

Université de Montréal

Un cadre conceptuel pour l'étude des castes en Inde – l'ethnographie *Caste and kinship in Kangra*
réinterprétée dans une optique opérationnelle

Par
Charles-Olivier Simard

Département d'anthropologie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences
en vue de l'obtention du grade de maîtrise
Maître ès sciences (M.Sc.)
en anthropologie

Février, 2014

© Charles-Olivier Simard, 2014

Résumé

Inspiré par la réflexion épistémologique de l'anthropologue Michel Verdon, ce mémoire propose un cadre conceptuel pour l'étude de l'organisation sociale des castes en Inde. L'ethnographie de Jonathan Parry, *Caste and Kinship in Kangra*, est analysée et réinterprétée dans un langage dit « opérationnel ».

Les différentes approches des castes oscillent entre deux pôles théoriques opposés : l'idéalisme, représenté notamment par la démarche structuraliste de Louis Dumont, et le substantialisme, jadis adopté par les dirigeants coloniaux et incarné plus récemment dans les travaux de Dipankar Gupta. Toutes deux holistes, ces options conduisent pourtant à une impasse dans l'étude comparative de l'organisation sociale, car elles rendent les groupes « ontologiquement variables » et, par conséquent, incomparables.

En repensant les prémisses sur lesquelles repose la conception générale de l'organisation sociale, un cadre opérationnel confère à la notion de groupe une réalité binaire, discontinue, évitant ainsi la variabilité ontologique des groupes et favorisant le comparatisme. Il rend également possible l'étude des rapports entre groupes et réseaux.

La relecture de l'ethnographie *Caste and Kinship in Kangra* montre la pertinence d'une telle approche dans l'étude des castes. Le caractère segmentaire de ces dernières est remis en cause et l'autonomie des foyers, qui forment des réseaux d'alliances en matière d'activités rituelles, est mise de l'avant. Cette nouvelle description incite enfin à de nouvelles comparaisons.

Mots Clés : castes, systèmes des castes, organisation sociale, réseaux sociaux, groupes, comparatisme, théories sociologiques, changement social, épistémologie, Inde.

Abstract

Inspired by Michel Verdon's epistemological and anthropological work, this thesis presents a new conceptual grid to study the caste social organization in India. Jonathan Pary's ethnography, *Caste and Kinship in Kangra*, is re-analyzed and re-interpreted with the "operational language".

The different approaches to caste's analysis oscillate between two theoretical poles: idealism on one side, notably represented by Louis Dumont's structuralism, and substantialism on the other, formerly adopted by the colonial administrators and developed more recently in Dipankar Gupta's work. Unfortunately, these two holistic options mislead the social organization comparative study, because they ultimately render group "ontologically variable" and, thus, not comparable.

Rethinking the premises on which rely the mainstream of the theories on social organization, this conceptual grid confers a binary, dis-continued meaning to the group notion, therefore avoiding ontological variability and allowing comparisons. It also favors the study of the relationships between groups and social networks.

The re-reading of *Caste and Kinship in Kangra* ethnography shows its relevance in the study of the caste organization. Instead, in this thesis, the autonomy of households, with their ritual activities alliance networks, is opposed to the segmented caste view. This new description finally calls for new comparisons.

Key words: caste, caste system, social organization, social networks, groups, comparative approach, sociological theories, social change, epistemology, India.

Table des matières

Résumé	i
Abstract	ii
Liste des tableaux.....	v
Liste des figures	vi
Remerciements.....	vii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1. REVUE DE LA LITTÉRATURE.....	7
1.1. Caractéristiques générales du système des castes.....	7
1.1.1. Trois composantes fondamentales.....	7
1.1.2. Varnas et Jatis.....	8
1.1.3. Des « exceptions à la règle »	10
1.2. Le pur et l'Impur : une approche structuraliste du système des castes.....	11
1.2.1. Les fondements.....	11
1.2.2. Une approche réductionniste de l'organisation sociale.....	14
1.2.3. Les conséquences d'une approche holiste.....	15
1.2.4. Les fondements symboliques de l'organisation sociale.....	18
1.2.5. Récapitulatif.....	21
1.3. De l'ontologie du social.....	22
1.3.1. « La caste est un groupe complexe ».....	22
1.4. Pluralité de discours et identités contestées.....	25
1.4.1. Le retour du politique.....	25
1.4.2. L'identité discrète.....	25
1.4.3. Quigley et les exigences épistémologiques d'une théorie du système des castes.....	30
CHAPITRE 2. CADRE CONCEPTUEL.....	34
2.1. Deux cadres conceptuels.....	35
2.1.1. Isoler pour mieux relier.....	35
2.1.2. Opérationnalisme.....	36

2.1.2. Analyse des réseaux sociaux et opérationnalisme.....	43
CHAPITRE 3. PRÉSENTATION DES DONNÉES.....	48
3.1. Kangra	48
3.1.1. Mise en contexte.....	48
3.1.2. L'organisation territoriale.....	50
3.1.3. Propriété foncière et période coloniale.....	52
3.2. <i>Caste and Kinship in Kangra</i>	54
3.2.1. La thèse principale : l'axiome de l'inégalité.....	54
3.2.2. Les rapports entre castes.....	55
3.2.3. La structure interne de la caste : clans et <i>gotra</i>	59
3.2.4. Sous-clans et lignages.....	61
CHAPITRE 4. RELECTURE OPÉRATIONNELLE.....	65
4.1. Les ménages.....	66
4.1.1. La définition.....	66
4.1.2. Les prérogatives du représentant de foyer.....	71
4.1.3. Les moyens de contrainte.....	72
4.2. Les activités rituelles.....	75
4.3. Les activités judiciaires.....	80
4.4. Hiérarchie, endogamie et principe segmentaire.....	82
CONCLUSION	100
Bibliographie	104
ANNEXE 1 : Les racines du holisme.....	i
ANNEXE 2 : Carte du district de Kangra.....	xvi
ANNEXE 3 : Glossaire.....	xvii
ANNEXE 4 : Tableau 3.1. : Les différentes castes du <i>mauza</i> de Chadhiar dans le district de Kangra.....	xviii
ANNEXE 5 : Tableau 4.1. : Les ensembles simples.....	xix
ANNEXE 6 : Tableau 4.2. Les ensembles complexes.....	xx

Liste des Tableaux

Tableau 3.1. : Les différentes castes du *mauza* de Chadhiar dans le district de Kangra

Tableau 4.1. : Les ensembles simples

Tableau 4.2. : Les ensembles complexes

Liste des figures

Figure 2.1 : Représentation d'un graphe d'ordre 6

Figure 2.2. : Représentation d'un graphe à connexité multiple

Remerciements

Je tiens tout d'abord à exprimer ma gratitude à l'égard de ma directrice de maîtrise, Karine Bates, pour sa présence indéfectible, si essentielle à la réalisation de ce mémoire. L'ouverture d'esprit, l'humilité, la rigueur et l'honnêteté dont elle fait preuve sont pour moi une grande source d'inspiration.

Je ne saurais également passer sous silence l'apport incontournable de mes nombreux amis. Je n'ai pas hésité à recourir à votre aide, et toujours vos commentaires ont enrichi ma réflexion. Sans ordre précis, je souhaite remercier tout particulièrement mes amis Simon Lévesque, Hubert Pineault, David Champagne, Étienne Breton et Véronique Desjardins.

Par ailleurs, rien n'aurait été possible sans l'aide, financière et morale, de mes parents. Ma dette à votre égard est immense. Merci infiniment pour tout.

Enfin, mes remerciements vont également à Michel Verdon, ami et inspiration théorique de ce mémoire. Je n'exagérerai pas en disant que tes travaux accompagnent quotidiennement mes réflexions. Je t'en suis infiniment reconnaissant.

Introduction

Il est un fait établi que, s'agissant du système des castes, l'organisation quadripartite des *varnas* (les principales catégories sociales définies par les textes hindous) constitue une représentation idéalisée et normative de la société indienne. Le consensus général veut que ce soit plutôt les *jatis* qui tiennent lieu de *groupement véritable*.

Cette dichotomie provient sans doute de ce que la majorité des Indiens est réputée partager le plus clair de son existence avec les membres de son *jati* : la classe matrimoniale, les pratiques rituelles, la profession et la commensalité seraient ainsi organisées en fonction de l'appartenance à celui-ci. Quant aux *varnas*, ce n'est certes pas qu'ils sont insignifiants d'un point de vue sociologique, mais au lieu de refléter fidèlement l'organisation sociale, ils traduiraient plutôt l'idéologie d'une certaine frange de la société indienne. C'est là sans doute la raison pour laquelle la majorité des auteurs qui s'intéresse aux castes étudie en fait les *jatis*.

Il apparaît toutefois rapidement que cette notion de *jati* est elle-même intimement liée à l'idéologie et aux représentations des acteurs. Elle fait partie du « modèle indigène » et ne représente pas forcément les pratiques sociales avec fidélité. Pour autant, si elle est tout entière imprégnée de l'idéologie locale, son référent ne saurait se cantonner exclusivement au domaine des représentations. Comme le soulignait jadis le sociologue André Bételle, le concept de *jati*, et *a fortiori* celui de caste, se réfèrent en fait à plusieurs *niveaux de réalité*.

En raison même des conditions d'intelligibilité de chacun de ses référents, la notion de caste se présente ainsi sous le couvert de la multiplicité, de la complexité ontologique. Elle est donc polysémique et dissimule plusieurs « objets » qu'un discours analytique se doit au préalable de distinguer avant de chercher à théoriser. Sans prétendre à l'exhaustivité, on peut affirmer qu'elle recouvre au moins trois référents qu'il importe de ne pas confondre : un premier que l'on peut qualifier d'*idéologique*, selon le sens conféré par Dumont à ce terme, c'est-à-dire un « système d'idées et de valeurs »; un deuxième qu'il convient d'appeler *identitaire*, pour ce qu'il comporte d'attachement affectif à l'égard d'une certaine représentation de soi – de soi par rapport aux autres; et enfin, un troisième que je désigne, à la suite de Michel Verdon, par l'expression d'*organisation sociale*,

concernant d'une part les différents groupes, personnes morales et catégories sociales (Verdon, 1991), et d'autre part la structure réticulaire des relations sociales et des alliances.

Le projet de ce mémoire découle d'une question en apparence fort simple. Dès les premiers instants de ma recherche, j'ai voulu savoir si les différentes théories des castes conçoivent adéquatement l'organisation sociale constitutive de leur objet. – *Adéquatement*, le mot est loin d'être anodin et mérite une explication. Par ce terme, je veux dire : *de manière à rendre possible la théorisation*, laquelle repose implicitement ou explicitement sur un certain comparatisme, à défaut duquel nous devons conclure à l'unicité irréfragable de l'objet de notre discours. En d'autres termes, ma question initiale était donc de savoir si les différentes théories des castes conçoivent l'organisation sociale constitutive de leur objet de manière à rendre possible le comparatisme, comparatisme sans lequel leur projet théorique est voué à l'échec.

Il est vrai que les différentes théories des castes ne cherchent pas à expliquer spécifiquement l'organisation sociale; elles s'attardent plutôt aux castes en tant qu'objet composite, c'est-à-dire en tant qu'objet à la fois identitaire, idéologique et « organisationnel ». Louis Dumont, par exemple, reconnaît que les castes recourent « un emboîtement de groupes de divers ordres » (Dumont 1967, p. 52), mais prétend par ailleurs qu'elles correspondent surtout à un « état d'esprit » (*ibid.*) C'est pourquoi il faudrait s'attarder en priorité au « système d'idées et de valeurs » et à la structure sur lequel il repose (une structure idéale, en l'occurrence l'opposition du pur et de l'impur). Pour incontournable qu'elle soit, une étude des groupes (c'est-à-dire de leur composition, articulation et mode de reproduction) demeurerait superficielle sans une compréhension des « principes normatifs » organisant les interactions. Dans cette optique, les groupes se réduisent à une manifestation empirique de l'idéologie sous-jacente.

Cette façon explicitement idéaliste de concevoir les groupes n'est cependant pas exclusive à l'approche structuraliste de Dumont. Au cours du premier chapitre de ce mémoire, nous verrons en effet qu'en dépit de divergences indéniables, les différentes théories des castes concordent sur une certaine conception implicite de l'organisation sociale : elles définissent les groupes (1) sur la base des relations entre les membres, à quoi elles ajoutent (2) l'action contraignante d'un principe normatif (l'idéologie, l'identité, l'*habitus*, les droits et les devoirs) régulant les interactions et conférant aux groupes leurs frontières. Ce noyau commun aux différentes approches, je montrerai avec les travaux de Michel

Verdon qu'il constitue ce que Bachelard nomme un « obstacle épistémologique », obstacle qui entrave l'étude comparative de l'organisation sociale en général et du « système des castes » en particulier.

Le choix des théories abordées au cours du premier chapitre exige par ailleurs quelques précisions. L'importance accordée à la théorie de Dumont pourra paraître incongrue étant donné le déclin de l'influence du structuralisme en anthropologie. Loin de moi l'intention de créer un homme de paille, la raison de ce choix tient à ceci que le caractère plutôt systématique du travail de l'auteur et l'ambition théorique qui le sous-tend permettent de dégager clairement certains présupposés et d'en tirer logiquement les corollaires. À partir de ces conclusions, je pense qu'il s'avérera plus aisé de mesurer la distance qui sépare la théorie de Dumont des approches contemporaines.

Cette revue critique de la littérature élaborée au cours du premier chapitre serait vainement radicale si elle conduisait à conclure au caractère inéluctable des obstacles que nous repérons. Or, mon avis est que ces obstacles sont de nature essentiellement *épistémologiques* : ils résultent de notre façon d'appréhender la réalité des groupes, et non de la réalité intrinsèque (que pouvons-nous d'ailleurs en dire?) de ces derniers. Largement inspiré par les travaux de Verdon, ce constat conduira au propos du second chapitre, au cours duquel je présenterai l'opérationnalisme et l'analyse des réseaux sociaux.

Il sied également de souligner que l'opérationnalisme et l'analyse des réseaux sociaux ne constituent pas des *théories* au sens scientifique du terme – ce ne sont pas à proprement parler des modèles explicatifs, mais bien plutôt des cadres conceptuels à partir desquels *plusieurs* théories peuvent être élaborées. À mon sens, ces deux approches peuvent s'enrichir l'une l'autre, *précisément parce qu'elles ne s'attardent pas aux mêmes objets*. Dit sommairement, l'opérationnalisme propose une définition du groupe qui ne repose pas sur la notion de relation sociale, conférant ainsi à ce dernier un statut ontologique indépendant de ce que nous appellerons la *structure réticulaire* de l'organisation sociale. Cette perspective est inédite, puisque la majorité des théories sociologiques conçoivent le groupe comme un réseau d'un type particulier : un réseau régulant ses frontières. C'est sans doute pourquoi les études qui portent sur les réseaux étudient le plus souvent les relations informelles, considérées comme « fluides » et « labiles », voire « dynamiques », par opposition aux groupes, entités reposant plutôt sur un réseau de relations fortement normalisées.

Les deux premiers chapitres peuvent être considérés comme formant la première partie (essentiellement théorique) de ce mémoire, qui contraste avec la suivante, au cours de laquelle est mise à l'épreuve l'approche opérationnelle. En raison des limites temporelles et financières imposées par les études universitaires, j'ai dû me contenter des ethnographies existantes sur le système des castes pour l'obtention de données empiriques. Aussi ai-je longuement hésité entre plusieurs régions – tout particulièrement le Bihar, le Bengale et l'Orissa – avant de découvrir l'ethnographie de Jonathan Parry, *Caste and Kinship in Kangra*. Recelant de précieuses informations sur l'organisation sociale des castes dans la région de Kangra, un district de l'État nordique de l'Himachal Pradesh, cet ouvrage s'est finalement imposé comme le plus adapté aux besoins de mon projet.

Formé à l'école de l'anthropologie britannique des années 1960, Parry a conduit une enquête de terrain de plus de deux ans, enquête dont il a su tirer des données exhaustives concernant les pratiques matrimoniales, la composition des ménages et ce qu'il désigne comme la « structure interne » des castes. Cité à plusieurs centaines de reprises, l'ouvrage est devenu une référence dans les études sur les castes et la parenté en Inde du nord. Un spécialiste réputé de la région himalayenne, Marc Gaborieau, considère même l'analyse des pratiques matrimoniales de Parry comme « magistrale » (Gaborieau 1980 : p. 153).

Une distinction entre les approches dite d'*action sociale*, qui s'attardent davantage aux motivations des acteurs, à leurs stratégies et à leur(s) rationalité(s) sous-jacente, et les théories de la (ou des) *structure(s) sociale(s)*, lesquelles s'intéressent en priorité aux ensembles plus englobants (dénommés structures, classes, castes, groupes, catégories, etc.) s'avère utile afin de situer le propos défendu au cours des deux derniers chapitres. Dans cette perspective, il est possible d'affirmer que Parry adopte une approche d'action sociale dans son analyse des pratiques matrimoniales, puisqu'il s'attarde surtout aux stratégies et aux intérêts présidant aux choix des partenaires maritaux. À cet égard, je concorde sans équivoque avec Gaborieau sur le caractère exceptionnel du travail du chercheur.

Cependant, cette analyse ne constitue qu'une partie – moins du tiers – de l'ouvrage, plusieurs chapitres étant en effet plutôt dédiés à une analyse des castes et de leur « structure interne ». L'auteur perçoit alors une organisation *segmentaire* composée de lignages de différents niveaux d'inclusion, de sous-clans, de clans et enfin de *gotra* à l'intérieur même des castes. Au cours des chapitres dédiés à

l'étude de ces différents aspects, Parry cherche non plus à dégager les motivations ou les stratégies des acteurs, mais bien à révéler l'organisation sociale au sein desquelles ces derniers agissent. Comme nous le verrons, c'est sur ce plan que l'analyse du chercheur prête flanc à la critique.

Le troisième chapitre de ce mémoire est donc dédié à une présentation des castes et de leur structure interne telles que décrites par Parry. Nous y décelons les obstacles et les failles repérés au cours de notre revue de la littérature : le même idéalisme dans la conception des groupements resurgit, minant la description et conséquemment la théorisation des castes.

Après avoir ainsi présenté la description de l'auteur, je réinterprète les données ethnographiques dans le langage opérationnel développé par Michel Verdon. Ainsi que je le soutiens, cette description permet de jeter un éclairage nouveau sur la hiérarchie, l'endogamie et le caractère segmentaire des castes en mettant au jour le cadre organisationnel au sein duquel les stratégies des acteurs trouvent leur pleine intelligibilité.

Quelques dernières remarques s'imposent avant d'entamer l'essentiel de mon propos. Je tiens à insister sur le fait que la réflexion élaborée au cours de ce mémoire est de nature essentiellement *programmatische*. C'est pour cette raison que, quoique présentant l'analyse des réseaux sociaux comme un complément à l'opérationnalisme, je ne la mets pas à profit au cours de la relecture de l'ouvrage de Parry. Je ne connais d'ailleurs aucune ethnographie fournissant les données nécessaires à une réinterprétation par l'analyse des réseaux et l'opérationnalisme. Dans tous les cas, seules de futures recherches et de nouvelles données permettront de révéler toute la pertinence d'une analyse combinée de l'opérationnalisme et de l'analyse des réseaux.

Il me faut enfin rappeler au lecteur que le langage opérationnel est conçu essentiellement en vue de répondre aux exigences du comparatisme dans l'étude de l'organisation sociale. Or, je ne procède à aucun comparatisme au cours des pages qui suivent, sinon de façon fort marginale. La réinterprétation opérationnelle se veut donc une première étape, essentiellement descriptive, visant la mise en œuvre éventuelle d'une démarche comparative dans l'étude de l'organisation sociale des castes. Il importe donc de ne pas perdre de vue cet objectif, sans quoi l'importance que nous accordons à la description de l'organisation sociale paraîtra futile.

Chapitre 1.

Revue de la littérature

1.1. Caractéristiques générales du système des castes

1.1.1. Trois composantes fondamentales

Avant d'entrer dans le détail des différentes théories abordées au cours de ce chapitre, il convient de présenter les propriétés générales de la caste et du « système » au sein duquel elle s'insère. Pour les besoins de mon propos, je brosserai d'abord un portrait un peu simplifié de l'objet d'étude, de façon à en faire ressortir les particularités; le reste de ce chapitre permettra ensuite de corriger cette image quelque peu trompeuse.

Le terme « caste », d'origine portugaise (*casta* : pur, non-mélangé), réfère communément à un ensemble restreint d'individus partageant des intérêts exclusifs. C'est dans cette perspective générale que la notion de caste est employée, en sciences sociales, pour désigner la division hiérarchique de la société indienne en d'innombrables groupes exclusifs, groupes qui possèdent respectivement une occupation professionnelle et rituelle transmise par hérédité. *Division hiérarchique, exclusivisme des groupes et spécialisation héréditaire* : tel est le portrait sommaire du « régime des castes » brossé par Célestin Bouglé, sociologue français du début du XXe siècle, et dont plusieurs chercheurs s'inspirèrent par la suite. Voyons ici plus précisément de quoi il retourne.

La spécialisation héréditaire, aujourd'hui mise à mal par les bouleversements économiques, implique que les enfants effectuent traditionnellement le même travail que leurs parents : les descendants d'agriculteurs, par exemple, doivent occuper une profession identique à celle de leurs géniteurs. Théoriquement, chaque caste se définit donc autour d'une activité professionnelle. Le nom des castes correspond d'ailleurs souvent à un nom de métier. Deliège écrit ainsi que « le terme *Kallar* signifie "voleur" en tamil, *Bhangi* veut dire "éboueur" en hindi, *Bhandari* signifie "barbier" en oriya et ainsi de suite¹ ». (Deliège, 1993, p. 70)

1 *Kallar*, *Bhangi* et *Bhandari* sont des noms de caste.

L'exclusivisme des groupes, que Bouglé désigne par l'expression de *répulsion réciproque*, fait notamment référence au fait qu'il n'est possible de se marier qu'avec un partenaire de sa caste. L'endogamie contribue ainsi à l'hermétisme de la société indienne, puisque la naissance détermine inflexiblement à la fois l'appartenance à la caste et à la classe matrimoniale. S'ajoute également une série de comportements qui encouragent l'aversion mutuelle, comme l'interdit de la commensalité entre individus de castes différentes et l'intouchabilité, laquelle implique l'évitement de tout contact avec les membres de certaines castes jugées inférieures.

Enfin, la division hiérarchique consiste en ce que les castes ainsi définies ne jouissent pas toutes des mêmes conditions sociales : certaines disposent d'un statut nettement avantageux tandis que d'autres sont contraintes à une existence servile, frôlant l'esclavagisme. Aussi la spécialisation et la hiérarchisation vont-elles de pair avec l'interdépendance des différentes castes, puisqu'un groupe « qui est à la fois spécialisé et fermé ne peut vivre en autarcie » (Deliège, 1993 : p. 15).

Les différents théoriciens de la caste choisissent généralement de mettre l'accent sur l'un ou l'autre de ces aspects. Dumont, par exemple, accorde au « principe hiérarchique » une valeur explicative prépondérante : pour lui, « c'est la hiérarchie qui commande la séparation » (Dumont, 1966 : p. 61). Aux yeux de Senart, au contraire, c'est la spécialisation héréditaire qui apparaît fondamentale. Quant à Deliège, il semble peu enclin à privilégier définitivement un aspect aux dépens des autres : il écrit ainsi que la spécialisation héréditaire et la répulsion réciproque conduisent naturellement à l'organisation hiérarchique, mais n'hésite pas, cependant, à reprendre l'idée dumontienne selon laquelle « le système des castes [...] est l'expression sur le plan de l'organisation sociale de la notion de hiérarchie. » (Deliège, 1993 : p. 15).

1.1.2. Varnas et jatis

La distinction indigène entre *varnas* et *jatis* a donné lieu à une importante confusion dans la littérature sur la caste. Ce que les Indiens nomment *varnas* se réfère en fait à la division quadripartite de la société telle qu'établie par les textes sacrés hindous, notamment les *Lois de Manou*. Dans cette perspective, on trouve en Inde quatre grandes castes : les *Brahmanes*, les *Kchatriyas*, les *Vaisyas* et les *Souïdras*, issues respectivement de la bouche, du bras, de la cuisse et du pied de l'Être suprême.

Brahmanes et *Kchatriyas*, provenant des membres supérieurs, sont considérés comme les castes pures, au contraire des *Vaisyas* et des *Soüdras*, jugés impurs parce qu'issus des organes souillés. À chacun de ces grands groupes est également associée une fonction générale : les premiers disposent du monopole de la parole divine et tâchent d'étudier et d'enseigner les *Védas*; les deuxièmes s'occupent de protéger le territoire par les pratiques martiales; les troisièmes s'adonnent au commerce, à l'entretien des bêtes et au labourage du sol; les quatrièmes enfin, ne jouissant d'aucune occupation précise, s'échinent à servir les trois autres. Aussi faut-il ajouter à cette organisation un cinquième élément, connu sous le nom de *Chandala*, catégorie sociale souffrant de l'opprobre le plus sévère : les membres de ce *varna*, écrit Deliège, « doivent vivre à l'écart des villages, prendre leur nourriture dans des écuelles brisées et éviter tout contact avec les castes supérieures. » (Deliège, 1993 : p. 36)

En parallèle à cette configuration idéale et normative existe l'organisation des *jatis*. On dit souvent de ces derniers qu'ils constituent les véritables castes, celles dont les Indiens reconnaissent l'existence et qui orientent leur vie quotidienne. Il en existe des milliers, chacune possédant un nom propre, une occupation professionnelle et une fonction rituelle exclusives. C'est aussi, notons-le, l'appartenance au *jati* qui détermine la classe matrimoniale. Enfin, au contraire du modèle des *varnas*, au sein duquel les quatre catégories sont définies d'emblée, l'un des traits saillants de l'organisation des *jatis* tient dans la segmentation incessante des groupements. Ainsi, Dumont écrit que « dans le système des castes [entendons ici *jatis*] comme dans le système politique des Nuer, les groupes qui apparaissent – ou disparaissent – dépendent de la situation où l'on se trouve. Tantôt nous aurons affaire à une caste opposée (en fait ou en idée) à une autre, tantôt nous verrons la même caste se segmenter. » (Dumont, 1966 : p. 62).

La confusion entre *varnas* et *jatis* émane de ce que les premiers sont parfois considérés comme une représentation fidèle de la réalité sociale, les seconds ne constituant alors qu'une manifestation subsidiaire, sorte de déclinaison locale de la structure fondamentale des *varnas*. Or, les faits nous enseignent qu'il n'en est rien : les catégories sociales imposées par les textes sacrés hindous demeurent souvent inconnues des Indiens (particulièrement au sud de l'Inde), et il n'est pas rare qu'une caste (en l'occurrence un *jati*) exerce les fonctions traditionnellement réservées à un *varna* autre que le sien. Les deux ordres ne correspondent donc pas, bien que des éléments de similitude (hiérarchisation et spécialisation) les rapprochent.

Pour la suite de ce travail, et à l'instar de la vaste majorité des théoriciens de la caste, je traiterai essentiellement des *jatis*. Que le lecteur considère donc le terme « caste » comme se référant désormais à cette notion indigène. Du reste, lorsqu'il sera plutôt question des *varnas*, je prendrai soin de bien le spécifier.

1.1.3. Des « exceptions à la règle »

Ainsi que je viens de le souligner, la majorité des auteurs qui étudient les castes traite en fait des *jatis*, considérés comme les groupements véritables. Ces derniers s'insèrent dans un *système* dont les caractéristiques principales, avons-nous remarqué, sont la spécialisation héréditaire, la répulsion réciproque et l'organisation hiérarchique. Cependant, de nombreuses exceptions atténuent la rigidité et l'immobilisme qu'une telle organisation devrait normalement engendrer. À cet égard, même les théoriciens accusés d'« idéalisme » ou d'« intellectualisme » reconnaissent généralement l'« imperfection » empirique du système des castes. Avant d'entamer la critique des approches de Dumont, de Gupta et de Quigley, il s'avère donc pertinent de considérer quelques faits qui échappent à la logique de ce système.

Ayant d'abord affirmé que le régime des castes se manifeste en Inde à « l'état pur », Célestin Bouglé ajoute aussitôt que les « exceptions à la règle » demeurent fréquentes. On ne doit pas s'étonner outre mesure, par exemple, de ce que les membres d'une caste ne pratiquent plus le métier que leur prescrit la tradition. Bouglé écrit ainsi, dès 1908, qu'il est « relativement rare que la profession exercée aujourd'hui par une caste soit celle que son nom désigne ». (Bouglé, 1908 : p. 14) Certains brahmanes subissent par ailleurs le sort généralement réservé aux castes inférieures : tel est le cas notoire des prêtres funéraires de Bénarès, dont le statut est fortement dévalué en raison des dons qu'ils reçoivent lors des cérémonies mortuaires; la pollution qui les afflige est alors si grande qu'on les considère comme intouchables. (Deliège, 1993) On doit se garder, en outre, de considérer l'organisation hiérarchique comme immuable, l'historiographie attestant plutôt d'une relative mobilité sociale. Certaines castes jouissent par exemple d'un statut des plus avantageux malgré une position défavorable dans la hiérarchie rituelle. (*ibid.*) Sekhar Bandyopadhyay, historien du Bengale, souligne ainsi que le « rang rituel » s'ajuste au fil du temps en fonction des conditions sociales (Bandyopadhyay, 2004).

Enfin, le régime des castes manifeste également une importante variabilité géographique. En témoigne notamment l'étude de Riskey, conduite au Bengale à la fin du XIXe siècle, qui faisait déjà état d'une fluctuation considérable du statut rituel en fonction du district observé. Delière écrit d'ailleurs qu'« il n'y a pas de hiérarchie universelle des castes. [...] « le » système des castes n'existe qu'à travers une multitude de systèmes locaux. Le statut social peut varier d'une région à l'autre. » (Delière, 1993 : p. 40).

1.2. Le pur et l'impur : une approche structuraliste du système des castes

Maints ouvrages et articles ont déjà analysé et critiqué l'imposant travail théorique accompli par Louis Dumont dans *Homo hierarchicus*. Un demi-siècle après la parution de cet écrit fondateur, il est permis de douter de ce que les nombreux exégètes n'aient pas déjà mieux formulé ce que je cherche ici à mettre en évidence. L'objectif, au cours de cette partie du travail, n'est toutefois pas de jeter un éclairage nouveau sur le sujet, mais bien de dégager les postulats et aprioris de l'approche structuraliste, tout spécialement en ce qui a trait à l'organisation sociale. Je montrerai par la suite que, malgré les désaveux et les rejets, plusieurs théories contemporaines de la caste s'érigent sur des prémisses semblables.

Le second chapitre d'*Homo hierarchicus*, « Du système à la structure : le pur et l'impur », s'avère particulièrement prodigue d'affirmations théoriques : s'y trouvent condensés les principaux éléments de la démarche structuraliste que je cherche à repérer. Pour les besoins de l'exposé, je me focaliserai donc exclusivement sur ce document.

1.2.1. Les fondements

L'univers social, nous dit Dumont, est pareil à un iceberg; le plus négligeable se donne à voir, et cependant la masse immergée, autrement fondamentale, se dérobe au regard. S'agissant du travail ethnographique, force est de reconnaître l'importance de l'observation participante et de la collecte de données, deux éléments indispensables à la mise au jour du « réseau de relations sociales concrètes ». En contrepartie, une approche excessivement empirique serait aveugle aux similitudes qui, par-delà la

diversité des « ensembles concrets, supposés isolés », reposeraient sur des « principes communs » d'ordre idéologique. Or, pour Dumont, ce sont ultimement ces « principes communs » qui s'avèrent déterminants.

Dans cette perspective, la notion de caste est intimement liée aux discours que les acteurs tiennent sur leur société, c'est-à-dire aux représentations qu'ils se font de leur univers social. Dumont souligne ainsi que la perception des castes est influencée de manière fondamentale par *la position de l'observateur* :

[...] pour dénombrer les castes, écrit-il, il faut se contenter de les voir du dehors », car « vue du dedans, la catégorie correspondant à un de ces noms se subdivise au moins une fois et souvent plusieurs fois [...] En fait, cette subdivision n'a pas de fin : sur place, ce qui de plus loin semblait unifié apparaît cloisonné à son tour. (p. 52)

Dumont demeure cependant plutôt vague sur ce qu'il entend par « voir la caste du dehors ». Si l'on se fie aux rares exemples fournis par l'auteur, on doit comprendre en fait qu'il s'agit essentiellement d'épouser le point de vue adopté par les Indiens lorsqu'ils se représentent une caste différente de la leur. Dans tous les cas, l'objet s'avérerait donc irrémédiablement solidaire du discours et des représentations des acteurs.

Sur un plan théorique, l'approche structuraliste de Dumont s'occupe pourtant presque exclusivement de la « vue du dedans ». Ayant d'abord affirmé que « la caste est un groupe complexe, [...] un emboîtement de groupes de divers ordres ou niveaux, où des fonctions différentes s'attachent à des niveaux différents », l'auteur précise ensuite : « bien davantage qu'un "groupe" au sens ordinaire, la caste est un *état d'esprit*, un état d'esprit qui se traduit par l'émergence, dans diverses situations, de groupes de divers ordres auxquels on donne généralement le nom de "caste". » (p. 52, italiques dans le texte).

Cette citation est d'une importance capitale pour comprendre les fondements de la théorie structuraliste proposée par Dumont. Un système social repose sur un système idéologique, et la caste résulte d'abord et avant tout, semble-t-il, d'un *état d'esprit*. À partir de ces prémisses, Dumont conclut logiquement qu'il est impossible de définir la caste comme l'« élément » d'un ensemble d'interactions plus vaste. Or, si l'élément (en l'occurrence la caste) est indéfinissable parce qu'*essentiellement* « fluide et fluctuant », il n'en va pas de même du système au sein duquel il s'insère. Pour Dumont, c'est en

examinant l'ensemble, et non l'élément, qu'apparaissent les régularités, que se dégagent les constances. Voilà pourquoi l'auteur, s'opposant à une manière de penser « moderne, béhavioriste et atomiste », se propose de prendre pour point de départ le système dans sa totalité, et de ne considérer les « éléments », les castes, « que comme résultant du réseau de relations » dont celui-ci est constitué. Notons d'ailleurs que cette démarche n'est pas étrangère au structuralisme linguistique, auquel Dumont se réfère par analogie : « Un phonème, écrit-il, n'a que les caractères qui l'opposent à d'autres phonèmes, il n'est pas quelque chose mais seulement l'autre des autres, grâce à quoi il signifie quelque chose. » (p. 61)

Les conditions sont ainsi réunies pour que l'auteur procède à l'analyse structurale qu'il préconise. « Fluide et fluctuante », traduisant un « état d'esprit », la caste n'est rien en elle-même, elle se définit par rapport à l'ensemble, plus précisément par rapport au « réseau de relations » dont celui-ci est constitué. Voilà qui, aux yeux de Dumont, légitime une approche holiste (c'est le tout qui confère aux éléments leurs propriétés) et intellectualiste (c'est par un « système d'idées et de valeurs », par l'idéologie qu'on pourra saisir et expliquer le système social).

Fidèle à la conception structuraliste de l'organisation sociale et en cohérence avec ses prémisses, l'auteur affirme par ailleurs que la distinction entre les castes, leur identité propre et respective, découle du principe hiérarchique : « c'est la hiérarchie qui commande la séparation » (p. 61) écrit Dumont, justifiant de ce fait la priorité de la *relation* sur la *substance*.

Des trois principaux aspects du système qui ont été dégagés plus haut (la spécialisation héréditaire, l'organisation hiérarchique et la répulsion réciproque), Dumont accorde donc une priorité explicative à la hiérarchie. Or., cette dernière constitue pour l'auteur la manifestation empirique d'un « principe » encore plus fondamental : *l'opposition du pur et de l'impur*, véritable pierre d'assise de la civilisation indienne. « Cette opposition, écrit Dumont, sous-tend la hiérarchie, qui est supériorité du pur sur l'impur, elle sous-tend la séparation parce qu'il faut tenir séparés le pur et l'impur, elle sous-tend la division du travail parce que les occupations pures et impures doivent de même être tenues séparées ». (p. 65)

Enfin, dans la mesure où la hiérarchie commande la séparation des castes, et puisque cette

première constitue l'expression de l'opposition fondamentale du pur et de l'impur, on se trouve *de facto* propulsé « dans un univers purement structural », car « c'est le tout qui commande les parties, et ce tout est conçu, fort rigoureusement, comme fondé sur une opposition. » (p. 65)

Que conclure de ce qui précède? En tout premier lieu, que les aspects « politico-économiques » sont ainsi mis au second plan, derrière l'idéologie – ce que Dumont reconnaît d'ailleurs volontiers. En deuxième lieu, qu'étant d'abord et avant tout occupée par un « système d'idées et de valeurs », l'analyse structuraliste incline naturellement vers les « productions de l'esprit » qui les expriment le plus clairement, à savoir : les textes religieux et savants. En troisième lieu, que tout fait qui, de près ou de loin, ne peut être rapporté à l'idéologie du pur et de l'impur, est considéré comme résiduel (sans préjugé ontologique, précise toutefois Dumont). En quatrième lieu, que les castes « réelles », observables sur le terrain, ne servent que de « cadre de fait » au « déploiement du système idéologique » (p. 67) – ne sont ultimement qu'une manifestation, dans les faits imparfaite, d'une structure idéale. En cinquième et dernier lieu, enfin, que Dumont ne définit nulle part les fameuses « castes réelles » : il se contente d'adopter à leur égard la dénomination indigène.

1.2.2. Une approche réductionniste de l'organisation sociale

Élève de Mauss, Dumont récupère implicitement une thèse sur laquelle s'érige une grande part de l'anthropologie française, à savoir que *le social repose sur des fondements d'ordre symbolique*. C'est d'ailleurs pourquoi l'auteur d'*Homo hierarchicus* se désintéresse assez rapidement des groupes « réels », comme il le dit lui-même, pour s'attarder à l'idéologie, qu'il conçoit comme autrement fondamentale. À plusieurs reprises, Dumont indique que les castes sont la « traduction », l'« expression », quoiqu'imparfaite, d'un principe idéal, l'opposition du pur et de l'impur. Or la caste « réelle », s'il en est une, n'est jamais définie², ce qui ne va pas sans poser le problème de savoir de quoi parle Dumont lorsqu'il s'y réfère. Une lecture minutieuse révèle pourtant une réponse sans équivoque : l'auteur adopte tout simplement la dénomination indigène : les castes « réelles » sont celles que les Indiens reconnaissent et désignent comme telles. On comprend, dans cette mesure, pourquoi Dumont se refuse à considérer les « castes » comme des « éléments »; pourquoi aussi, à ses yeux, elles apparaissent « fluides et fluctuantes » : la raison tient à ce qu'il persiste à voir l'organisation sociale « réelle » par le

2 Meillassoux, dans son article « Existe-t-il des castes aux Indes? », souligne également que Dumont ne donne aucune définition explicite de la notion de caste. (Meillassoux, 1973)

truchement des représentations indigènes. Finalement, quand l'auteur affirme que les castes sont la traduction ou l'expression d'une structure idéale, on doit comprendre qu'il s'agit des *castes en tant que représentations indigènes*. En d'autres termes, Dumont soutient que l'opposition du pur et de l'impur structure les *représentations* de l'univers social des Indiens. Il ne se contente toutefois pas de démontrer cette seule proposition, pourtant déjà ambitieuse. Partant du postulat maussien, la théorie du pur et de l'impur prétend également fournir une clé pour comprendre l'*organisation sociale* du système des castes. C'est là que le bât blesse, car Dumont ne définit jamais l'organisation sociale; il se satisfait de la dénomination indigène, cela même quand il parle de la caste « vue du dehors ». *Homo hierarchicus* réduit ainsi le social au domaine des représentations, et ce réductionnisme, à mon sens, invalide *de facto* toute conclusion concernant l'organisation sociale.

1.2.3. Les conséquences d'une approche holiste

L'approche holiste, que préconise Dumont, part du « tout » pour déduire les propriétés des « éléments ». J'entends ici mettre en évidence deux corollaires qui découlent de cette démarche, à savoir : d'une part, qu'elle débouche inévitablement sur une théorie de la permanence (elle n'explique pas – et ne peut expliquer – l'émergence d'une « pratique » ou d'une « structure », non plus que les changements); d'autre part, qu'elle conduit à réifier l'idéologie et donc, implicitement, à nier que cette dernière soit manipulée par les acteurs.

Puisque les propriétés des « éléments » sont déduites du tout, on doit s'attendre à ce que celles-ci soient en quelque sorte à l'image de ce dernier. En d'autres termes, on doit retrouver au niveau des éléments ce qui concourt à l'actualisation du tout. Or, dans cette perspective, deux questions, qui sont d'ailleurs intimement liées, apparaissent pour le moins problématiques. La première est celle de savoir d'où vient le « tout », car si le « tout » explique les parties, qu'est-ce qui peut bien rendre compte de celui-ci? La seconde a trait à la possibilité et à l'origine du changement : d'où vient que le « tout » change si les éléments ne possèdent que les propriétés qui permettent de l'actualiser? Comme nous le verrons, ces questions épineuses suscitent le plus souvent des réponses *ad hoc* pour le moins fragiles.

La cohérence entre le tout et les éléments, cohérence qui découle de la démarche holiste,

l'histoire des sciences nous apprend pourtant à nous en méfier. Elle procède souvent, nous dit par exemple Gaston Bachelard, de l'intuition première, sinon du sens commun. (Bachelard, 1938) On envisage en effet difficilement – en tout cas, ce n'est généralement pas la première idée qui nous vient à l'esprit – la possibilité d'une opposition entre le tout et les parties. On sait pourtant aujourd'hui que cela est fréquent. L'explication du mouvement des corps fournie par Newton en constitue un exemple des plus célèbres. À partir du principe d'inertie (qui implique un mouvement *rectiligne*) et de la notion de force gravitationnelle, le physicien anglais parvint à rendre compte de la trajectoire *elliptique* des planètes sur leur orbite. Remarquons, pour notre propos, qu'il était sans doute impossible de déduire le principe d'inertie, axiome de base de la mécanique classique, à partir de la seule observation du mouvement des planètes. Il fallait, pour y arriver, renverser le cadre général de la réflexion et mettre en doute les postulats eux-mêmes. (Koyré, 1973)

On trouve également, en sciences sociales, de nombreux exemples d'incohérence apparente entre les motivations des individus et le résultat collectif de leurs interactions. Parfois qualifié d'« effet pervers » ou encore d'« effet de composition » (Boudon, 1977), ce genre de phénomène ne peut se déduire des seules motivations individuelles : précisément, il résulte de l'*interaction*, de l'*effet combiné* des comportements des différents acteurs. De toute évidence, pour la simple raison qu'il ne considère pas le tout comme un effet, comme un résultat, le holisme ne peut saisir ce genre de dynamique. Il s'avère *totalitaire* en ce qu'il contraint les éléments à être à l'image du tout.

Une précision s'impose. On utilise parfois le terme « holiste » pour désigner une approche qui s'efforce de relier les différents domaines de la connaissance, cherchant à *complexifier* les objets atomisés. Il s'agit là, à notre avis, d'un abus de langage. Dans une perspective épistémologique, le terme holiste devrait être réservé aux théories qui partent du tout pour déduire les propriétés des éléments, théories au nombre desquelles on doit compter la physique aristotélicienne et le structuralisme de Dumont.

Il existe une différence fondamentale entre les véritables théories holistes et les approches interdisciplinaires. L'interdisciplinarité est en effet tributaire de la cohérence des corpus théoriques édifiés par chacune des disciplines concernées. Or, ces corpus se sont développés historiquement en isolant d'abord un domaine de la réalité à l'égard duquel un ensemble de concepts et de théories a été

élaboré. L'interdisciplinarité apparaît donc comme un effort de reconstruction du « tout » qui, en un premier temps, a été parcellisé en raison même des exigences épistémologiques qui découlent de la nature du projet scientifique. Quant au holisme, il demeure étranger à la reconstruction du « tout », ce dernier faisant pour lui partie des prémisses – de l'*explanans*, diraient les philosophes des sciences – et non du phénomène à expliquer, à reconstruire – de l'*explanandum*. Est-il besoin de répéter, enfin, qu'une approche holiste est alors contrainte, c'est-à-dire qu'il ne lui reste plus d'autre choix que de montrer la cohérence entre le tout et les éléments?

Il en va de la théorie de Dumont comme de toute approche holiste : les mêmes vices fragilisent l'édifice. *Homo hierarchicus*, par exemple, est cruellement silencieux sur les conditions d'émergence de la structure du pur et de l'impur. Le mutisme est également complet à propos des changements qui ont bouleversé le système. L'accent est mis sur la permanence et la cohérence, et ce qui apparaît incohérent au regard du pur et de l'impur se trouve *de facto* déconsidéré, relégué au rang de phénomène résiduel. Enfin et surtout, la démarche structuraliste adoptée par Dumont conduit à réifier l'idéologie. Pourquoi? Parce que c'est à partir de l'idéologie que Dumont déduit, par soustractions successives, la structure, et parce que celle-ci s'impose (on ne sait trop de quelle façon) à tous les Indiens en organisant à la fois leurs représentations symboliques et leurs activités sociales. À la rigueur, c'est l'idéologie qui manipule, trompe et contraint les acteurs, et non l'inverse. Comme le souligne Dipankar Gupta, une telle approche, d'une part, porte à conclure que tous et toutes acceptent sans rechigner la supériorité des Brahmanes (Gupta, 2004), et, d'autre part, néglige le fait que les castes tendent à réinterpréter la hiérarchie rituelle en s'attribuant un statut plutôt avantageux par rapport aux autres. Dumont, il est vrai, admet l'existence de ce dernier phénomène, mais soutient qu'il résulte de l'influence de l'Occident. Son apparition serait, à son avis, relativement récente. Or, il s'avère que l'historiographie de l'Inde pré-coloniale dément cette conception. Du plus loin que nous parviennent les témoignages historiques, la hiérarchie rituelle semble avoir été secouée par des contestations ponctuelles. (Bandyopadhyay, 2004) À la faveur d'une conquête ou de l'acquisition d'une partie importante des terres, une « caste » s'impose au faîte de la hiérarchie et parvient à modifier le sens des notions de pureté et d'impureté.

Au risque de mettre en péril les fondements théoriques du structuralisme, Dumont ne peut s'approprier la question des luttes symboliques ni en tirer tous les corollaires. La raison en est que les luttes symboliques représentent une anomalie dans une perspective qui postule que les « éléments »

sont déduits du « tout ». En intégrant, sur un plan théorique, l'aspect de la négociation du sens, on se trouve projeté non plus dans « l'univers structural » si cher à Dumont, mais dans un monde où les rapports de force occupent le devant de la scène, un monde politique où s'affrontent des intérêts contradictoires – un monde où l'idéologie n'est plus réifiée mais bien manipulée.

1.2.4. Les fondements symboliques de l'organisation sociale

C'est la combinaison de la cohérence logique et de l'élégance du style argumentatif qui, à mon sens, a fait la renommée de Dumont dans l'étude du système des castes. Peut-être plus que tout autre, l'auteur d'*Homo hierarchicus* parvient à tirer les corollaires qui découlent de la prémisse selon laquelle l'organisation sociale repose sur des fondements d'ordre symbolique³. Il importe de s'attarder à ce dernier aspect de la théorie structuraliste puisque nous tenterons de montrer, par la suite, que plusieurs auteurs contemporains récupèrent subrepticement cet axiome fondamental.

Rappelons à nouveau que pour Dumont, le système social est l'expression empirique du système idéologique sous-jacent. En d'autres termes, la vie sociale serait organisée, régularisée par des idées, des valeurs, ces dernières étant dotées d'une charge normative. Encore faut-il cependant préciser le sens de l'expression « vie sociale », qui semble par trop vague et imprécise. Dans le cas qui nous occupe, comprenons que les castes, ou plus précisément les divisions entre chacune d'elles, incluant les frontières qui les définissent, résultent de l'action contraignante des idées et des valeurs (tout spécialement des notions de pureté et d'impureté).

Envisagée dans cette perspective, les distinctions entre le structuralisme de Dumont et le structuro-fonctionnalisme d'inspiration britannique de Srinivas, par exemple, apparaissent ténues. Dans une note en bas de page, Dumont explique d'ailleurs que la différence majeure entre les deux approches réside dans leurs conceptualisations respectives de la notion de « structure ». Pour Radcliffe-Brown,

3 Pour éviter toute confusion, je précise : si Dumont parvient à tirer les corollaires qui découlent de la prémisse selon laquelle l'organisation sociale repose sur des fondements d'ordre symbolique, il ne peut néanmoins « s'approprier la question des luttes symboliques ni en tirer tous les corollaires » (voir plus haut). En effet, en posant le symbolique comme le fondement de la réalité sociale, on se trouve *de facto* à nier le fait que celui-ci puisse constituer un enjeu de luttes, car le social repose sur lui. Or, si l'on admet que le symbolique est *construit* (et ne l'est d'ailleurs jamais une fois pour toutes) en fonction d'un certain *contexte*, contexte dont les rapports de force sont inévitablement constitutifs, il alors est possible de le considérer, à l'instar de Bourdieu, comme étant traversé de luttes et de tensions; – bref, de l'envisager comme un aspect certes incontournable de la vie sociale, mais un aspect, parmi d'autres, se prêtant au jeu de la contestation et de la légitimation.

théoricien du structuro-fonctionnalisme, la « structure » se compose d'un réseau de relations sociales concrètes, relations qui se définissent par une somme « de droits et de devoirs ». Dumont, à l'instar de Lévi-Strauss, cherche plutôt à éviter cette définition éminemment juridique. Certes, les idées et les valeurs constituent le domaine de prédilection de l'analyse structuraliste, et l'on pourrait arguer à juste titre que les « droits et les devoirs » représentent un cas particulier de cette catégorie générale. Sous cet angle de vue, les deux approches se confondent. Or aux yeux de Dumont, la structure ne se trouve pas sur le plan empirique ni ne se réduit à une somme « de droits et de devoirs ». Comme nous l'avons vu, elle se déduit plutôt par un processus d'abstraction progressif; elle représente le « principe commun », l'élément caché qui donne son sens à l'ensemble, fondant et structurant le « tout ». Dans cette mesure et à l'instar de Dumont, on peut certes affirmer que le structuralisme est plus « parcimonieux » et fondamental que le structuro-fonctionnalisme. Aussi doit-on ajouter, cependant, que cette parcimonie ne va pas sans opérer un glissement du *groupe* vers la *catégorie* – sinon, de manière générale, du social vers le cognitif (Verdon, 1991).

Pour le propos du présent chapitre, il convient d'insister sur ce fait crucial : à l'image du structuro-fonctionnalisme, le structuralisme conçoit l'organisation sociale sur la toile de fond d'un comportement interpersonnel régularisé par des normes (des idées et des valeurs dotées d'un pouvoir de régulation). Il s'agit là d'une prémisse fondamentale autour de laquelle s'érige non pas simplement une théorie sociologique, mais bien une cosmologie, c'est-à-dire une représentation générale de l'univers (social en l'occurrence). Ce constat a été formulé clairement par Michel Verdon dans son ouvrage *Contre la Culture* (Verdon, 1991). Si la théorie scientifique est un « ensemble de propositions vérifiables qui veulent expliquer », la cosmologie, écrit Verdon, « n'explique pas, elle pose et impose les éléments constitutifs cachés derrière la réalité observée. Elle représente, postule, pontifie; elle est métaphysique dans la mesure où elle s'aventure au-delà de la réalité connue, observée, dans la mesure où elle se situe d'emblée en dehors du projet de connaissance en tant que sous-sol insondable qui le rend possible » (*ibid.* : p. 6-7). Le structuralisme et le structuro-fonctionnalisme évoluent donc au sein de la même cosmologie; leurs univers partagent l'axiome fondamental selon lequel le social repose sur des fondements d'ordre symbolique doués de normativité. Certes, on pourrait arguer que le premier s'intéresse surtout au symbolique, tandis que le second, plus « empirique », demeurant « au ras du sol », traite plutôt du social. Il existe évidemment un continuum entre ces deux aspects de la vie collective. Or, si le structuralisme et le structuro-fonctionnalisme se différencient sur de nombreux aspects, il n'en

demeure pas moins qu'ils habitent le même espace spectral. Et ce fait m'apparaît déterminant, d'autant que tous deux prétendent aborder le « social »⁴.

Il est d'ailleurs intéressant de constater que Dumont lui-même, en toute logique, tire les corollaires qui découlent de cette cosmologie. Ayant ainsi affirmé que le social se compose d'un élément « empirique » et d'un autre « idéologique », il admet aussitôt que « plus on met l'accent sur l'aspect idéologique, et plus il est difficile d'isoler un domaine spécial à l'intérieur de la société des castes tout entière ». (p. 55) La raison en est qu'en considérant la composante « empirique » du social comme symptomatique de l'idéologie sous-jacente, on se trouve contraint de constater que cette dernière ne se limite pas à un « domaine spécial » du social : elle se manifeste en effet *plus ou moins* partout. À la rigueur, on pourrait même discerner dans chaque champ des *traces* ou encore des *résidus* de l'idéologie, à telle enseigne que la discontinuité supposée entre les différents champs s'avère en définitive *arbitraire*.

De plus et peut-être surtout, on doit s'attendre à ce qu'aucun champ ne manifeste pleinement une idéologie particulière. Ainsi Dumont avise-t-il le lecteur de ce que la logique du pur et de l'impur, dans « le monde des faits observables », ne s'exprime jamais tout à fait : subsiste toujours une composante résiduelle. Qu'est-ce à dire? Que le comportement des acteurs ne correspond jamais *stricto sensu* aux prescriptions de l'idéologie dominante – en d'autres termes, que le pouvoir de régulation (la normativité) de l'idéologie (sinon de la structure) varie sur le mode du plus ou moins en fonction des contextes. Or, puisque les différents « ensembles » sociaux sont découpés sur la toile de fond de la conformité entre les pratiques concrètes et les normes supposées, et considérant que le pouvoir de régulation de ces dernières varie en intensité, il s'ensuit que le statut des différents ensembles sociaux fluctue en fonction de l'intensité de la normativité. Voilà pourquoi, en dernière analyse, les frontières des castes « réelles » apparaissent inéluctablement floues et ambiguës.

1.2.5. Récapitulatif

Il y aurait encore beaucoup à dire sur les aprioris et postulats du structuralisme de Louis Dumont, au regard notamment des prémisses psychologiques qui se dégagent de la théorie du pur et de

4 Évidemment, cette phrase pose la question de savoir ce qu'est le « social ». J'y reviendrai plus loin.

l'impur. Pour les besoins de l'exposé, je me bornerai cependant au propos ci-haut présenté. Aussi s'avère-t-il opportun de mettre en exergue les propositions fondamentales qui ressortent de l'analyse d'*Homo hierarchicus* avant de projeter nos lumières sur les théories contemporaines. Ainsi, notons particulièrement que :

- L'univers social est constitué de deux « composantes », l'une empirique et l'autre idéologique;
- la partie empirique fait office de « cadre de fait » au système idéologique sous-jacent;
- Le statut de « caste » dépend de la manifestation ou de l'expression de l'idéologie (normativité de l'idéologie);
- Puisqu'il s'agit d'un système idéologique, la démarche à adopter peut s'inspirer de la linguistique structuraliste;
- L'objet d'étude est alors un « système de relations » au sein duquel les « éléments » peuvent être déduits du « tout ».

En conséquence, nous pouvons affirmer que :

- L'idéologie est réifiée (elle possède une existence autonome des acteurs et du contexte d'énonciation);
- L'aspect de la manipulation du sens et des luttes symboliques est ainsi occulté;
- La question du changement social (et a fortiori la question de l'*apparition* du supposé « système des castes ») n'est pas posée;
- Le statut de « caste » varie plus ou moins en fonction de la normativité de l'idéologie;
- Le structuralisme partage avec le structuro-fonctionnalisme l'idée selon laquelle les différents ensembles sociaux (et donc la caste) constituent l'expression empirique des idées et des valeurs;
- De cet univers social, le structuralisme priorise plutôt la « composante idéologique », alors que le structuro-fonctionnalisme s'attarde surtout à la « partie empirique »;
- Ultimement, les deux approches partagent toutefois une même vision implicite du social – autrement dit une même cosmologie (Verdon, 1991)

1.3. De l'ontologie du social

1.3.1. « La caste est un groupe complexe »

Dans un article remarquable intitulé *The Development of Caste Organisation in South India – 1880 to 1925*, David Washbrook distingue deux grandes écoles de pensée dans l'étude anthropologique du système des castes : la première mettrait l'accent sur l'interdépendance (et implicitement l'organisation hiérarchique) des différentes castes au sein de communautés localisées (généralement à l'échelle du village); la seconde se focaliserait plutôt sur le réseau de solidarité d'une caste particulière, réseau qui se ramifie le plus souvent sur un territoire régional, voire pan-régional, créant ainsi des castes « mutuellement exclusives et compétitives ». (Washbrook, 1975 : p. 150) Arguant que, selon les cas, les deux approches peuvent être également valables, Washbrook reproche cependant aux théoriciens de sélectionner les faits qui se trouvent exclusivement dans leurs champs d'intérêt, et de postuler que ces faits constituent en définitive l'essence du système des castes.

Cette critique touche à un aspect fondamental de notre objet d'étude, à savoir le fait, jadis souligné par Bêteille, que *la notion de caste se réfère à plusieurs niveaux de réalité*. Dumont s'appuie d'ailleurs sur ce même constat lorsqu'il érige sa théorie sur une distinction entre les composantes empiriques et idéologiques du système des castes, ou encore lorsqu'il affirme que la caste « est un groupe complexe » qui recoupe plusieurs fonctions. On sait toutefois que l'approche structuraliste conduit à poser l'aspect idéologique comme prééminent, au détriment de la composante empirique qui se trouve ainsi réduite au rang d'épiphénomène. En abordant l'idéologie, l'auteur d'*Homo hierarchicus* pense accéder *ipso facto* aux composantes empiriques – ou plutôt aux pratiques concrètes. Nous avons déjà critiqué cette conception. Or, comme je tenterai de le montrer plus loin, Dumont n'est pas le seul à pratiquer cette forme de réductionnisme. Pour le moment, il n'est cependant pas inutile de dégager les multiples « niveaux de réalité » qui se trouvent subsumés sous la notion de caste.

À l'évidence, le concept de caste se réfère en partie sinon prioritairement aux discours que les acteurs tiennent sur leur société. En témoigne le fait que les castes constituent *toujours* ce que certains sociologues désignent par l'expression de *groupe nommé* : chacune d'elles possède ainsi une appellation vernaculaire, preuve s'il en est une que leur ontologie est tributaire des représentations indigènes. On touche ici explicitement à l'idéologie, on se trouve pour ainsi dire dans l'« ordre du discours ».

Étant liée aux représentations des acteurs, la notion de caste recouvre par ailleurs une réalité que l'on pourrait qualifier d'*identitaire*. De fait, pour un Indien, le *jati* n'est pas un concept parmi d'autres, simple notion désincarnée, mais s'accompagne le plus souvent d'un rapport affectif profond, et se trouve ainsi lié à la conception de soi. Puisque cette identité est partagée à divers degrés par les membres d'une même caste, elle s'avère aussi *collective*.

La notion de caste se réfère également à une collection d'individus partageant des intérêts communs et participant ensemble à certaines activités collectives. Dit autrement, elle recouvre aussi une réalité de *groupe* engagé dans l'action. C'est le *jati* dont les membres se réunissent pour participer à certains rituels, pour arbitrer certains conflits ou encore pour préparer les aliments. Il s'agit là, dans la perspective adoptée au cours de ce mémoire, d'un aspect de l'organisation sociale.

Enfin, la notion de caste concerne par ailleurs le domaine des relations sociales. De fait, nous avons précédemment remarqué qu'une caste ne vient jamais seule : elle se définit dans son rapport aux autres. Elle s'insère de ce fait dans un *réseau* de relations et manifeste conséquemment une structure *réticulaire*. Il s'agit, là encore, d'un autre aspect de l'organisation sociale.

Cette brève investigation sémantique, faut-il le mentionner, est tout sauf exhaustive. Elle permet cependant de mettre en évidence le fait que la notion de caste est hautement polysémique et que l'intellection de l'un de ses aspects ne donne pas nécessairement accès aux autres facettes de sa réalité complexe. Or, à mon avis – et c'est là la thèse centrale de ce chapitre – le concept de caste recouvre de manière tout à fait inadéquate l'organisation sociale à laquelle il fait vaguement référence, et cette inadéquation est tributaire de ce qu'il *embrasse à la fois les représentations, l'identité, et l'organisation sociale*. Si un tel enchevêtrement ne pose pas problème dans une perspective plutôt phénoménologique et interprétative, il s'avère néanmoins particulièrement rédhibitoire et incapacitant d'un point de vue analytique, car il inhibe en effet toute tentative d'isoler l'organisation sociale et d'ainsi procéder à une démarche comparative. Comme le souligne l'anthropologue Declan Quigley, toute théorie implique la conceptualisation d'*entités comparables* (Quigley, 1993), à défaut de quoi il faut postuler l'unicité irréfragable et irréductible de l'objet de notre discours⁵. C'est donc en dernière analyse l'impossibilité de

5 Même les approches phénoménologiques, pour pouvoir dépasser un subjectivisme total et par trop contraignant, doivent faire intervenir une constance, donc un comparable : chez Husserl, par exemple, c'est le « sujet transcendantal » qui

théoriser l'organisation sociale qui ressort de l'intrication des différents aspects dégagés plus haut.

J'ai cité précédemment un passage au cours duquel Dumont reconnaît que la caste est « un groupe complexe » auquel s'adjoignent différentes fonctions. Cette complexité est-elle reconnue, Dumont affirme aussitôt que la caste est bien davantage un « état d'esprit » qu'un groupe « au sens ordinaire ». Voilà qui clôt d'emblée le questionnement sur une facette pourtant incontournable de l'objet d'étude. Or, à mon avis, c'est justement cette complexité qu'il importe de mettre en lumière, afin notamment d'explorer les possibles relations entre d'une part l'organisation sociale (les différents groupes, personnes morales, catégories sociales et la structure réticulaire des relations sociales) et d'autre part les idéologies et les identités collectives que recouvre la notion de caste. À défaut de tomber dans une explication tautologique, il nous faut distinguer en un premier temps les différents plans de la vie sociale en nous assurant, comme l'écrit Verdon, de ne pas nier malgré nous et à notre insu ces distinctions. (Verdon, 1991) Nous avons remarqué que le structuralisme et le structuro-fonctionnalisme conçoivent ultimement l'organisation sociale comme un symptôme des idéologies et des valeurs sous-jacentes, réduisant ainsi cette dernière au rang d'épiphénomène. C'est ce réductionnisme qu'il faut impérativement éviter, et cette exigence nécessite de concevoir l'organisation sociale indépendamment de l'idéologie, de l'identité ou de la normativité⁶ (Verdon, 1991) de façon justement à rendre possible l'étude des rapports entre ces différentes facettes.

La question doit nous occuper désormais de savoir si les théories contemporaines, dont la plupart s'attaquent à l'approche de Dumont, évitent de subsumer l'organisation sociale de la caste sous l'identité et l'idéologie de son ontologie complexe. En d'autres termes, et suivant en cela Bachelard, nous nous demanderons si ces nouveaux cadres conceptuels évitent l'*obstacle épistémologique* (Bachelard, 1938) que représente la normativité de l'idéologie et de l'identité au regard de l'étude de l'organisation sociale.

joue ce rôle.

6 Il faut insister sur le fait que c'est d'abord et avant tout sur un plan ontologique (et non explicatif ou théorique) que l'organisation sociale doit être conçue indépendamment de l'idéologie, de l'identité ou de la normativité. De toute évidence, ces différentes facettes de la vie sociale peuvent s'influencer mutuellement, et donc produire des effets combinés : cela n'est pas en cause.

1.4. Pluralité de discours et identités contestées

1.4.1. Le retour du politique

Dans son ouvrage *Le mirage linguistique*, Thomas Pavel, spécialiste de littérature comparée, dénonce la récupération de la démarche structuraliste de Ferdinand de Saussure par des disciplines (notamment l'anthropologie) dont les objets d'étude ont généralement peu à voir avec les systèmes phonologiques (Pavel, 1988). Le structuralisme de Lévi-Strauss, par exemple, s'approprierait indûment « l'arbitraire du signe » afin de « détacher les faits anthropologiques de tout réseau de motivation accepté – ou acceptable – par la tradition disciplinaire », faisant ainsi l'impasse sur leurs dimensions contextuelle et pragmatique. Dans le cas qui nous occupe, s'agissant du système des castes, nous avons vu que le formalisme de l'approche structuraliste s'acquiert au prix d'une dé-contextualisation et d'un « détachement » de toute considération politique ou économique. De fait, les approches contemporaines de la caste mettent plutôt l'accent sur les aspects négligés ou occultés par la théorie du pur et de l'impur, à savoir tout particulièrement les rapports de pouvoir et les luttes symboliques. Les ouvrages *The Hollow Crown : Ethnohistory of an Indian Kingdom* (Dirks, 1988), *Contextualising Caste : Post-Dumontian Approaches* (Searle-Chatterjee et Sharma, 1994), *The Interpretation of Caste* (Quigley, 1993), *Caste in Question* (Gupta, 2004) tentent chacun à leur manière de montrer la prééminence, aussi bien contemporaine qu'historique, du politique et des rapports de pouvoir au sein du système des castes. Pour les besoins de l'exposé, nous considérerons succinctement les propositions de Gupta et de Quigley en les jugeant à l'aune de la perspective dégagée plus haut, autrement dit en nous demandant si elles respectent la complexité ontologique de leur objet.

1.4.2. L'identité discrète

Dipankar Gupta, un anthropologue indien, reproche à la théorie de Dumont de complaire exagérément aux brahmanes en leur conférant *de facto* le plus haut degré de pureté. Aussi la théorie du pur et de l'impur donnerait-elle à penser que les castes inférieures acceptent sans rechigner leur subordination, se soumettant par automatisme à la structure aveugle et immatérielle qui régit leur vie. Dans cette perspective, Gupta souligne que les castes dominées contribuent à leur propre domination en participant activement à la reproduction du système qui les exploite. Or, « the caste order is characterized by contesting notions of hierarchy and that is why we find competitive assertions of caste

identity ». (Gupta, 2005 : p. 3) Bref, la hiérarchie rituelle et idéale des textes sacrés serait continuellement contestée, et il s'avérerait donc fallacieux de prétendre que les castes inférieures contribuent à leur domination en épousant l'idéologie du pur et de l'impur.

Sur un plan théorique, Gupta soutient que l'aspect identitaire est pour ainsi dire prépondérant : les castes constitueraient à son avis des « entités discrètes⁷ » qui possèdent respectivement une identité commune et un « profond héritage idéologique ». (*ibid.* : p. 4) Aussi seraient-elles fières de leur identité, peu importe leur position dans la hiérarchie traditionnelle. (Gupta, 2004 : p. xiii) C'est également pourquoi il n'y aurait pas de hiérarchie objective ni de principe unique sur la base duquel s'ordonne le système :

There are different rankings in different locales depending upon who has the power and the wherewithal to make a particular ranking system, or hierarchy, work to their advantage. In some cases, the Brahmans were able to realize their favored hierarchy in practice; in other cases, it was the Jats, or the Rajputs, or the Marathas, or the Marawas, or the Lingayats, and so on. (Gupta, 2004 : p. 4)

Une telle conception mettrait en évidence le fait que le système des castes n'a jamais véritablement reposé sur la simple soumission à l'idéologie, comme le laisse entendre Dumont, mais plutôt sur le pouvoir (*power*) et le jeu de contraintes qu'il implique. En partant de la prémisse selon laquelle les castes s'organisent respectivement autour d'une identité collective qu'elles valorisent, une nouvelle perspective s'ouvrirait à nous : « We can now integrate, écrit Gupta, caste mobility in history with the caste politics of today » (Gupta, 2004 : p. ix). Dans la perspective holiste du structuralisme de Dumont, le changement est pour le moins problématique : son existence historique se trouve marginalisée, et les bouleversements récents sont entièrement attribués à l'influence de l'Occident. Or, d'arguer Gupta, ces phénomènes apparaissent intelligibles si l'on suppose que c'est l'identité collective (et non le système en entier) qui guide le comportement d'une caste. Dans cette mesure, la relative stabilité du système à travers les âges serait explicable par l'absence de possibilités de contestation offertes aux castes inférieures du fait notamment de l'inexistence de moyens de communication entre les différents villages. Bref, ce n'est pas le consentement tacite à l'égard de l'idéologie du pur et de l'impur qui expliquerait ultimement le fameux « équilibre hindou », mais plutôt un rapport de force désavantageux. Aujourd'hui, la donne aurait toutefois changé : « Today, with the pressure of village overlords more or less taken off, and with the introduction of democratic mobilisation and urbanisation, *castes can freely express their identities and their attendant hierarchies, even if they cannot always be*

7 Des entités « discrètes » au sens de « discontinues ».

manifested on the ground » (*ibid.* : p. X., italiques ajoutés).

Dans l'optique de Gupta, les rapports de pouvoir entre les castes, et donc l'organisation hiérarchique, sont le fruit d'une négociation perpétuelle. La scène politique contemporaine en fournirait d'ailleurs un exemple des plus probants : se délitant et se reconfigurant en fonction des rapports de pouvoir, les alliances politiques que scellent certaines castes s'avèrent particulièrement précaires et transitoires. Dans ce contexte, « no one caste can go the distance on its own. *This is why identity matters more than system when castes are invoked at the collective level : all else is labile and transitory* ». (*ibid.* : p. xiv, italiques ajoutés)

De façon très sommaire, les principaux éléments de l'approche développée par Gupta tiennent dans cet exposé. Dans un univers où tout est « fluide et transitoire », l'identité demeure, îlot solitaire au milieu d'une mer agitée, le seul élément permettant de définir une caste. Ainsi l'auteur écrit-il : « Caste has not changed, but the potentialities that were always there within this stratificatory system are now out in the open, and in full view ». (*ibid.* : p. xix)

Il faut admettre que Gupta propose des solutions à certains des problèmes que nous avons repérés dans les sections précédentes. La question de la mobilité sociale, et plus généralement du changement, est mise en avant-plan, et l'auteur accorde une attention particulière à la négociation ainsi qu'aux rapports de force qui émanent des contextes économique et politique. Dans cette mesure, on ne doit pas s'étonner de ce que Gupta réduise significativement la portée du holisme que préconisait Dumont : comme le titre de son article l'indique, « Caste and Politics: Identity Over System », son modèle propose de partir non plus du système global, mais bien de l'identité collective d'une caste.

Un tel cadre d'analyse ne va toutefois pas sans poser certains problèmes. Le plus évident, qu'un auteur comme Louis Dumont aurait d'ailleurs sans doute relevé, consiste dans la substantialisation parfois explicite de l'identité des castes. Avec *Homo hierarchicus*, il semblait pourtant clair que tout ce qui touche à l'identité et aux représentations est relatif, autrement dit *dépend de la position de l'observateur et du contexte d'énonciation*. En fonction de ces deux éléments, un Indien s'affirmera membre d'une caste particulière ou d'une sous-caste, voire parfois d'un *varna* englobant, et il *s'identifiera* à divers degrés à chacun de ces ensembles.

Or, dans la perspective de Gupta, les identités semblent douées d'une substance pérenne n'attendant que les conditions propices pour se manifester pleinement. Aussi l'attachement identitaire régirait-il le comportement des castes. Comment, dans cette perspective, expliquer les fréquentes scissions de caste? Et comment expliquer l'émergence de nouvelles identités? Gupta ne semble pas s'intéresser à ces questions, et pour cause : dans son modèle, l'« identité discrète » d'une caste fait partie des prémisses; elle ne se trouve pas parmi les phénomènes à *expliquer*. De toute évidence, il est ainsi possible de rendre compte à la fois de la compétition contemporaine entre les castes sur la scène politique et de la relative mobilité sociale révélée par l'historiographie, tout en diminuant l'importance accordée à l'influence des brahmanes. Toutefois, bien que Gupta réduise significativement la portée du holisme que préconisait Dumont, il ne parvient pas à s'en débarrasser complètement, et c'est aussi pourquoi il est conduit à réifier l'identité, qui s'impose ainsi – encore une fois – d'on ne sait quelle façon sans que les acteurs puissent la manipuler, la répudier ou la revendiquer à la faveur des circonstances.

Si Dumont trouvait l'essence du système des castes dans l'*idéologie*, Gupta la décèle quant à lui au sein de l'*identité*. Il est opportun de souligner, au moins sur ce plan, la relative proximité de ces conceptions : toutes deux considèrent en effet que les castes appartiennent essentiellement au domaine des *représentations*⁸. Dans les deux cas aussi, ces dernières semblent dotées d'un pouvoir de contrainte régulateur : là où, chez Dumont, la structure du pur et de l'impur organise et hiérarchise les différentes castes, c'est l'identité (dont les membres sont « fiers ») qui joue ce rôle dans le modèle de Gupta. Si l'auteur ne le formule pas explicitement, on comprend par ailleurs que c'est parce que les membres valorisent leur identité de caste qu'ils sont conduits à investir le champ politique. Et c'est également l'identité collective qui confère à la caste sa pérennité existentielle, solidarissant les membres dans un ensemble par ailleurs « transitoire et précaire ».

La question, dans ce contexte, peut être posée de savoir si l'approche de Gupta respecte la complexité ontologique de son objet. On doit d'abord remarquer que, bien qu'il y accorde une importance prépondérante, l'auteur ne traite pas seulement de l'identité, puisqu'il analyse toujours les castes en tant que groupe engagé dans l'action – le plus souvent dans l'action politique. Or le cadre

8 L'idéologie, en tant que « système d'idées et de valeurs », est une façon de se *représenter* le monde, tandis que l'identité peut être définie comme l'attachement affectif à l'égard d'une *représentation* de soi. C'est pourquoi nous affirmons que Dumont et Gupta conçoivent l'essence du système des castes comme appartenant au domaine général des représentations.

conceptuel de Gupta, à l'instar du structuralisme et du structuro-fonctionnalisme, porte à considérer cet aspect de la vie sociale – celui du « groupe engagé dans l'action » – comme transitoire et labile, voire ultimement comme l'expression imparfaite d'une identité qui, seule, est chargée d'une ontologie irréductible. Bref, on se trouve encore en présence d'un cadre d'analyse qui ne parvient pas à respecter les différents niveaux de réalité auxquels la notion de caste se réfère – qui les agglutine et les subsume sous une identité réifiée. Dans ce contexte, Gupta est en effet contraint, pour conférer quelque consistance à son objet, de postuler que les identités sont « discrètes », ce qui ne manque d'ailleurs pas de fragiliser l'ensemble de son approche, puisque l'identité se définit notamment par son caractère relatif et contextuel.

En résumé :

- Contrairement à Dumont, Gupta ne postule pas l'existence d'un système cohésif fondé sur un principe organisateur qui structurerait l'ensemble du « régime des castes »;
- En partant non pas du système dans sa totalité, mais bien de chacune des castes, et en postulant que celles-ci possèdent respectivement une identité collective valorisée par leurs membres, Gupta peut rendre compte avec cohérence de la compétition entre castes sur la scène politique contemporaine ainsi que de la relative mobilité sociale dont fait état l'historiographie;
- De nouvelles anomalies émergent cependant dans ce cadre : si chaque caste valorise son identité, et si l'identité est l'élément qui permet de définir une caste, comment en effet expliquer l'émergence de nouvelles identités? Et comment expliquer les fréquentes scissions de caste? ;
- Gupta demeure silencieux sur ces questions; il peut difficilement faire autrement puisque l'identité fait pour lui partie de l'*explanans*, et non de l'*explanandum*;
- Sans démontrer son affirmation, Gupta postule que l'identité de la caste est « discrète »; on comprend la fonction de ce postulat au sein de sa théorie (sans lui, tout serait en effet « fluide et transitoire »), mais il est permis de douter fortement de sa validité;
- À l'instar de Dumont, Gupta appréhende l'organisation sociale par le truchement de représentations douées de normativité⁹; c'est ainsi qu'il saisit les différentes facettes de la caste

9 Il convient de répéter que l'identité collective est dotée, dans la perspective de Gupta, d'une charge normative. C'est même le seul élément qui assure une constance dans un monde où, en dehors de l'identité, « all else is labile and transitory » (Gupta, 2005, p. xiv). Il va sans dire que le problème, en matière d'organisation sociale, n'est pas que l'identité, en tant que telle, soit ou non productrice de régularité; ce qui est en cause, c'est plutôt le fait de saisir les multiples facettes de « la caste » (et donc l'organisation sociale) par le critère de l'identité et de la normativité qu'elle est

que nous avons dégagées plus haut;

- Dans la mesure où elle postule une identité collective qui régule le comportement des acteurs; dans la mesure également où l'identité ne semble pas *construite* mais *donnée*, la théorie de Gupta s'avère holiste, générant ainsi des problèmes similaires à ceux que rencontre la théorie de Dumont¹⁰.

1.4.3. Quigley et les exigences épistémologiques d'une théorie du système des castes

Dans un article intitulé « Is a Theory of Caste Still Possible? », Declan Quigley propose une réflexion critique sur les principales théories du système des castes. Reprochant aux études contemporaines d'avoir délaissé le champ théorique au profit de l'analyse de cas particuliers, l'auteur entend réinvestir cet espace vacant en récupérant à son compte la perspective d'Arthur Maurice Hocart, anthropologue du début du XXe siècle. Prenant le contre-pied de Dumont, Quigley soutient que le *religieux* est subordonné au *politique* au sein du système des castes. L'auteur affirme ainsi : « Caste systems are the product of a certain degree of centralisation which involve the organisation of ritual and other services around the king and dominant lineages. The central institution is (as Hocart suggested) the monarchy, and not (as Dumont suggested) the *brahman* priesthood. » (Quigley, 1994 : p. 25).

Quigley s'aventure explicitement du côté de la théorie : il cherche en effet à *expliquer* l'émergence du type de formation sociale qui serait propre aux différents systèmes des castes. Au préalable, l'auteur prend également soin d'exposer les principaux éléments qui, de son avis, caractérisent lesdits systèmes. Il convient de s'y attarder, puisque certaines propositions permettront de baliser le cadre conceptuel que je présenterai dans la prochaine section. Les différents systèmes des castes combindraient ainsi les composantes fondamentales suivantes :

- L'accès à une position ou un statut social en fonction de la naissance;
- L'organisation de la parenté en termes de lignages;
- Une différenciation entre les lignages nobles (ou royaux) et les autres;

censée produire.

10 Dans les deux cas en effet, les approches ne parviennent pas à expliquer le changement (émergence de la « structure » chez Dumont, émergence de l'identité chez Gupta). Ou bien les acteurs sont également étrangers à l'histoire de la structure, ou bien ils le sont à l'égard de l'histoire de l'identité : bref, on se trouve toujours en présence d'une *histoire sans acteur*.

- La pratique de l'endogamie à l'intérieur d'un nombre restreint de lignages;
- L'importance des pratiques rituelles en tant que mécanisme qui contribue à structurer les relations sociales;
- La présence de concepts liés à la pollution, mettant ainsi l'accent, sur un plan idéologique, sur la pureté soit des femmes, soit des lignages, soit des rois, soit des prêtres;
- L'existence d'institutions monarchiques, soit matérielles (palais, monuments en l'honneur des rois, divinités royales), soit sociales (des lignages « royaux »), soit idéologiques (rituels royaux et récits historiques légitimant la royauté)
- L'intouchabilité. (Quigley, 1993 : p. 35-36, traduction de l'auteur)

Pour rendre compte du système des castes, dans la perspective de Quigley, il importe donc d'expliquer « why and when all of these traits are found together when only some of them are found elsewhere » (*ibid.* p. 36).

L'approche de l'auteur présente ainsi de nombreux avantages dont le moindre n'est certes pas de contribuer à clarifier la problématique. D'une part, l'intérêt accordé à ce que je désigne comme l'organisation sociale est le bienvenu, dans la mesure où il permet d'investiguer plus avant les conditions d'émergence de l'objet d'étude; d'autre part, les objectifs de l'auteur semblent clairs : il est en effet pour lui question d'*expliquer* un phénomène (pourquoi les éléments présentés plus hauts se manifestent de concert et à un moment donné de l'histoire), et cet objectif appelle une théorie qui repose sur une démarche comparative, puisque « as in the study of any social institution, to be comparative is to be theoretical and to be theoretical is to be comparative » (*ibid.* p. 29).

L'effort théorique de Quigley suppose toutefois la résolution préalable d'un problème qui a été révélé plus haut – un problème qui n'est pas proprement théorique, mais, suivant les termes de Verdon, plutôt *cosmologique*. Nous avons en effet remarqué que l'organisation sociale combine d'une part les différents ensembles formés autour des pratiques collectives, des personnes morales et des catégories sociales, et d'autre part les idéologies ou les identités collectives dotées d'une charge normative, charge qui impose une frontière à ces mêmes ensembles sociaux, différenciant les membres des non-membres tout en régulant ou coordonnant leurs comportements. Il a également été dit que cette cosmologie conduit en dernière analyse à considérer la composante « empirique » comme un épiphénomène de la

composante « idéologique »¹¹. Il y a cependant lieu de clarifier cette critique, puisqu'elle s'applique également à l'approche de Quigley.

Considérons de nouveau l'exemple d'une caste quelconque : ses membres doivent pratiquer un même métier, adopter certains traits distinctifs, se marier entre eux, participer à certains rituels collectifs, voire arbitrer certains litiges et faire respecter les normes en sanctionnant les éventuels renégats par l'entremise du *panchayat*¹². Les membres d'une même caste sont par ailleurs soumis, dans chacun de ces domaines, à des règles contraignantes¹³ qui assurent une certaine régulation des comportements. L'organisation sociale de la caste touche donc d'une part aux différentes pratiques collectives d'une partie bien définie de la société, et d'autre part aux règles qui régulent et coordonnent le comportement de ses membres. Mais qu'arrive-il lorsque les acteurs – et cela ne saurait manquer d'arriver – ne se soumettent pas *stricto sensu* aux prescriptions censées réguler la caste? N. K. Shukla, auteur d'une ethnographie du Bihar, répond (malgré lui) à cette question : « *La séparation complète d'une caste, écrit-il, hormis en ce qui a trait à l'endogamie, n'est pas objectivement établie, particulièrement quand les restrictions de caste en matière de nourriture, de commensalité et d'intouchabilité ne sont pas rigoureusement suivies.* » (Shukla, 1976 : p. 57, italiques ajoutés, traduction de l'auteur)

La caste est donc cet objet, comme le remarquait Dumont, aux frontières essentiellement floues, labiles, fluides et mal définies. Mais ne soyons pas dupes : cet embrouillamini résulte, ainsi que l'a montré Verdon pour le concept plus général de *groupe*, de ce que l'on persiste à concevoir la notion de caste « sur la toile de fond d'un comportement interpersonnel régularisé par des normes » (Verdon, 1991). Dans cette perspective, pour avoir un plein statut ontologique, les castes exigent une exclusivité absolue : elles doivent posséder tout entier leurs membres, leurs règles ne tolérant aucun écart de conduite. Les normes d'une caste se trouvent-elles enfreintes, le statut même de celle-ci est aussitôt mis en péril, ses frontières devenant *ipso facto* nébuleuses et incertaines. Or, les acteurs ne se conformant

11 Plus généralement, je pense que cette cosmologie est néfaste pour l'intellection de ces deux composantes de la vie en société, dans la mesure où, à l'instar du marxisme, il est également possible d'adopter la perspective inverse en demeurant au sein de la même cosmologie, et de ne considérer alors l'idéologie ou l'identité que comme un simple épiphénomène des conditions matérielles.

12 Il s'agit évidemment d'un exemple purement théorique. Si une telle « caste » a déjà existé, la description que j'en fournis est aujourd'hui anachronique, mais cela n'affecte en rien notre propos.

13 Ces règles contraignantes proviennent soit, dans la perspective du structuro-fonctionnalisme, « des droits et des devoirs » afférents à un statut donné; soit, dans la perspective de Gupta, d'une « identité discrète »; soit, dans la perspective de Dumont, de l'idéologie de manière générale, mais plus précisément de la structure du pur et de l'impur.

jamais parfaitement aux règles auxquelles ils doivent obéir, il appert enfin que la caste est forcément, dans ce cadre, un objet flou et ambigu, ses frontières étant bel et bien le fruit d'une incessante négociation – cela, aussi bien entre les membres d'une même caste qu'entre membres de castes différentes. Il y a toutefois lieu d'insister sur le fait que ce sont nos prémisses qui induisent une variabilité et une ambiguïté intrinsèques aux frontières de l'objet. Or il s'agit là, eu égard aux exigences d'un projet comparatif (et donc de toute théorie, comme le souligne Quigley), d'une pierre d'achoppement particulièrement rédhibitoire, car il est fort embarrassant de procéder à une comparaison entre des objets aux contours aussi incertains. Nos difficultés ne se limitent d'ailleurs pas à la notion de caste; elles s'étendent à tous les types de groupements (Verdon, 1991), incluant ceux de lignage, de clan et de royaume, à telle enseigne que les velléités théoriques de Quigley semblent d'emblée vouées à un échec.

En résumé, je suis d'avis que Quigley procède trop rapidement à la formulation de propositions d'ordre théorique. Il convient plutôt, à mon sens, de repenser au préalable le langage par lequel l'ontologie complexe de la caste est appréhendée. Ce langage devra donc respecter, autrement dit *ne pas nier à son insu*, les multiples facettes de cet objet composite. En matière d'organisation sociale, si tant est que l'on veuille bien admettre la possibilité de développer des théories concernant cet aspect incontournable de la caste, il nous faudra récuser la prémisse selon laquelle les différents niveaux de groupements sont la manifestation ou l'actualisation empirique de principes normatifs qui régulent les comportements. Cela impliquera d'abandonner le holisme constitutif des différentes théories que nous avons passées en revue.

Chapitre 2.

Cadre conceptuel et modèle explicatif

J'ai conclu le chapitre précédent en affirmant que les difficultés qui minent l'étude de l'organisation sociale des castes sont, en définitive, liées à des problèmes de *langage*. Plutôt que d'attribuer les échecs des différentes théories des castes à la nature même de leur objet, il apparaît en effet beaucoup plus instructif d'interroger l'appareil conceptuel, autrement dit le langage par lequel la réalité des castes s'impose à la conscience. Cette proposition n'a rien de bien surprenant pour quiconque s'intéresse à l'ethnologie, une discipline qui incite naturellement à une certaine sensibilité à l'égard des rapports entre réalité(s), perception et conceptualisation. Pour mon propos, il importe cependant de souligner que tout modèle explicatif, toute théorie de type scientifique repose inévitablement sur un langage. Or, force est de constater, à la suite de Koyré et de Verdon, que certains langages inhibent le comparatisme de type scientifique et annihilent de ce fait toute tentative de théorisation fructueuse. Quant à savoir pourquoi certains ensembles conceptuels n'autorisent aucune progression sur le plan de l'explication alors que d'autres l'encouragent, c'est du côté de la cosmologie qu'il faut regarder (Verdon, 1991). Car si la théorie repose sur un ensemble de concepts, cet ensemble n'en est pas moins fondé sur un certain nombre de propositions fondamentales et implicites. Dit simplement, les concepts eux-mêmes sont *dérivés* de certaines assertions de nature *axiomatique*. Ce sont ces dernières qui, en tant que condition de possibilité du discours, détermine l'ontologie même des entités à l'égard desquelles un modèle explicatif cherche à établir certains rapports d'invariance.

Au cours du présent chapitre, il s'agira essentiellement d'exposer les principaux concepts et les possibilités d'application de l'opérationnalisme et de l'analyse formelle des réseaux sociaux, deux approches qui, à mon avis, peuvent aider à cerner avec précision l'organisation sociale des castes. Je ne pourrai par ailleurs faire l'économie d'une présentation des fondements théoriques de l'opérationnalisme. Cependant, plutôt que d'alourdir inutilement une présentation qui s'avère déjà passablement abstraite, j'ai préféré reléguer cette portion en annexe – d'autant que le propos développé ne s'avère pas essentiel à la compréhension du reste de ce mémoire. Quoi qu'il en soit, le lecteur intéressé pourra y trouver les raisons pour lesquelles l'opérationnalisme opère ce que Verdon désigne comme une *rupture cosmologique* permettant d'explorer de nouvelles avenues dans l'étude de

l'organisation sociale.

2.1. Deux cadres conceptuels

2.1.1. Isoler pour mieux relier

Dans un article intitulé « Social Cohesion and Embeddedness : a Hierarchical Conception of Social Groups », Douglas White et James Moody développe un modèle permettant de mesurer, sur la base d'un graphe mathématique, le degré de solidarité ou de cohésion d'un groupe (Moody et White, 2003). Pour y arriver, précisent les auteurs, il faut cependant reconnaître que la notion de solidarité se réfère indissociablement à un aspect « affectif » et à un aspect « structurel ». Or, bien que souvent liés, ces deux composantes demeurent néanmoins distinctes : l'une n'implique pas forcément l'autre. D'où la nécessité, d'ailleurs, de les différencier. Fondée sur la constitution d'un graphe, la mesure de la solidarité proposée par White et Moody ne concernerait que l'aspect « structurel » des relations sociales; elle ne dirait rien à propos de l'affectivité qu'elles impliquent. En d'autres termes, le fait de mesurer la composante structurelle de la solidarité n'autoriserait pas à tirer des conclusions sur la composante affective.

Sur un plan épistémologique, cette démarche s'avère similaire à celle adoptée par Michel Verdon avec l'opérationnalisme. Embrassant à la fois les activités collectives, les critères d'appartenance et les représentations mentales normatives censées réguler et coordonner le comportement des membres, la notion de groupe, soutient Verdon, recouvre en fait deux aspects qu'il faut distinguer afin de procéder à une étude comparative¹⁴. Le chercheur propose à cet effet de concevoir la notion de groupe autour 1) de l'activité unique et 2) du ou des critères d'appartenance, excluant ainsi la question de la régulation du comportement de ses définitions¹⁵. Dans cette perspective, le concept de groupe n'implique aucunement l'action normative d'une idéologie, d'une identité ou encore d'un habitus.

14 Nous avons remarqué pourquoi il faut distinguer ces deux aspects : en les concevant ensemble, les frontières du groupe (et de la caste) sont inévitablement floues. Dans cette optique, l'ontologie du groupe est fonction de la régulation du comportement par les normes. Plus la régulation est patente, plus le groupe est manifeste, et inversement, de sorte qu'il n'y a pas de véritable groupe : il n'y a que des quasi groupes dont le statut ontologique varie sur le mode du plus ou moins.

15 Plus précisément, dans une perspective opérationnelle, la régulation des comportements est prise pour acquis. Le lecteur pourra se référer à l'annexe I pour plus de détails.

Pour convaincre le lecteur de la pertinence de ces approches dans l'étude de l'organisation sociale du système des castes, une présentation un peu plus détaillée des possibilités d'application est de mise.

2.1.2. Opérationnalisme

J'ai écrit que, dans une perspective opérationnelle, la notion de groupe se définit autour de l'activité unique et du ou des critères d'appartenance. Par activité, il faut entendre « type d'activité » (Verdon, 1991). S'agissant de la caste, on parlera en l'occurrence des pratiques rituelles, de l'arbitrage des litiges et de la commensalité, pour ne nommer que les activités les plus notoires. Ainsi, au lieu de considérer la caste comme une entité dont les normes doivent réguler les comportements dans le cadre de ces différentes activités, un cadre opérationnel conduit en un premier temps à dégager un ensemble pour chacun des types d'activité en cause. Les critères d'appartenance doivent alors être considérés : pour participer à un quelconque type d'activité, certains critères sont-ils évoqués? Faut-il, par exemple, être homme, adulte et membre d'un lignage particulier pour participer aux activités judiciaires? Dans le cas de la caste, nous savons de toute évidence que des critères sont évoqués pour participer aux différentes activités. Mais le plus souvent, aussi, nous constaterons que le fait d'être considéré comme membre d'une caste particulière *n'est pas* le seul critère en cause. Par ailleurs, on remarquera sans doute que les différents types d'activité font respectivement appel à différents critères d'appartenance; et que seul certains membres, en fait, participent à tous les types d'activité, la majorité n'étant autorisée à prendre part qu'à certains d'entre eux. Envisagée dans cette perspective, ce que certains conçoivent comme la « structure interne » de la caste (Parry, 1979) se révèle plus nettement.

En un premier temps, ce découpage initial permet de dégager ce que j'appellerai le plan des « groupes simples ». La notion de caste, issue du discours indigène, recouvre dans les faits plusieurs groupes, chacun d'eux ayant le plus souvent des critères d'appartenance distincts. Il y a certes chevauchement entre ces différents ensembles (il est certain que de nombreux individus participent ensemble à plusieurs types d'activité), mais le recoupement n'est généralement pas complet, cela aussi bien sur le plan des critères d'appartenance que sur celui des membres (ce ne sont pas, d'une part, les mêmes critères d'appartenance évoqués pour chacun des groupes ni, d'autre part, les mêmes individus impliqués, malgré les recouvrements parfois importants). Or, quand nous parlons de « structure

interne », cela implique, d'une façon ou d'une autre, que la caste constitue une *unité* ou une *entité* sur le plan organisationnel. Est-il possible de démontrer que les différents groupes, non seulement se chevauchent partiellement, mais forment également une unité supérieure, une sorte de groupe composite? Il faut, pour répondre à cette question, déterminer ce que suppose cette unité dans une optique opérationnelle. Un examen de la notion de lignage éclairera le lecteur.

Dans le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* paru sous la direction de Pierre Bonte et Michel Izard, Jacky Bouju précise que les membres d'un lignage « sont capables de restituer les relations généalogiques qui les lient les uns aux autres ainsi qu'à l'ancêtre fondateur » (Bouju, 1991 : p. 421). Il ajoute par ailleurs que le lignage, « en tant qu'unité sociale, [...] combine résidence (patrilocale ou matrilocale), filiation (patrilinéaire ou matrilinéaire), principe d'autorité (stratification par âge et par sexe, aînesse etadelphie) et patrimoine (héritage et succession en primogéniture) » (ibid.) Ces caractéristiques étant établies, l'auteur exemplifie son propos en exposant sommairement le cas des Dogon du Mali. Chez eux, écrit-il :

Les patrilignages d'un même clan sont localisés en quartiers. Plusieurs lignages-quartiers forment un village. Au centre de chaque quartier se trouve la maison-mère du lignage, [...] lieu du pouvoir, des rites et du culte des ancêtres. Elle est occupée par le *chef* de lignage qui est le doyen de la génération. [...] Passé un certain seuil [démographique] déterminé par la quantité de terre disponible, la compatibilité entre l'impératif de choix d'un conjoint et le respect de la règle d'exogamie, etc. *le lignage se segmente et essaime*. (Ibid., italiques ajoutés)

La définition que fournit en un premier temps Bouju ne va cependant pas sans poser problème. Elle est annonciatrice de l'extrême variété de configurations sociales que la notion de lignage se trouve à recouvrir. Un exemple illustrera cette proposition.

Soit le lignage X, dont la filiation est patrilinéaire et la résidence patrilocale. L'aîné de chaque maisonnée a droit de cité au sein du conseil chargé d'arbitrer les conflits entre ses membres. Fondé par l'individu F, au bout de quelques générations, le lignage X, fort de plusieurs centaines de membres, « se segmente et essaime ». Ce nouveau segment, dénommé Y, se réfère toujours à l'individu F, ancêtre ultime et fondateur du lignage souche. Cependant, en raison de contraintes liées au patrimoine foncier, Y a été forcé de s'installer sur un nouveau territoire. Il possède aussi son propre conseil d'aînés responsable de l'arbitrage des conflits entre ses membres. Or, en vertu de quoi au juste constitue-t-il un segment de lignage, et non un lignage à part entière? La simple référence généalogique à l'ancêtre F

suffit-elle à conférer à l'ensemble Y le statut de *segment* lignager? La définition de Bouju ne le spécifie pas. Implicitement, on serait porté à répondre par la négative, car le lignage est censé combiner la résidence, le principe d'autorité et la transmission du patrimoine. On devrait donc s'attendre, à tout le moins, non seulement à ce que chaque segment possède (c'est le cas dans notre exemple) son propre conseil d'aînés, mais aussi à ce que le lignage global ou maximal possède également un conseil d'aîné exerçant son autorité sur les différents segments. Or, aucun critère explicite, outre la référence généalogique, ne permet de distinguer le statut de segment lignager de celui de lignage à part entière. Comme l'écrit Verdon, dans un tel cadre, la référence à « l'inclusion » des différents segments (le fait que ces derniers s'emboîtent progressivement pour former un lignage de plus en plus vaste et inclusif) « ne permet pas de dissocier le référent généalogique (chaque palier représente un niveau générationnel différent) du référent proprement social, pour ainsi dire (le fait que chaque niveau d'inclusion suppose également un poste titularisé [ou un conseil d'aîné, dans notre exemple]) » (Verdon, 1995 : p. 487). Plus significativement encore, le même auteur poursuit ainsi :

Le résultat en a été des plus attristants parce qu'en dernière analyse tout groupe dont les membres se reconnaissent une ascendance commune (au-delà de la famille immédiate) pouvait, à la rigueur, prétendre au titre de *descent group* et, par conséquent, se voir consacrer lignage. Dans certains textes les descendants d'un même individu en G+1 forment un groupe de descendance, et Mitchell étend même la définition jusqu'aux descendants d'une même mère, qu'il présente comme segment lignager. [...] Il devient alors impossible de détacher les soi-disant lignages segmentaires de n'importe quel groupe d'agnats ou de parents utérins issus d'un même aïeul, et l'ethnographie a par conséquent vu des lignages partout. (Ibid. : p. 487-488)

Envisager le lignage dans une optique opérationnelle permet pourtant de démêler cet écheveau. Telle que le précise la définition de Bouju, le lignage combine plus d'une activité : mentionnons au moins le partage de la résidence et l'arbitrage des conflits (l'une des manifestations du « principe d'autorité »). De même, les rituels collectifs (le culte aux ancêtres, par exemple) peuvent également être du nombre, comme le suggère l'exemple des Dogon du Mali. En cohérence avec les principes de l'opérationnalisme, nous commencerons donc par délimiter un groupe autour de chacune de ces activités en cernant les critères d'appartenance impliqués. Or, dans certains cas précis, nous ne serons pas en présence d'un simple groupe, mais bien d'un groupe de groupes, c'est-à-dire d'un *groupe agrégé* (Verdon, 1991). En effet, dans le cadre de certaines activités, ce ne sont pas de simples individus qui participent à un quelconque type d'activité, mais bien des *représentants* d'autres groupes. À proprement parler, l'agrégation s'observe non seulement lorsque des individus agissent, dans le cadre d'une activité

donnée, en tant que représentant d'un groupe, mais également lorsque certains d'entre eux (ou un conseil) sont autorisés à prendre des décisions qui s'appliquent à l'ensemble des groupes représentés. En résumé, on affirmera donc qu'un groupe est agrégé si, et seulement si : 1) les membres (ou certains d'entre eux) qui participent à un type d'activité (l'arbitrage des conflits, par exemple) agissent à titre de *représentants* d'un groupe; et 2) dans le cadre de l'activité où s'observe l'agrégation, un représentant ou un conseil est fondé à prendre certaines décisions ou à pratiquer certains rituels qui s'appliquent à l'ensemble des groupes agrégés.

Des précisions s'imposent. D'abord, s'agissant de l'agrégation, le deuxième critère apparaît fondamental, car il permet de distinguer cette dernière de l'*alliance*. De fait, lorsque des individus, dans le cadre d'une activité donnée, agissent à titre de représentants d'un groupe sans pour autant qu'un représentant ou un conseil, dans le cadre de cette même activité, soit fondé à prendre des décisions ou à pratiquer des rituels qui s'appliquent à l'ensemble des groupes en présence, nous parlerons d'alliance plutôt que d'agrégation¹⁶.

Ensuite, la présence d'un *office* constitue également une condition nécessaire à l'agrégation. Par *office*, nous désignons en l'occurrence un poste titularisé, lequel se distingue d'un titre de *leadership*. Ainsi, Verdon écrit que :

Dans toute organisation sociale il convient de dissocier ce que l'on pourrait appeler des « postes titularisés » – offices qui existent même si personne ne les occupe à un moment précis et qui supposent l'existence de critères d'accession spécifiques – de ce que l'on pourrait appeler une position de leader. On ne devient pas titulaire d'un leadership, parce qu'un leadership se crée et doit se défendre à chaque instant. Sans une clientèle politique (*followers*) qui croit à ses qualités de leader, un leader n'est qu'un prétentieux. (Verdon, 1995 : p. 486)

Cette distinction implique donc qu'un groupe formé autour d'un leader ne peut s'agrérer, puisque le poste titularisé (par un individu ou un conseil) que suppose l'agrégation s'opposerait à la caractéristique principale du leadership s'exerçant au niveau du groupe élémentaire, à savoir que c'est le leader, de par ses qualités personnelles (et non en vertu de l'existence d'un poste titularisé), qui rassemble autour de lui les différents membres. Bien entendu, si un groupe formé autour d'un leader ne peut s'agrérer, il peut néanmoins s'allier.

16 Je reviendrai sur cette notion d'alliance lors de la présentation de l'analyse des réseaux.

L'exemple fictif que j'ai présenté plus haut permettra de dégager plus nettement les caractéristiques de l'agrégation. Parmi les membres du lignage F, des groupes élémentaires se manifestent, par exemple, autour du partage de la résidence (je parlerai de groupes résidentiels); le principal critère d'appartenance s'avère la parenté agnatique. L'aîné de chaque groupe résidentiel se trouve par ailleurs autorisé, en vertu d'une ascendance agnatique commune, à siéger au sein du conseil chargé d'arbitrer les conflits entre les membres de ces différents groupes résidentiels. L'aîné du conseil, quant à lui, titulaire d'un poste d'autorité en raison de son âge avancé, entend les plaidoyers et les témoignages de chacun des représentants. Lorsqu'aucune solution à l'amiable ne satisfait les protagonistes, lui seul est autorisé à trancher.

En bref, nous observons donc que dans le cadre d'une activité (en l'occurrence judiciaire) des groupes élémentaires, représentés respectivement par un individu ou un conseil, s'agrègent, sur la base d'une ascendance commune, en un ensemble plus vaste lui-même représenté par un titulaire d'office dont les décisions s'appliquent à l'ensemble des groupes en présence. S'il n'y avait pas de représentant habilité à trancher en cas de litige, nous ne serions pas en présence d'une agrégation, mais d'une alliance en matière judiciaire, chaque ménage étant représenté par son aîné, aucun office ne chapeautant toutefois l'ensemble ainsi formé.

Par ailleurs, bien que le lignage F corresponde à un groupe agrégé sur la base de la descendance dans le cadre des activités judiciaires, rien n'empêche *a priori* que ses membres forment, en matière d'activité religieuse, une alliance (qui n'est pas un groupe simple, mais un ensemble « composite », un rassemblement de *groupes* qui conservent leur souveraineté). Rien n'empêche aussi qu'un groupe agrégé ne soit lui-même allié dans le cadre d'une autre activité (il s'agirait alors d'une alliance de groupe agrégés). De même, vus sous un autre angle, les membres du lignage (le plus souvent seulement *certain*s membres) peuvent également constituer ce que nous appellerons une *personne morale* autour d'un titre de propriété¹⁷. Aussi et enfin, notons que l'appartenance à un groupe peut également servir de critère d'appartenance à un autre groupe.

17 Une personne morale se distingue ainsi d'un groupe par le fait qu'elle se définit autour d'un titre de propriété, et non d'un type d'activité. Évidemment, des critères d'appartenance entrent également en jeu. Par ailleurs, une personne morale peut être dotée d'un représentant. Rien n'exclut donc que des personnes morales puissent s'agréger, soit autour d'un nouveau titre de propriété, soit dans le cadre d'une activité. Rien n'exclut aussi que des personnes morales dotées de représentants puissent s'allier dans le cadre de certaines activités.

Je tiens à insister tout particulièrement sur le fait qu'une même collection d'individus, dans une perspective opérationnelle, peut constituer différents groupes. Les membres d'une même parentèle (une catégorie sociale définie autour d'un ancêtre, par exemple) peuvent ainsi former tantôt un groupe *agrégé* sur la base de la descendance, tantôt une alliance de groupes, tantôt un groupe simple dont les membres sont recrutés sur la base d'une ascendance commune, et tantôt, enfin, une simple catégorie sociale référant à un chevauchement de plusieurs groupes, pour ne mentionner que les cas les plus notoires. Dans cette perspective, les mêmes membres forment bel et bien plusieurs groupes, et non un seul et même groupe aux fonctions multiples. Il s'agit là, à mon avis, d'une différence théorique majeure entre l'opérationnalisme et les approches qui conçoivent la notion de groupe sur la base des relations entre les membres¹⁸.

Enfin, il y a lieu de préciser la notion de *catégorie sociale*, qui s'avérera utile à notre relecture de l'ouvrage de Parry. Si un groupe se définit à la croisée de l'activité unique et du ou des critères d'appartenance, une catégorie sociale se caractérise quant à elle par un ou des critères d'appartenance, aucun type d'activité n'y étant associé¹⁹ (Verdon, 1991). Quand un ou des critères servent à distinguer une partie de la population du reste du monde, nous aurons donc affaire à une catégorie sociale. De toute évidence, les castes, que les acteurs désignent le plus souvent par un nom propre, forment ainsi des catégories sociales dont l'analyse doit tenir compte. Qu'il soit clair cependant qu'elles dissimulent encore bien d'autres configurations. Mentionnons aussi qu'une catégorie sociale peut être définie autour de critères parfois reconnus par les acteurs (une caste, par exemple), parfois encore simplement postulés par l'analyste (une classe économique, par exemple).

Quelques remarques doivent être formulées avant de conclure cette présentation de l'opérationnalisme. D'abord, ainsi que je l'ai mentionné, une définition opérationnelle de la notion de groupe ne repose pas sur le concept de *relation sociale*. Il s'agit là d'un élément fondamental, puisqu'il

18 Ces approches, en effet, se trouvent implicitement à poser un continuum entre une catégorie sociale (par exemple, la catégorie des individus se reconnaissant une ascendance commune (réelle ou fictive)), un groupe (ces mêmes individus participant collectivement à un ou quelques types d'activités), et un groupe *corporate* (ces mêmes individus participants collectivement à plusieurs types d'activités et possédant en commun certains titres de propriété). De plus, en définissant la notion de groupe sur la base des relations entre les membres, elles débouchent naturellement sur une conception multifonctionnelle de leur objet, car les mêmes relations (de parenté, par exemple) sont le plus souvent impliquées dans plusieurs types d'activité. Au cours de l'annexe 1, le lecteur trouvera un exposé des raisons théoriques et des conséquences d'une définition du groupe qui ne repose pas sur l'idée de relation sociale.

19 En affirmant qu'aucun type d'activité n'y est associé, j'indique en fait que les différents acteurs cernés par le ou les critères ne participent en commun à aucun type d'activité.

permet de parler des groupes tout en évitant la réification du holisme et le réductionnisme de l'individualisme méthodologique, les deux grands paradigmes traditionnels de l'analyse sociologique²⁰. Dans une optique opérationnelle, un groupe (un groupe simple, et non un groupe agrégé ou une alliance de groupes) se compose forcément d'individus, puisque par définition ce sont des individus et non des relations qui exécutent les activités. Ce qui n'implique pourtant pas, je le souligne, que les Indiens sont « individualistes » au sens plutôt moderne du terme; cela revient simplement à dire que ce sont toujours et nécessairement les individus (à titre personnel ou en tant que « détenteur d'office ») qui agissent *en fonction des contraintes et des opportunités qu'offre leur environnement*. Dans une perspective opérationnelle, la dimension des relations sociales est donc extrinsèque à la définition du groupe.

Ensuite, la question se pose de savoir si l'on ne retrouve pas, derrière la notion de « critère d'appartenance », l'action plus ou moins contraignante des normes que l'on cherchait justement à éviter en raison de ses conséquences néfastes sur le statut ontologique des groupes. Ce serait effectivement le cas si nos critères devaient imposer une régulation des comportements interpersonnels. Or, écrit Verdon,

C'est bien de critère qu'il s'agit, et non de règles d'appartenance. Une règle régit [...] or un critère ne régit rien. Outil permettant de trier les membres éligibles de ceux qui ne le sont pas, on le manie pour se contraster par rapport aux autres, pour se sentir Même « contre » le reste du monde, mais sans que le critère ne laisse entrevoir le comportement attendu des membres du groupe. Que les individus choisissent ou non de concrétiser leur appartenance au groupe, qu'ils se définissent un code de conduite, voilà certes des questions dignes d'analyse, mais qui n'entrent pas dans la définition du groupe. (ibid. : p. 218)

Enfin, si l'opérationnalisme permet un découpage précis des différents groupes, personnes morales, agrégations et alliances, il ne fournit toutefois aucun outil permettant de concevoir les entités réticulaires. Or, contrairement à l'agrégation, l'alliance suppose une relation entre les groupes. C'est d'ailleurs pourquoi Verdon affirme que les alliances connaissent inévitablement un certain degré de *solidarité*, contrairement aux groupes élémentaires et aux agrégations (ibid.). À l'inverse de l'agrégation, une alliance possède donc par définition une *structure réticulaire*. C'est ici qu'entre en jeu l'étude des réseaux sociaux.

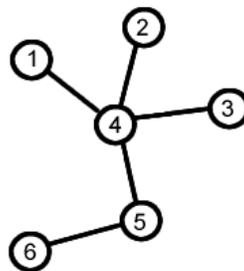
20 Une vision corporatiste et holiste considère en effet le groupe comme une somme de relations sociales; dans cette perspective, plus ces relations sont régularisées, normées, et plus le groupe est groupe. À l'opposé, des relations qui ne semblent régularisées par aucun principe ne forment pas un groupe au plein sens du terme, mais un réseau ou plutôt une *catégorie réticulaire*. Ainsi, nul groupe sans relation, et point de relation sans principe normatif, c'est-à-dire sans mécanisme régulant une interaction qui autrement serait anarchique. Encore une fois, le lecteur peut se référer à l'annexe 1 pour une élaboration de cet argument.

2.1.3. Analyse des réseaux sociaux et opérationnalisme

L'objectif visé au cours de cette section n'est pas de détailler par le menu les différentes caractéristiques de l'analyse des réseaux. Pour le propos essentiellement programmatique qui est le mien, je chercherai plutôt à en présenter sommairement les principaux concepts ainsi que les possibilités de coopération avec l'opérationnalisme.

Un réseau est construit sur la base d'un *graphe* mathématique, lequel est constitué d'arêtes et de sommets, les premiers désignant les relations, les seconds les acteurs concernés.

Figure 2.1. Représentation d'un graphe d'ordre 6

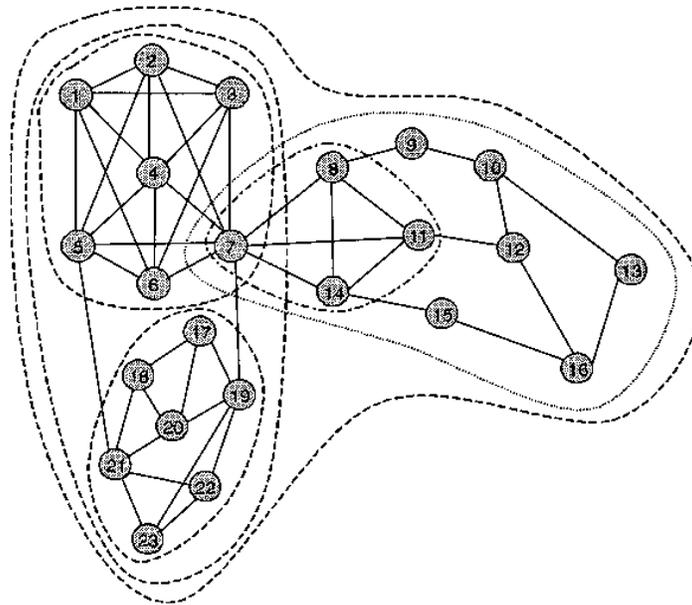


Un graphe permet d'établir une mesure de la *connexité* et de la *vulnérabilité* des ensembles et des sous-ensembles réticulaires. La notion de *degré* permet d'abord d'établir le nombre de liens que possède un sommet donné. Dans la figure 1²¹, on remarque ainsi que le sommet 5 est de degré deux alors que le sommet 4 est de degré quatre. La notion de *centralité*, quant à elle, se calcule par le nombre d'arêtes que possède un sommet sur le nombre de sommets auxquels il pourrait être relié. Une mesure de la centralité fournit donc un indice de l'isolement ou de l'intégration d'une unité dans le réseau. La centralité du sommet 6, par exemple, est de 1/5, alors que celle du sommet 4 est de 4/5. Cette mesure s'applique également à l'ensemble du réseau : on calcule alors le nombre total de liens effectifs par rapport au nombre de liens possibles, ce qui donne un indice de la *densité* du réseau. Il est également

21 Par souci de clarté, j'ai sélectionné un graphe de la plus grande simplicité qui soit. Évidemment, c'est lorsque les graphes comportent des centaines, voire des milliers de sommets que l'analyse mathématique peut révéler des propriétés insoupçonnées. À ce propos, le volumineux ouvrage de Douglas White et Ulla C. Johansen, *Network Analysis and Ethnographic Problems: Process Models of a Turkish Nomad Clan*, s'impose comme une référence en la matière (White et Johansen, 2005).

possible de fournir un indice de la *connexité* d'un graphe en focalisant sur les couples de sommets et sur leur isolement au sein de l'ensemble. S'il existe un chemin reliant entre eux tous les sommets, autrement dit si aucun sommet n'est isolé, le graphe sera dit *connexe*. Un graphe où tous les éléments entretiennent des liens avec tous les autres est dit *fortement connexe* : il prend ainsi la forme d'une *clique*. La connexité d'un graphe appelle enfin l'idée de *vulnérabilité*, laquelle se définit par « le nombre minimum de liens qu'il faut supprimer pour faire tomber un graphe dans une forme inférieure de connexité » (Lemieux, 1982 : p. 50). Un graphe de connexité simple est dit plus vulnérable qu'un graphe fortement connexe, parce qu'une simple excision peut en modifier la connexité, tandis qu'un graphe fortement connexe de la forme d'une clique conserve ses attributs malgré la suppression d'un lien. La figure 1 représente ainsi un graphe de connexité simple, aucun élément n'étant isolé, mais cependant fortement vulnérable – la suppression du sommet 4 en changerait la connexité.

Figure 2.2. Représentation d'un graphe à connexité multiple



Source : Moody, James, et Douglas R. White. « Structural Cohesion and Embeddedness: A hierarchical concept of social groups ». *American Sociological Review* 63 no 1 (2003):

Douglas White et James Moody ont développé un indice permettant d'évaluer la « cohésion structurelle » de ce qu'ils conçoivent comme un « groupe » et que, pour éviter toute confusion avec la notion de « groupe » telle que définie par l'opérationnalisme, je nommerai ici « ensemble réticulaire ». La cohésion structurelle, écrivent-ils, est équivalente « au nombre minimal d'acteur(s) qui, lorsque

retiré(s) du groupe [lire : de l'ensemble réticulaire], cause(nt) son démantèlement. » (White et Moody, 2003 : p. 109, notre traduction). *A priori*, notons que cette définition ne se distingue guère de l'indice de vulnérabilité d'un graphe présenté plus haut. Cependant la nouveauté, dans ce cas, consisterait plutôt dans le processus d'élagage des différents niveaux de connexité. Une démonstration s'impose.

Considérons un graphe de 23 acteurs tel que la figure 2 nous le représente. Le processus mis en place par les chercheurs consiste d'abord à repérer le plus vaste ensemble *connexe* qui soit. Dans le cas qui nous concerne, les 23 sommets forment un graphe connexe, aucun d'eux n'étant isolé. Cela établi, l'analyste cerne ensuite le(s) sommet(s) dont la suppression engendre une dislocation en sous-groupes; la suppression du sommet 7, à elle seule, suscite ici le démantèlement du graphe. Le nombre de sommet(s) nécessaire à la désagrégation est une mesure de la cohésion structurelle du plus grand ensemble. Le plus vaste ensemble connexe de la figure 2 est donc un groupe solidaire de niveau 1 où le sommet 7 joue le rôle de pont ou d'articulateur. Le même processus doit être ensuite appliqué aux sous-ensembles : on repère pour chacun d'eux le(s) nœud(s) dont la suppression engendre une dislocation, établissant ainsi une nouvelle mesure de la cohésion structurelle des sous-groupes. Les auteurs réitèrent l'expérience jusqu'au moment où le graphe ne peut plus être disloqué : le « noyau cohésif » est ainsi atteint (White et Moddy, 2003).

Une telle procédure permet de mettre en relief l'emboîtement des différents ensembles réticulaires jusqu'au niveau du plus vaste ensemble connexe qui soit. Notons également que les sommets dont la suppression engendre la dislocation du graphe jouent le rôle de *pont* ou d'*articulateur* entre différents niveaux d'organisation.

Mon propos est que l'analyse des réseaux sociaux peut se combiner avec succès à une étude de type opérationnel. Dans son ouvrage *Réseaux et appareils : logique des systèmes et langage des graphes*, Vincent Lemieux explique que les relations d'un réseau s'établissent sur un *substrat*. Pour être analytiquement significatives, les relations d'un graphe doivent être saisies dans leur contexte social. White et Johansen, par exemple, étudient le réseau des relations de parenté au sein d'un *groupe de parenté constitué* (« corporate kin group ») (White et Johansen, 2005); et Moody et White analysent, au sein d'un collègue américain, l'impact des relations d'amitié sur le sentiment d'appartenance envers l'établissement (Moody et White, 2003). Partout surgit la nécessité d'imposer un contexte précis à

l'intérieur duquel peuvent s'étudier les ensembles réticulaires. On parle toujours de relations d'un certain type (d'amitié, de parenté, de travail, etc.) qui s'établissent au sein d'un environnement donné (d'une école, d'un groupe « constitué », d'un marché boursier, etc.). De fait, force est de constater qu'un réseau ne possède en soi aucune frontière; d'autres critères doivent donc être évoqués afin de le circonscrire.

Dans l'étude des castes, nous pourrions en un premier temps procéder à un découpage opérationnel des principaux groupes, personnes morales, catégories sociales, agrégations et alliances que donne par exemple à voir la vie sociale d'un village. C'est alors, en un second temps, qu'intervient l'analyse des réseaux sociaux. Dans un tel cadre, il serait beaucoup plus facile d'imposer un contexte précis au sein duquel s'enracinent les relations. Au sein d'un groupe, d'une personne morale, d'une agrégation? On comprend aisément que chacune de ces configurations impose un espace des possibles aux dynamiques relationnelles.

Il est opportun de souligner que l'idée d'éclairer l'organisation sociale indienne à la lumière des outils fournis par l'analyse des réseaux ne date pas d'hier. Dans un article paru en 1964, André Béteille et Mysore Narasimhachar Srinivas, deux des plus réputés analystes du système des castes, soulignaient l'importance, devant la croissance de l'urbanisation et des nouveaux moyens de communication, de ne pas se focaliser exclusivement sur les groupe *corporate* (*enduring groups*), mais de considérer également le domaine des relations interpersonnelles. Suggérant un changement de perspective, les auteurs préconisaient une analyse des réseaux sociaux plutôt qu'une étude des groupes et des systèmes de groupes (Srinivas et Béteille, 1964 : p. 165).

Lucide et avant-gardiste, l'intuition de Srinivas et Béteille ne pouvait pourtant enfanter un projet théorique fructueux. La raison en est qu'ils concevaient le groupe (*enduring group*) comme une entité s'érigeant sur la base de relations interpersonnelles. Or, dans cette perspective, le seul critère qui distingue un groupe d'un réseau s'avère la régulation des comportements. Un réseau s'opposerait donc au groupe en ce qu'il ne régule pas ou peu ses frontières. Et, toujours dans cette perspective, la frontière d'un groupe est également tributaire du respect des normes dont ce dernier constitue la manifestation empirique. Vincent Lemieux, dans son ouvrage *Réseaux et appareils : logique des systèmes et langage des graphes*, établit d'ailleurs un continuum entre un « groupe constitué » (un *appareil*) et un réseau.

Entre le groupe constitué régulant parfaitement ses frontières et le réseau, entité labile et non-coordonnée, s'instaure ainsi le « quasi-appareil » et le « quasi-réseau » (Lemieux, 1982). Bref, aussi bien dire qu'il n'existe ni réel « appareil » ni véritable réseau : dans ce cadre, à défaut des rares exceptions qui se trouvent aux extrêmes du spectre, tous les autres cas oscillent entre les deux pôles. Srinivas et Béteille n'ont d'ailleurs de cesse, au cours de leur article, de répéter que l'analyse des réseaux devient incontournable du fait « de la dissolution d'une structure sociale rigide, segmentaire et hiérarchique » (Srinivas et Béteille, 1964 : p. 165, traduction de l'auteur). Dans un contexte où croît continûment « l'interpénétration entre différents systèmes de groupes, de classes » (*ibid.*), il deviendrait de plus en plus difficile de « définir et de localiser les frontières des groupes, et donc de parler légitimement de groupes de personnes à l'intérieur d'un système de groupes. » (*ibid.*, traduction de l'auteur).

Ces auteurs ne semblent pourtant pas s'apercevoir de ce qu'en saisissant groupes et réseaux par le critère de la régulation des frontières, en les concevant ainsi comme les deux pôles d'un même spectre, il s'ensuit logiquement que l'étude des rapports entre ces derniers se trouve interdite. Dans cette perspective, une communauté quelconque se manifeste soit comme un réseau, soit comme un groupe – le plus souvent, toutefois, comme un intermédiaire indéterminé. Bref, elle ne peut donc être *à la fois* pleinement réseau et pleinement groupe. Or, en saisissant le groupe par l'activité unique et le ou les critères d'appartenance et en le dépouillant enfin des relations interpersonnelles, il devient possible d'étudier les rapports entre le domaine des groupes et celui des structures réticulaires. Il n'est plus besoin, dans ce cadre, d'invoquer un « affaiblissement » de la régulation des frontières des groupes pour légitimer l'analyse des réseaux. Groupes et réseaux s'avèrent deux composantes, deux facettes de toute société; aucun continuum ne les relie parce que, sur un plan conceptuel, ils font partie de dimensions distinctes. Les critères qui nous les rendent intelligibles sont exclusifs (un groupe opérationnel ne suppose aucun réseau, et un réseau ne suppose aucun groupe), et cette exclusivisme s'impose comme une condition *sine qua non* à l'étude des rapports entre ces deux *dimensions*, entre ces deux *prises de vue*.

Chapitre 3

Présentation des données

3.1. Kangra

3.1.1. Mise en contexte

Doctorant à Cambridge sous la direction d'Edmund Leach, Jonathan Parry a réalisé une enquête de terrain d'une durée de deux ans, entre 1966 et 1968. Paru en 1979, l'ouvrage *Caste and kinship in Kangra*²² est le fruit d'une réinterprétation de la thèse soumise initialement par l'auteur en 1971.

Ce sont principalement les chapitres quatre, cinq, six et sept de l'ouvrage qui constitueront l'objet de la présente relecture. Avant d'entrer dans le vif du sujet, il sied au préalable de brosser un portrait global du district de Kangra et des environs. Les données présentées²³ devraient permettre au lecteur de situer plus aisément les problèmes qui nous occuperont par la suite.

Localisé dans la partie occidentale de l'Himalaya, entre le Cachemire au nord, le Tibet à l'est, le Penjab à l'ouest, ainsi que l'Uttarpradesh et l'Haryana au sud, Kangra fait partie de l'État de l'Himachal Pradesh. S'étendant sur plus de 55 673 kilomètres carrés, son territoire est divisé en trois régions géographiques distinctes. La première, dite région des Siwaliks, est la moins élevée. Parsemée de collines rocailleuses et sablonneuses, ses sommets n'atteignent guère plus de 915 mètres. Des forêts parfois luxuriantes constellent le territoire, habitées notamment par les tigres, les ours et les léopards. C'est dans cette première région que se trouve le district de Kangra. La seconde, généralement désignée comme l'Himalaya inférieure, est plus montagneuse (une altitude moyenne de 4500 mètres) et moins densément peuplée. Des forêts tropicales couvrent à l'est la partie inférieure des montagnes, cédant le pas plus à l'ouest aux grandes étendues de conifères. La troisième correspond enfin à l'Himalaya supérieure. Cœur cristallin de tout le système, cette partie est perchée à plus de 5500 mètres d'altitude.

22 Puisque je me réfère presque exclusivement à l'ouvrage de Parry au cours de ce chapitre, j'indiquerai simplement le numéro de page entre parenthèses sans écrire l'année et le nom de l'auteur. Bref, toutes les références qui n'indiquent qu'un numéro de page entre parenthèses se rapportent à l'ouvrage de Jonathan Parry, *Caste and Kinship in Kangra*, publié en 1979.

23 Le lecteur doit garder à l'esprit que ces données sont vieilles de presque un demi-siècle. Le district de Kangra a très certainement changé considérablement depuis le travail de terrain de Parry. Faute d'espace et considérant les objectifs de mon mémoire, ces changements ne seront toutefois pas abordés au cours des pages qui suivent. La description que je propose de la société de Kangra ne correspond donc pas à ce qu'un observateur verrait aujourd'hui.

Les sommets enneigés des glaciers s'y condensent et se montrent intraitables envers la vie humaine.

Avant la période britannique, l'isolement géographique favorisait l'autonomie politique des petits royaumes. Sous le règne des Moghols, hormis l'impôt exigé par les empereurs, les Rajas jouissaient pratiquement des pleins pouvoirs sur leurs propres territoires. Se souciant essentiellement d'enranger des revenus, les dirigeants moghols accordaient peu d'importance à la politique interne de ces royaumes éloignés du nord. Les rajas de l'Himachal Pradesh étaient donc en pratique souverains et réglaient eux-mêmes les conflits fréquents qui les opposaient aux différentes principautés (p. 12).

Dans la seule région des Siwaliks, 22 États princiers se partageaient le territoire. La tradition orale rapporte que les principautés de moindre envergure furent fondées par les fils des Rajas les plus éminents. Une origine commune était revendiquée en fonction de la filiation agnatique avec un royaume « souche ». Maris et femmes devaient par ailleurs trouver leur partenaire en dehors des lignées apparentées, ce qui générait au fil du temps des réseaux complexes d'alliances matrimoniales. Ces échanges répétés entre apparentés ne parvenaient toutefois pas à endiguer les guerres et les luttes fratricides. Citant un journal du district de Kangra, Parry écrit ainsi : « L'histoire de ces États [*hill States*] est marquée par des guerres continuelles. Lorsqu'un dirigeant gagnait en puissance, il soumettait ses voisins les plus vulnérables à son autorité, mais ceux-ci avaient tôt fait de recouvrer leur indépendance à la moindre occasion. » (Kangra District Gazetteer, 1926 : p. 47, *in* Parry, 1976 : p. 11, traduction libre)

Vers la fin du XVIII^e siècle et durant la première partie du XIX^e siècle, le royaume de Kangra était considéré comme le plus puissant de tout l'ouest du territoire. En 1809, Rajit Singh, un raja sikh, parvint à asseoir son autorité sur l'ensemble de la région. Son règne prit fin en 1846 avec la conquête Britannique. Dès lors, au contraire des autres royaumes de l'Himachal Pradesh, Kangra allait être annexé au Penjab. Ce n'est que deux décennies après l'indépendance, en 1966, que Kangra fut enfin intégré à l'Himachal Pradesh.

3.1.2. L'organisation territoriale

Les habitants du district de Kangra distinguent quatre micros-régions géographiques sur leur territoire : Palam, Changer, Dhar et Bir-Bangahal. Les deux premières, Palam et Changer, occupent l'essentiel de la vallée et bénéficient des terres les plus fertiles. Pallam est particulièrement avantagée en raison de l'irrigation de la moitié (49,4%) des surfaces agraires, une proportion élevée pour les environs.

Les quatre régions correspondent globalement aux *talukas*, les divisions administratives jadis imposés par les rajas. Dépourvues de toute fonctionnalité depuis la période coloniale, ces divisions n'en demeurent pas moins l'objet d'un certain patriotisme local. Parry note ainsi que

[...] de légères différences de vocabulaires et des variations mineures quant aux habitudes alimentaires distinguent les habitants de Dhar, par exemple, de ceux de Palam. Les résidents de Palam éprouvent une grande fierté à l'idée d'être plus « cultivés » que les paysans rustres de Dhar; tandis que les habitants de Dhar aiment à penser que les gens de Palam sont plutôt doux et efféminés. (p. 17, traduction libre)

L'importance accordée à ces différences, souligne toutefois l'auteur, serait minimisée en présence d'un étranger : « les gens de différentes parties du district tendent alors à resserrer les rangs et à mettre l'accent sur leur style de vie commun » (*ibid*, traduction libre).

Kangra ignore par ailleurs l'existence de villages nucléaires. La plus petite entité administrative à l'échelle locale est le *tika* – un hameau qui consiste en « un site résidentiel (*abadi*), une aire de terres arables (*masrua*) et une surface de terres en friche²⁴ (*shamlat*) » (p. 18). Un notaire désigné (*patwari*) conserve le relevé des différents droits de propriété ainsi qu'une carte géographique pour chaque *tika*. Parry note cependant que les frontières de cette entité ne sont pas clairement définies. Il n'est pas rare, mentionne-t-il, de rencontrer des résidents qui ne savent pas exactement à quel *tika* ils appartiennent. Ce flou résulterait de ce que les frontières des *tika*, qui furent définies par les Britanniques, ne correspondaient que vaguement aux démarcations des unités administratives précédentes. Les administrateurs coloniaux tentèrent d'ailleurs d'imposer un titulaire (*headman*) responsable du *tika*, mais sans succès. Parry écrit enfin qu'il « n'est donc pas surprenant que le *tika* ne reçoive aucune reconnaissance sociale et qu'il n'y ait aucun rituel au cours duquel ses membres se réunissent. » (*ibid.*)

24 Je traduis par « terres en friche » l'expression anglaise *wasteland*.

Les *tikas* (de deux à dix en moyenne) sont rassemblés sous un même *mauza*, ensemble responsable de la gestion fiscale. C'est le *lambedar*, un homme influent servant d'intermédiaire entre les locaux et la bureaucratie, qui s'occupe de collecter les impôts en plus de faciliter les enquêtes policières et de recommander les candidatures pour l'obtention d'emplois au sein de la fonction publique. Si son poste, mentionne Parry, est héréditaire, le *lambedar* est néanmoins toujours sélectionné parmi les plus importants propriétaires fonciers du *mauza* – le gouvernement s'assure ainsi de l'influence locale de son représentant (p. 26). Enfin, malgré son importance économique et sociale, le *mauza* ne serait l'objet d'aucun attachement identitaire notable (*ibid.*).

C'est le *narar* – un regroupement de ménages voisins (*house-cluster*) – qui s'avère beaucoup plus significatif sur le plan des relations sociales. Un *tika* comporte généralement plusieurs *narar*, chacun d'eux se composant de deux à vingt maisons. Les différents quartiers sont habituellement séparés les uns des autres par une friche. Encore une fois, Parry souligne que les frontières de ces entités sont souvent ambiguës. Nul représentant, nul office ne chapeaute le *narar*, et aucune propriété collective n'y est associée. Selon l'auteur, il s'agit donc « d'un groupe territorial plutôt indistinct qui se définit essentiellement par l'interaction de ses membres » (p. 20, traduction libre).

Les rapports de voisinage au sein d'un même *narar* joueraient néanmoins un rôle crucial dans la vie quotidienne des habitants. Parry mentionne ainsi que :

Peu importe leur caste, les membres d'un même quartier sont considérés comme voisins [...] Advenant une mort, un mariage ou quelque rituel d'importance au sein du *narar*, chaque maisonnée doit prendre part aux préparatifs. Les membres doivent également pratiquer le *bartan* (des transactions basées sur des relations d'amitié qui s'expriment par l'échange réciproque de vêtements et d'argent lors des mariages et des funérailles). (p. 20, traduction libre)

Cette description présente cependant une vision plutôt idéalisée de la réalité : dans les faits, l'auteur souligne que les contentieux liés à propriété foncière et les accusations de sorcellerie sèment souvent la zizanie entre les membres du *narar* (p. 20).

Si les membres d'un *narar* appartiennent souvent à la même caste, mentionnons que ce n'est pas toujours le cas²⁵. De manière générale, toutefois, un *narar* tendrait à être essentiellement composé d'un

25 À ce propos, le peu de détails fournis par Parry concernant la composition des *narar* est regrettable, car la composition

seul « lignage agnatique » ou encore d'un seul « groupe agnatique » (l'auteur utilise sans distinction les deux expressions). Ce « groupe agnatique », explique Parry, résulte des scissions répétées des familles-jointes : après la partition suivant (normalement) la mort du père, les enfants s'établissent à proximité de leurs plus proches agnats. Aussi, bien que le *narar* intègre parfois des non-agnats, c'est le « lignage » dominant qui lui donne généralement son nom. Bref, malgré certaines exceptions indéniables, un *narar* serait généralement composé d'un seul « groupe agnatique ».

Enfin, le flou entourant les frontières de chacune des entités territoriales et l'absence de propriété collective portent Parry à conclure que « les frontières territoriales ont généralement peu d'importance sur le plan social » (p. 21, traduction libre).

3.1.3. Propriété foncière et période coloniale

L'imposition par les dirigeants britanniques de différents régimes de propriété foncière en vue de la perception d'impôt a certainement constitué, partout en Inde, l'une des étapes les plus marquantes de la colonisation. (Gopal, 2010; Banerjee, Abhijit and Lakshmi Iyer, 2005; Markovitz et al. 1994) Trois grands systèmes fonciers furent implantés (avec de multiples variantes régionales) : (1) le système *zamindar*, d'abord instauré au Bengale, reconnaissant aux anciens grands propriétaires (*zamindar* signifiant littéralement *maître du sol*) les droits de propriété foncière exclusifs (de vente, de mise en culture et d'usufruit); (2) le système *rayatwari*, accordant aux cultivateurs les droits de propriété foncière; et enfin (3) le système *mahalwari*, conférant aux villages les droits de propriété sur le sol et donc la responsabilité de payer les impôts.

De manière générale, les dirigeants coloniaux tentèrent d'imposer le régime foncier qui concordait le plus avec les traditions locales de façon à réduire les risques d'insurrection et à maximiser les revenus. Leurs connaissances des us et coutumes étaient toutefois teintées des préjugés orientalistes de l'époque (Gopal, 2010). À Kangra, les administrateurs commirent de surcroît un impair majeur en implantant un système de type *mahalwari* alors que le régime local traditionnel s'apparentait plutôt au système *rayatwari*²⁶.

du *narar* pourrait fournir certains indices cruciaux à la compréhension de l'organisation sociale des castes dans le district de Kangra.

26 Rappelons que le district de Kangra était alors intégré au Penjab, province où l'on appliqua uniformément le modèle *mahalwari* sans égard aux particularismes locaux.

Parry relève quatre changements majeurs provoqués par l'imposition du système *mahalwari* à Kangra. Le premier consiste en ce que les propriétaires fonciers de chaque *mauza* devinrent collectivement responsable du paiement des impôts. Le gouvernement colonial intervenait peu (voire pas du tout) dans la dynamique interne du *mauza*; il était satisfait dans la mesure où il engrangeait les revenus. Les rapports de pouvoir à l'échelle locale jouaient donc pour beaucoup dans la collecte et la division des redevances. Le *lambedar*, par exemple, profitait largement de son rôle d'intermédiaire entre le gouvernement et le *mauza* pour en tirer, par des moyens souvent peu scrupuleux, toute sorte de bénéfices. Parry le décrit même comme un « petit despote » agissant à l'échelle locale (p. 26). Le second est lié à la diffusion de la monnaie et à l'obligation de payer l'impôt en argent, changement d'autant plus fondamental qu'il se couplait à un troisième bouleversement majeur, à savoir la possibilité nouvelle pour le propriétaire foncier d'aliéner sa terre. Au cours des premières décennies suivant l'annexion du Penjab par les Britanniques, l'argent devint ainsi une composante de plus en plus importante du « système de prestations matrimoniales » (p. 25). En 1890, 13,62% des terres étaient hypothéquées, et 5% avaient été vendues (*ibid.*). L'influence des prêteurs sur gage (*money-lender*) y était, selon Parry, pour beaucoup. Dans tous les cas, on peut penser que le paysan se mit à valoriser les ressources pécuniaires essentiellement parce qu'il devait assurer le paiement des impôts en argent, sans quoi il risquait d'être dépossédé de sa terre. Le « système de prestations matrimoniales » en vint à refléter cette réalité nouvelle de sorte que, désormais, il lui était plus difficile de négocier pour sa progéniture des mariages avantageux sans disposer de numéraire. Son souci principal, cependant, semblait toujours celui de sécuriser, de protéger le bien foncier, et c'est dans cette optique qu'il s'engagea dans la monétarisation et (dans une moindre mesure) la marchandisation de sa production. Enfin, le quatrième et dernier changement, selon Parry, consiste dans l'établissement d'une propriété collective des friches. Chaque membre du *tika* devint ainsi copropriétaire des friches en proportion des impôts qu'il payait au gouvernement. Cela eut toutefois pour effet immédiat d'exclure les sans terre (qui ne payaient pas d'impôt foncier) de ces nouveaux titres de propriété²⁷ (*ibid.*).

Il y aurait encore beaucoup à dire, notamment sur l'économie de Kangra, à laquelle Parry consacre un chapitre fort instructif. Dans l'immédiat, il importe cependant de focaliser sur la thèse

27 Il convient cependant de mentionner qu'au moment du travail de terrain de Parry, la propriété des friches avait été cédée au *gram panchayat*, un organe dit démocratique dont le conseil exécutif était élu par les membres de plusieurs hameaux (p. 26).

principale de l'ouvrage et sur la description de l'organisation sociale du système des castes; nous aurons l'occasion de reconsidérer certains aspects économiques – notamment en ce qui concerne la propriété foncière – lors de la relecture opérationnelle.

3.2. *Caste and Kinship in Kangra*

3.2.1. La thèse principale : « l'axiome de l'inégalité »

Dès l'introduction, Parry présente explicitement la thèse qu'il cherche à défendre tout au cours de l'ouvrage. Lors des deux premiers paragraphes, aussi, il fait montre d'une certaine ambivalence qui traverse la totalité de sa description de l'organisation sociale.

S'inspirant explicitement de Dumont²⁸, l'auteur entend ainsi montrer qu'un certain « principe hiérarchique » *agit*²⁹ non seulement entre les castes, mais bien à tous les niveaux de groupement. « Le principe hiérarchique *pénètre* chaque sphère du social », écrit-il, à telle enseigne que :

Les frontières qui marquent les divisions à l'intérieur des castes, les frontières entre les castes, entre les castes « propres » et « intouchables » et même entre les hommes et les dieux ne sont pas qualitativement différentes, mais différent seulement par le degré d'emphase et d'élaboration qui leur est accordé. (p. 3)

Cette proposition, centrale à l'argumentaire de Parry, constitue le « cœur théorique » de l'ouvrage, à partir duquel certaines problématiques de moindre envergure sont analysées (p. 6). Elle souffre pourtant d'une inconsistance fondamentale, inconsistance qui se révèle dès les premières lignes de l'introduction. Je m'explique.

Employant les expressions « unité sociale » et « structure interne » pour désigner les castes et leur composition respective, l'auteur prétend fournir « une description analytique des castes et de la parenté » dans la région de Kangra (p. 3), pour préciser aussitôt, dès la première phrase du paragraphe suivant, qu'il est plutôt question de « la façon dont les acteurs se représentent et conçoivent leur société » (*ibid.*, traduction libre). Parry ajoute alors que « les habitants de Kangra *conçoivent* leur

28 Le lecteur peut se référer au premier chapitre pour une analyse critique de l'approche de Dumont.

29 Parry utilise plusieurs termes pour qualifier l'action de ce « principe hiérarchique » : dans le premier paragraphe, il utilise l'expression « opérer » (« certain common principles which *operate* at both levels » (p. 3, italiques ajoutés). Nous tâcherons, tout au long de cette présentation, d'en relever les multiples qualificatifs; nous verrons qu'ils dénotent en effet une certaine ambiguïté dans le propos de l'auteur.

société sur la base d'un modèle segmentaire » (*ibid.*, traduction libre). Cette ambivalence entre la nature empirique ou réelle des groupements et la représentation qu'en fournissent les acteurs, à notre avis, se manifeste tout au long de l'ouvrage. Plus loin, l'auteur justifie d'ailleurs cette position en affirmant que « le système [des castes] ne peut être dissocié, comme Dumont l'a montré, des idées que les gens s'en font » (p. 84, traduction libre).

Ayant déjà critiqué la conception de Dumont sur un plan plutôt théorique, je me focaliserai désormais sur la description de Parry dans l'intention d'en repérer les incongruités. Je me propose à cet effet de suivre minutieusement le propos développé au cours des chapitres quatre et cinq, intitulés respectivement *The hierarchical aspects of caste* et *Clans and their segments*. Ce n'est qu'une fois ce travail accompli qu'il sera possible, enfin, de chercher à déterminer le type d'organisation sociale auquel nous sommes confrontés.

3.2.2. Les rapports entre castes

À Palampur, une subdivision du district de Kangra, 90 % des terres sont concentrées aux mains des Rajputs, qui monopolisent également la majorité des postes politiques importants. Les Rajputs constituent donc, selon l'expression utilisée par Srinivas, la caste *dominante* (Srinivas, 1987). Or, les 16 autres castes³⁰ n'en sont pas moins fortement hiérarchisées, bien qu'elles ne se partagent que 10 % des terres, un fait qui porte Parry à conclure que la hiérarchie ne repose pas sur des considérations matérielles, mais plutôt sur l'idéologie (p. 84).

Après avoir exposé la conception selon laquelle les membres d'un même *jati* doivent se reproduire exclusivement entre eux parce qu'ils appartiennent à une « espèce » distincte, Parry poursuit en précisant que, dans les faits, le caractère endogame des castes résulte de ce que le *supérieur ne veut pas se mélanger avec l'inférieur*. Autrement dit, l'idéal est pour chacun de trouver un partenaire d'un statut supérieur au sien, idéal dont le corollaire évident consiste en l'évitement du mariage avec tout individu d'un statut moins élevé. Le résultat paradoxal tient alors dans le fait que tous sont finalement *contraints* d'épouser un partenaire d'un statut similaire. Puisque seuls les membres d'un même *jati* partagent une statut similaire, chacun se trouve à marier un membre de sa caste³¹.

30 Se référer à l'annexe 4 pour un tableau des différentes castes dans Kangra.

31 En théorie seulement car, comme nous le verrons lors de la partie 3.2.3., cela n'est pas toujours le cas : la dynamique

Ayant d'abord présenté les attributs classiques (inspirés de l'idéologie brahmanique) associés à la pureté et l'impureté, Parry révèle ensuite de nombreuses exceptions qui, à mon avis, s'avèrent des plus instructives. L'auteur observe par exemple que les basses castes et les clans inférieurs des castes supérieures (Brahmanes et Rajputs) acceptent des formes de mariages qui apparaissent en contradiction avec la notion de don³² (comme la pratique du « prix de la fiancée » (*bride price*) et le remariage des veuves), en plus de tolérer parfois le divorce, voire certains rapports sexuels hors mariage (p. 88). La majorité des habitants de la région sont également carnivores, un fait qui s'oppose pourtant à l'idéal brahmanique de l'hindouisme. Les brahmanes justifient d'ailleurs cette entorse en expliquant que, dans les régions montagneuses où ils vivent, le corps a besoin de nourriture « chaude » pour supporter le climat froid (p. 89). Aussi arrive-t-il que des castes « inférieures » manifestent plus rigoureusement que certaines castes « supérieures » les attributs de la pureté sans pour autant que cela influence la hiérarchie. Comment donc la hiérarchie est-elle maintenue si les castes inférieures adoptent les pratiques et le mode de vie des castes supérieures? Deux éléments de réponses des plus pertinents sont invoqués par Parry. D'abord, ce dernier remarque que plusieurs attributs sont jugés inférieurs et polluants principalement parce qu'ils sont associés aux basses castes. Autrement dit, l'argument classique serait tautologique : on prétend que les castes sont inférieures parce qu'elles possèdent certains attributs avilissants, tandis que le caractère avilissant de ces attributs semble dériver en bonne partie de ce qu'il est associé aux basses castes (p. 90). Ensuite, si ces attributs n'expliquent pas la hiérarchie, c'est peut-être que ceux-ci, comme le prétendait Marriott, ne sont que des *rationalisations* d'une réalité déterminée essentiellement par d'autres facteurs (p. 92).

Potentiellement fécondes, ces conclusions demeurent toutefois inexploitées, Parry procédant plutôt à une étude interactionnelle qui le conduit à affirmer que la hiérarchie *repose en dernière analyse sur le principe de pollution* (p. 101). Car « pour quelle raison, autrement, serait-il si essentiel de refuser la nourriture provenant d'un inférieur? » (*ibid.*, traduction libre). (Quant à savoir pourquoi le principe de pollution est si important – et pourquoi, surtout, il *ne l'est pas* toujours au même degré –, cela

d'hypergamie, notamment, fait exception à cette règle. Pour l'instant, je m'en tiens simplement au propos de l'auteur.

32 La notion de don, que les locaux nomment *dan*, fait référence à une forme d'offrande dépourvue de toute considération matérielle. Le donneur, dans ce cadre, présente une offrande (matérielle) purement « désintéressée » à une personne d'un statut supérieur. Quant au receveur, en acceptant l'offrande, il permet au donneur d'acquérir un certain prestige. Le mariage est d'ailleurs envisagé dans cette perspective : le foyer qui « donne » la femme offre un présent d'une très grande valeur (d'autant que la femme est considérée comme pure – c'est-à-dire vierge et idéalement pré-pubère (p. 200)). Le fait d'offrir ainsi sa fille à un homme d'un statut supérieur permet donc au foyer donneur d'acquérir un certain bénéfice statutaire, lequel se traduit ensuite par une capacité à négocier des « échanges matrimoniaux » avantageux.

n'intéresse visiblement que très peu Parry). Or, l'auteur explique pourtant qu'aux yeux de la vaste majorité des habitants de Kangra, le véritable sacrilège ne provient pas de la simple pollution provoquée par le contact avec un membre d'une caste inférieure, mais découle de ce que ce contact se produise *en public* (p. 103). Bref, bien plus que la pollution, c'est donc la sanction des pairs qui semble redoutée (la dévaluation du statut et tout ce qu'elle implique dans la vie quotidienne).

D'autres informations sont également dignes de mention. Parry souligne par exemple que la pollution est sujette à de fréquentes contestations : ainsi certains jugent-ils impur le fait de manger ou de partager le *hookha* avec les membres d'une caste pourtant considérée comme plus élevée (et donc moins polluée) que la leur. L'auteur écrit aussi que « les vanniers, les tanneurs et les balayeurs prétendent tous, entre eux, être respectivement supérieurs aux autres »³³ (p. 97, traduction libre). Pour justifier leur prétention, ces mêmes castes mettent l'accent sur les attributs (l'alimentation, les échanges matrimoniaux, les pratiques rituelles, etc.) qui, à leur avis, les distinguent avantageusement des autres. À ce sujet, le cas des Kolis mérite notre attention. Au début de la période coloniale, ces derniers étaient considérés par tous comme intouchables. Admettant cette période avilissante de leur histoire, les Kolis prétendent cependant qu'elle n'en constitua qu'un épisode éphémère; leur rétrogradation, soutiennent-ils, aurait été provoquée par l'« indécence » d'une femme koli qui fut surprise à manger le *chapati* alors qu'elle charriait l'eau au palais du Raja (p. 118). Dans l'intention de recouvrer leur statut originel, ces derniers se mirent alors à répudier certaines pratiques jugées impures (notamment l'héritage de la veuve et le prix de la fiancée). Selon Parry, leur ascension profita de ce qu'ils possédaient déjà, à l'image des Rajputs, « un système de clans et de règles d'exogamie » (*ibid*, traduction libre), et ce dès le milieu du XIXe siècle. Tous les obstacles, cependant, ne disparurent pas pour autant. Ainsi, lorsqu'ils tentèrent de faire appel aux brahmanes pour officier lors de certains rituels (notamment lors de la cérémonie du « fil sacré » (*sacred thread*)), ceux-ci refusèrent en bloc. Et le premier à enfin y consentir fut boycotté.

L'entreprise de *sanskritisation* des Kolis s'accompagna également d'une diversification des possibilités économiques. Le terme *sanskritisation*, employé par Parry, doit cependant être utilisé avec précaution, car les Kolis n'adoptèrent pas les mœurs des brahmanes, mais plutôt celles des Rajputs. À en croire l'auteur, la raison véritable de cette émulation tenait au fait que les traits distinctifs des

33 Le lecteur remarquera peut-être que l'analyse de la hiérarchie proposée par Parry repose sur au moins deux perspectives distinctes. La première se veut plutôt objective : elle se fonde sur une observation des interactions entre membres de castes différentes et accorde une importance à leurs attributs respectifs. La seconde, plutôt subjective, fait appel aux interprétations et aux perceptions des acteurs. De fait, les deux « hiérarchies » ne concordent pas forcément.

Rajputs – et non ceux des brahmanes – étaient considérés par la plupart des habitants de Kangra comme les plus prestigieux. Aussi doit-on ajouter que l'éthique martiale de cette caste de Kshatriya permettait d'accéder plus aisément aux postes offerts par l'armée, le plus important employeur de la région.

Par ailleurs, les Kolis ne firent pas cavalier seul dans cette entreprise d'ascension sociale : l'appel à l'autorité des rajas d'abord, puis ensuite à celle des dirigeants britanniques joua pour beaucoup. Parry note ainsi que « dans la région de Kangra, l'intervention des rajas locaux dans l'organisation du système des castes était fréquente » (p. 120, traduction libre). James Broadwood Lyall, un commissaire britannique de l'époque coloniale, rapporte même qu'ils étaient habilités à promouvoir le statut de certaines castes (par exemple, des *Girths* devenant des *Rathis*, des *Thakur* devenant des *Rajputs*) (*ibid.*). Il va de soi, faut-il le mentionner, qu'ils n'intervenaient pas sans exiger une certaine rétribution. Parry mentionne ainsi que les Kolis durent soudoyer le raja pour enfin obtenir ses faveurs (*ibid.*).

De toute évidence, la capacité des rajas à faire respecter leurs décisions dépendait du pouvoir de contrainte qu'ils étaient en mesure d'exercer à l'échelle locale. Le raja de Kangra, par exemple, consentit finalement à accorder aux Kolis le statut de caste propre en 1917 (*ibid.*). Or, il est particulièrement intéressant de remarquer que, dans les faits, cette décision demeura lettre morte : dans le district de Kangra, tous les membres des castes supérieures refusèrent d'en reconnaître la validité (p. 121). En guise d'explication, Parry souligne que le pouvoir du raja était considérablement affaibli durant cette période. Si ce fait est incontestable, l'auteur oublie cependant de mentionner que les dirigeants britanniques laissèrent aux rajas la majorité de leurs prérogatives traditionnelles – la majorité, à l'exception notoire de la propriété du sol. Or, l'imposition d'un nouveau régime foncier les priva du pouvoir de transférer et de confisquer les droits de propriété terrienne. Dépossédés de ce privilège, les rajas perdirent également le véritable pouvoir de contrainte qui leur permettait d'influencer l'organisation des castes à l'échelle locale. Il s'agit là d'une conclusion importante sur laquelle nous devons revenir au cours du prochain chapitre.

Tous ces faits suggèrent enfin, selon moi, que l'hypothèse de la rationalisation formulée par Marriott est fondée et gagnerait à être complétée par d'autres éléments d'explication. Autrement dit, tout porte à croire que « le principe de pollution » fournit un alibi qui permet de justifier des intérêts qui

n'ont en dernière analyse rien à voir avec les notions abstraites de pureté et d'impureté. Dans la mesure où la portée explicative de ces abstractions s'avère limitée, je suis d'avis qu'un examen minutieux de l'organisation sociale s'impose.

3.2.3. La structure interne de la caste : clans et *gotra*

Au cours du chapitre que nous venons de présenter, Parry traite la caste comme une entité plutôt homogène dont les membres partagent incontestablement les mêmes intérêts. L'auteur prend cependant soin de préciser qu'il s'agit là, en fait, d'une simplification ne visant qu'à faciliter la démonstration. En réalité, les castes – et surtout les hautes castes – sont souvent stratifiées et hétérogènes (référence).

Dès l'introduction, Parry écrit d'emblée que chaque caste est divisée en un certain nombre de « patriclans exogames » dispersés un peu partout sur le territoire (p. 4). Au sein des castes les plus élevées, ces patriclans seraient hiérarchisés les uns par rapport aux autres. C'est sur la base de cette hiérarchisation que s'organiserait la dynamique d'*hypergamie* selon laquelle « les clans de statut inférieur donnent leurs filles en mariage aux clans immédiatement supérieurs » (*ibid.* traduction libre). Lors du cinquième chapitre, *Clans and their segments*, l'auteur offre une description détaillée de cette organisation. En voici un résumé.

Dans la subdivision de Palampur (un *mauza* du district de Kangra) la seule caste des Rajput regroupe plus de 176 clans. Chaque caste serait ainsi composée de plusieurs clans, mais seuls les clans des trois castes les plus élevées seraient hiérarchisés; aussi les Rajputs et les Brahmanes forment-ils les castes les plus populeuses.

Les membres d'un clan appartiennent à un même *kul*, une patrilignée définie en référence à un ancêtre fondateur dénommé *bans* (p. 132-133). La majorité d'entre eux ne peuvent retracer les liens généalogiques précis qui les unissent. En théorie, ils doivent vénérer, lors des rituels prescrits pour chacune des grandes étapes de la vie, la divinité (*kulaj*) associée à leur clan. En pratique, différents « segments de clan » vénèrent toutefois différentes divinités, et, selon Parry, il n'y a « aucun rituel qui réunit la totalité du clan, ni même la totalité d'un segment de clan. » (p. 133)

Ces clans constituent également des entités exogames à l'intérieur même des castes, lesquelles forment normalement des unités endogames. Entre le clan et la caste se glisse toutefois un niveau intermédiaire, celui du *gotra* – un regroupement de clans. Normalement, souligne Parry, c'est à l'échelle du *gotra* que sont établies les frontières de l'exogamie. En pratique, toutefois, même les Rajputs n'observent pas cette règle, et plusieurs d'entre eux ne savent même pas à quel *gotra* ils appartiennent. Plus encore, il arrive que *les membres d'un même clan prétendent appartenir à différents gotra* – un fait qui dément le principe segmentaire, mais qui échappe pourtant à l'auteur.

Il est particulièrement intéressant de remarquer que Parry conclut ainsi, à propos des clans et des *gotra* :

[Qu'ils] correspondent à des *catégories sociales* plutôt qu'à des groupes *corporate* au sens de Radcliffe-Brown. Ils ne disposent d'aucune propriété collective; en aucun cas tous les membres ne participent à une activité collective, et seulement certains clans Rajputs ont-ils acquis, au cours d'une brève période de bouleversement de la dynamique d'hypergamie, des leaders et un conseil représentatif de l'ensemble du groupe. (p. 135, traduction libre, italiques ajoutés)

Retenons tout spécialement les critères employés par Parry afin de justifier l'utilisation du concept de *catégorie sociale*, à savoir : l'inexistence d'une propriété collective et l'absence d'activité réunissant l'ensemble des membres concernés. J'y reviendrai plus loin.

3.2.4. Sous-clans et lignages

Les membres d'un clan qui vivent dans un même hameau³⁴ (ou dans certains hameaux avoisinants) forment ce que Parry appelle un sous-clan. La variabilité démographique de ces sous-clans est considérable : elle oscille entre 6 et 700 personnes. Aussi arrive-t-il que certains sous-clans correspondent au clan maximal; tous les membres du clan vivent alors au sein du même hameau.

Ces sous-clans sont eux-mêmes segmentés en lignages, explique Parry, dont la composition (encore une fois) varie considérablement : il s'agit parfois de lignages « peu profonds » (p. 136) fondés par un ancêtre récent; parfois encore de « lignages maximaux » dont les rapports généalogiques, notamment dans le cas des Rajputs et des brahmanes, remontent jusqu'à huit générations. Or, à quoi correspond donc un lignage *maximal*? Il s'agit, précise l'auteur, du plus grand ensemble au sein duquel

³⁴ Je rappelle que le hameau équivaut au *tika*, la plus petite entité administrative à l'échelle locale, entité dont les frontières seraient floues et sans véritable importance sur le plan social (p. 18).

les liens généalogiques peuvent être retracés avec précision. D'où la grande variabilité de réalités que la notion recouvre : tantôt le lignage maximal englobe plusieurs sous-clans (*ibid.*), tantôt il correspond au groupe d'agnats qui vivent au sein du même *narar* (*house cluster*). Les liens généalogiques précis entre agnats éloignés ne sont en fait mémorisés *que lorsque ces derniers sont membres du même sous-clan*. Le « sous-clan » recouvre toutefois une réalité si disparate qu'il est permis de douter de ce que l'appartenance à ce dernier s'avère véritablement déterminante. En effet, tout porte à croire que les agnats éloignés tendent à perdre de vue les liens généalogiques qui les unissent lorsqu'ils cessent d'avoir entre eux des contacts répétés et d'entretenir le *bartan*. Or, les contacts répétés se produisent essentiellement entre membres d'un même *narar*³⁵. S'agissant par exemple des pratiques rituelles, c'est bien l'appartenance au *narar* qui semble prévaloir sur l'adhésion au lignage maximal. Ainsi lors des périodes de deuil, des agnats éloignés habitant le même quartier respectent-ils plus rigoureusement les prescriptions religieuses que les membres d'un lignage maximal vivant au sein de quartiers voisins.

Il ressort de cette présentation que les critères permettant de saisir les sous-clans et les lignages délimitent des entités qui, non seulement diffèrent dans leur degré d'inclusion, mais occupent pour ainsi dire des dimensions distinctes et ne peuvent s'agréger pour former un ensemble plus vaste. Je rappelle à cet égard que le sous-clan consiste en un segment de clan localisé, parfois entre plusieurs hameaux voisins, parfois au sein d'un seul *narar*; tandis que le lignage maximal ne correspond qu'au plus grand ensemble au sein duquel les relations agnatiques précises sont reconnues. Dans cette perspective, l'un n'englobe point forcément l'autre, et le sous-clan n'est pas une agrégation de lignages maximaux, bien qu'il puisse y avoir chevauchement, partiel ou complet, entre ces entités. Il s'agit là d'un constat important car, contrairement à la conception traditionnelle de la dynamique segmentaire, cela implique qu'il n'y a pas d'emboîtement progressif des lignages minimaux en lignages maximaux, des lignages maximaux en sous-clans, des sous-clans en clans et enfin des clans en caste. C'est aussi pourquoi un sous-clan peut parfois circonscrire un nombre beaucoup plus restreint d'individus que certains lignages maximaux.

Une citation de Parry permet pourtant de saisir l'origine du malaise. En effet, après avoir ainsi décrit ladite organisation « segmentaire », l'auteur mentionne que la majorité des sous-clans et des

35 Il importe de rappeler que le *narar* se compose parfois de ménages qui appartiennent à différentes castes, lesquelles partagent néanmoins le *bartan*. Par ailleurs, quand des membres d'un même *narar* sont en froid et cessent d'entretenir le *bartan*, c'est presque toujours en raison de contentieux liés à la propriété foncière.

lignages ne possèdent aucun nom propre. Plus encore, le terme *khandan* serait utilisé pour décrire indistinctement tous les types de groupements à l'intérieur des castes, depuis le clan jusqu'aux lignages « minimaux ». Aussi l'auteur admet-il enfin que les « distinctions établies entre le clan, le sous-clan et le lignage sont celles de l'observateur [en l'occurrence Parry] » (p. 137, traduction libre). Cette citation est d'autant plus confondante que Parry affirmait, quelques pages plus tôt, vouloir montrer que les habitants de Kangra *se représentent leur société* sur la base d'un modèle segmentaire (p. 84). Considérant cet objectif, il est plutôt surprenant de constater que l'auteur accorde si peu d'importance aux dénominations indigènes. Or, pour peu qu'on s'y attarde, les termes vernaculaires sont révélateurs, quoiqu'ils n'étayent pas l'hypothèse du modèle segmentaire. Il importe en effet de rappeler que Parry concluait, à propos des clans et des *gotras*, qu'ils constituent des catégories sociales *parce qu'aucune activité collective ni aucun titre de propriété ne leur sont associés*. En toute logique, le même constat devrait s'appliquer aux sous-clans et aux lignages. Je m'explique.

D'abord, il faut souligner que la notion de lignage maximal telle que définie par Parry correspond explicitement à une catégorie sociale. Certes, il arrive parfois que tous les membres participent ensemble à certaines activités (rituelles le plus souvent). Cependant, comme nous l'avons déjà mentionné, ce n'est pas en vertu de l'appartenance au lignage maximal, mais bien au *narar* que ceux-ci semblent y prendre part.

Ensuite, s'agissant du sous-clan, on pourrait à la rigueur prétendre que le partage du territoire est une activité et que, conséquemment, le sous-clan (le segment de clan *localisé*) ne constitue pas qu'une simple catégorie sociale. Cependant, l'idée même de considérer le partage du territoire comme un type d'activité apparaît pour le moins discutable, car Parry affirme lui-même que les frontières du *tika* (hameau) ont peu d'importance sur le plan social, sans compter que le sous-clan est parfois dispersé entre plusieurs hameaux. Dans tous les cas, quand bien même considérerait-on le partage du territoire à l'échelle du *tika* comme une « activité collective », il faudrait néanmoins admettre que ce ne sont jamais que les membres du sous-clan qui y participent, puisque plusieurs clans, voire plusieurs castes, vivent sur le territoire d'un même *tika*.

Bref, tout comme les clans et les *gotras*, le lignage maximal et le sous-clan s'avèrent dépourvus de représentants et ne sont associés à aucune activité collective ni à aucun titre de propriété : ils

correspondent donc à des *catégories sociales*, selon les critères établis par Parry lui-même. Une telle description est d'ailleurs en adéquation avec la terminologie indigène, qui n'opère aucune distinction notable entre les différents ensembles. De fait, une catégorie sociale ne possède par définition aucun organe décisionnel permettant d'imposer quelque décision à l'ensemble de ses membres. Ceux-ci ont donc beau jeu de réclamer, en fonction des circonstances, l'appartenance à telle ou telle catégorie, et l'ambiguïté même des critères qui définissent ces catégories leur offre une certaine marge de manœuvre pour occulter les inévitables contradictions qui traversent leurs discours.

Pour le propos de ce mémoire, il importe cependant de remarquer que ces catégories recouvrent, c'est-à-dire chevauchent, partiellement ou complètement, de véritables groupes (selon le sens « opérationnel » du terme), à savoir des entités auxquelles sont associés un type d'activité et *des* critères d'appartenance. Or, l'ethnographie de Parry révèle à ce propos un problème fondamental qui, à notre avis, mine la description de l'organisation sociale et annihile de ce fait toute tentative de théorisation fructueuse³⁶.

Dit simplement, une bonne partie de la confusion provient de ce que Parry conçoit les groupes comme des entités multifonctionnelles définies par un seul critère (la filiation patrilinéaire ou la caste, par exemple). Une citation de l'auteur s'avère d'ailleurs particulièrement révélatrice des problèmes que cela engendre. Après avoir exposé le point de vue d'un chercheur qui souligne l'importance de distinguer le « lignage de coopération » du « lignage de recognition », l'auteur précise que, dans le cas de Kangra,

[...] une telle distinction est impossible car le « lignage de coopération » varie beaucoup trop en fonction des contextes. Les mariages et les autres grands rituels qui marquent les différents cycles de la vie requièrent la participation d'un grand nombre d'agnats, parfois même de tout le sous-clan. Lors de célébrations moins importantes, seulement les agnats proches sont impliqués. La fréquence des célébrations et le nombre d'agnats invités dépendent évidemment des ressources financières des ménages. (p. 138)

Bref, la filiation agnatique serait impliquée dans des contextes trop variés pour isoler le « lignage de coopération », et la profondeur même de la filiation varierait tout autant en fonction des contextes. Ce constat semble malheureusement conforter Parry dans une position qui, au sommaire, le conduit à voir des lignages patrilinéaires non seulement dans tous les types d'activité où la filiation

³⁶ Je tiens d'ailleurs à souligner qu'il s'agit d'un problème généralisé en anthropologie et en sociologie, problème à propos duquel la description de Parry ne fournit qu'une démonstration par l'absurde.

agnatique est impliquée, mais même lorsqu'il y a simplement reconnaissance de la filiation agnatique. Il en ressort que la notion de lignage recouvre ainsi une telle diversité de configurations qu'elle ne présente, à notre avis, aucune valeur analytique.

Il est d'ailleurs surprenant et quelque peu ironique de constater que Parry, dans le chapitre intitulé *Households and their partition*, reconnaît sans ambages que l'étude de la « famille-jointe indienne » achoppe sur un manque flagrant de précision terminologique, *manque provoqué en bonne partie par une définition multifonctionnelle de la notion de famille* (p. 155). Si ce constat s'avère judicieux pour ce qui regarde l'étude de la famille-jointe, il est permis de croire qu'il s'applique également aux autres types de groupement. C'est précisément ce que j'entends démontrer à présent.

Chapitre 4.

Relecture

Parry entame sa présentation de l'organisation des castes par une analyse des ensembles les plus inclusifs – les véritables *jati* – pour ensuite aborder les *gotra*, les clans, les sous-clans puis les lignages. Il termine enfin l'étude de la « structure interne » des castes en examinant la composition des ménages. Tout anodin qu'il puisse paraître, cet ordonnancement n'en révèle pas moins une certaine orientation théorique : il témoigne d'une approche plutôt idéaliste qui postule d'abord l'existence de certains grands principes (le principe hiérarchique, par exemple) pour ensuite en rechercher une confirmation sur le plan empirique. Aussi la présentation des données incite-t-elle le lecteur à épouser la thèse selon laquelle le principe hiérarchique, réputé organiser les rapports entre castes, opère aussi aux niveaux inférieurs, depuis les *gotra* jusqu'aux ménages. Il est toutefois intéressant de relever la présence d'un hiatus entre, d'un côté, la description des castes et de leurs « segments », tout empreinte d'idéalisme³⁷, et de l'autre, l'analyse de la partition des ménages et des stratégies matrimoniales, mettant en scène des acteurs « rationnels » tentant le plus souvent de maximiser prestige et gains matériels, et agissant en fonction de contraintes économiques, démographiques et politiques.

Au cours de ce chapitre, je me propose plutôt d'inverser la présentation de Parry en considérant tout d'abord la composition des ménages, pour ensuite remonter, d'étage en étage, vers les ensembles les plus inclusifs. J'essaierai de déterminer les différents types de groupements auxquels correspondent les entités décrites par l'auteur de même que les modalités d'articulations qui les unissent les uns aux autres. Cette relecture me permettra enfin d'interpréter différemment la « segmentarité », l'endogamie et le caractère hiérarchique de l'organisation des castes dans Kangra.

37 L'approche de Parry est idéaliste parce qu'elle postule l'existence d'un « principe hiérarchique » qui opérerait entre les différents segments. Bref, la hiérarchie n'est pas pour lui un résultat, le résultat par exemple de l'interaction d'individus dans un cadre social et économique donné. À partir des phénomènes observés, Parry en abstrait plutôt un principe, le principe hiérarchique, et c'est ce principe qui « opérerait » en filigrane pour réguler les comportements et leur conférer une certaine intelligibilité.

4.1 Les ménages³⁸

4.1.1. La définition

De manière générale en Inde, la résidence est virilocale, et Kangra ne fait pas exception à cette règle. Après le mariage, la femme doit ainsi vivre au sein de la résidence familiale de son époux; le nouveau couple (et éventuellement leurs enfants) doit y demeurer au moins jusqu'à la mort du père du mari. Un père âgé, s'il a eu des fils, vit donc normalement avec sa femme et les familles nucléaires respectives de chacun de ses fils : ils forment alors une famille-jointe.

Quoiqu'il soit bien vu de conserver l'unité du ménage après la mort du père, les conflits d'intérêt entre frères conduisent fréquemment à la partition, tout particulièrement lorsque leurs enfants arrivent en âge de se marier. Parry écrit ainsi que « la mort du père est cruciale, car les fils peuvent alors demander la partition sans susciter de scandale, bien que l'idéal soit de demeurer uni » (p. 160, traduction libre). Les habitants de Kangra, par exemple, « reconnaissent tristement que les frères demeurent rarement ensemble une fois que leurs enfants ont atteint la maturité » (*ibid.*, traduction libre)

Par ailleurs, il importe de ne pas réduire la famille-jointe au simple fait de la cohabitation entre ses membres, car ces derniers partagent généralement bien davantage qu'un domicile commun. La majorité des activités quotidiennes des indiens ruraux est en effet liée de quelque manière à la famille – « jointe » ou « nucléaire ». Dans le cas de Kangra, la notion de famille désigne un ensemble d'individus partageant une ascendance patrilinéaire (Parry écrit *group of patrikin*) ainsi que les « fonctions » – nombreuses – exécutées par cet ensemble. Mentionnons, sans ordre précis : le partage de la résidence (le fait de dormir sous un même toit, par exemple), le culte aux ancêtres, la préparation des aliments, la production agricole (pour les familles d'agriculteurs), la gestion des ressources (notamment les revenus des membres), la possession d'un foyer commun, la propriété foncière et l'usufruit.

Parry souligne à juste titre que le caractère multifonctionnel de la famille-jointe pose de sérieux problèmes d'analyse. La raison, comme nous l'avons remarqué lors de la section précédente, tient à ceci que les critères d'appartenance varient généralement d'un type d'activité et de propriété à l'autre, et que ce ne sont pas toujours tous les membres qui se trouvent impliqués dans toutes les activités ni qui

38 Le lecteur gagnera à se référer aux tableaux II et III pour bien comprendre les sections qui suivent. Les principaux concepts de l'opérationnalisme y sont présentés.

disposent d'un égal accès à la propriété. Parry mentionne par exemple que les membres d'une même famille-jointe vivent fréquemment dans des résidences distinctes (ne dorment pas sous un même toit), mais partagent pourtant un même foyer (destiné à la cuisson des aliments) et un même titre de propriété foncière. Aussi n'est-il pas rare que la propriété foncière et le foyer soient divisés, cependant que tous dorment au sein du même domicile. Bref, ces différents groupes et personnes morales se chevauchent, mais le plus souvent partiellement, et c'est pourquoi il ne faut pas traiter le ménage comme une entité monolithique. Parry distingue à cet égard le ménage, défini comme l'ensemble des membres qui partagent un même foyer destiné à la cuisson des aliments, mettent en commun leurs revenus et mutualisent leurs dépenses, du groupe de parenté (la famille), définie plutôt autour de la propriété collective de la terre.

Ces dernières définitions exigent quelques précisions. Notons d'abord que l'activité résidentielle est exclue de la notion de ménage utilisée par Parry³⁹, à telle enseigne qu'on ne sait jamais, lorsque l'auteur en fait usage, si les membres d'un ménage partagent la même résidence. Soulignons aussi que cette définition, qui met l'accent sur le partage d'un foyer commun, est en adéquation avec la conception indigène. Les locaux désignent en effet par le terme *tol* la collectivité définie autour du partage du foyer, de la mise en commun des revenus et de la mutualisation des dépenses (p. 157). Parry signale d'ailleurs que la construction d'un nouveau foyer (*chulah*) marque définitivement la division du *tol* (*ibid.*). Après cette étape décisive, les membres des nouveaux ménages préparent les aliments au sein de leurs foyers respectifs, et chaque entité nouvelle devient autonome en matière de gestion financière.

Les faits sont cependant plus complexes que le donne à penser cette définition. Il est parfois difficile, par exemple, de départager les membres des non-membres d'un *tol*, notamment lorsqu'un homme, sa femme et ses enfants ont migré en ville sans entamer de véritable processus de partition. Plusieurs années peuvent s'écouler avant leur retour. Si le père de cet homme est décédé et que seuls demeurent ses frères avec leurs femmes et leurs enfants respectifs, il est alors probable que personne ne sache véritablement à quel ménage il appartient (lui, sa femme et ses enfants) (p. 158). Or, même en pareille circonstance, l'aîné du ménage demeure habilité à officier lors du culte aux ancêtres et à s'acquitter des obligations liées au *bartan* au nom de tous les membres, et ce, tant et aussi longtemps

39 Les statistiques présentées par Parry ne fournissent d'ailleurs aucune information concernant les groupes résidentiels. Selon l'auteur, le partage du domicile serait peu important pour les habitants de Kangra.

qu'un nouveau foyer n'a pas été établi. Les habitants de Kangra emploient d'ailleurs la formule suivante pour décrire une telle situation : « s'il y a plus d'un *chulah* (foyer), alors il y a plus d'un *tol* (ménage). » (p. 157)

D'autres exemples méritent notre attention. Parry souligne qu'il est fréquent de voir un homme s'établir en ville en laissant femme et enfants au sein du domicile familial (où vivent ses frères), sans pour autant partager ses revenus, surtout si le ménage est auto-suffisant (*ibid.*). Et, contrairement à ce que nous avons vu plus haut, il est également possible que la construction d'un nouveau foyer soit sans conséquence sur la gestion des finances communes. Si le fait est rarissime, il s'avère néanmoins opportun de citer l'exemple fourni par Parry :

À la suite d'une violente dispute, la mère de Mangtu [un membre de la caste des Rajput] et la femme du frère de son père refusent de cuisiner ensemble, et la mère de Mangtu a même construit un nouveau foyer. Or, bien que les deux femmes ne mangent plus ensemble, tous les autres membres sont prêts à partager la nourriture provenant des deux foyers. [...] Le père et le frère continuent à gérer collectivement leur terre et leurs ressources financières. (p. 159)

Bref, la définition du ménage proposée par Parry ne parvient pas à cerner adéquatement la diversité des configurations observables sur le terrain. Reconnaisant lui-même ces insuffisances, l'auteur ne propose en revanche aucune véritable solution pour y remédier. Il conclut d'ailleurs son analyse en écrivant que « l'aspect sur lequel il convient d'insister, au sommaire, est la grande variabilité, voire même l'ambiguïté de la composition des ménages. » (*ibid.*)

S'il est indéniable que l'étude des ménages recouvre une complexité effarante, nous pensons qu'il s'avère néanmoins possible de résoudre en partie ces difficultés en distinguant d'abord l'ensemble formé autour de la possession du foyer du groupe de préparation des aliments. L'ethnographie de Parry, à notre avis, clame la pertinence d'une telle distinction. Les exemples précédents font en effet ressortir l'indépendance du foyer en tant que « possession » collective⁴⁰. Il n'est manifestement pas nécessaire de contribuer à l'économie du ménage ni de participer à la cuisson des aliments pour avoir droit de cité au sein du foyer, bien que – notons-le – l'aîné puisse manipuler ces critères pour *exclure* certains membres en cas de contentieux. En tant que personne morale, nous dirons donc que le foyer se recrute d'abord et avant tout sur la base de la patrification : sont *de facto* membres tous les enfants d'un homme et de son épouse, cependant que les filles se greffent au foyer de leur époux au moment du mariage. Notons

40 Il convient de préciser que le foyer ne peut en aucun cas être vendu.

également que lorsque le père est membre d'un foyer plus inclusif (regroupant son père, sa mère, ses frères et leurs épouses respectives, par exemple), sa progéniture s'y trouve intégrée d'emblée.

Tous et toutes ne sont cependant pas égaux au sein du foyer, loin s'en faut. En fait, de nombreux indices laissent croire que l'aîné est détenteur de ce que j'ai appelé, dans la présentation de l'opérationnalisme, un *poste titularisé*. Lui seul, en effet, peut exclure ou inclure de nouveaux membres, et il possède le droit exclusif de présenter les offrandes au nom des siens lors du culte aux ancêtres. Après la migration de certains membres, l'aîné peut également s'acquitter en leurs noms des obligations liées au *bartan*. Quand un nouveau foyer est construit, chaque nouvelle entité doit veiller à respecter ses propres engagements et à préserver sa réputation (p. 173).

Outre le droit d'aînesse, un second critère des plus évidents est également impliqué dans l'acquisition du titre de représentant du foyer : le lieu de résidence. Le représentant, pour assumer pleinement ses fonctions, doit évidemment vivre dans la localité où se situe son foyer. Considérant la proportion importante d'hommes exilés en ville pour le travail, ce critère mérite d'être souligné, car il n'est pas rare que l'aîné du foyer migre sans pour autant fonder un nouveau foyer, de sorte qu'un frère cadet joue en son absence le rôle de représentant. Bref, le représentant du foyer est donc sélectionné non seulement sur la base du droit d'aînesse, mais également en fonction de son lieu de résidence.

Remarquons que dans cette perspective, le foyer s'avère non seulement distinct du groupe résidentiel et de la personne morale formée autour de la propriété foncière, mais aussi du groupe de préparation des aliments et du groupe de gestion financière, pour ne mentionner que les exemples les plus notoires auxquels il est généralement associé. En d'autres termes, le foyer est donc une personne morale (formée autour de la possession du foyer) dont les membres se recrutent sur la base de la patrification, incluant cependant les épouses des hommes et excluant leurs filles. Cette personne morale est par ailleurs dotée d'un représentant, en l'occurrence un détenteur d'office, qui est l'homme aîné résidant dans la localité du foyer.

Peut-être le lecteur doute-t-il de l'utilité de cette définition. Deux avantages majeurs, à mon avis, résultent de ce nouveau découpage. D'une part, il permet d'éviter les ambiguïtés qui, comme je n'ai cessé de le répéter, découlent directement d'une définition multifonctionnelle des groupements. Ce

constat s'applique tout particulièrement au district de Kangra, où une proportion élevée d'hommes migrent en ville en quête de travail sans forcément partager leurs revenus avec les autres membres du foyer. Bien que souvent corrélés, la gestion financière et le partage d'un foyer commun ne sont donc pas systématiquement associés, et le fait de subsumer ces deux composantes sous la notion de « ménage » ne fait qu'ajouter à la confusion. D'autre part, et c'est peut-être là le plus important, en isolant le foyer, défini en tant que personne morale dotée d'un représentant, de la préparation des aliments et de la gestion collective des revenus, un aspect crucial de l'organisation sociale de Kangra est mis en lumière, à savoir : le fait qu'il s'agisse du seul ensemble pourvu d'un poste titularisé dans toute l'organisation des castes⁴¹. En effet, depuis le « lignage minimal » jusqu'au *biradari*, l'ethnographie de Parry ne révèle aucun office, aucun poste décisionnel permanent, et ce fait apparaît déterminant, car les ménages ne sont ainsi pratiquement jamais *représentés* par un ensemble plus vaste. Au-delà du foyer, des alliances – des alliances de foyers – se manifestent, prenant parfois les allures d'une alliance hiérarchique. Comme je le démontrerai plus loin, ce constat permet d'éclairer de nombreuses caractéristiques observables à l'échelle des ensembles plus « englobants ».

Il doit être clair, par ailleurs, que la propriété foncière et la mise en commun des revenus et des dépenses influencent de manière significative la composition du foyer, et ce, même si elles sont clairement distinctes de ce dernier sur un plan conceptuel. À ce propos, l'analyse de la partition des ménages de Parry présente des informations fort révélatrices, informations sur lesquelles il convient à présent de nous attarder.

4.1.2. Les prérogatives du représentant du foyer

Nous avons remarqué que le représentant du foyer peut notamment expulser ou intégrer de nouveaux membres, s'acquitter des obligations liées au *bartan* au nom de tous les siens, et présenter pour eux les offrandes lors du culte aux ancêtres. Il importe également de mentionner que ce sont les représentants des foyers qui décident de prendre part aux rituels collectifs réunissant le « sous-clan » autour du *kulaj*. Aussi, seul le représentant du foyer peut choisir de n'y plus participer et de vénérer une autre divinité – une décision qui implique alors l'ensemble des membres du foyer (et personne d'autre).

41 Je rappelle que la présence d'un poste titularisé est une condition nécessaire à l'agrégation, et que seuls des groupes pourvus de représentant(s) peuvent s'allier.

Enfin et peut-être surtout, lui seul est habilité à choisir les époux et épouses de chacun des membres.

Ces prérogatives, faut-il le mentionner, concernent des aspects fondamentaux de la vie quotidienne des habitants de Kangra. Comme je l'ai souligné plus tôt, le *bartan* joue un rôle crucial dans les rapports de voisinage. Parry écrit en effet que les membres du *narar* doivent partager le *bartan*, ce qui exige notamment de participer aux principaux rituels (marquant la naissance, le mariage et la mort, par exemple) auxquels chacun d'eux est directement impliqué. Aussi, lorsqu'un individu perd son statut de membre du foyer (à la suite d'une migration, par exemple) nul ne s'acquitte désormais en son nom des obligations liées au *bartan*, et il risque alors fortement de se retrouver en situation d'« isolement social ». En raison de la précarité des emplois en milieu urbain, une telle sanction peut évidemment entraîner de sinistres conséquences, car la terre et le réseau de solidarité que procure la communauté rurale fournissent souvent les meilleures garanties contre les vicissitudes de la vie. Un individu qui n'est relié à aucun foyer perd donc le secours de cet ultime « filet social ».

Par ailleurs, le représentant du foyer dispose également d'un monopole à l'égard du choix des époux et des épouses de chacun des membres. L'analyse de l'hypergamie, sur laquelle nous nous pencherons bientôt, indique que le mariage est un des principaux moyens d'ascension sociale utilisés par les habitants de Kangra. Parry ne cesse d'ailleurs de répéter que les alliances matrimoniales contractées par un ménage se répercutent sur son statut, lequel est directement lié à la capacité d'exiger des dots importantes. Aussi la prérogative du représentant implique-t-elle que les membres du foyer n'ont pratiquement aucun pouvoir décisionnel quant au choix de leur partenaire marital.

Le représentant du foyer jouit donc d'un pouvoir considérable. Tant et aussi longtemps que ses enfants ne sont pas mariés, ceux-ci se trouvent en situation de complète dépendance à son égard, et ne peuvent en aucun cas contester son autorité. Le mariage des fils instille cependant les germes d'une divergence d'intérêt (p. 178), divergence qui ne cesse de croître avec le temps et dont la manifestation apparaît au grand jour à la mort du père.

4.1.3. Les moyens de contraintes

Il n'est pas inutile de relever que, dans le cadre de la société rurale de Kangra, certains deviennent grands-pères dès 45 ans, et arrière-grands-pères quelque 20 ans plus tard, vers 65 ans. Si l'arrière-grand-père demeure en vie jusqu'à la maturité de ses arrière-petits-fils, c'est lui qui choisira leurs épouses respectives – dans la mesure évidemment où il a su conserver sous son égide l'ensemble de sa progéniture. Cela implique donc que les fils du représentant du foyer, bien que grands-pères eux-mêmes, ne pourront bénéficier du privilège de sceller les alliances matrimoniales pour leurs petits-fils. Il est pourtant légitime de penser qu'à cet âge tardif, les fils de l'aîné (les grands-pères) aimeraient bien assumer les fonctions dont leur père est investi. Or, ce dernier dispose de deux sanctions refrénant leurs velléités.

La première sanction, de nature magico-religieuse, consiste en une malédiction que les locaux désignent par le terme *pit-kopr* et que seuls peuvent évoquer les membres d'une génération supérieure envers des agnats plus jeunes qui ne respectent pas leurs obligations à l'égard des aînés. Elle est réputée entraîner la maladie et parfois même la mort.

La seconde sanction, beaucoup plus importante selon Parry, est liée au legs de l'héritage foncier du père. Avant l'indépendance, les règles d'héritage en vigueur dans les environs de Kangra s'apparentaient à celles du régime *Mitakshara*. La propriété ancestrale et la propriété acquise étaient distinctes, et les fils jouissaient du statut de copropriétaire de la terre ancestrale dès leur naissance. À la différence du code *Mitakshara*, les pères pouvaient toutefois refuser de céder la terre lorsqu'un fils impudent cherchait à entamer la partition (quoique ce dernier avait droit de réclamer son dû à la mort du père). Les propriétaires fonciers de Kangra pouvaient donc priver leur descendance d'un accès à la terre (temporairement dans le cas de la propriété ancestrale, définitivement dans le cas de la propriété acquise). Il s'agissait de toute évidence d'une sanction des plus effectives, puisqu'un homme sans terre et en froid avec ses plus proches agnats s'exposait à une existence misérable.

Après l'implantation du *Hindu Code Bill* de 1948, la distinction entre propriété ancestrale et propriété acquise tomba en désuétude, et le propriétaire bénéficia alors des droits exclusifs à l'égard du bien foncier. Le pouvoir du père sur ses fils s'en trouva évidemment renforcé. Aussi les femmes se

virent-elles reconnaître un droit d'accès à l'héritage, droit qui suscita une résistance féroce de la part des hommes dans le district de Kangra. Parry rapporte que plusieurs informateurs se plaignaient de ce que ce nouvel élément semasse la zizanie entre frères et sœurs. Une citation s'avère instructive :

Les habitants de Kangra reconnaissent tristement que les frères ont des intérêts contradictoires à l'égard de la propriété du père. Mais sous le régime d'héritage traditionnel, cette rivalité était supposément inexistante entre frères et sœurs. [...] La relation frère-soeur doit théoriquement être marquée d'un respect mutuel qui tend à la révérence, et doit également être dépourvue de toute considération matérielle. Le *Hindu Code Bill* est toutefois perçu comme une loi favorisant la divergence d'intérêt (p. 170, traduction libre)

On constate donc sans surprise que l'héritage de la terre est l'objet de conflits d'intérêts marqués entre les héritiers. Ces conflits n'éclatent généralement qu'à la mort du père, moment où la question du partage des avoirs devient prégnante. Tant et aussi longtemps que le père demeure en vie, il peut manipuler l'héritage à son avantage et ainsi contraindre ses fils à demeurer sous son autorité, et ce, même si ces derniers sont matures et pleinement aptes à assumer les fonctions de représentant du foyer. Dans cette perspective, Parry souligne d'ailleurs que « la conséquence du *Hindu Code Bill* fut de renforcer le pouvoir du père envers ses fils, et par là même de contribuer à la stabilité du ménage-joint durant la vie du père » (p. 169, traduction libre).

Il peut sembler *a priori* incongru, voire à la limite *ethnocentrique*, de considérer ainsi le foyer-joint comme résultant de contraintes et de conflits d'intérêts. Pourquoi supposer que les fils, à partir du moment de leur mariage, entrent en conflit d'intérêt, non seulement entre eux, mais également à l'égard du père? Dumont et tant d'autres à sa suite ne nous ont-ils pas mis en garde contre une pensée « béhavioriste et atomiste » dont l'application à la « civilisation indienne » serait des plus fallacieuses? Le scepticisme est d'ailleurs redoublé lorsqu'on songe au fait que les habitants de Kangra (et les Indiens en général) *valorisent* grandement le foyer-joint...

Or, les comportements ne correspondent pas forcément aux discours ni aux valeurs auxquels semblent adhérer les acteurs. À cet égard, les données fournies par Parry sont révélatrices. Sur les 126 cas de partition observés par le chercheur, 35 se sont produits entre père et fils (les autres majoritairement entre frères), au nombre desquels 21 sont survenus entre membres de castes dites inférieures, et 14 parmi les membres de castes dites supérieures. Tous les cas observés au sein des

castes dites inférieures se sont produits alors que le père était sans terre, et la majorité de ceux observés parmi les castes supérieures sont survenus alors que le père possédait moins de deux acres de terre. Parry conclut ainsi que la « stabilité du ménage-joint au cours de la vie du père est associée à son contrôle de la terre » (p. 164).

Dans une autre mesure, il importe de souligner qu'il est tout à fait possible que le foyer demeure joint même si le père ne possède aucune parcelle de terre, car la propriété foncière n'est pas la seule contrainte en cause. Il faut rappeler à cet égard que le père peut également refuser d'officier au nom d'un fils (lors de différents rituels) et cesser de s'acquitter pour lui des obligations liées au *bartan* – une décision menant à l'isolement social de ce dernier.

Il existe aussi un certain nombre de contraintes qui ne sont pas du ressort du père, mais qui proviennent du contexte macro-économique. On imagine aisément, par exemple, que les rapports de pouvoir entre un père et ses fils diffèrent selon que ces derniers ont accès à des emplois payant ou qu'ils se trouvent en situation de dépendance à l'égard de l'aide fournie par leur géniteur. Les alternatives économiques influençant les rapports de pouvoir au sein du foyer, ces derniers fluctuent par ailleurs au fil du temps, notamment en fonction de l'âge du père et des fils. Parry mentionne par exemple que les fils finissent par assumer avec l'âge des responsabilités de plus en plus importantes en matière de gestion de la terre commune, et ce, même si le père est toujours habilité à prendre les décisions principales. Aussi un père vieillissant a-t-il fort à perdre dans un conflit ouvert avec ses fils, et il est conséquemment probable qu'il leur accorde davantage de liberté passé un certain âge. Dans tous les cas, si la partition a lieu du temps de son vivant, il devra prendre garde à ne pas se mettre à dos sa descendance, qui représente sa meilleure assurance contre la précarité de la vieillesse.

Il ressort de ce qui précède que le pouvoir du représentant de foyer est considérable et qu'il dérive pour une bonne part de la propriété foncière, quoique d'autres contraintes soient également effectives. C'est en usant avec diligence de ses différents atouts que le représentant pourra maintenir l'unité du foyer en dépit des intérêts souvent contradictoires qui l'opposent à ses fils. S'il est habile et conciliant, il parviendra ainsi à conserver son autorité, ce qui lui permettra d'exercer un droit de regard sur la majorité des décisions importantes qui affectent les membres du foyer.

Pour conclure cette section, je tiens enfin à rappeler que la présence d'un représentant est un élément particulièrement important dans l'optique opérationnelle adoptée dans le cadre de ce mémoire, puisqu'il s'agit d'une condition *sine qua non* à l'existence de formations composites⁴². Nous pourrions d'ailleurs constater la pertinence de cette observation au cours de la prochaine section, alors que nous chercherons à déterminer les types d'entités auxquelles correspondent les ensembles formés lors des différentes activités rituelles.

4.2. Les activités rituelles

Nous avons déjà souligné que l'établissement d'un nouveau foyer implique que chaque nouvelle entité est désormais responsable de présenter ses propres offrandes lors de la cérémonie du culte aux ancêtres (*saradh*) (p. 173). C'est aussi le représentant du foyer qui réalise l'oblation au nom de tous les siens (et d'eux seuls) (*ibid.*) Advenant par ailleurs que l'aîné, pour une raison ou une autre, refuse d'honorer la mémoire de ses ancêtres, tous les membres de son foyer se trouvent à subir les conséquences de sa décision.

Deux caractéristiques importantes ressortent de cette brève description. La première, sur laquelle j'ai déjà insisté, est le fait que l'aîné du foyer ne présente pas les offrandes à titre personnel, mais bien au nom de tous les siens – du moins dans le cadre de la cérémonie du culte aux ancêtres. Il fait alors office de représentant, et ceci conduit à relever cette seconde caractéristique, à savoir que ce ne sont pas de simples individus qui participent au rituel du culte aux ancêtres, mais bien des personnes

42 Il est d'ailleurs opportun de préciser que le critère du représentant n'est pas une condition de l'agrégation ou de l'alliance décrétée de manière arbitraire. Ce critère découle de ce que le groupe se définit, non par sur la base des relations entre les membres, mais autour de l'activité unique et des critères d'appartenance. Un exemple illustrera mon propos. Soit deux groupes, dénommés respectivement A et B. Tous les membres de A et tous ceux de B sont réunis dans le cadre d'une activité. Ils forment alors une nouvelle entité, dénommée C, que l'on est porté à décrire intuitivement comme un ensemble complexe, un groupe de groupes, composé en l'occurrence de A et B. Or dans une optique opérationnelle, ce n'est pas forcément le cas, puisque l'appartenance à un groupe peut être un critère d'appartenance pour un autre groupe. En fait, au moins 4 possibilités sont à considérer : (1) L'appartenance à A et B est un critère du groupe C, qui est alors un groupe simple ou élémentaire; (2) A et B sont dotés de représentants, en l'occurrence de *leaders*, qui conservent leurs prérogatives dans le cadre de l'activité réunissant A et B, lesquels forment alors une alliance, dénommée C; (3) A et B sont dotés de représentants, en l'occurrence de détenteurs d'office, qui conservent leurs prérogatives dans le cadre de l'activité réunissant A et B, lesquels forment alors une alliance, dénommée C; et (4) A et B sont dotés de représentants, en l'occurrence de détenteurs d'office, réunis (en présence ou non de leurs membres respectifs) dans le cadre d'une activité au cours de laquelle ils sont eux-mêmes représentés par un titulaire d'office – A et B forment ainsi un groupe agrégé, dénommé C. Bref, là où une approche définissant les groupes sur la bases des relations entre les membres considérerait A et B comme des segments de C, l'opérationnalisme distingue au moins quatre types de formations différentes.

morales, en l'occurrence des foyers, qui forment dans ce contexte une entité composite. Or, nous savons également qu'aucun représentant ne chapeaute cette entité. Les foyers ne s'agrègent donc pas en un ensemble plus vaste, aucun représentant, voire aucun conseil n'étant habilité à présenter les offrandes pour l'ensemble des foyers qui participent à la cérémonie. Sur un plan organisationnel, les ensembles formés au cours du culte aux ancêtres (ensembles que Parry associe parfois aux lignages, parfois aux sous-clans) correspondent plutôt à des *alliances de foyers*.

Dans une autre mesure, il faut souligner que l'ethnographie de Parry s'avère lacunaire en ce qui a trait à la composition sociologique des rituels, de sorte qu'il est difficile de préciser la « profondeur généalogique » de ces alliances. Il ne semble pas, cependant, que l'ancêtre auquel le culte est dédié appartienne systématiquement à une génération précise par rapport au représentant du foyer. Au contraire, les critères présidant à l'établissement du statut d'ancêtre semblent plutôt flous; aussi sont-ils, comme nous le verrons au cours de l'analyse des pratiques matrimoniales, l'objet de manipulation de la part de certains foyers qui cherchent à rehausser leur statut. Cela dit, notons néanmoins que de manière générale, le rituel du culte aux ancêtres réunit au minimum les foyers dont les représentants partagent un même arrière-grand-père (*pardada*) – une catégorie sociale que Parry désigne comme le lignage minimal. De fait, ces foyers sont presque systématiquement voisins et membres du même *narar*.

Le même type de formation – une alliance de foyers – semble se manifester au cours des différents rituels censés regrouper un plus grand nombre d'agnats. Il a été écrit précédemment que les clans sont théoriquement associés à une divinité nommée *kulaj*, bien qu'en réalité différents « sous-clans » vénèrent souvent différentes divinités (p. 144). À ce propos, Parry fournit certains détails sur lesquels il est opportun de nous attarder.

Dans le *mauza* de Chadhiar, un sous-clan de la caste des Rajputs, composé de 52 foyers, est divisé en 5 « lignages maximaux ». Quatre de ces lignages possèdent un nom vernaculaire : il s'agit des Bakshis, des Wazirs, des Roos et des Voids (ibid.) Établi plus récemment dans la localité, le cinquième lignage ne possède aucun nom propre. Chacun des quatre premiers lignages habite par ailleurs au sein d'un *narar* respectif et vénère une même divinité⁴³, Kapalmani Sidh, au contraire du cinquième lignage,

43 Il importe de préciser que cette divinité est tout sauf exclusive : c'est l'une des divinités parmi les nombreuses que les membres des des Bakshis, des Wazirs, des Roos et des Voids vénèrent. Mais c'est également une divinité qu'ils partagent et qui leur serait exclusivement associée.

qui voue plutôt un culte à Roi Shoi (*ibid.*)

Parry mentionne qu'il existe de légères différences de statut entre les lignages maximaux, différences que les locaux interprètent en termes de distance généalogique (*ibid.*) Ainsi les Bakshis et les Wazirs prétendent-ils être plus proches l'un de l'autre que des autres lignages du sous-clan, et ce, bien que les liens précis censés les unir demeurent inconnus. Parry affirme d'ailleurs que la distance généalogique est manipulée en vue de clamer de nouveaux statuts (*ibid.*)

Tout près du regroupement de maisons des Wazirs se trouve un petit autel érigé en l'honneur de Kapalmani Sidh. Lors des cérémonies importantes, souligne Parry, les Bakshis et les Wazirs s'y réunissent pour présenter leurs offrandes, tandis que les Bakshis célèbrent plutôt au sein de leur propre *narar* lors des rituels de moindre envergure. Quant aux Vaidis et aux Roos, chacun d'eux possède son propre lieu de culte. Fait à noter, à la suite d'une dispute liée à la propriété foncière, les Roos se seraient toutefois segmentés en deux « lignages » possédant chacun leur autel respectif.

Dans l'exemple qui précède, le fait qu'un nom propre soit accolé à chacun des lignages maximaux confère à ces derniers l'apparence d'une certaine unité. Il est tentant, dans ce contexte, de conclure que les Bakshis et les Wazirs s'*allient* au cours des rituels importants – on parlerait alors d'une alliance de lignages maximaux en matière d'activité rituelle. Selon les termes de l'opérationnalisme, cela impliquerait que les Bakshis et les Wazirs constituent à tout le moins deux *groupes* respectifs, sinon deux *groupes agrégés*, chacun doté d'un représentant. Or, nous savons qu'il n'en est rien : nous avons déjà souligné que l'ethnographie de Parry dément l'existence d'un poste titularisé à l'exception de celui du représentant de foyer – ce qui, répétons-le, exclut la possibilité d'une agrégation. Qui plus est, aucun indice ne permet de conclure que les Bakshis ou les Wazirs (ni d'ailleurs aucun lignage maximal) forme un véritable groupe doté d'un représentant – que ce soit un leader ou un détenteur d'office. Bref, force est d'admettre que les Bakshis et les Wazirs ne forment pas une *alliance* de « lignages maximaux » lors des principaux rituels. À quel type de groupement correspondent-ils donc?

À mon sens, deux cas de figure sont à considérer. Se réunissant pour participer à certains rituels, les Bakshis et les Wazirs pourraient (1) former un groupe simple – un groupe rituel – dont les membres seraient recrutés sur la base de leur appartenance à l'un ou l'autre des lignages maximaux (la plus vaste

catégorie sociale au sein de laquelle les rapports de parenté agnatique sont connus avec précision). Dans cette éventualité, ce serait les *membres* des Bakshis et Wazirs qui participeraient au rituel à *titre personnel*. Par ailleurs, il est également possible que ce soit plutôt (2) les foyers appartenant à ces lignages maximaux qui s'allient lors des principaux rituels. Les représentants de foyers pourraient alors officier ou présenter les offrandes au nom des leurs et décider en définitive de leur participation. Aussi, personne ne pourrait choisir de prendre part au rituel sans l'assentiment de son représentant. Ce dernier demeurerait donc « souverain » : nul ne présenterait les offrandes en son nom ni au nom des siens, et personne ne déciderait à sa place de la participation de son foyer. Enfin, dans notre exemple, seuls les foyers appartenant aux lignages maximaux des Bakshis et des Wazirs participeraient aux rituels.

Puisque Parry accorde peu d'attention au déroulement et à la composition sociologique des rituels collectifs, il s'avère difficile de déterminer avec certitude lequel des deux cas de figure présentés plus haut correspond le plus à la réalité. Cependant, à la lumière de tout ce que nous savons, il semble beaucoup plus vraisemblable que ce soit les foyers qui forment une alliance lors des principaux rituels par l'intermédiaire de leurs représentants respectifs. À ce propos, il importe d'ailleurs de noter que les rituels collectifs revêtent un caractère éminemment politique. Ils sont intimement liés aux stratégies des aînés qui cherchent à valoriser le statut de leur foyer, statut qui se répercute directement sur leur capacité à exiger des dots. Or, ce dernier se manifeste notamment par la participation collective à certaines activités, en sorte que les foyers qui prennent le plus souvent part aux mêmes rituels peuvent plus facilement clamer un statut similaire. C'est notamment en raison de l'importance politique de ces rituels que je considère comme beaucoup plus probable l'éventualité d'une alliance de foyers (au contraire du premier cas de figure (un groupe rituel) présenté plus haut). Dans ce contexte, il serait pour le moins surprenant que les membres d'un foyer aient la latitude de refuser de participer à un rituel auquel l'aîné décide de prendre part. Plus réalistement, la décision du représentant doit impliquer *ipso facto* tous les siens sans que ceux-ci puissent dire quoi que ce soit, car la participation à ces rituels est liée au statut du foyer – donc à la capacité du représentant d'exiger des dots et de négocier des mariages avantageux pour sa progéniture. À l'inverse, il apparaît douteux qu'un membre puisse participer à un rituel auquel le représentant de son foyer refuse de prendre part. Bref, tout porte à croire que les foyers, en tant que personnes morales, sont bel et bien représentés par leurs aînés respectifs dans le cadre de ces rituels, rituels au cours desquels se manifeste donc une alliance (au sens opérationnel du terme).

De toute évidence, la composition de ces alliances varie grandement, notamment en fonction de l'importance du rituel, mais aussi suivant la caste à laquelle appartiennent les foyers impliqués. Parry note d'ailleurs que seuls les lignages maximaux des castes les plus élevées possèdent un nom propre. De surcroît, les alliances en matière d'activités rituelles se manifesteraient moins fréquemment et regrouperaient un nombre d'agnats plus restreint chez les castes dites inférieures que chez les castes dites supérieures. Dans tous les cas, les raisons qui guident les représentants de foyer dans le choix de leurs alliances se révèlent clairement dans leurs stratégies matrimoniales, sur lesquelles nous allons nous attarder prochainement.

Pour conclure cette section, il importe de retenir que les rituels qui réunissent tous les membres d'un lignage maximal (en tant que catégorie sociale), voire tous les membres de deux lignages maximaux, ne correspondent (certainement) pas à une agrégation ni à une alliance de lignages (maximaux ou minimaux), mais plus vraisemblablement à une alliance de foyers. En d'autres termes, le foyer est donc « souverain » dans la majorité des activités rituelles auxquelles il prend part. Soulignons enfin que chez les hautes castes tout particulièrement, les rituels collectifs font partie des stratégies des représentants qui cherchent à valoriser le statut de leur foyer.

4.3. Les activités judiciaires

Parry aborde la question de la justice locale de manière résiduelle, offrant ici et là quelques détails sans jamais s'y attarder sérieusement. Il fournit cependant une information précieuse en exposant brièvement la procédure adoptée en cas de contentieux entre frères lors de la division de la propriété foncière. L'auteur explique ainsi que les litiges sont rarement présentés devant les tribunaux étatiques, parce que les parties concernées considèrent le plus souvent la cour comme inapte à évaluer la valeur des terres et donc à porter un jugement juste et équitable (p. 174). Aussi les tribunaux sont-ils soupçonnés d'être corrompus (*ibid.*) Pour le propos de ce mémoire, il est toutefois particulièrement intéressant de noter que les locaux font généralement appel à un aîné vivant dans les environs⁴⁴, lequel est sélectionné sur la base de sa réputation d'impartialité et sa connaissance exhaustive des conditions

44 Étrangement, Parry écrit que cet aîné est sélectionné parmi les « villageois ». Or, l'auteur a pourtant précisé, lors de son analyse des unités territoriales, qu'il n'existe aucun village nucléaire dans le district de Kangra. À l'exception du passage précité, le terme village n'est d'ailleurs jamais utilisé par l'auteur, de sorte qu'il est impossible de savoir à quoi il se réfère exactement. Il aurait été pourtant pertinent de savoir si l'aîné est, par exemple, préférentiellement ou systématiquement sélectionné parmi les membres du *narar*.

locales (*ibid.*) C'est lui qui est responsable d'arbitrer les litiges liés à la propriété foncière, ce qu'il accomplit d'ailleurs sans recours à quelque sanction matérielle. Parry ajoute également que les hommes influents (grands propriétaires fonciers ou détenteurs de poste au sein du *panchayat*) ne sont jamais sollicités pour jouer ce rôle. Sans doute les parties concernées évitent-elles ainsi de conférer trop de pouvoir aux hommes qui en possèdent déjà suffisamment et qui risqueraient de se trouver en conflit d'intérêt.

Les conflits liés à la propriété foncière survenant entre proches agnats s'avèrent souvent des plus acrimonieux. La plupart des meurtres dans la région résulte de contentieux de cette nature (p. 175). Il s'agit donc incontestablement d'une source de litige majeure. Dans ce contexte, il est fort révélateur que ce ne soit pas l'aîné de quelque lignage ou sous-clan qui est appelé à arbitrer. À notre avis, ce fait corrobore l'hypothèse que nous avons défendue précédemment, à savoir que les foyers demeurent souverains dans la majorité des activités. Élaborons cet argument sous l'angle des activités judiciaires.

Lorsque certains frères se disputent sur la question du partage de la propriété foncière, il est très probable (pour ne pas dire certain) qu'ils soient également en processus de partition du foyer. Nous l'avons répété, à partir du moment où ses fils sont mariés, l'aîné parvient à conserver l'unité du foyer par son droit d'exclure ces derniers de l'héritage foncier. Dans le contexte où l'aîné est décédé et la propriété foncière se divise sur fond de dispute, de nouveaux foyers seront certainement créés. Or, que font les protagonistes en pareilles circonstances? Ils ne sont pas contraints de présenter leur cause devant l'aîné du lignage minimal ni du lignage maximal (comme nous pouvons l'observer dans certaines sociétés où les lignages constituent des groupes agrégés sur la base de la descendance⁴⁵); ils choisissent plutôt un homme (certainement un représentant de foyer⁴⁶) réputé impartial et sur lequel ne pèse aucun soupçon de conflit d'intérêt⁴⁷. Advenant que cette procédure ne parvienne à dénouer le différend, ils devront se résoudre ou bien à vivre dans l'incertitude (ne sachant trop quelle parcelle leur appartient vraiment), ou

45 Selon Verdon, dans les sociétés non industrialisées, la majorité des groupes agrégés se manifestent ou bien dans le cadre des activités rituelles, ou bien dans le cadre des activités judiciaires. Cela explique en partie l'attention que j'accorde à ces deux types d'activité.

46 Il est pratiquement impossible que l'homme choisi ne soit pas représentant d'un foyer. Même un père dont les fils auraient fondé de nouveaux foyers du temps de son vivant trouverait particulièrement insultant de ne pas être choisi à leur place. Un représentant de foyer, qui dispose de sanctions importantes, n'accepterait donc jamais qu'un fils soit sélectionné comme arbitre : cela voudrait dire que celui-ci est plus impartial et connaissant des conditions locales que son père.

47 Il est toutefois très probable que les parties concernées préfèrent choisir un homme de leur caste ou encore d'une caste plus élevée, mais malheureusement Parry ne fournit pas d'informations sur ces questions.

bien à tenter un ultime recours devant les tribunaux étatiques. Les deux options s'avèrent cependant fort onéreuses, et les parties concernées ont le plus souvent intérêt à accepter la décision de l'arbitre, même si cette dernière ne satisfait pas pleinement leur(s) revendication(s). Remarquons également qu'en sélectionnant ainsi l'arbitre le plus compétent parmi tous les hommes vivant dans les environs, les plaignants se gardent de faire appel à leurs plus proches agnats, évitant par là même de susciter de possibles tensions avec leurs voisins⁴⁸ et futurs alliés dans la plupart des activités.

Il convient aussi d'insister sur le fait qu'à l'époque pré-coloniale, le raja était l'ultime propriétaire de la terre au sein de son royaume. Certains litiges pouvaient en dernier recours lui être présentés. Parry mentionne d'ailleurs que les registres fonciers de l'époque font état d'une intervention fréquente du raja, lequel n'hésitait pas à confisquer les parcelles des cultivateurs fautifs (p. 24). Aussi, comme nous l'avons souligné, son pouvoir d'ingérence dans le domaine des castes dérivait directement de son monopole foncier. À partir du moment où ce dernier fut mis à mal par les dirigeants coloniaux, les rajas ne possédaient plus qu'une autorité de nature symbolique, autorité que plusieurs brahmanes n'hésitèrent d'ailleurs pas à contester⁴⁹.

Dans tous les cas, entre la justice locale et la justice étatique (contemporaine, coloniale ou pré-coloniale), il n'y a pas de continuité, aucun « emboîtement progressif » ne se manifeste, car il s'agit en fait de deux organisations bien distinctes. La première semble intégrée à l'organisation des foyers et confirme l'absence d'agrégation dans le champ des castes et de la parenté; la seconde est plutôt fondée sur la contiguïté territoriale et demeure le plus souvent étrangère aux locaux, qui n'y font appel qu'en dernier recours.

4.4. Hiérarchie, endogamie et principe segmentaire

Si je devais m'en tenir au propos développé plus haut, le lecteur demeurerait sans doute dubitatif face à la valeur de l'approche opérationnelle. Je l'ai mentionné en introduction, mais je tiens à rappeler à nouveau que l'objectif premier de ce mémoire tient essentiellement dans la description adéquate de l'organisation sociale, et non dans l'élaboration de quelque modèle explicatif. Cependant, le portrait de

48 Les plus proches agnats sont effectivement le plus souvent voisins les uns des autres, et ce, en raison simplement du processus de division de terres qui se répète à chaque génération.

49 Le lecteur peut se référer aux pages 56-57 pour plus de détails.

l'organisation des castes que j'ai brossé permet de dégager certaines implications et d'engager la réflexion, encore que modestement, sur la voie de l'explication. Si ces explications demeurent évidemment partielles et sujettes à une réfutation éventuelle par une démarche comparative, je pense néanmoins qu'elles méritent d'être exposées, ne fut-ce que pour mettre en évidence le type d'analyse que favorise une approche opérationnelle.

Rappelons d'abord que Parry élabore son argumentaire autour de deux thèses centrales. La première a trait au caractère segmentaire des castes : on retrouverait ainsi, dans l'organisation des castes, cette forme d'emboîtement progressif des différents groupements qu'avait observée Evans-Pritchard chez les Nuer du Soudan. La seconde est liée à l'action du principe hiérarchique : peu importe l'échelle à laquelle se manifestent les interactions (entre membres de castes différentes, entre membres de clans différents au sein d'une même caste ou encore de sous-clans différents au sein d'un même clan, etc.), il y a toujours inégalité entre les parties, inégalité qui exprimerait l'action sous-jacente d'un principe hiérarchique.

Ainsi que le suggère le propos développé au cours des pages précédentes, le fait de ranger les castes dans la catégorie des formations segmentaires est source de confusion, car des types d'organisation sociale fort disparates se trouvent réunis sous ce taxon. Il est en effet possible, à l'instar de Verdon, de dégager au moins quatre sens à la notion de segmentarité. Cette dernière désignerait tantôt (1) des alliances entre groupes, fondées sur une généalogie commune; tantôt (2) des groupes agrégés sur la base de la descendance, sans niveau intermédiaire (entre les groupes simples et les groupes agrégés); tantôt (3) des groupes agrégés sur la base de la descendance, possédant un ou des niveaux intermédiaires; et tantôt (4) un cadre de référence (*cognitive mapping*) représentant la société en termes d'emboîtement progressif (Verdon 1983 : p. 24).

S'agissant des castes dans le district de Kangra, les deuxième (2) et troisième (3) significations sont exclues (pour des raisons qui ont été exposées précédemment). Quant à la dynamique d'alliances, elle semble avoir fort peu à voir avec celle observée par Evans-Pritchard chez les Nuer. Ces derniers, en effet, forment des alliances (au sens opérationnel du terme) dans le cadre des activités guerrières (Verdon, 1982). Ces alliances sont « segmentaires » en ceci que les parties opposées peuvent réunir des forces (notamment démographiques) équivalentes à celles de leurs opposants (*ibid.* : p. 573). Dans ce

contexte, les connections généalogiques et la « grille agnatique » sont utilisées comme « support mnémonique » servant à l'établissement d'un « réseau d'alliances militaires de type segmentaire entre groupes locaux » (*ibid.* : p. 574, traduction libre).

Tout comme chez les Nuer, l'agrégation s'avère donc absente⁵⁰ et la dynamique d'alliance apparaît fondamentale au sein de l'organisation des castes. Cependant, et c'est là une différence importante, on ne trouve aucune trace d'alliances fondées sur une quelconque opposition segmentaire dans l'ethnographie de Parry. Il n'y donc pas d'activité (guerrière ou autre) réunissant un certain segment de caste en opposition à un autre. De fait, les alliances de foyers que nous avons repérées se manifestent essentiellement dans le cadre des activités rituelles et n'impliquent aucun « équilibre » des parties en présence.

D'aucuns souligneront que des alliances de tailles variables sont néanmoins observables dans les deux cas (Nuer et Kangra), alliances que les locaux interprètent en termes de proximité généalogique (en l'occurrence agnatique). C'est cette interprétation indigène qui semble d'ailleurs inciter Parry à conclure à l'existence de la segmentarité dans l'organisation des castes. Sur ce point (qui correspond à la dernière des quatre significations exposées plus haut), je n'oppose aucune objection véritable, à condition toutefois de préciser que :

1. Les notions de lignages minimaux, de lignages maximaux, de sous-clans et de clans utilisées par Parry confèrent à la segmentarité une réalité formelle qui ne correspond pas à la conception indigène. Au-delà du lignage minimal, les locaux utilisent en effet un même terme (*khandan*) pour désigner les différentes catégories sociales fondées sur la parenté (réelle ou fictive). Ces dernières ne possèdent d'ailleurs en général aucun nom propre;
2. Cette « carte cognitive » utilisée par les acteurs fournit certains indices, mais ne correspond pas forcément à l'organisation sociale observable⁵¹;
3. Cette représentation de la société en termes d'ensembles généalogiques de différents niveaux d'inclusion est extrêmement répandue et se retrouvent dans des sociétés possédant des types d'organisation sociale fort différents⁵².

50 Voir l'article de Verdon, « Where have all their lineages gone? Cattle and descent among the Nuer » pour une démonstration complète.

51 Dit simplement, la carte cognitive est adaptée aux besoins des acteurs, et non à ceux de l'analyste.

52 À ce propos, voir la relecture des Tallensi proposée par Verdon. L'auteur montre que la notion de lignage segmentaire corporate est contradictoire, en plus de révéler que les Tallensi possèdent des groupes agrégés sur la base de la

Enfin, il est intéressant de souligner que Parry récupère exclusivement le sens « cognitif » et « catégoriel » de la segmentarité. Il s'avère également opportun de rappeler ce que nous avons noté au cours du premier chapitre, à savoir que le structuralisme opère un glissement sémantique du groupe vers la catégorie, sinon plus généralement du social vers le cognitif. À cet égard, il est donc significatif qu'un auteur inspiré par Dumont néglige les significations plutôt « organisationnelles » de la notion employée initialement par Evans-Pritchard.

Si les données présentées par Parry infirment l'hypothèse selon laquelle le système des castes (dans le district de Kangra) est de nature « segmentaire », en quels termes convient-il donc d'en décrire l'organisation sociale? L'absence d'agrégation et l'importance de l'alliance en matière d'activité rituelle constituent deux composantes fondamentales sur lesquelles j'ai déjà insisté. Dans la même veine, le propos de l'anthropologue David Rudner (résumant la pensée de l'historien David Washbrook), me permet de mener plus avant ma réflexion sur l'alliance. Ainsi l'auteur écrit-il que

South India castes constituted unintegrated clusters of localized, endogamous subcastes that had little in common except name. South Indian caste identity has gradually been shaped into a vague umbrella concept that covers a range of potential practical and moral linkages, but that entails no specific rights or obligations among people who share a common caste name. Rather, caste identity defines *a category of people who are candidates for alliance in virtually any common cause*. They do not exist as permanent corporate groups, but they can be mobilized in temporary political factions or quasi groups (Rudner, 1998 : p. 18, italiques ajoutés)

Conçue comme une *catégorie sociale* délimitant un ensemble d'*alliés* potentiels, la notion de caste fait ainsi écho au propos qui a été défendu plus haut (bien que la région étudiée par Rudner soit très différente de celle du district de Kangra). Le sens conféré par l'auteur au concept d'*alliance* diffère toutefois radicalement de celui que lui accorde l'opérationnalisme. Rudner et Washbrook se représentent en effet l'alliance dans une perspective où les différents ensembles sociaux sont conçus sur la base des relations entre les membres. Or dans un tel cadre, l'alliance ne réunit jamais plusieurs groupes (comme dans un cadre opérationnel), mais toujours des personnes qui collaborent *plus ou moins temporairement*. Si cette collaboration devait perdurer (combien de temps? cela n'est pas précisé...), ces mêmes personnes ne formeraient plus simplement une alliance, mais un véritable groupe *corporate*. Par conséquent, un continuum relie l'alliance et le groupe *corporate* (Rudner parle d'ailleurs

descendance (le seul sens que Verdon reconnaît à la notion de lignage) alors que les Nuers en sont dépourvus. Des modes d'organisation fort différents sont donc agglutinés sous la catégorie de sociétés à lignages segmentaires.

de l'alliance comme d'un *quasi group*), et à peu près toutes les formations sociales s'avèrent ou bien plus ou moins alliées, ou bien plus ou moins *corporate*.

À partir de cette définition, Rudner et Washbrook sont naturellement conduits à considérer la « sous-caste localisée » comme un groupe *corporate*. À cette échelle, il est en effet difficile de parler simplement d'alliance ou de quasi-groupe, puisque les membres d'une « sous-caste localisée » entretiennent entre eux des rapports fréquents qui impliquent le plus souvent des obligations mutuelles. Dans cette optique, la sous-caste serait donc un groupe (plutôt) *corporate* tandis que la caste constituerait une catégorie sociale regroupant des alliés potentiels.

En distinguant les groupes simples des groupes agrégés et en départageant ces derniers des groupes alliés; en autorisant enfin le chevauchement de ces différentes entités sans nier les frontières conceptuelles qui les distinguent, un portrait différent peut être brossé. Dans la perspective que j'ai adopté, l'alliance, composée en l'occurrence de foyers, se manifestent exclusivement dans le cadre des activités rituelles. Ces alliances de foyers constituent par ailleurs les formations sociales les plus complexes qui soit dans l'organisation sociale des castes du district de Kangra. À mon avis, plusieurs implications découlent de ce constat en apparence anodin. Je m'explique.

Ne percevant que des alliances de foyers au-delà des groupes élémentaires, je conclus évidemment à l'inexistence d'une organisation lignagère à l'intérieur du « système des castes » dans le district de Kangra. Il existe néanmoins, il importe de le mentionner, plusieurs *catégories* de parenté de différents niveaux d'inclusion. Cependant les notions de lignage, de sous-clan et de clan, directement issues du discours anthropologique, empêtrent l'analyse plutôt qu'elles ne l'éclairent, dans la mesure où ne désignent pas seulement des catégories mais aussi des groupes et parfois même des groupes de groupes.

Par ailleurs, non seulement les castes, comme le suggérait Washbrook, mais même les ensembles de taille variable que les locaux nomment *khandan* (et que Parry traduit en termes d'organisation segmentaire) constituent des *catégories sociales* fondées sur la parenté (réelle ou fictive), catégories dont les membres sont parfois impliqués dans la formation d'alliances de foyers en matière d'activités rituelles. En d'autres termes, il n'existe rien de telle qu'une caste correspondant plutôt

à une catégorie sociale, par opposition à une sous-caste localisée correspondant plutôt à un groupe corporate. Castes et sous-castes constituent des catégories recouvrant divers groupes, groupes qu'un langage adéquat doit parvenir à révéler.

Dans cette perspective, les castes, les sous-castes et les différentes catégories de parenté sont donc des catégories sociales recouvrant un chevauchement de groupes, dont la forme la plus complexe se manifeste dans le cadre des activités rituelles. Hormis les alliances de foyers, seuls se manifestent des groupes ou des personnes morales élémentaires, à savoir des personnes morales formées autour de la propriété foncière, des groupes résidentiels, des groupes de cuisson des aliments, des groupes de production agricole et des groupes de mise en commun des revenus et des dépenses, pour ne nommer que les exemples les plus évidents. Il faut également mentionner que la plupart de ces entités, habituellement associées à la famille-jointe, se chevauchent à tout le moins partiellement sur le plan des critères d'appartenance. Le recoupement entre la propriété foncière et le foyer apparaît par ailleurs fondamental, car le propriétaire foncier détient presque toujours le titre de représentant du foyer auquel il appartient. C'est aussi par sa maîtrise de la terre et sa capacité à déshériter ses fils que le représentant du foyer parvient à conserver une autorité quasiment incontestée à l'égard de sa progéniture.

Si la composition des foyers s'avère largement fonction de l'héritage de la propriété foncière et des alternatives économiques accessibles aux membres, la question doit être posée de savoir ce qui détermine la taille et la composition des alliances de foyers. Il a été dit plus haut que ces alliances découlent des stratégies des représentants qui cherchent à valoriser leur statut, lequel est notamment lié à la capacité d'exiger des dots et de sceller des mariages avantageux. Dans ce contexte, les différences observables entre les alliances de foyers de castes dites supérieures et inférieures méritent notre attention. À plusieurs reprises, Parry remarque en effet que les rituels (individuels et collectifs) sont moins fréquents et réunissent un nombre d'agnats plus restreint chez les membres des basses castes que chez ceux des hautes castes. Aussi la valeur des dots croît-elle en fonction du statut des foyers. L'hypergamie, qui implique le mariage d'une fille avec un homme d'un statut supérieur, serait pratiquée exclusivement parmi les membres des hautes castes⁵³, au sein desquelles la présence des clans, des sous-clans et des lignages serait également beaucoup plus marquée.

53 Sauf exceptions, l'hypergamie est pratiquée entre membres d'une même caste. À l'évidence, l'hypergamie n'est possible que s'il existe une hiérarchisation des statuts entre membres d'une même caste.

Dans une optique plutôt matérialiste, nous dirons que le représentant d'un foyer n'a le plus souvent pas intérêt à investir dans son statut s'il ne peut raisonnablement espérer un certain « retour sur investissement ». Qu'un aîné appartenant à l'un des *biradari* supérieur de la caste des Rajputs investisse une fortune (en comparaison de ses revenus annuels) dans une dot⁵⁴ en offrant sa fille à un mari d'un foyer d'un statut supérieur, cela est compréhensible dans la mesure où, son propre statut étant ainsi rehaussé, il pourra exiger en retour des dots plus importantes quand viendra le temps de négocier le mariage de ses fils. De ce constat, il est également possible d'inférer qu'un représentant de foyer n'investira pas autant dans le mariage de ses filles s'il ne possède aucun fils⁵⁵. Aussi préférera-t-il négocier tout d'abord le mariage de ces dernières (s'il a au moins un fils), particulièrement dans l'éventualité où il posséderait les ressources pour investir dans une dot lui permettant de contracter un mariage avantageux⁵⁶.

Au contraire, un représentant de foyer appartenant à une caste inférieure, advenant qu'il parvienne à épargner suffisamment d'argent et de biens de valeur pour offrir une dot substantielle, ne jugera pas forcément avantageux d'investir ainsi dans le mariage de ses filles, car les gains qu'il pourra engranger par la suite s'avèrent incertains. En effet, les membres des castes inférieures étant généralement plus pauvres, il est fort possible qu'aucun représentant de foyer ne puisse fournir en échange une dot importante pour le mariage de sa fille. Dans ce contexte, investir le peu de ressources épargné dans la terre plutôt que dans un statut dont les bénéfices futurs sont incertains, apparaît la décision la plus avisée.

Par ailleurs, quand bien même un représentant de foyer d'une caste inférieure parviendrait-il à contracter un mariage avantageux en offrant sa fille et une dot importante à un foyer considéré comme supérieur, il n'est pas certain que son statut s'en trouverait rehaussé. En effet, bien que les mariages contractés par les membres d'un foyer constituent le critère par excellence d'évaluation du statut, les alliances matrimoniales des plus proches agnats entrent également en ligne de compte. Les efforts d'un

54 Le terme *dot* est utilisé strictement dans le sens d'un don offert par la famille de la femme à la famille du mari. À l'inverse, lorsque la famille du mari donne à la famille de la femme, nous parlerons plutôt du *prix de la fiancée*.

55 Il s'agit d'un simple corollaire des propositions selon lesquelles (1) un représentant rehausse le statut de son foyer en donnant sa fille en mariage à un supérieur, et (2) la dot reçu lors du mariage du fils constitue l'un des principaux avantages matériels découlant du statut. Mentionnons que les données de Parry ne permettent pas d'infirmer ou de confirmer cette proposition (à savoir qu'un représentant investi moins dans le mariage de ses filles s'il ne possède pas de fils), puisque l'auteur ne s'est pas intéressé à ce possible lien. De nouvelles recherches seraient donc requises.

56 Cela pourrait expliquer au moins en partie le très jeune âge des femmes au moment de leur mariage, au contraire des hommes, un fait constaté par Parry et qui semble généralisé en Inde.

représentant de foyer qui choisirait ainsi d'investir une portion considérable de ses revenus dans le mariage de sa progéniture sans que ses plus proches agnats en fassent autant, se trouveraient donc en grande partie compromis.

C'est dans le contexte où le statut est évalué sur la base des alliances matrimoniales contractées non seulement par les membres d'un foyer, mais aussi par leurs plus proches agnats, que la taille et la composition des alliances doivent être analysées. Bien entendu, il importe de souligner que la « proximité agnatique » est une notion on ne peut plus malléable, comme le prouve d'ailleurs l'oubli des liens généalogiques favorisé par l'éloignement géographique et la prétention de plusieurs informateurs à une proximité généalogique sans une connaissance précise des rapports de parenté censés les unir. Ainsi que l'écrit Parry, la généalogie est donc manipulée par les locaux en vue de clamer plus facilement certains statuts.

De toute évidence, si ce ne sont pas tellement les liens généalogiques « réels » qui importent, c'est surtout la participation collective à certaines activités qui permet aux locaux, par inférence, d'estimer la proximité agnatique. Tous les types d'activité ne sont toutefois pas également significatifs à cet égard : les activités rituelles, notamment celles dédiées au culte des ancêtres et à la vénération de certains *kulaj*, arrivent en tête de liste. La logique indigène est donc la suivante : tous ceux qui participent à certaines activités collectives, tout particulièrement à certains rituels collectifs, partagent une généalogie agnatique commune; ils sont plus proches entre eux que du reste du monde; d'un point de vue extérieur, ils possèdent donc un statut similaire. Dans ce contexte, les mariages qu'un représentant de foyer contracte pour sa descendance affectent considérablement le statut de ses plus proches agnats – c'est-à-dire, il importe de le répéter, *des membres des foyers auxquels il est allié dans le cadre de certaines activités rituelles*.

Dans une autre mesure, il est opportun de nous attarder aux facteurs menant à la rupture et à la refonte de nouvelles alliances. Tout comme une disparité importante des revenus entre frères mène le plus souvent à la division du foyer, une inégalité marquée de la richesse matérielle entre foyers (alliés dans le cadre des activités rituelles) met en péril l'alliance. Cependant, la richesse matérielle n'est jamais seule en cause, car il est impossible, même pour les plus riches rajputs, de survivre sans être membre d'un foyer qui possède à tout le moins certains alliés en matière d'activité rituelle. Deux

éléments sont à tenir en compte à cet égard : d'une part, les membres de foyers alliés partagent le plus souvent entre eux le *bartan*, qui impliquent des échanges fréquents de biens et de services; d'autre part, l'économie agraire du district de Kangra (du moins à l'époque de la recherche conduite par Parry) est peu monétisée, ce qui implique que la plupart des biens et services ne peuvent être acquis en échange d'argent.

Bref, si un foyer devient plus riche que certains de ses alliés, il est fort possible que son représentant choisisse d'« investir » dans la valorisation de son statut (en offrant une dot et en mariant sa fille à un homme membre d'un foyer de statut supérieur). Or, ainsi que je l'ai mentionné précédemment, ses efforts seront vains si les représentants des foyers auxquels appartiennent ses plus proches agnats (le plus souvent ses voisins immédiats) n'en font pas autant. Advenant qu'ils emboîtent le pas, l'alliance initiale se délitéra probablement, et seuls ces derniers participeront désormais collectivement aux principaux rituels. Aussi tendront-ils à réinterpréter la généalogie en accentuant les différences les séparant de leurs anciens alliés.

À mon avis, deux citations de Parry étayaient le propos défendu ci-haut. Analysant la mobilité sociale au sein des castes, l'auteur mentionne ainsi que :

Un homme s'enrichit, il acquiert un poste à la cour du *raja* ou devient officier au sein de l'armée, puis il cherche à transformer cette nouvelle position en un statut plus durable par l'établissement de mariages prestigieux. En d'autres termes, il commence à donner ses filles à des personnes qui, précédemment, ne les auraient pas acceptées et à accepter des filles de clans qui ne les lui auraient pas précédemment données. (p. 204, traduction libre)

Et plus loin, Parry d'ajouter également que :

Quoique les locaux tendent à concevoir la hiérarchie en termes de *biradari* et de clans, mes données suggèrent que les unités de mobilité [...] constituent en pratique des groupes beaucoup plus petits. Une stratégie concertée d'ascension sociale est impossible pour un groupe plus vaste que le sous-clan, parfois même qu'un segment de sous-clan. *Cependant, pour progresser un segment de clan doit être capable de rompre les liens qui l'unissent à ses collatéraux moins influents et respectables.* (*ibid.*, traduction libre, italiques ajoutés)

Notons que la dernière citation s'accorde particulièrement bien à la description de l'organisation sociale que j'ai présentée. En effet, si les lignages ou les sous-clans formaient de véritables groupes de groupes, autrement dit s'ils étaient agrégés, les représentants de foyer auraient sans doute beaucoup

plus de difficulté à mettre en œuvre de telles stratégies⁵⁷. Or, puisqu'ils conservent leur autonomie, il leur est possible (pour autant du moins qu'ils trouvent de nouveaux alliés) de se retirer d'une alliance sans s'exposer à une sanction sévère — et c'est d'ailleurs précisément ce qu'ils font lorsque leur intérêt le commande. Bref, les stratégies révélées au cours des chapitres où Parry adopte une approche d'action sociale, ne sont à notre avis possibles et intelligibles que dans le cadre structurel, non pas d'une société à lignages segmentaires, mais d'une société au sein de laquelle les foyers demeurent souverains et forment des alliances en matière d'activité rituelle, alliances qui leur permettent de se distancier des foyers « moins influents et respectables ».

Dans une autre mesure, le constat formulé par l'un des premiers administrateurs coloniaux du district de Kangra corrobore également, selon moi, l'autonomie des foyers et l'absence d'organisation segmentaire. En 1886, Barnes commentait ainsi :

Chacun vit sur sa propre propriété de manière plutôt indépendante de ses voisins. [...] Les terres réunies sous une même juridiction, au lieu d'être détenues en copropriété par une phratrie [*brotherhood*], forment un agglomérat de propriétés foncières plutôt distinctes les unes des autres (Barnes 1889 : p. 16, cité dans Parry 1976, p. 22)

Ce portrait souligne on ne peut plus clairement l'indépendance des propriétaires fonciers. Or, puisque ces derniers détiennent presque systématiquement le titre de représentant de foyer et considérant que seuls les hommes âgés possèdent la terre (ce qui exclut donc les femmes et les enfants), je considère que ce constat se concilie aisément avec mon propos. Notons d'ailleurs qu'il est probable que les administrateurs coloniaux ne distinguaient pas les personnes morales formées autour de la possession des foyers des personnes morales formées autour de la propriété foncière, subsumant ces dernières (ainsi que d'autres groupes) sous le concept fourre-tout de « famille-jointe ». Dans tous les cas, l'observation de Barnes contrarie la description de l'organisation des castes en termes de société segmentaire et s'accorde mieux à notre conception.

Un aveu confessé par Parry dans le chapitre dédié à l'analyse des stratégies matrimoniales s'avère également révélateur. L'auteur constate ainsi que :

Le système [d'échange de femmes] ne repose pas sur l'existence de groupes clairement délimités qui existent en tant qu'entités substantielles, mais plutôt sur une série de catégories relatives capables d'une segmentation infinie [...] bien que les locaux parlent du mariage comme d'une transaction entre groupes

57 Notons que seule une véritable étude comparative pourrait permettre de corroborer ou d'invalider cette proposition.

[...] il n'y a concrètement aucun groupe *corporate* engagé dans l'échange de femmes. *Il y a seulement un nombre considérable de pères qui sont bombardés de propositions et qui font leur choix en vue de maximiser leur prestige personnel aux yeux de leurs voisins et plus proches compétiteurs.* (p. 279-280, traduction libre, italiques ajoutés)

Certaines précisions doivent être formulées. D'abord, la citation précédente engage le lecteur sur une voie erronée, car ce ne sont pas tous les pères, mais uniquement les représentants de foyer qui décident ultimement du mariage des membres qui se trouvent sous leur autorité. C'est donc parfois le grand-père, voire l'arrière-grand-père qui a le dernier mot en matière d'alliance matrimoniale, et non le père. Ensuite et dans un autre ordre d'idée, remarquons que Parry reconnaît implicitement une validité analytique et une réalité empirique au concept de groupe *corporate*. Dans la perspective de l'auteur, ce concept n'est pas considéré comme la source d'une déformation de la réalité, d'une réification des normes censées réguler les interactions. Les groupes *corporate* existent bel et bien, semble suggérer Parry, mais pas dans le système matrimonial des habitants du district de Kangra.

Pour mon propos, le plus intéressant consiste toutefois à relier l'absence de groupe agrégé sur la base de la descendance, l'autonomie des foyers et le constat formulé par Parry, à savoir qu'il n'y a pas de groupe *corporate* engagé dans l'échange de femmes. À défaut de disposer des données nécessaires pour procéder à une comparaison plus appropriée, il s'avère à cet égard opportun de souligner que Verdon, dans une de ses relectures opérationnelles, conclut à la présence de groupes agrégés sur la base de la descendance dans le cadre des activités rituelles chez les Tallensi du Ghana jadis étudiés par Meyer Fortes (Verdon 1991; Verdon 1984). Or ces groupes agrégés, remarque Verdon, sont responsables du mariage de leurs membres (Verdon 1991 : p. 291). Si une étude comparative entre sociétés voisines serait davantage révélatrice, cette corrélation entre groupe agrégé sur la base de la descendance et groupe responsable du mariage des membres (ainsi que l'association entre l'absence de groupe agrégé et l'autonomie des foyers en ce qui concerne le mariage des membres) mérite d'être soulignée.

Une question demeure toutefois en suspens. Si l'on ne trouve aucune organisation lignagère ni segmentaire dans le système des castes observé par Parry, comment rendre compte du constat selon lequel les hautes castes sont pourvues de sous-clans, de clans et de *biradari*? Selon moi, il n'y a en fait aucune différence qualitative sur le plan organisationnel entre les hautes et les basses castes. Autrement dit, les hautes castes ne possèdent pas davantage de clans et de sous-clans que les basses castes. Par

contre, et c'est ainsi qu'il convient d'exprimer ces différences, les alliances de foyers en matière d'activités rituelles sont plus fréquentes et regroupent un plus grand nombre d'agnats chez les hautes castes que chez les basses castes, et les catégories sociales permettant de distinguer les statuts des foyers sont plus marquées chez les premières, cela, *précisément parce que les membres des hautes castes peuvent tirer des bénéfices en valorisant ainsi leur statut.*

Ce portrait demeure cependant incomplet. Ayant expliqué pourquoi les hautes castes sont plus « stratifiées et hétérogènes » que les basses castes, la question doit être posée de savoir, de manière plus générale, pourquoi il existe une telle hiérarchisation des catégories de statuts dans le district de Kangra en particulier (et en Inde en général) et non ailleurs, du moins pas de manière aussi flagrante. Si cette question déborde le cadre d'un simple mémoire de maîtrise, elle me permettra néanmoins de préciser enfin certains éléments cruciaux de ma pensée et de compléter au moins temporairement le portrait de l'organisation des castes. Voyons.

S'agissant d'abord du statut, je ne pense pas qu'il est possible ni d'ailleurs utile de le séparer du pouvoir et du prestige, pour prétendre enfin, à l'instar de Dumont, que le système des castes repose sur une hiérarchie de statuts ainsi définis. L'analyse des stratégies matrimoniales de Parry révèle en effet clairement que les considérations matérielles (relatives notamment à la propriété foncière, l'éducation, l'emploi, etc.) jouent un rôle important dans le choix des partenaires maritaux. Dans ce contexte, un représentant de foyer qui désire valoriser son statut ne considérera pas uniquement les aspects typiquement associés à la pureté lors de la négociation du mariage de sa progéniture : plusieurs critères entrent en jeu (dont la pureté, le pouvoir politique, la richesse économique, etc.) qui servent à établir ce que j'appelle le statut d'une personne dans une situation donnée.

Quand bien même se contenterait-on de ne considérer que les attributs typiquement associés à la pureté, il faudrait constater que ces derniers ne peuvent être facilement distingués de la richesse économique et politique. La « pollution » associée au travail de la terre s'avère à cet égard fort révélatrice, car elle implique que les membres des catégories considérées comme les plus pures n'ont pas à travailler la terre pour survivre. En d'autres termes, ils doivent ou bien avoir la chance d'être « indépendant de fortune », ou bien détenir une autre source de revenus leur garantissant une certaine sécurité économique. Or, les deux options impliquent presque systématiquement d'appartenir aux

couches les plus aisées de la population. En tout cas, on voit qu'il est impossible de ranger simplement le statut (lié à la pureté) d'un côté et le pouvoir économique et politique de l'autre.

De manière tout aussi fondamentale, nous avons constaté que les rajas intervenaient fréquemment dans l'organisation des castes avant la période coloniale. Ils détenaient à cette époque un pouvoir d'arbitrage auquel les locaux faisaient appel en dernier recours. Jouissant du monopole de la propriété foncière au sein de leur royaume, ils possédaient par ailleurs les sanctions pour faire respecter leurs décisions, notamment en expropriant quiconque osait s'opposer à leurs jugements. Et quand ils furent privés du monopole foncier, ils perdirent en grande partie leur capacité à influencer la hiérarchie des castes. Ainsi que le démontrent les travaux des historiens Nicholas Dirks et Sekhar Bandhyopadhyay, les catégories sociales que constituent les castes ont donc toujours été intimement liées au pouvoir (Dirks, 2001; Bandhyopadhyay, 2009).

Mais les rapports de pouvoir se retrouvent dans toutes les sociétés, et nous ne sommes guère avancés à affirmer ainsi que les castes sont liées au pouvoir (quoique cela offre l'avantage de nous éloigner d'une conception idéaliste) si nous ne prenons soin d'en préciser les modalités. À cet égard, je tiens à souligner que l'organisation décentralisée qui a été révélée précédemment, au sein de laquelle les foyers tissent des réseaux complexes d'alliances rituelles et le mariage influence et confirme en quelque sorte le statut des principaux concernés, n'a pu émerger que dans le cadre d'une société où le pouvoir politique et économique était fortement centralisé.

À cette première condition essentielle, il convient d'en ajouter au moins une autre, car la centralisation des pouvoirs n'est évidemment pas le fait exclusif du régime des castes. Dans son article polémique « Existe-t-il des castes aux Indes », Claude Meillassoux remarque que les membres de la catégorie des détenteurs du savoir religieux et du discours savant (le *varna* des brahmanes) n'ont, historiquement, jamais été astreints au célibat, au contraire des membres du clergé catholique d'Occident⁵⁸ (Meillassoux, 1976). Le statut de brahmane s'acquerrait ainsi (et s'acquière toujours) en

58 Sur un plan organisationnel, il faut souligner que le clergé catholique et le *varna* des brahmanes diffèrent à bien des égards. Le *varna* des brahmanes est une catégorie sociale, non pas un groupe, ni une alliance de groupes, ni un groupe agrégé. Or, le clergé constitue possiblement un groupe agrégé ainsi qu'une personne morale, peut-être même une personne morale agrégée, pour ne mentionner que les deux types de formations qui me viennent à l'esprit. En tout cas, les différences sont fondamentales. Néanmoins, et c'est sur ce plan que la comparaison est intéressante, les membres de l'église catholique, tout comme les membres du *varna* des brahmanes, ont tiré d'importants bénéfices en s'associant au pouvoir politique centralisé qui prédominait à leur époque, pouvoir qu'ils ont par ailleurs contribué à légitimer par la diffusion de leurs idéologies religieuses.

vertu de la naissance. Par ailleurs, les plus prestigieux, les plus purs des brahmanes officiaient à la cour des rajas et vivaient des dons substantiels reçus au cours des cérémonies. Or, au contraire des rajas ou des seigneurs d'Europe, dont le pouvoir et la richesse découlait de la propriété terrienne, le pouvoir et la richesse des brahmanes découlaient de leur pureté et de leur prestige – lesquels étaient liés notamment à leur proximité avec la cour. Les deux sources de richesse et de pouvoir diffèrent de manière fondamentale en ceci que, contrairement à la propriété foncière, qui est une caractéristique discontinue, le prestige et la pureté sont relatifs : celui qui est pur l'est par rapport à un autre seulement. De ce constat évident découle une conclusion importante : alors que les nobles européens ne se mariaient qu'à l'intérieur d'une catégorie clairement délimitée par la propriété foncière transmise par hérédité (les candidats potentiels et les exclus étant d'emblée déterminés), le caractère relatif de la pureté offrait une certaine marge de manœuvre aux membres des catégories inférieures de la société indienne. Il était pour eux possible d'adopter certaines pratiques typiquement associées aux catégories les plus élevées et d'ainsi clamer un statut plus éminent. Cependant, la véritable consécration venait par le mariage : en mariant une fille à un supérieur, la confirmation de la pureté et du prestige était acquise. Les alliances matrimoniales constituaient, dans ce contexte, la stratégie d'ascension sociale par excellence. Il était donc possible de se rapprocher, petit à petit, des lieux de pouvoir, de prestige et de gratification en contractant des mariages avantageux. Le chemin s'avérait toutefois hérissé d'obstacles en raison de difficultés similaires (coût important des dots, nécessité d'une stratégie concertée entre proches agnats, etc.) à celles qui ont été exposées plus haut au cours de la brève analyse des stratégies matrimoniales (voir p. 83 à 86). C'est ainsi, à mon sens, qu'une hiérarchie et un morcellement quasiment infini des catégories de statut ont pu s'établir⁵⁹.

C'est sur le monopole foncier des *rajas* d'une part, et paradoxalement sur la propriété foncière détenue sur une base individuelle⁶⁰ d'autre part, que semble reposer le fondement des rapports de pouvoir dont découle l'organisation sociale des castes que j'ai décrite. En effet, de même que l'autorité des *rajas* dérivait autrefois des sanctions que ces derniers pouvaient infliger en dépossédant un individu de la terre qu'il occupait, de même l'autorité des représentants de foyer tient en grande partie à leur capacité à dépouiller leurs fils de l'héritage foncier. En outre, un type de propriété foncière individuelle ne semble possible que dans le contexte où une autorité centrale est capable d'assurer le respect des

59 Ce portrait rend problématique le caractère endogame des castes. J'aborde cette question à la page 94.

60 Il est utile de préciser que les rajas, du moins dans la région de Kangra, pouvaient exproprier les occupants desquels ils exigeaient par ailleurs un impôt important. Les occupants, quant à eux, pouvaient transmettre en héritage leur droit d'occupation et même hypothéquer leur terre. Cependant, ils ne pouvaient pas vendre la terre.

droits de propriété, et ce, dans une situation de pression démographique importante, c'est-à-dire de compétition pour un accès à la terre. Autrement dit, sans autorité politique centralisée devant laquelle peuvent être présentés les litiges fonciers, un type de propriété individuelle de la terre ne pourrait probablement pas perdurer. Et sans un tel type de propriété foncière, la composition des foyers et des alliances de foyers serait sans doute bouleversée, les stratégies mises en œuvre par les acteurs pour valoriser leur statut différeraient d'autant, et l'importance accordée à certaines catégories sociale ne serait pas la même.

Il est intéressant de constater que ni la conquête britannique ni l'indépendance n'ont modifié les conditions fondamentales de cette organisation. Le pouvoir des propriétaires fonciers – et donc des représentants de foyer – a généralement été renforcé par l'imposition de lois qui consolidaient le caractère individuel de la propriété terrienne. Plus encore, les royaumes des rajas, tout comme les États colonial et moderne, reposaient sur une centralisation importante des pouvoirs politiques et économiques. Dans ce contexte, les réseaux de parenté et de solidarité constitués autour des anciens centres de pouvoir ont pu facilement être employés par les membres des catégories les plus privilégiées pour monopoliser les privilèges qu'offraient les nouvelles formes d'organisation politique⁶¹, et ce, aussi bien à l'époque coloniale qu'au cours de la période d'indépendance.

Enfin, je ne saurais terminer ce chapitre sans dire un mot à propos de l'endogamie, qui constitue l'un des traits les plus persistants du régime des castes dans l'Inde contemporaine. Je me suis essentiellement focalisé, dans l'analyse qui précède, sur la question de la hiérarchie, en montrant qu'à l'intérieur des *jati* les plus élevés plusieurs catégories sociales sont hiérarchisées, tout comme le sont entre elles les différentes castes. Au sein de la caste des Rajputs, par exemple, certains foyers qui prétendent à une ascendance royale n'acceptent jamais de marier leur progéniture avec les membres des catégories considérées comme inférieures de la caste des Rajputs. Plus significativement encore, les *Mians* (le nom vernaculaire des Rajput d'origine royale dans le district de Kangra) ne considèrent pas ces Rajputs de statut inférieur comme de vrais Rajputs, mais comme des *Rathis* (p. 209), une espèce de Rajput dégénérée (car certains d'entre eux sont en effet contraints de cultiver la terre pour survivre). Pour leur part, ces derniers se distinguent nettement des *Rathis* et clament plutôt un statut de véritable

61 Bien sûr, ce portrait est simplifié. Il faudrait y ajouter de nombreux éléments, tout particulièrement la réaction des membres des catégories dites inférieures, dont certains furent prompts à prendre la mesure du changement qui s'opérait et à saisir l'importance, dans ce contexte, de la mobilisation politique.

rajput (*ibid.*) Comme le souligne Parry, « la division entre les vrais rajputs et les rathis se situe toujours juste en dessous de celui qui impose cette frontière » (*ibid.*, traduction libre). Dans ce contexte, on peut se demander à quoi correspond finalement la notion de caste.

Un critère apparemment légitime permet pourtant à Parry de départager les Rajputs des autres castes. De fait, si les Rajputs de statut inférieur n'interagissent pratiquement jamais avec les *Mians*, ces derniers acceptent malgré tout de marier leurs fils à des filles provenant de catégories qui, elles, contractent des mariages avec les catégories inférieures des Rajputs. Il y a donc un lien indirect entre les derniers et les premiers. Or, puisque les Rajputs de statut inférieur refusent (la plupart du temps) de marier leurs fils avec des filles provenant de castes inférieures, l'endogamie du *jati* est conservée. Celle-ci implique donc, notons-le, un surplus de femmes au sommet et un manque important d'épouses au sein des catégories inférieures. Dans le cadre de l'hypergamie observée par Parry, les femmes sont « données » aux foyers de statut supérieur, et le simple fait d'offrir ainsi une fille en mariage constitue une reconnaissance de la supériorité du foyer du mari. Or, tout au faîte de la hiérarchie, les foyers n'ont personne à qui offrir leurs filles (ils n'y auraient de toute façon aucun intérêt puisqu'ils se placeraient ainsi en position d'infériorité). C'est dans ce contexte que la pratique de l'infanticide féminin est généralisée au sein des catégories les plus élevées des hautes castes⁶².

Dans son analyse historique de l'hypergamie au sein de la caste des Rajputs, Parry souligne l'instabilité d'un tel système d'échange matrimonial. Entre 1846 et 1955, ce système aurait connu plusieurs épisodes de bouleversement. Comme l'explique l'auteur, les membres des catégories inférieures ont eu recours à diverses stratégies pour se libérer du cercle vicieux engendré par la dynamique d'hypergamie. D'une part, certains ont tout simplement fini par accepter des femmes provenant de castes inférieures (p. 229). Le plus souvent, ils pouvaient pourtant exiger en retour une dot importante, ce qui était une forme de compensation, mais leur statut s'en trouvait irrémédiablement dévalué et leurs chances de marier leurs filles aux rajputs de statut supérieur diminuaient d'autant. D'autre part, sous l'impulsion de certains membres influents⁶³, les foyers appartenant à la catégorie inférieure des Rajputs cessèrent d'offrir leurs femmes aux Rajputs de statut supérieur (p. 245), ce qui

62 Ce constat s'applique tout particulièrement avant l'indépendance. En 1852, un taux de 582 femmes pour 1000 était observé au sein des deux *biradaris* supérieurs de la caste des Rajputs (p. 215). Toutefois, selon Parry, la pratique était encore présente au moment de sa recherche (p. 218). Aujourd'hui la donne aurait toutefois changé, quoique la préférence pour les hommes est encore marquée et même en hausse dans plusieurs régions de l'Inde (Dufour, 2013).

63 Il aurait été intéressant d'avoir plus de détails sur ces membres « influents », mais malheureusement l'ethnographie de Parry est silencieuse à ce propos.

enraya momentanément la dynamique d'hypergamie. Durant cette période, les rajputs de statut inférieure formèrent une nouvelle catégorie endogame qui ne se distinguait à peu près en rien d'un *jati* (p. 231). Jusqu'en 1930, deux castes semblaient exister (*ibid.*)

Reconnaissant la qualité de l'analyse de l'hypergamie de Parry, Marc Gaborieau souligne par ailleurs, dans sa critique de *Caste and Kinship in Kangra*, que les conclusions théoriques ne sont pas suffisamment dégagées par l'auteur. Si Gaborieau se garde de révéler le fond de sa pensée quant à la teneur exacte des conclusions qu'il faudrait tirer, je décèle quant à moi dans l'analyse de Parry une confirmation de mon raisonnement concernant la centralisation des ressources et l'instauration de rapports hiérarchiques. Une explication est de mise.

Inspiré par Dumont, Parry est porté à considérer l'endogamie comme le corollaire de la hiérarchie. Or, cette hiérarchie est pour lui d'abord et avant tout une hiérarchie de *valeurs*, exprimée en l'occurrence par l'inégalité entre le pur et l'impur (p. 230). Il s'agit d'une inégalité de statuts indépendante de la hiérarchie matérielle, de la *dominance*. Parry, par exemple, écrit ainsi que « s'agissant du mariage, la hiérarchie est une valeur si forte que les gens sont toujours prêts à prendre le pas sur leurs compétiteurs immédiats en mariant leurs filles à des hommes du statut le plus élevé possible » (p. 252, traduction libre). Il existe pourtant une différence importante entre cette formulation, explicitement idéaliste, et l'interprétation qu'il est possible de proposer à la suite du propos présenté plus haut. En effet, il semble plutôt qu'au sein des catégories supérieures, les foyers qui en ont les moyens ont un tel avantage à investir dans leur statut qu'ils sont toujours prêts à prendre le pas sur leurs plus proches compétiteurs en mariant leur fille à un homme du statut le plus élevé possible. Et s'ils ont ainsi avantage à investir dans leur statut, *c'est parce qu'il existe au préalable une centralisation des privilèges et des sources de gratification*. Bref, il en va du « principe hiérarchique » comme du « principe de pollution » dont il a été question au chapitre précédent⁶⁴ : tous deux semblent participer d'un processus de rationalisation des conditions d'existence et s'avèrent dépourvus de valeur explicative.

La centralisation des privilèges et des sources de gratification apparaît donc comme une condition nécessaire (mais non suffisante, il importe de le souligner) à l'émergence de l'endogamie des

64 Le lecteur peut se référer aux pages 55 à 58 pour une discussion concernant la rationalisation et le « principe de pollution ».

castes. Dans cette mesure, ou bien cette dernière est une réponse des catégories supérieures qui veulent préserver leurs privilèges, ou bien elle est une réponse des catégories inférieures qui refusent d'entrer dans la dynamique coûteuse d'ascension sociale par le mariage, comme Parry l'a observé au sein de la caste des Rajputs. Dans tous les cas, l'endogamie suppose donc une hiérarchie préalable, non pas la hiérarchie du pur et de l'impur, ainsi que le prétendent Dumont et Parry, mais plus fondamentalement la hiérarchie qui découle d'un accès différencié aux différentes ressources, et sans doute en particulier de la monopolisation de la terre par un peuple de conquérants.

Conclusion

Il a été écrit en introduction que les objectifs de ce mémoire sont de nature essentiellement programmatique. C'est dans cette perspective que je me suis surtout attaché, au cours des pages précédentes, à repérer les obstacles sur lesquels butent les différentes théories dans l'étude de l'organisation sociale des castes et à démontrer, face à ces difficultés, la pertinence d'une approche « opérationnelle ».

Étant donné le cadre restreint qui m'était imposé, ces visées exigeaient d'ignorer ou de passer sous silence certains aspects auxquels il conviendrait autrement d'accorder une attention plus soutenue. Aussi bien, en choisissant de réinterpréter dans le détail l'ouvrage de Parry, je prenais sur moi d'assumer les insuffisances et les lacunes de son ethnographie, tout spécialement en ce qui a trait à la collecte de données. À ce sujet, il s'avère donc opportun de préciser le type d'informations que, par dépit, j'ai dû négliger et à propos duquel une approche opérationnelle se montrerait sensible.

Sur un plan purement descriptif, il est évident qu'en départageant les foyers, les groupes résidentiels, les personnes morales formées autour de la propriété foncière, les groupes de préparation des aliments, les groupes de gestion des ressources financières et les groupes de production agricole, il devient nécessaire de préciser les critères d'appartenance et la composition de ces différents ensembles, pour enfin en estimer plus précisément le chevauchement. En agglutinant ces groupements sous l'expression de « groupe agnatique », Parry était naturellement conduit à négliger ces données, qui apparaissent pourtant incontournables dans une perspective opérationnelle.

Dans une autre mesure, j'ai répété à quelques reprises que, dans un cadre où le statut ontologique des groupes dépend de la régulation des comportements par les normes, il est naturel que les groupes soient définis par une seule « règle », un seul principe normatif. Dans un tel cadre, lorsque des principes normatifs contradictoires (par exemple, la parenté agnatique et la parenté cognatique) semblent réguler les comportements, les frontières des groupes sont inévitablement floues. Il est significatif, en ce sens, qu'une théorie dite « classique » comme le structuro-fonctionnalisme se soit focalisée sur les règles formelles, juridiques, pour cerner les groupes alors que les théories ultérieures, notant la multiplicité des normes et le décalage entre les comportements réels et les normes explicites, se sont éloignées de l'étude des groupes pour favoriser une analyse des réseaux. La reconnaissance de

la pluralité des normes devait en effet signer la mort du concept de groupe, et cette évolution était inévitable étant donné les *aprioris* sur lesquels repose la conceptualisation de l'organisation sociale (Verdon, 1991).

C'est à dessein que j'insiste à nouveau, en conclusion, sur le rapport entre la normativité et la définition des groupes, car ce rapport n'est pas sans conséquence sur le type de données sélectionnées. L'ethnographie de Parry, à l'image de la majorité des travaux de son époque, est cruellement silencieuse à propos du rôle et de la présence des femmes. Ce mutisme, à mon avis, est attribuable au moins en partie⁶⁵ à ce que les frontières des différents ensembles sociaux dépendent de l'action contraignante d'un principe normatif. Dans ce cadre, Parry est naturellement conduit à occulter le rôle des femmes et, dans la définition des groupements, à mettre l'accent exclusivement sur le « principe agnatique », puisqu'il lui est alors possible de découper des entités aux frontières en apparence bien définies. Il en résulte cependant que les femmes sont absentes de son ethnographie.

À ce propos, le lecteur aura raison de penser que cette lacune transparait également dans ma propre relecture de *Caste and kinship in Kangra*. Or, si les femmes demeurent les grandes négligées de la réinterprétation proposée dans ce mémoire, c'est en raison d'un manque de données, et non d'une quelconque limitation inhérente au cadre opérationnel. Au contraire, celui-ci me semble apte à reconnaître aux femmes leur véritable rôle d'actrice sans mettre en péril le statut ontologique des groupes, puisqu'il n'impose pas à ces derniers la nécessité de réguler les comportements des membres. Nul besoin, dans cette perspective, d'évoquer un délitement des structures et des groupes pour intégrer le rôle des femmes dans l'analyse de l'organisation sociale des castes.

Outre ces informations manquantes relatives aux rôles des femmes, des données plus exhaustives concernant l'arbitrage des litiges s'avèreraient particulièrement révélatrices dans une optique opérationnelle, car les groupes agrégés semblent se manifester le plus souvent dans le cadre de ces activités⁶⁶ (Verdon, 1991). Il est connu, de surcroît, qu'existent des *panchayat* de castes responsables de l'arbitrage des litiges dans plusieurs régions. Ces *panchayat* ne semblent pourtant pas avoir existé dans les environs du district de Kangra – du moins rien dans l'ethnographie ne le laisse présager. Associés à une organisation plutôt traditionnelle des castes, des informations récentes suggèrent que ces tribunaux locaux seraient aujourd'hui particulièrement actifs dans certaines régions

65 Cela, outre le fait que la vaste majorité des ethnographies publiées avant les années 1980 étaient écrites par des hommes.

66 Tout particulièrement dans le cadre des sociétés rurales « traditionnelles ».

de l'Inde (Kamdar, 2014). Personne ne semble pourtant s'être penchée sur la composition de ces *panchayats* ni *a fortiori* sur les facteurs favorisant leur émergence.

Des indices donnent aussi à penser que les membres de certains groupes alliés (dans le cadre de rituels collectifs) possèdent parfois en commun des autels devant lesquels ils présentent les offrandes. Chetan Singh, un historien de l'Himalaya occidental, parle également de propriété collective des temples et même de temples possédant d'importantes parcelles de terre dans les environs de Kullu, un autre district de l'Himachal Pradesh (Singh, 1998 : p. 215). L'ethnographie de Parry ne faisant aucunement mention de ce type de propriété, il serait particulièrement intéressant de conduire une étude comparative et historique entre ces deux régions afin de dégager les facteurs explicatifs de ces différences. Dans tous les cas, le chevauchement des groupes, le rôles des femmes, l'arbitrage des litiges et les différents titres de propriété apparaissent comme autant de données et d'indices dont l'importance et la signification seraient susceptibles d'être chamboulées dans une grille opérationnelle.

Sur un plan fort différent, je tiens également à éliminer la source d'une possible confusion entourant la démarche préconisée au cours de ce mémoire. Dans la relecture de *Caste and Kinship in Kangra*, je me suis attardé aux stratégies des acteurs, et tout particulièrement aux décisions des représentants de foyer. Cet intérêt accordé aux motivations individuelles ne doit pas confondre le lecteur quant aux véritables objectifs d'une approche opérationnelle, qui cherche plutôt à décrire (et éventuellement à expliquer) adéquatement les groupes et l'organisation sociale. Dans cette perspective, si les stratégies des acteurs s'avèrent incontournables sur le plan de l'analyse, c'est parce que certaines décisions n'apparaissent cohérentes et intelligibles que dans un cadre organisationnel donné. S'agissant des castes dans le district de Kangra, la plupart des stratégies (liées notamment au choix des partenaires maritiaux et à la partition des foyers) mises au jour par Parry s'expliquent mieux, à mon avis, lorsque replacées dans le contexte où les foyers ne sont pas agrégés en segments plus inclusifs, mais conservent leur autonomie (toute relative, il va sans dire) en tissant des réseaux d'alliance en matière d'activité rituelle.

J'ai par ailleurs bien conscience de n'avoir proposé aucune explication décisive au cours des pages précédentes. Le lecteur, je l'espère, n'en sera guère surpris, puisqu'il a été annoncé dès l'introduction que ce mémoire ne cherche aucunement à élaborer un modèle explicatif. Avant de proposer une théorie (un modèle explicatif), il faut au préalable reconnaître les corrélations, et celles-ci se manifestent uniquement dans un cadre conceptuel qui ne subsume pas des phénomènes disparates

sous un même taxon (Verdon, 1988). C'est donc dans l'intention d'enrayer la polysémie qui frappe l'étude des castes que j'ai cherché avec attention à départager les différents sens que recouvrent, dans l'ouvrage de Parry, les notions de caste, de sous-caste, d'organisation segmentaire et de lignage.

Il est vrai, par ailleurs, que je me suis avancé à fournir quelques explications, tout particulièrement à la fin du dernier chapitre, lorsque j'ai cherché à rendre de compte de certaines différences entre les hautes et les basses castes. Ces éléments d'explication demeurent toutefois partiels et possiblement erronés : ils ne constituent, dans l'état actuel, que des hypothèses fondées sur des indices ayant surgi au cours de la relecture opérationnelle. Seule une démarche comparative pourra permettre d'isoler les facteurs et de progresser sur le plan explicatif; et cette démarche requiert elle-même de nouvelles relectures opérationnelles.

Ce constat me conduit à une dernière réflexion concernant les exigences du comparatisme dans l'étude de l'organisation sociale. Il y a de cela quelques décennies, Evans-Pritchard reconnaissait sans ambages la faillite du projet comparatiste de l'anthropologie. Il affirmait ainsi que les généralisations issues du comparatisme « ou bien sont trop générales au point d'en être dépourvue de signification, ou bien sont plus précises et reposent sur des preuves peu consistantes, sans tenir compte des contradictions ». (Evans-Pritchard, 1965, cité dans Delière, 2000 : p. 236) Formulé par le successeur de Radcliffe-Brown à la tête du département d'anthropologie de l'université Oxford, cet aveu ne pouvait être plus révélateur. Il annonçait une décennie avant l'heure l'abandon de la démarche comparative, abandon qui allait de pair – la conséquence était inévitable – avec une répudiation des visées explicatives de l'anthropologie. La raison, je tiens à le rappeler, tient à ceci qu'il est simplement impossible d'expliquer sans comparer de quelque façon.

Dans cette mesure, quiconque cherche à expliquer les phénomènes sociaux doit se coller aux exigences du comparatisme. En définitive, la question est donc de savoir si notre langage permet de découper des objets comparables. Or, s'agissant de l'organisation sociale, notre relecture de *Caste and Kinship in Kangra* nous porte à conclure, à la suite de Verdon, que le comparatisme est voué à l'échec en ce domaine, parce que les concepts les plus élémentaires s'avèrent polysémiques (Verdon, 1991). La source du problème n'est d'ailleurs pas d'ordre théorique, car toutes les théories existantes conçoivent les groupes sur la toile de fond d'un « principe régulateur », et aucune d'elles ne parvient à leur conférer une ontologie binaire. Le malaise trouve plutôt son origine dans les *aprioris* sur lesquels reposent les concepts, et non dans les théories elles-mêmes (*ibid.*).

En conclusion de ce mémoire, je désire enfin exposer mes vues sur le projet théorique que j'entretiens à l'égard des castes indiennes. Sans surprise, ces vues prennent le contre-pied des théories existantes, qui subsument d'emblée l'identité, l'idéologie et l'organisation sociale sous la notion de caste. Cette unité ontologique de la caste, qui réunirait en un même objet ces différentes facettes irréductibles, constitue peut-être la pierre d'achoppement la plus tenace sur la voie d'une connaissance rigoureuse et réfutable. Elle découle à mon sens d'une forme « d'expérience première » et débouche malencontreusement sur une représentation intuitive incapable de générer un discours analytique fructueux. Sur le plan du projet scientifique, ces différentes dimensions (identitaire, idéologique et organisationnelle) se présentent plutôt comme autant de dimensions distinctes de la réalité « sociale » des castes que les aspects physiques, chimiques et biologiques constituent de dimensions séparées de la réalité « naturelle » (Verdon, 1991). Et, contrairement à ce que suggère une idée reçue, isoler sur un plan conceptuel (ontologique) n'implique aucunement de nier les autres dimensions sur un plan explicatif (théorique). Dans cette perspective, le fait de départager catégoriquement l'organisation sociale des castes de ses autres dimensions, constitue plutôt le seul moyen de saisir l'influence respective des aspects identitaires, organisationnels et idéologiques dans une éventuelle synthèse explicative.

Condition préalable à la théorisation réfutable, je pense donc que la description opérationnelle des différents groupements révélera des différences régionales et historiques importantes, différences actuellement occultées par la polysémie des concepts. Par exemple, là où nous avons découvert des réseaux d'alliance de foyers en matière d'activité rituelle, nous noterons peut-être ailleurs l'existence de groupes rituels *agrégés* sur la base de la descendance. Et encore, ayant repéré l'absence de groupes complexes (ni alliés, ni agrégés) dans l'arbitrage des litiges entre membres d'une même caste, nous observerons sans doute, dans une autre région, la présence marquée d'alliances ou d'agrégations en matière d'activité judiciaire (je pense en l'occurrence aux fameux *panchayat* de caste). Des différences entre les personnes morales formées autour des différents titres de propriété (foncière ou autre) pourront également être révélées. On le comprend, ce sont donc ces différences qu'une démarche comparative cherchera à expliquer en repérant les corrélations et en isolant les facteurs. Dans cette perspective, il n'y aura pas *une* mais bien *plusieurs* théories des castes, chacune s'attachant à rendre compte de certaines composantes qui leurs sont habituellement associées, depuis la notoire « famille-jointe » jusqu'aux catégories endogames les plus inclusives. Rien n'empêchera alors un effort de synthèse visant l'élaboration de modèles explicatifs plus généraux.

Bibliographie

- Bachelard, Gaston. *La formation de l'esprit scientifique : contribution à une psychanalyse de la connaissance*. Vrin, 1993.
- . *Le nouvel esprit scientifique*. Presses universitaires de France, 1958.
- Bandyopadhyay, Sekhar. *Caste, Culture and Hegemony: Social dominance in colonial Bengal*. SAGE Publications Pvt. Limited, 2004.
- Banerjee, Abhijit; Iyer, Lakshmi, "History, institutions, and economic performance: The legacy of colonial land tenure systems in India" [The American Economic Review](#), Volume 95, Number 4, September 2005 , pp. 1190-1213(24)
- Boudon, Raymond. *Effets pervers et ordre social*. Presses universitaires de France, 1977.
- . *Essais sur la théorie générale de la rationalité: action sociale et sens commun*. Presses universitaires de France, 2007
- Bouglé, Célestin Charles Alfred. *Essais sur le régime des castes*. F. Alcan, 1908.
- Bourdieu, Pierre. *Le sens pratique*. Editions de minuit, 1980.
- Deliège, Robert. *Le système des castes*. Presses universitaires de France, 1993.
- . « Les aléas de la méthode comparative en ethnologie » dans *Le comparatisme et les sciences de l'homme*, éd. de Boeck, Bruxelles. (2000): 225-244.
- Dirks, Nicholas B. *Castes of mind: Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton University Press, 2011.
- Dufour, Marie-Élaine. « La préférence pour les garçons en Inde du nord-ouest : le cas de la sélection pré-natale », conférence donnée dans le cadre du colloque *L'accès aux droits et ressources : défis de l'Inde contemporaine*, Université de Montréal, 7 février 2014.
- . *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian kingdom*. University of Michigan Press, 1993.
- Dumont, Louis. *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes*. Gallimard Paris, 1966.
- Gaborieau, Marc. « J. Parry, Caste and Kinship in Kangra ». *L'Homme* 20.2 (1980): 150-153.
- Gopal, Kusum. "Mythic Rites and Land Rights in Northern India" in *Land, Law and Environment: Mythical Land, Legal Boundaries*, Abramson, Allen and Dimitrios Theodossopoulos, Pluto press, (2000): 136-155.
- Gupta, Dipankar. "Caste and politics: identity over system". *Annual Review of Anthropology* 34 (2005): 409–427.

- . *Caste in question: identity or hierarchy?* Vol. 12. SAGE Publications Pvt. Limited, 2004.
- . *Interrogating caste: Understanding hierarchy and difference in Indian society*. Penguin Books India, 2000.
- Jorion, Paul. « Le secret de la chambre chinoise. » *L'Homme* (1999): 177-202.
- Kamdar, Mira. « l'Inde au 21^{ème} siècle », conférence donnée dans le cadre du colloque *L'accès aux droits et ressources : défis de l'Inde contemporaine*, Université de Montréal, 6 février 2014.
- Koyré, Alexandre. *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Gallimard, 1973.
- . *Du monde clos à l'univers infini*. Gallimard, 1973.
- Laborit, Henri. *La nouvelle grille*. Gallimard, 1976.
- Lemieux, Vincent. *Réseaux et appareils: logique des systèmes et langage des graphes*. Edisem, 1982.
- Markovitz, Claude et Bouchon G. *Histoire de l'Inde moderne, 1480-1950*. Fayard, 1994.
- Meillassoux, Claude. « Y a-t-il des castes aux Indes? » *Cahiers internationaux de sociologie* (1973): 5–29.
- Moody, James, et Douglas R. White. "Structural Cohesion and Embeddedness: A hierarchical concept of social groups". *American Sociological Review* 63 no 1 (2003): 103–127.
- Parry, Jonathan. *Caste and kinship in Kangra*. Routledge, 2013 [1979].
- Quigley, Declan. "Is a Theory of Caste Still Possible", in *Contextualising Caste: post-Dumontian approaches*, Sharma, Ursula et Mary Searle-Chatterjee. *Blackwell Publishers* (1994): 25–48.
- . *The Interpretation of Caste*. Oxford: Clarendon, 1993.
- Sharma, Ursula, et Mary Searle-Chatterjee. *Contextualising caste: post-Dumontian approaches*. Blackwell, 1994
- SINGH, Chetan. *Natural Premises*. Oxford University Press, 1998.
- Shukla, N. K. *The Social Structure of an Indian Village*, 1976.
- Srinivas, M. N. *The Dominant Caste and Other Essays*. Oxford University Press, 1987.
- Srinivas, Mysore Narasimhachar, et Andre Beteille. "Networks in Indian Social Structure". *Man* 64, no

5 (1964): 165–168.

Verdon, Michel. *Rethinking Households: an Atomistic Perspective on European Living Arrangements*. Routledge, 1998

———. « Les Yao du Malawi: une chefferie matrilineaire? ». *Cahiers d'études africaines* (1995): 477–511.

———. *Contre la culture: fondement d'une anthropologie sociale opérationnelle*. Editions des archives contemporaines, 1991.

———. *The Abutia Ewe of West Africa: a Chiefdom That Never Was*. Mouton, 1983.

———. "On the Laws of Physical and Human Nature: Hobbes' Physical and Social Cosmologies." *Journal of the History of Ideas* (1982): 653-663.

———. "Where have all their lineages gone? Cattle and descent among the Nuer." *American Anthropologist* 84.3 (1982): 566-579.

Wendt, Alexander. "The agent-structure problem in international relations theory." *International Organization* 41.3 (1987): 335-370.

White, Douglas John, et Ulla C. Johansen. *Network Analysis and Ethnographic Problems: Process Models of a Turkish Nomad Clan*. Lexington books, 2005.

Annexe 1.

Les racines du holisme

Au cours de la revue de la littérature, j'ai répété à plusieurs reprises que les différentes théories des castes réduisent leur objet à la manifestation empirique de représentations mentales normatives (le pur et l'impur, l'identité, les droits et les devoirs, etc.). Les frontières des différents groupements, dans une telle optique, sont inévitablement floues et ambiguës, car les « principes normatifs » ne régulent jamais complètement les comportements des acteurs. La question doit être posée, toutefois, de savoir *pourquoi* les groupements se réduisent en définitive à un épiphénomène de la régulation des comportements.

C'est à une telle interrogation que nous nous livrerons au cours de cette annexe. La réponse exigera un bref détour du côté de l'histoire des sciences, détour qui permettra de saisir l'importance du rapport entre axiomatique et problématique. Nous découvrirons alors que le holisme repose sur un postulat psychologique douteux, celui du caractère associable de l'individu, lequel engendre des conséquences délétères et inévitables, aussi bien sur la conceptualisation même des différents groupements que sur l'élaboration de modèles explicatifs dans l'étude de l'organisation sociale. Or, en partant du postulat inverse (donc en prenant pour acquis la sociabilité de l'individu), je soutiendrai qu'il est possible de dégager une conception du groupe qui évite le holisme et favorise la démarche comparative. C'est notamment ce que l'opérationnalisme, à mon avis, parvient à accomplir. Nous constaterons enfin qu'il est possible, à partir d'un tel bouleversement de l'axiomatique, d'élaborer des modèles explicatifs qui intègrent les apports des différentes disciplines (notamment de la psychologie et de la biologie) sans pour autant verser dans une forme de réductionnisme.

Axiomatique et Problématique

Au cours du premier chapitre de l'ouvrage *Rethinking Households*, Verdon s'attarde au rapport entre les prémisses et les phénomènes qui nécessitent une explication – ce qu'il nomme parfois le rapport entre axiomatique et problématique. Puisque la réflexion développée par l'auteur s'avère d'une grande utilité au propos présenté dans les pages qui suivent, il convient d'en exposer ici les grandes lignes.

Verdon souligne qu'il existe souvent un rapport de nécessité purement logique entre les assomptions (ou axiomes), les corollaires, les phénomènes tenus pour naturels et, enfin, les phénomènes considérés comme problématiques. Un cas classique, celui de la physique aristotélicienne, lui permet d'étayer ce propos.

Il est notoire que dans la perspective aristotélicienne, l'immobilité était considérée comme l'état « naturel » de la matière. Si un corps se trouvait à l'endroit où devait le conduire sa nature intrinsèque, il « allait de soi », suivant cette première prémisse, que celui-ci n'allait plus bouger. L'immobilité étant prise pour acquis (elle faisait partie de l'axiomatique), le mouvement était forcément l'*effet d'une force extérieure*. Dans ce cadre, les physiciens se devaient donc d'expliquer non seulement le changement de vélocité (comme dans le cas de la mécanique classique), mais également *la persistance du mouvement*. Paradoxalement, le mouvement ne se trouvait pas doté d'un statut ontologique indépendant, objet d'étude à part entière, mais était symptomatique de l'actualisation de l'« être ». Étudier le mouvement revenait alors à discourir sur le « devenir » de la matière.

S'inspirant d'Alexandre Koyré, historien des sciences, Verdon estime que c'est principalement par une modification de l'axiomatique aristotélicienne que Galilée a favorisé l'amorce d'une véritable révolution scientifique. Dans la nouvelle perspective ouverte par le physicien italien, et notamment grâce aux expériences de pensée qu'il préconisait, il était possible d'envisager la matière comme naturellement mobile. Placée dans le vide intersidéral, Galilée postulait que la matière doit poursuivre indéfiniment son cours (l'idée centrale derrière le principe d'inertie). À partir de cette assomption, de nouvelles questions émergeaient, d'anciennes se dissipaient. La problématique, essentiellement, consistait alors à expliquer l'accélération et la décélération, c'est-à-dire le changement de vélocité¹.

Cet exemple classique illustre ainsi le fait que le caractère *problématique* d'un phénomène est tributaire d'un ensemble de présupposés. De même qu'une question ne se pose qu'en rapport avec certaines prémisses, une modification de l'axiomatique se répercute le plus souvent sur la formulation de la problématique. Il était insensé, par exemple, de chercher à expliquer la persistance du mouvement

1

Cela n'implique pas que la mécanique classique se dispense d'expliquer la simple persistance du mouvement. De fait, elle en rend compte en invoquant l'*absence* de force et de résistance : le corps en mouvement poursuit ainsi son cours naturel, sans interférence (Verdon, 1998). Dans ce cadre, la persistance n'est donc plus *problématique*; elle se trouve simplement en adéquation avec le principe d'inertie constitutif de l'axiomatique.

dès lors que Galilée postulait la matière intrinsèquement mobile, autrement dit n'opposant en elle-même aucune résistance au mouvement. Cette problématique obnubilait pourtant les chercheurs depuis plus d'un millénaire, les contraignant à trouver toute sorte de mécanismes pour rendre compte de l'inertie².

On ne saurait trop insister, par ailleurs, sur la *double* conséquence du renversement de l'axiomatique opéré par Galilée. D'une part, il s'agissait d'un changement radical des problématiques et, par conséquent, des modèles explicatifs. Il était donc évidemment question d'un bouleversement d'ordre théorique (Koyré, 1973). D'autre part, et ceci s'avère particulièrement important pour mon propos, en déclarant la matière intrinsèquement mobile, un nouvel objet d'étude à part entière émergeait : le mouvement. Dans la vieille cosmologie, la mobilité ne pouvait être envisagée en dehors de la question du devenir de l'être; elle se trouvait inextricablement liée au *changement* dans son acception la plus large, et il y avait conséquemment différentes « qualités » de mouvement. C'est pourquoi l'étude du mouvement était assimilée à une vaste philosophie naturelle, sorte de science générale de l'être et du devenir. Or, en postulant que la mobilité est un *état* naturel de la matière, Galilée conféra de ce fait une « autonomie ontologique » au mouvement (Verdon, 1991), lequel pouvait dès lors être défini comme la simple mesure d'une distance par rapport à une variable temporelle. Ainsi que le remarque Bachelard, c'est donc « en limitant le rôle du concept de vitesse que Galilée a fondé la mécanique moderne » (Bachelard, p. 51).

La résistance comme corollaire de la contrainte

Je précise d'emblée que l'analyse sommaire des axiomatiques de la physique aristotélicienne et de la mécanique classique ne doit pas occulter les différences fondamentales qui séparent l'étude du mouvement de celle des castes et, plus généralement, des différents objets sociologiques. Ce n'est donc pas sur le plan des objets, mais bien sur celui des rapports épistémologiques qu'une analogie peut s'avérer féconde (Verdon, 1991).

Cela dit, il est opportun de rappeler que nous avons remarqué, au cours de la revue de la littérature, que les théories des castes ne conçoivent les groupes que sur la toile de fond de

2 Les physiciens aristotéliciens n'en étaient pas pour autant irrationnels, précisons-le, car leurs explications étaient sensées (quoique non dépourvues de contradictions) à l'intérieur du cadre à partir duquel ils posaient les questions. Ce cadre reposait sur des prémisses qui étaient apparemment fondées. L'idée selon laquelle la matière tend naturellement à l'immobilité est, par exemple, beaucoup plus intuitive et apparemment évidente que la notion d'inertie.

comportements régularisés par un « principe normatif », qu'il s'agisse de l'idéologie, des valeurs, de l'identité, de l'habitus ou de quelque autre variante. Ce constat rejoint celui que formulait Verdon lorsqu'il écrivait ainsi, dans son ethnographie de la société Abutia : « There are groups [...] only insofar as there are mechanisms to regulate and therefore order interaction. » (Verdon, 1983 : p. 13). De quoi il résulte, faut-il le rappeler, que les groupes « varient ontologiquement », oscillant entre le groupe *corporate* et la simple catégorie réticulaire en fonction de la conformité entre les normes supposées et les interactions observées.

Si nous adoptions un réalisme philosophique de premier degré, nous conclurions sans doute que les choses en sont ainsi : l'ontologie des groupes varierait *réellement* et il n'y aurait rien qu'on puisse y faire. Or, cette approche me semble par trop défaitiste puisqu'elle admet d'emblée qu'il est impossible de concevoir les groupes sur un mode binaire, discontinu, et donc de les soumettre à une étude comparative rigoureuse. Envisageant le problème dans la perspective ouverte par l'épistémologue français Gaston Bachelard, Verdon conclut plutôt que la variabilité ontologique des groupes découle d'un *obstacle épistémologique* associé à certaines propositions de nature axiomatique.

Partant de ce constat, il reste à déterminer l'origine de l'obstacle. La question peut dès lors être formulée ainsi : pour quelle raison le statut ontologique des groupes dépend-t-il de la régulation de l'interaction? Autre forme encore de cette question cruciale : pourquoi l'interaction doit-elle subir la *contrainte* d'un principe normatif pour que les groupes existent?

Pour répondre à cette question, il faut d'abord reconnaître que derrière toute théorie sociologique se dissimule inévitablement une conception de la psychologie, de la rationalité humaine (Boudon, 2007). C'est dans cette « conception de la psychologie » commune aux différentes théories holistes que se trouve la cause de la variation ontologique des groupes. En effet, en posant (le plus souvent implicitement) que le statut ontologique du groupe dépend de la contrainte d'un « principe normatif », les approches holistes adoptent le présupposé selon lequel l'individu oppose fondamentalement une résistance au groupe et, plus généralement, à l'ordre social. Laissée à elle seule, sans « principe régulateur », l'interaction serait désordonnée, chaotique; sans contrainte extérieure (que cette contrainte soit *intériorisée*, comme le veut par exemple Bourdieu, n'y change rien...) régulant ses comportements, l'individu serait associable.

Voilà l'axiome duquel dérive la notion de groupe telle que la conçoivent les différentes approches holistes. Cet axiome, comme le remarquait Verdon dans *Contre la culture*, s'accorde d'ailleurs fort bien au *sens commun*, c'est-à-dire à l'expérience première que nous avons de la société, avec ses lois et ses interdits qui apparaissent comme autant de contraintes et de limitations.

Dans la section précédente, j'ai souligné la double conséquence des axiomes dans l'étude du mouvement : une conséquence théorique d'une part (concernant les phénomènes considérés comme *problématiques* et les modèles explicatifs élaborés pour en rendre compte) et une conséquence ontologique d'autre part (touchant la conception même du mouvement). Ayant mis en évidence les répercussions de l'*apriori* du caractère associable de l'individu sur le statut ontologique des groupes, je désire insister à présent sur les répercussions d'ordre proprement théorique qui découlent de cet axiome. J'entends démontrer, en l'occurrence, que les approches holistes demeurent (pour reprendre les termes du neurobiologiste Henri Laborit) « enfermées dans le langage conscient, le « discours sur »..., coupées des niveaux d'organisation sous-jacents » (Laborti, 1976 : p. 42-43), et que cet enfermement constitue un obstacle majeur à l'élaboration de toute théorie sociologique solide.

Comportements, intentionnalité et dynamique d'affect

Nous avons remarqué, en analysant la théorie de Dumont³, que le structuralisme confère d'emblée une prééminence aux « idées et aux valeurs » par rapport aux « pratiques observables », jetant ainsi les fondations d'une cosmologie idéaliste de nature platonicienne. En bref, c'est donc dans les idées et les valeurs, sinon plus généralement dans « le discours sur... »⁴, que le structuralisme (à l'image des approches culturalistes) trouve le fondement du social. Or, s'il le décèle dans les idées et les valeurs, ce sont des idées et des valeurs qui se trouvent cependant *dégagées de la dynamique d'affect qui les sous-tend*. En d'autres termes, les théories structuralistes et culturalistes (et les théories holistes en général) font complètement fit de la dynamique d'affect, laquelle confère pourtant aux idées et aux valeurs un pouvoir d'influence sur les comportements et les pensées⁵.

3 Le lecteur peut se référer au premier chapitre de ce mémoire pour une analyse de la démarche structuraliste de Louis Dumont.

4 On pourrait arguer également que ce sont les structures cognitives qui, dans la perspective structuraliste, fondent le social. La pensée binaire en est certainement l'exemple le plus notoire (est-ce le seul?). Mais au-delà de cette structure cognitive, c'est d'abord et avant tout l'expression de cette structure sur le plan des valeurs (l'opposition binaire entre le « pur et l'impur » par exemple) qui occupe l'attention des chercheurs structuralistes. L'analogie de l'iceberg utilisée par Dumont ne laisse d'ailleurs aucun doute : les pratiques observables de la vie en société représentent la partie émergée de l'iceberg, alors que les idées et les valeurs, autrement fondamentales, constituent la partie immergée.

5 D'où un certain malaise à la lecture d'*Homo hierarchicus* : tout se passe comme si, dans cet ouvrage, les Indiens,

De telles conceptions d'obédience idéaliste ont cependant été réfutées à la suite de certaines découvertes importantes relatives à la conscience, au libre arbitre et à la dynamique d'affect. L'article de l'anthropologue Paul Jorion, « Le mystère de la chambre chinoise », montre par exemple que ce ne sont pas les idées et les valeurs qui s'avèrent déterminantes, mais plutôt la dynamique d'affect qui inévitablement les sous-tend. Il apparaîtrait donc fallacieux d'élaborer des théories autour des « idées et des valeurs » sans comprendre le rôle joué par la dynamique d'affect. Un résumé s'impose.

Dans l'article en question, Jorion élabore un cadre théorique qui vise à intégrer les conclusions les « plus plausibles » des expériences sur la conscience menées par Benjamin Libet, un neurophysiologue ayant mené ses recherches à l'Université de Californie à San Francisco au cours des années soixante. Les expériences de ce chercheur, selon Jorion, font état d'un « retard de l'expérience subjective de formulation d'une intention par rapport à la réalisation effective de l'acte que cette intention vise, autrement dit, et pour éviter toute ambiguïté, Libet mit en évidence que le sentiment d'amorcer un acte succède en réalité à cet acte lui-même, et ce, avec un retard de l'ordre de la demi-seconde. » (Jorion, 1999 : p. 182) D'où cette conclusion inévitable tirée par Jorion, à savoir que « tout processus décisionnel est d'origine inconsciente » (ibid : p. 181).

Si la conscience en tant qu'instance décisionnelle s'avère illusoire, elle n'en exerce pas moins une fonction essentielle : en tant que « prise de conscience », elle permettrait, *a posteriori*, l'association entre *affect* et *percept*, assurant de ce fait la *mémorisation et l'apprentissage*. Jorion écrit ainsi que « la fonction réelle de la conscience se situe alors à ce seul niveau : l'enregistrement de percepts simultanés sous forme de souvenirs et de leur évocation ultérieure – associés à une valeur d'affect – lorsque des sensations similaires se représentent à la perception » (ibid. p. 184). Et plus loin, l'auteur d'ajouter :

La capacité – à l'intérieur du *regard* de la conscience – d'enregistrer des souvenirs constitués de percepts synchrones possède une fonction manifestement adaptative : une telle reconstitution de la simultanéité au sein du souvenir est la condition cruciale d'un authentique apprentissage, c'est-à-dire l'assurance qu'à l'avenir des signaux du même type en provenance du monde extérieur déclencheront une réaction intégrant l'ensemble des informations accumulées par un sujet au cours de son histoire (ibid.)

sauf influence moderne, sont naturellement, par une sorte d'atavisme culturel, guidé par la dichotomie du pur et de l'impur; comme si les notions de pur et d'impur étaient en soi, pour un Indien, dotées d'un sens et d'un pouvoir régulateur qu'un occidental ignorerait. Cette conception dénote une ignorance du processus d'apprentissage, de la dynamique d'affect et de l'importance, au regard de celle-ci, de la gratification et de la nociception.

Il serait vain d'entrer dans le détail de l'argumentaire de Jorion; les lecteurs intéressés, du reste, feront mieux de se référer directement à l'article. Une remarque doit cependant être formulée. Prenant acte du caractère illusoire du pouvoir décisionnel de la conscience, le lecteur pourrait penser que le holisme des théories sociologiques n'en est point ébranlé – car ce dernier, en effet, s'accommode fort bien de l'inconscience des acteurs. Or, rien n'est plus faux. Si les expériences de Libet permettent effectivement de conclure que « tout processus décisionnel est d'origine inconsciente », elles ne corroborent pas pour autant le postulat idéaliste voulant que la vie sociale repose sur l'action extérieure et contraignante, voire « socialisante » des idées et des valeurs. De fait, l'illusion du pouvoir décisionnel de la conscience n'implique pas que l'individu soit entièrement mû par des forces qui lui sont *extérieures et étrangères*, ce que suppose pourtant le holisme. Pour paraphraser Jorion, si la conscience n'intervient aucunement dans le processus décisionnel (*poser* un acte ou *formuler* un propos, par exemple), tel n'est pas le cas du *corps* qui, lui, joue à cet effet un rôle crucial. C'est donc le corps et particulièrement la dynamique d'affect qui s'avèrent déterminants dans le processus décisionnel⁶, et c'est pourquoi il importe d'y accorder une attention particulière.

La contribution d'Henri Laborit

Il est intéressant de constater que Jorion, après avoir souligné l'importance de la dynamique d'affect dans le processus d'apprentissage, note le « caractère éminemment *pavlovien* » du mécanisme impliqué. Cette remarque n'est cependant complétée d'aucune explication; elle gagnerait pourtant à être étayée, car elle touche au fondement même de la dynamique d'affect. Il se trouve heureusement que le propos d'Henri Laborit, spécialiste de la biologie des comportements, offre un complément essentiel aux arguments de Jorion.

En dépit du cadre d'analyse éminemment holiste proposé par Laborit⁷ dans *La nouvelle grille*,

6 Ce constat permet notamment d'éviter la tautologie où conduit inévitablement le postulat holiste voulant que l'acteur, en plus d'être inconscient des forces qui le meuvent, se trouve de surcroît complètement étranger à ces dernières. Ce postulat contraint les théories holistes à ne rendre compte que de la « permanence », incapables qu'elles sont cependant d'expliquer le changement et l'émergence. D'où vient que le tout change si les parties ne sont programmées que pour l'actualiser? L'option des théories holistes est, en général, de postuler que le changement survient en raison des caractéristiques propres au tout (on pense au marxisme notamment), sinon encore de prétendre que le changement résulte de la rencontre de deux « structures » (comme chez Greimas).

7 Le holisme radical de la *Nouvelle Grille* est issu de l'homologie entre société et organisme biologique. Laborit en vient ainsi à réifier le social : dans son cadre, la société acquiert véritablement le statut d'« organisme » à part entière. Or, si l'on accepte volontiers que la société forme un « système » au sens large du terme (c'est-à-dire un ensemble d'éléments inter-reliés dont les comportements influencent l'ensemble, et réciproquement), force est d'admettre que tout système ne constitue pas pour autant un organisme. La notion d'*information*, directement issue du paradigme

on trouve, dans ce dernier ouvrage, certaines observations pénétrantes sur le fonctionnement du système nerveux, la constitution du cerveau et les mécanismes de fuite et d'agression. Celles-ci permettent de poser des prémisses qui nous éloignent définitivement de l'idéalisme des approches culturalistes et structuralistes.

Après avoir exposé les principales fonctions du système nerveux primitif⁸, Laborit écrit que « tout apport à la structure du cerveau au cours de l'évolution des espèces peut être considéré comme situé en dérivation sur lui [le système nerveux primitif] ». (p. 55) Aussi poursuit-il plus loin en mentionnant ainsi que :

Chez les premiers mammifères apparaissent des formations nouvelles en « dérivation » sur le système précédant, c'est ce qu'il est convenu d'appeler le système limbique (McLean, 1949). Considéré classiquement comme le système dominant l'*affectivité*, il nous paraît plus exact de dire qu'il joue un rôle essentiel dans l'établissement de la *mémoire à long terme* sans laquelle l'affectivité ne nous paraît guère possible. (p. 57, italiques dans le texte)

Et Laborit de préciser, enfin :

La mémoire à long terme va donc permettre la répétition de l'expérience agréable et la fuite ou l'évitement de l'expérience désagréable. Elle va surtout permettre l'association temporelle et spatiale au sein des voies synaptiques, des traces mémorisées liées à un signal signifiant à l'égard de l'expérience, donc provoquer l'apparition de réflexes conditionnés, aussi bien pavloviens (affectifs ou végétatifs) que skinnériens opérants (à expression neuromotrice). (p. 58)

Une observation des plus cruciales doit être ajoutée. Laborit rappelle que la perception de variations environnementales se traduit dans l'organisme par une « synthèse de molécules protéiques », synthèse qui « code les synapses au niveau desquelles l'influx nerveux est passé ». Or – et c'est ce qu'il importe de retenir – l'auteur explique que la voie neuronale initialement empruntée par l'influx se

cybernétique, est incontournable pour comprendre le cadre sociologique de Laborit. En effet, pour lui, tout organisme constitue un système ouvert sur le plan de « l'information circulante » (les variations externes et internes perçues par l'organisme biologique, par exemple) et un système fermé sur le plan de « l'information structure » (l'information-structure de l'organisme, écrit Laborit, est « invariante [...] elle ne circule pas, du moins en ce qui concerne l'individu. Sa transmission se fait à une autre échelle de temps grâce à la reproduction et au *code génétique* » (Laborit, 1976 : p. 36)). La finalité d'un système nerveux serait donc de maintenir sa structure (le code génétique) par l'ouverture sur le plan de l'information circulante, autrement dit par la perception des variations environnementales. Or, Laborit commet l'erreur majeure d'appliquer le même raisonnement au « groupe social ». Ainsi écrit-il que « malheureusement, le groupe social devient aussitôt un système fermé, dont la finalité sera de maintenir sa structure, et cela évidemment contre d'autres groupes sociaux environnants; à moins que ces groupes ne s'associent comme sous-ensembles dans un ensemble plus grand. » (ibid. : p. 37). Le problème est que si l'information structure de l'individu (le code génétique) est invariable (on nuancerait aujourd'hui ce propos avec les découvertes en épigénétique), l'information-structure du groupe, s'il en est une, ne correspond aucunement à un quelconque code génétique d'un niveau d'organisation supérieur. Bref, pour traiter le « groupe social » comme un organisme, il faudrait démontrer que l'information structure possède, à l'échelle collective, les mêmes propriétés que le code génétique à l'échelle individuelle. Or, cette proposition est sinon fautive, du moins non-démonstrée et hautement spéculative.

8 En bref, ces principales fonctions sont : « 1) perception, par les organes sensitifs, des variations de l'environnement; 2) transmission des percepts vers les centres de traitement supérieurs; 3) perceptions des signaux internes, débouchant sur 4) une action sur l'environnement » (Laborit, 1976 : p. 54)

trouve ainsi modifiée de façon plus ou moins pérenne, « de telle sorte qu'une stimulation analogue aurait alors tendance à ne mettre en jeu à nouveau que les mêmes voies nerveuses, les mêmes synapses mises en jeu par la première » (p.58-59). Voilà qui explique pourquoi, une fois les voies synaptiques encodées par la synthèse de molécule protéique, un schème de pensée ou encore un schème comportemental est plus aisément reproductible. Voilà aussi pourquoi, sans doute, les premières impressions s'avèrent souvent déterminantes.

Il y a au moins deux conclusions fondamentales à tirer de ce qui précède. D'abord, (1) la mémoire à long terme reposant sur l'affect, lequel s'avère déterminé par la mémorisation des expériences agréables et désagréables, il s'ensuit que l'étude des « idées et des valeurs » ne peut faire l'économie d'une compréhension des mécanismes, présents dans l'environnement des acteurs, assurant la répétition des expériences agréables et désagréables. Autrement dit, *l'étude des « idées et des valeurs » ne peut faire abstraction des systèmes de récompenses et de punitions (système directs aussi bien qu'indirects) déterminant le substrat affectif sur lequel reposent ces premières*⁹. C'est donc là une réfutation du postulat idéaliste voulant que le social repose sur des fondations d'ordre idéologique. Au contraire, poursuivant la réflexion de Jorion, et dans la mesure où l'on cherche vraiment à trouver un fondement à notre objet, si l'activité humaine est ultimement tributaire de la dynamique d'affect, alors il convient peut-être d'affirmer que c'est sur cette dernière que repose le social¹⁰. Une telle prémisse, notons-le, débouche d'ailleurs sur une vision politique du social, car l'affect est tout ouvert sur l'environnement : il est pour ainsi dire issu du contact entre les données internes d'une personne et l'univers qui l'environne. Or, pour une espèce grégaire, le contexte social est un élément incontournable de l'environnement des individus. Aussi les rapports de pouvoir, déterminant l'accès aux différentes ressources et instaurant de ce fait des mécanismes plus ou moins subtils de récompenses et de punitions, sont-ils inévitablement constitutifs de ce contexte social. Pour cette raison enfin, le politique, défini en tant qu'espace où s'exercent les rapports de pouvoir, lieu de confluence et de divergence des intérêts divers, marque de son sceau indélébile la chair même des individus : il oriente le rapport affectif par les signaux (perçus comme agréables ou désagréables) qu'il envoie aux acteurs.

Enfin, (2) considérant la propension naturelle, du fait de l'encodage des voies synaptiques initialement empruntées par l'influx nerveux dans le processus d'apprentissage, à répéter des réponses

9 Que sont les valeurs sinon des idées, des conceptualisations, auxquelles est justement associée une grande valeur affective? Les valeurs sont des idées auxquelles les gens attachent une grande importance – auxquelles est donc associée une charge affective considérable.

10 Cette formulation est d'ailleurs aisément conciliable avec la théorie de l'évolution en biologie. [À poursuivre]

comportementales ou mentales similaires aux réponses initiales, il s'ensuit que la répétition et la transmission des pratiques et des valeurs peuvent être prises pour acquies (toute chose étant égale par ailleurs). En d'autres termes, en raison du fonctionnement même de son cerveau, l'humain tend naturellement à reproduire les pratiques et les valeurs acceptées et valorisées par sa société en général, et en particulier par la « niche environnementale » immédiate dans laquelle il *apprend à vivre*. Bref, ce qu'il est convenu d'appeler la *tradition*, cette forme d'inertie des pratiques et des valeurs, va de soi : c'est plutôt le contraire, à savoir le changement qui surprend, pose problème et exige par conséquent une explication de nature sociologique. Encore une fois, il s'agit là d'un renversement complet par rapport à la perspective holiste, qui accule à expliquer la permanence des phénomènes sociaux. Le corollaire est d'ailleurs évident : si la reproduction des pratiques et des valeurs va de soi, tout ce qui, empiriquement, échappe à cette proposition doit être expliqué¹¹. D'où la nécessité d'élaborer des théories qui portent sur l'émergence et le changement social.

Conséquence sur le type d'explication sociologique

Le culturalisme souffre logiquement des problèmes qui fragilisent toute approche holiste. Je qualifie de *culturaliste* toute explication qui rend compte d'une pratique par l'entremise des valeurs ou des normes qui lui sont associées. S'agissant des castes et de l'organisation hiérarchique par exemple, une explication de ce type rendra compte de la hiérarchie en invoquant la présence de valeurs fortes associées à cette dernière. Comment expliquer l'organisation fortement hiérarchisée du système des castes? Par l'influence considérable qu'exercent sur les Indiens les valeurs associées à la hiérarchie, répond le culturaliste. La réflexion est pourtant tautologique. Car pourquoi, en effet, les Indiens seraient-ils attachés à ces valeurs? Ici comme ailleurs, la question demeure sans réponse, le culturalisme ne consistant qu'en une simple reformulation abstraite des pratiques sociales (Verdon, 1998). Outre la tautologie, c'est cependant la conception implicite de la psychologie des acteurs qui pose un problème encore plus fondamental. Dans ce cas, la tautologie n'est d'ailleurs qu'une conséquence du postulat selon lequel les comportements individuels reflètent uniquement les valeurs, les idéologies ou les habitus de la société dans laquelle ils se manifestent. Or, j'ai précédemment souligné que la transmission des valeurs est le fruit d'un apprentissage et que, dans cette mesure, elle repose sur l'affectivité, laquelle en retour implique la perception et la mémorisation des expériences

11 Une autre concomitance de cette proposition est digne de mention. Puisque la *répétition* d'un schème comportemental ou mental est déterminante, il s'ensuit que l'âge des acteurs concernés s'avère souvent crucial dans l'explication du changement social : s'agissant de l'énergie et de l'« espace mental » nécessaires à la modification des voies synaptiques initialement codées, les plus jeunes sont avantagés par rapport aux plus vieux.

agréables et désagréables. C'est d'ailleurs sur la base de ce mécanisme primitif que le cortex cérébral étend son réseau complexe de neurones, générateur de la foisonnante association cognitive dont fait preuve le cerveau humain. Par voie de conséquence, une explication sociologique exige, pour avoir quelque consistance, de faire appel à certains éléments constitutifs de l'environnement des acteurs, éléments qui garantissent la répétition des expériences agréables et désagréables si essentielle dans le processus d'apprentissage.

Récuser le culturalisme n'implique toutefois pas de bannir tout élément « culturel » d'une explication de nature sociologique. Il s'agit d'une distinction cruciale, que Verdon prend d'ailleurs soin de clarifier dans un commentaire sur l'étude de la monogamie en Europe :

[...] will I provide an answer by reporting that Europeans share a culturally determined set of norms or values forbidding polygyny and enforcing monogamy? The answer is, and should always remain, in the negative. Explaining a culturally encoded collective practice (such as monogamy) by its cultural encoding (such as the values and ethos surrounding monogamy) will always amount to a mere tautology...« but why should we find this particular set of norms or values in Europe, and not in Africa? » Jack Goody answered this question brilliantly in *Production and reproduction* (1976) evoking a number of cultural elements (private ownership of land, improved technology, and so on) and a number of noncultural ones (demographic explosion, land scarcity) in order to build his explanatory model. (Verdon, 1998 : p. 89)

Faire référence à certains éléments culturels constitutifs de l'environnement des individus ne revient donc pas à expliquer les pratiques par les valeurs qui leurs sont associées. Il n'est d'ailleurs pas impossible que, dans cette perspective, l'explication d'une pratique culturelle contredise explicitement la rationalisation offerte par les acteurs. Car les valeurs et les idéologies fournissent un alibi, pour paraphraser Henri Laborit, qui masque le plus souvent les motivations profondes derrière l'action. D'où la nécessité d'une certaine suspicion à l'égard des explications des pratiques fournies par les idéologies et les valeurs.

La sociabilité prise pour acquis : une conception non-holiste de l'organisation sociale

Il convient à présent de mettre en évidence le fait que, contrairement aux différentes variantes du holisme sociologique, l'opérationnalisme parvient à traiter des groupes et du contexte organisationnel sans pour autant adopter un postulat qui récuse implicitement l'agentivité des acteurs. Au préalable, toutefois, il s'avère opportun de récapituler brièvement le propos présenté ci-avant.

En résumé :

1. Les approches holistes reposent sur une conception erronée de la psychologie humaine : l'esprit humain considéré comme *tabula rasa*, les comportements ne reflétant ainsi que les valeurs des groupes dans lesquels les acteurs s'insèrent;
2. La notion de groupe dérive de cette prémisse. Cela engendre un paradoxe : un groupe, dans cette perspective, doit réguler parfaitement le comportement de ses membres pour être pleinement groupe (Verdon, 1991). Cette régulation, selon les différentes variantes du holisme, s'opère par le truchement de l'idéologie, de la culture ou de l'identité;
3. Dans les faits, aucune entité ne *régule* ou ne *contraint* parfaitement le comportement de ses membres; de telle sorte qu'il n'existe aucun groupe, mais toujours différentes entités au statut indéterminé, entre le groupe *corporate* et la simple catégorie réticulaire;
4. Le corollaire de la contrainte est la résistance. Si le statut de groupe est fonction du pouvoir de contrainte qui s'exerce sur les membres, c'est qu'il dérive implicitement du postulat hobbesien selon lequel l'individu oppose une résistance au social, au groupe (Verdon 1982; 1991);
5. Le fameux problème « agent/structure » (Wendt, 1987) découle de cette dichotomie, de cette opposition implicite entre individu et social.

Les conséquences de ce postulat « hobbesien », dans l'étude de l'organisation sociale, sont :

1. l'impossibilité de traiter des groupes et du social en intégrant avec cohérence les apports de la psychologie et de la biologie – sur un plan conceptuel, et de manière généralement implicite, il y a opposition entre les différents ordres;
2. l'impossibilité de développer un langage conceptuel apte à répondre aux exigences du comparatisme dans l'étude de l'organisation sociale : le statut ontologique des entités varie inévitablement en fonction du pouvoir de contrainte qu'elles exercent sur leurs membres (Verdon, 1991).

Plusieurs auteurs ont reconnu que les différentes variantes du holisme sociologique reposent sur un postulat psychologique douteux (Boudon, 2006). La majorité d'entre eux ont conséquemment adopté une approche dite d'action sociale qui repose sur la théorie du choix rationnel et de l'acteur maximisateur. Dans cette perspective, les groupes se sont toutefois éclipsés : ne subsistent que des

individus rationnels maximisant leur fonction d'utilité. Si, comme le prétend Raymond Boudon, cette approche permet de répondre à certaines problématiques posées par les sciences sociales, les explications qu'elle avance butent assez rapidement sur la culture, malgré la volonté explicite de s'en distancier. Ainsi est-il piquant de constater que Boudon, après avoir sévèrement critiqué les notions d'« habitus » et de « cadre », en vient à expliquer les croyances erronées des scientifiques par le fait que ces derniers « ont de fortes raisons d'y croire, étant donné le *contexte cognitif* dans lequel ils s'inscrivent (Boudon, 2007 : p. 93, italiques ajoutés). Il serait bon de savoir de quelle manière un contexte cognitif se distingue, par exemple, d'un habitus ou de la culture; mais malheureusement Boudon ne le précise pas, et pour cause : on soupçonne que la différence est essentiellement cosmétique.

Bref, les théories d'action sociale ont oublié le langage des groupes pour ne considérer au final que des choix individuels opérés en fonction d'un contexte cognitif et des opportunités et contraintes offertes par l'environnement. Entre les choix individuels et le contexte cognitif, le groupe, en tant qu'objet d'un discours analytique, s'est ainsi volatilisé (Verdon, 1991).

L'opérationnalisme permet donc d'explorer une voie médiane évitant le holisme des théories qui reconnaissent traditionnellement l'existence des groupes tout en échappant au réductionnisme des approches dites d'action sociale. Il convient d'ailleurs d'insister sur le fait que cette possibilité nouvelle découle essentiellement de la modification de l'axiomatique opérée par l'opérationnalisme. Je m'explique.

Nous avons remarqué que la notion de groupe dérive, pour les différentes variantes du holisme sociologique, de l'opposition implicite entre individu et social. Si cet axiome constitue le socle inébranlable du holisme, une solution radicale s'impose pour en éviter les conséquences délétères : postuler précisément l'inverse, à savoir que l'individu est social ou plutôt, suivant les termes de Verdon, que le social est un *état* de l'individu. C'est à partir de cette prémisse que s'érige un langage opérationnel portant sur l'organisation sociale. Logiquement, l'axiomatique étant ainsi modifiée, la problématique s'en trouve également bouleversée. Si les « objets » sociologiques, dans une cosmologie holiste, acquièrent leur sociabilité par le truchement de représentations mentales normatives (que ce soit l'identité collective, le contrat social, la culture, l'habitus ou encore d'autres variantes), dans un cadre opérationnel cette sociabilité leur est conférée d'emblée (on la prend pour acquis : elle est un *état*

de l'individu et fait donc partie de l'axiomatique), de telle sorte que « nous n'avons pas à rendre compte de la solidarité [ou sociabilité], mais nous nous devons d'expliquer les changements dans l'organisation sociale » (Verdon, 1991 : p. 341). Enfin, dans cette optique, un groupe n'est pas constitué de *relations sociales*, mais simplement d'individus (il peut d'ailleurs être constitué d'un seul membre). Sur un plan conceptuel, l'individu n'oppose aucune résistance au statut ontologique du groupe¹² (ibid.).

Les conséquences de la suppression de l'opposition implicite entre l'individu et le social (un groupe peut n'être constitué que d'un seul individu) dans l'étude de l'organisation sociale, sont :

Sur un plan conceptuel :

1. L'autonomie ontologique du statut de groupe;
2. (Corollaire du point 1) il n'y a plus de continuum entre un groupe, entité devant réguler parfaitement ses frontières, et un réseau, ensemble fluide, labile et non coordonné : les deux se trouvent désormais sur des plans différents de l'analyse.

Et sur un plan théorique (explicatif) :

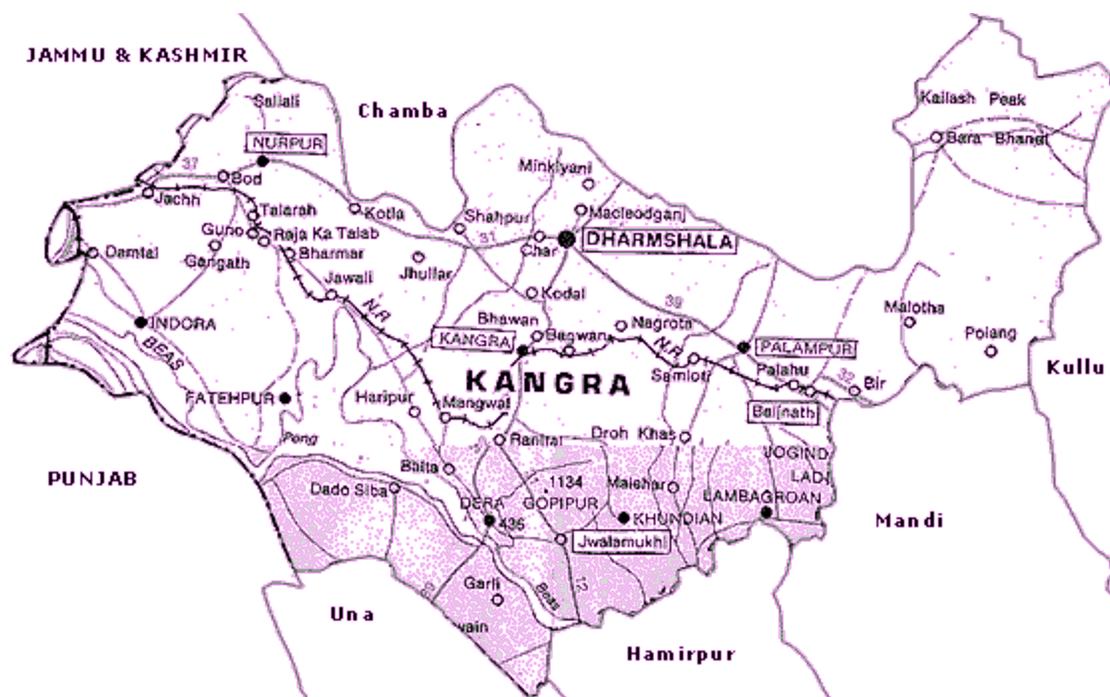
3. La possibilité de développer une étude comparative des groupes, d'analyser leur composition et d'expliquer leur évolution sans pour autant nier implicitement l'agentivité des acteurs¹³;
4. La possibilité d'étudier les rapports entre groupes et réseaux;
5. La possibilité d'une véritable intégration verticale des savoirs : dans un modèle explicatif de l'organisation sociale, on peut (et souvent *on doit*) intégrer les apports des niveaux d'organisation sous-jacents, notamment de la psychologie, de la primatologie et de la biologie.

12 De toute évidence, il peut y avoir – et, de fait, *il y a* souvent – des rapports de contrainte entre différents groupes, de même qu'entre membres d'un même groupe. Cela n'est toutefois pas en cause; pour notre propos, ce qui importe est que le statut même de l'objet ne dépende pas de la régulation des comportements. Il importe de ne pas confondre les plans conceptuels et théoriques.

13 Ce corollaire est fondamental et il importe d'en saisir toute la portée. Dans un cadre où, implicitement, individu et social s'opposent, ce que l'on consent à l'un doit être retiré à l'autre : plus on accorde d'importance à l'agentivité et plus on en retire au groupe ou à la structure, et inversement. En sortant de ce cadre, en récusant le postulat selon lequel l'individu oppose fondamentalement une résistance au social, groupe et agent ne s'opposent plus. Bien sûr, il y a des groupes qui, de par leur composition et leur articulation à d'autres groupes, limitent grandement les opportunités offertes aux acteurs tandis que d'autres, au contraire, offrent une panoplie de choix et permettent l'innovation et la modification des conditions d'existence. Mais les groupes dont la composition impose une plus forte régulation des comportements ne sont en aucun cas « plus groupes » que ceux qui offrent à leur membres un plus large éventail de possibilités.

Annexe 2.

Carte du district de Kangra



Source : <http://cdn1.hillpost.in/wp-content/uploads/2012/10/kangra-District-Himachal-Pradesh-Map.gif>

Annexe 3

Glossaire

<i>Al</i>	Titre ou surnom associé aux membres de certaines catégories d'agnats.
<i>Bartan</i>	Relation impliquant des prestations réciproques et une solidarité entre les ménages lors des rituels les plus importants
<i>Biradari</i>	Rassemblement de clans d'une même caste, lesquels possèdent respectivement un statut similaire aux autres et s'échangent des femmes de façon égalitaire
<i>Chulah</i>	Foyer destiné à la cuisson des aliments
<i>Dan</i>	Don de nature religieuse qu'un individu offre à un supérieur sans attendre de récompense matérielle.
<i>Gotra</i>	Groupe de clans entre lesquels le mariage est interdit
<i>Khandan</i>	Clan ou lignage
<i>Kulaj</i>	Divinité associée à un clan, un sous-clan ou un lignage
<i>Lambedar</i>	Représentant du <i>mauza</i>
<i>Mauza</i>	Rassemblement de plusieurs hameaux destiné à la perception des impôts
<i>Narar</i>	Regroupement de maisons (<i>house cluster</i>)
<i>Pitr kop</i>	Malédiction liée aux ancêtres
<i>Raiyatwari</i>	Régime foncier au sein duquel les individus (et non le « groupe local ») détiennent les titres de propriété
<i>Saradh</i>	Cérémonie au cours de laquelle les offrandes sont présentées en l'honneur des ancêtres
<i>Tika</i>	Hameau

Annexe 4

Tableau 3.1.

Les différentes castes du *mauza* de Chadhiar dans le district de Kangra

Caste	Occupation traditionnelle	Nombre de ménages
1. Brahmanes	Prêtre de ménage (<i>household priest</i>)	52
2. Bhojki	Prêtre de temple (<i>temple priest</i>)	11
3. Rajput	Guerrier et propriétaire foncier	764
4. Mahajan	Commerçant	2
5. Turkhan	Charpentier	18
6. Lohar	Forgeron	19
7. Sonyar	Orfèvre	4
8. Nai	Barbier	18
9. Kumhar	Potier	1
10. Girth	Cultivateur	17
11. Koli	Cultivateur	226
12. Jogi	Ascète et mendiant	20
13. Jullaha	Tisserand	102
14. Sanhai	Musicien	1
15. Dumna	Fabriqueur de panier	15
16. Chamar	Tanneur	210
17 Bhangi	Balayeur	1

Source : Parry, Jonathan. *Caste and Kinship in Kangra*. Routledge, 2013 [1979].

Annexe 5

Tableau 4.1.
Les ensembles simples

	Critère(s) d'appartenance	Absence de critère d'appartenance
Type d'activité (un seul)	Groupe	Foule
Titre de propriété (un seul)	Personne morale	
Absence d'activité et de propriété	Catégorie sociale	

Annexe 6

Tableau 4.2.
Les ensembles complexes

Entités		Agrégation (Groupe de groupes)	Alliance (rassemblement de groupes « souverains »)
Groupe	Sans représentant		
	Représentant (Leader)		Possible
	Représentant (Titulaire d'office)	Possible	Possible
Personne morale	Sans représentant		
	Représentant (titulaire d'office)	Possible	Possible