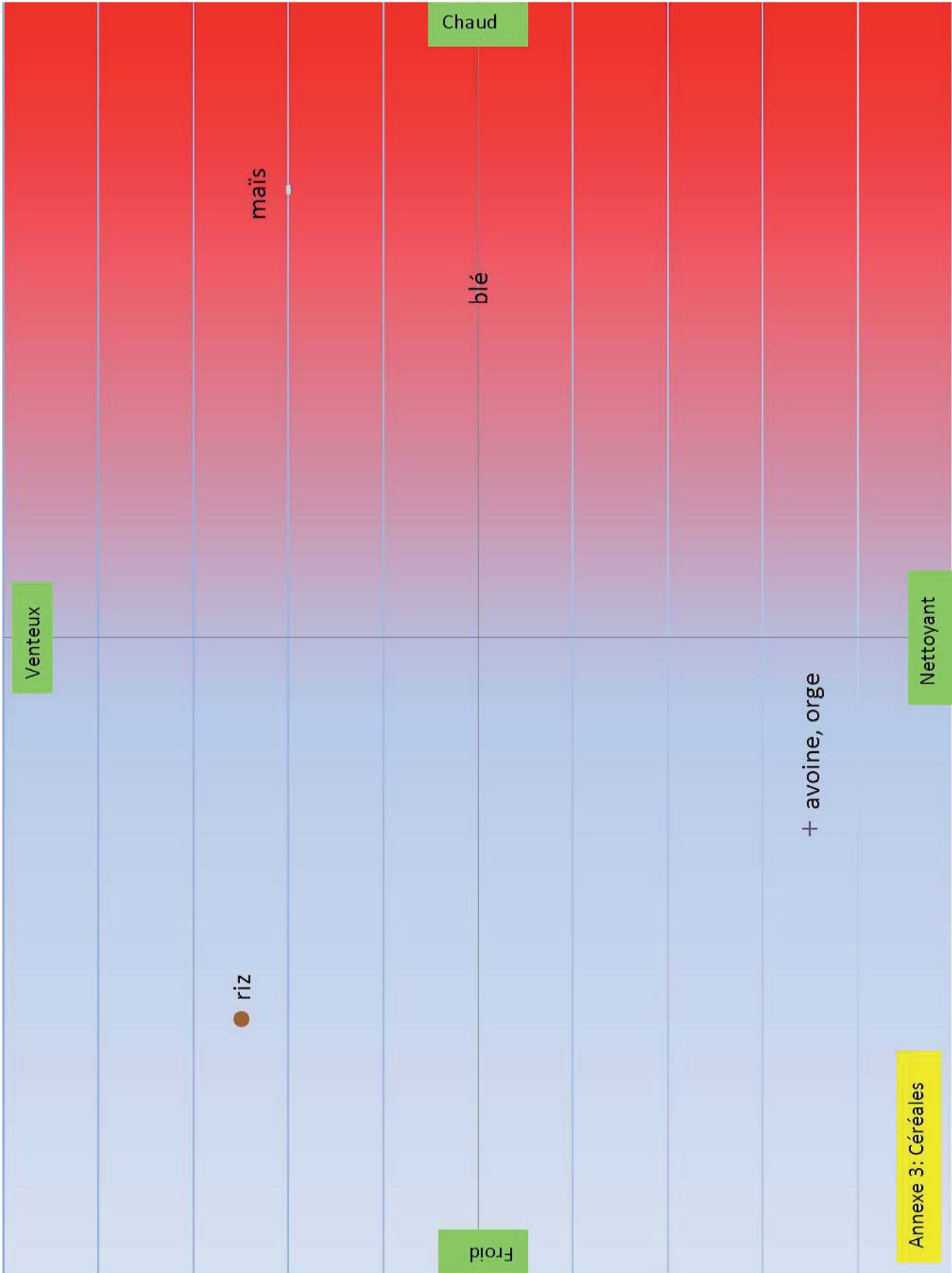
—————, 1998, « Le corps mis en scène, À propos du mariage en Inde », in Godelier, M. et Panoff, M. (ed.), *La production du corps*, Amsterdam : Overseas Publishers Association.

—————, 2002, « Ce qu'un hindou dit à son corps : La réécriture des représentations traditionnelles », in Bouillier, V., et Tarabout, G. (dir.), *Images du corps dans le monde hindou*, Paris: CNRS éditions, p.49-69.

Annexos

Froid	Chaud
<p>Venteux</p> <p>chou kachaloo</p>	<p>pomme de terre choufleur</p>
	<p>+ citrouille</p>
	<p>aubergine</p>
<p>tomate concombre</p>	<p>oignon carotte lingal petits pois épinards</p>
<p>panais courgette haricotsbetterave</p>	<p>poivron</p>
<p>Annexe 1: Légumes.</p>	
	<p>Nettoyant</p>





Annexe 3: Céréales

