

Université de Montréal

Don et formes de réciprocité.
Pratiques d'échanges cérémoniels chez des Jaïns *Swetambars* (Inde)

Par
Linda Aïnouche

Département de sociologie
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Philosophiæ Doctor (Ph.D.)
en sociologie

Juin 2004

© Linda Aïnouche, 2004



HM
15
U54
2005
V.010

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

Don et formes de réciprocité.
Pratiques d'échanges cérémoniels chez des Jaïns *Swetambars* (Inde)

Présentée par :

Linda Aïnouche

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Jean-Guy Vaillancourt..... Président - rapporteur

Paul Sabourin..... Directeur de recherche

Jean-Claude Muller Membre du jury

André Couture Examineur externe

Michel Campbell Représentant du doyen de la FES

SOMMAIRE

Cette thèse étudie des pratiques d'échanges cérémoniels au sein d'une communauté de Jaïns *Swetambars*, à partir d'une expérience vécue au jour le jour à Bombay. Son ambition est de contribuer par l'analyse de cas exemplaires de réciprocité à travers des activités religieuses, à l'étude plus générale des systèmes d'échanges cérémoniels, ainsi nommés aujourd'hui, pour parler des systèmes de prestations totales concourant à construire et à entretenir les liens sociaux. Cette démarche de recherche contribue aussi à l'ethnographie d'un groupe social guère connu, et dont la place dans la société indienne pose problème.

En analysant les échanges cérémoniels sous l'influence de Maunier (1927), je propose une approche d'une communauté jaïne qui, au-delà des descriptions ethnographiques, met en valeur le caractère éthique des échanges de dons et des motivations de réalisation de ces échanges. Mon objectif est d'identifier le don comme phénomène social total. Je tente de saisir comment les signifiants du jaïnisme s'entrelacent aux espaces socioculturels dans lequel vivent des Jaïns à Bombay et comment ceux-là les utilisent pour donner du sens à leur pratique des échanges cérémoniels. J'essaye de faire comprendre comment les Jaïns sont liés les uns aux autres et comment ils construisent des liens et sur quelles valeurs ils les entretiennent et les maintiennent. Et enfin, à quoi même servent ces liens? Sans chercher la signification universelle des dons chez les Jaïns, mais à les étudier en tant que révélateur de certains types de relations sociales, je me propose, en somme, de montrer que l'épreuve du don est un échange mutuel entre des partenaires, dont l'engagement réciproque est total; l'objet échangé n'étant que secondaire dans ces relations.

Si le jaïnisme fournit aux Jaïns un cadre symbolique et un espace de pratique qui leur permettent de développer une variété d'assentiments à son égard et de se créer un

espace de pratiques en son sein, il représente également un lien de solidarité face à leur condition de minorité religieuse en Inde et à la consubstantialité de leur identité. Sur cette toile de fond, je mets en évidence comment les Jaïns utilisent les outils symboliques du jaïnisme et de la modernité pour articuler leur pratique et construire leur identité dans l'Inde d'aujourd'hui. Cette perspective me permet d'analyser l'investissement et la participation aux échanges cérémoniels dans le rapport de médiation entre religion, société et mémoire (Sabourin, 1997).

Dans l'ensemble, je conclus qu'au sein d'une communauté jaïne dans l'Inde aujourd'hui, les échanges cérémoniels autorisent d'affirmer une forme de survie et d'assumer une position à l'intérieur d'un monde gagné par les reflets de la modernité. Ces reflets se manifestent par la manipulation du référentiel symbolique du jaïnisme qui rend les normes doctrinales subtilement plus flexibles évitant tout rejet ou confrontation. La participation aux échanges cérémoniels offre aux Jaïns le moyen de renforcer leur identité, leur pouvoir et leur autonomie, et en conséquence d'assurer leur pérennité en Inde, ce pays si fortement marqué par une multitude de traditions religieuses.

Mots clés : échanges cérémoniels, liens sociaux, phénomène social total, jaïnisme, Jaïns *Swetambars*, Inde, Bombay.

ABSTRACT

This thesis studies the ceremonial exchange practices of a *Swetambar* Jain community, from their day-to-day experience in Bombay. Its intention is to contribute to the more general study of ceremonial exchange systems, as they are currently called, through the analysis of sample cases of reciprocity through religious activities, to discuss convergent *systems of "prestations totales"* that construct and maintain social ties. This research also contributes to the ethnography of a little known social group, whose place in Indian society is problematic.

In analyzing ceremonial exchanges, influenced by Maunier (1927), I propose an approach to a Jain community that, going beyond ethnographic description, emphasizes the ethical nature of gift exchanges and the motivations of realization of these exchanges. My objective is to identify gift exchanges as an all-encompassing social phenomenon. I attempt to understand how the signifiers of Jainism intertwine with the socio-cultural spaces in which the Jains live in Bombay and how the Jains use them to make sense of their practice of ceremonial exchanges. I attempt to explain how the Jains are tied to one another, how they construct these bonds and according to what values they are maintained. And finally, what purpose do these bonds serve? Without seeking out the universal meaning of gifts for the Jains, but rather studying them as revealing signs of certain types of social relations, I propose, in short, to show that the act of giving is a mutual exchange between partners, where reciprocal commitment is all-encompassing, the object of the exchange being secondary to these relationships.

If Jainism provides Jains with a symbolic framework and space to practice that allows them to develop a variety of consents towards it and to create a space to practice within it, it also represents solidarity in the face of their status as a religious minority in India and of the consubstantiality of their identity. Against this backdrop, I demonstrate how the Jains use the symbolic tools of Jainism and of modernity to articulate their practice and to construct their identity in contemporary India. This perspective allows me to analyze the investment

and the participation in ceremonial exchanges that mediate between religion, society and memory (Sabourin, 1997).

Overall, I conclude that within a Jain community in India today, ceremonial exchanges are a form of survival and a means of assuming a position in a world won over by the reflections of modernity. These reflections manifest themselves through the manipulation of the symbolic system of reference of Jainism that makes the doctrinal norms slightly more flexible, preventing total rejection or confrontation. Participating in ceremonial exchanges offers the Jains the means of reinforcing their identity, their power and their autonomy, and as a result ensures their perpetuity in India, a country that is strongly marked by a multitude of religious traditions.

Keywords: ceremonial exchanges, social ties, all-encompassing social phenomenon, Jainism, *Swetambar* Jains, India, Bombay.

REMERCIEMENTS

Je voudrais savoir ici gré à toutes les personnes qui, d'une façon ou d'une autre, ont contribué à l'accomplissement de ce travail.

Ma gratitude va d'abord et avant tout au professeur Paul Sabourin, mon directeur de thèse, lequel a succédé au professeur Luc Racine, qui a pris sa retraite quelques mois avant la fin de la rédaction de mon travail. Vous avez accepté de me diriger face à l'abandon de mon ressentiment. Vos nombreuses suggestions et critiques m'ont permis de mener à terme ce projet d'étude. En outre, vos commentaires se sont avérés une source riche d'inspiration. Vous m'avez consacré des heures de travail et de discussion, dont le nombre et la qualité témoignent de votre professionnalisme et de votre passion pour la recherche en sociologie. Je vous remercie pour la confiance que vous m'avez portée. Ma reconnaissance va, néanmoins, également à Luc Racine qui m'a initié sur le processus de l'entreprise de ce projet et qui tout son long m'a suggéré des idées considérables et fécondes.

Cette recherche doit beaucoup aux Jaïns puisqu'ils ont accepté que je pénètre dans leur milieu. Leur accueil chaleureux ne s'est que très rarement laissé rebuter par ma présence et par mon refus de conversion au jainisme. Leur sympathie fait d'eux des figures marquantes non seulement dans ma formation doctorale mais aussi dans ma vie. Qu'ils trouvent ici l'expression de ma plus grande reconnaissance. Je leur dis à tous merci, particulièrement à Muni dont la générosité, la patience, la sympathie et la bienveillante autorité m'ont été d'un apport considérable ainsi qu'à la famille Shah R.V pour son amitié et sa sensibilité immense.

Pour leur contribution scientifique, je remercie tous les professeurs et chercheurs qui, directement ou indirectement, m'ont généreusement patronné pour venir à bout de cette recherche.

Je n'aurai pas présenté ce travail sans la collaboration de mon père qui, depuis la France, a gracieusement investi de nombreuses heures à en faire une lecture rigoureuse et à y apporter de méticuleuses corrections. Je te remercie infiniment pour ton inconditionnel dévouement. Je remercie également Jean-François qui, infatigable, n'a pas cessé de répondre à toutes mes requêtes dans le domaine de l'informatique. Et lui sait combien elles ont été fréquentes et ardues à satisfaire. Je remercie aussi chaleureusement Jean-Sébastien pour avoir effectué la mise en page de ce travail. Et lui aussi sait combien les heures consacrées ont été de « dernières minutes » enrôlées par mon épuisement et tempérées par sa quiétude. Je remercie encore Francis qui, depuis le Japon, a minutieusement corrigé ma liste de mots en sanskrit. Et, lui sait combien mon usage de ces mots était extravagant.

Il va s'en dire que je remercie tous ceux et celles qui partout, sur la planète, m'ont aidé, soutenu, écouté, et enhardi depuis des années pour parvenir à mener cette thèse. À chaque instant de découragement et de vaillance, vos encouragements m'ont permis de perdurer. Faute d'espace, je ne peux pas vous nommer aussi nombreux que vous êtes. Reconnaissez-vous, je vous reconnais.

Je saurai indistinctement remercier mon frère, Yanni, et son zèle véhément à mon égard. En dépit des distances géographiques qui nous ont séparé et des différences à appréhender nos intérêts, la stimulation que tu m'as témoignée a grandement contribué à l'avancement de ma thèse.

Je ne saurai terminer sans dire merci à mes parents pour ce résultat difficile d'un plaisir qu'ils ont parfois partagé et qui savent fort bien que c'est, malgré eux, tout autant qu'avec eux que j'ai pu le réaliser. Je leur rends grâce de leur amour.

*À mon père,
À ma mère*

TABLE DES MATIÈRES

Page de titre.....	i
Identification du jury.....	ii
Sommaire.....	iii
Remerciements.....	vii
Table des matières.....	x
Liste des tableaux.....	xvi
Liste des figures.....	xvii
Introduction générale.....	1
Première partie - Jaïnisme et Jaïns.....	16
Introduction.....	17
Chapitre 1 - Le jaïnisme dans sa trame historique et doctrinale.....	30
1.1 - Émergence des pensées jaïnes au VIe siècle avant notre ère.....	30
1.1.1 - Origines du jaïnisme.....	30
1.1.2 - Négation du monde.....	31
1.1.3 - Apport de l'ascétisme.....	33
1.1.4 - Âme individuelle.....	34
1.1.5 - Abstention du mal.....	35
1.2 - Les premiers Jaïns.....	36
1.2.1 - <i>Tirthankars</i>	36
1.2.2 - Mahavir.....	37
1.3 - Philosophie et doctrines du jaïnisme.....	39
1.3.1 - Aucune créature divine ou Livre sacré.....	39
1.3.2 - Cosmologie.....	40
1.3.3 - Doctrine du <i>karma</i>	42
1.3.4 - Éléments ontologiques et moraux.....	44
1.3.5 - Principe de l' <i>ahimsa</i>	45
1.3.6 - Doctrine de la transmigration.....	46

1.3.7 - Règle des trois Joyaux	47
1.4 - Église jaïne.....	49
1.4.1 - Église jaïne depuis Mahavir.....	49
1.4.2 - Schisme de l'Église.....	50
1.4.3 - Relations entre <i>Digambars</i> et <i>Swetambars</i>	51
1.4.4 - Fraction de sectes.....	53
1.5 - Les Jaïns dans l'histoire de l'Inde.....	54
Chapitre 2 - Les Jaïns et leurs codes moraux	58
2.1 - La communauté quadripartite	58
2.1.1 - Composition et organisation	58
2.1.2 - Niveaux hiérarchiques	60
2.1.3 - Rapports homme femme.....	62
2.1.4 - Analogie à une société politique	64
2.2 - Prescriptions communes aux ascètes et aux laïcs	65
2.2.1 - Règles de conduite	66
2.2.2 - Vœux.....	66
2.2.3 - Réglementation sur l'alimentation.....	68
2.2.3.1 - Conception de la nourriture	68
2.2.3.2 - Interdits alimentaires.....	70
2.3 - Être ascète	72
2.3.1 - Mobiles pour se faire ascète.....	72
2.3.2 - Accès à l'ordre ascétique	73
2.3.3 - Hiérarchie au sein de l'ordre ascétique	76
2.3.4 - Code moral.....	78
2.3.5 - Au quotidien	81
2.3.6 - Pénitences et confessions.....	83
2.3.7 - Attributs du style de vie	85
2.3.7.1 - Pèlerinage.....	85
2.3.7.2 - Abri	86
2.3.7.3 - Insignes	87
2.4 - Être laïc	90
2.4.1 - Impératif du comportement.....	90
2.4.2 - Code moral.....	91
2.4.2.1 - Étapes de la vie	92
2.4.2.2 - Règles supplémentaires de moralité.....	93
2.4.2.3 - Devoirs quotidiens	94
Conclusion.....	95

Deuxième partie - Cadres théorique et méthodologique.....	96
Chapitre 3 - Paramètres théoriques	97
3.1 - Une anthropologie du don.....	101
3.1.1 - Le postulat de Marcel Mauss	102
3.1.2 - Ambiguïtés dans les études sur le don	103
3.1.3 - Théories inadéquates pour l'étude des formes de réciprocité	105
3.1.4 - Aspects du don en Inde	107
3.2 - Échanges cérémoniels, en terme de phénomène social total	109
3.2.1 - Principe de réciprocité	109
3.2.2 - Au-delà des biens échangés	111
3.2.3 - Approche de René Maunier	114
3.2.4 - Valeur des donations et vie sociale.....	116
3.2.5 - Rôles joués par les individus	118
3.3 - Liens sociaux: structure des relations humaines.....	120
3.3.1 - Comment organiser la vie en commun?	120
3.3.2 - Fondement du lien et mécanisme d'intégration.....	121
3.3.3 - Relations entre les individus.....	122
3.3.4 - Points de vue sur la socialisation	124
3.3.5 - Perspective de la sociabilité.....	129
3.3.6 - Ordonnance des réseaux sociaux	130
3.3.7 - Reconnaissance sociale.....	131
3.4 - Prise de position.....	132
3.4.1 - Réciprocités cérémonielles	132
3.4.2 - Démarches collectives	137
Conclusion.....	138
Chapitre 4 - Méthodologie	140
4.1 - Cadre méthodologique.....	144
4.1.1 - Définition opératoire des pratiques d'échanges cérémoniels.....	144
4.1.2 - S'engager sur un terrain en milieu religieux.....	145
4.1.3 - Enquête par entretien en milieu religieux	147
4.2 - Construction des données	149
4.2.1 - Sur le terrain.....	149
4.2.2 - Insertion avec les partenaires du milieu étudié	157
4.2.2.1 - Relation avec les hommes ascètes du lignage de gourou Tuca.....	157
4.2.2.1.1 - Muni Yukti.....	157
4.2.2.1.2 - Avec les autres hommes ascètes	159
4.2.2.2 - Relation avec les femmes ascètes	160
4.2.2.3 - Relation avec d'autres ascètes	162
4.2.2.4 - Relation avec gourou Tuca	163
4.2.2.5 - Relation avec les laïcs.....	164

4.3 - L'enquête par entretien	165
4.3.1 - Entrée en relation	165
4.3.2 - Échantillon	166
4.3.3 - Personnes ressources	167
4.3.4 - Interprètes <i>bénévoles</i>	168
4.3.5 - Piloter les entretiens	169
4.3.6 - Discussions informelles et spontanées	172
4.3.7 - Contexte des entretiens	173
4.3.8 - Cadre contractuel	174
4.3.9 - Distance sociale	175
4.4 - Dispositifs d'analyse	176
4.4.1 - Situation de réciprocité empirique	176
4.4.2 - Expérience de l'altérité	178
4.4.3 - Statut du chercheur	179
4.4.4 - Conduire des entretiens	183
4.4.5 - Traduction	185
4.4.6 - Procédure d'analyse des entretiens	186
Conclusion	189
Troisième partie - Ethnographie de la communauté quadripartite de Walkeswar	191
Chapitre 5 - Les Jaïns de Bombay Lignage d'ascètes et <i>assemblée</i> de laïcs	192
5.1 - Divisions de la secte <i>swetambar</i>	195
5.2 - Portrait des <i>Swetambars Murtipujaks Tapagacchs</i> rencontrés	197
5.3 - Les critères d'une communauté quadripartite jaïne	199
5.4 - L'assemblée des laïcs rencontrés	205
5.4.1 - Système de castes jaïnes	205
5.4.1.1 - Répartition entre <i>Srimals</i> et <i>Osvals</i>	206
5.4.1.2 - Provenance géographique	208
5.4.1.3 - Héritéité	210
5.4.1.4 - Principe religieux	211
5.4.1.5 - Idées modernes	211
5.4.2 - Profil matrimonial	213
5.4.2.1 - Mariage, un acte social	215
5.4.2.2 - Divorce, un fait d'exception	216
5.4.3 - Occupations professionnelles	216
5.4.4 - Assentiment au jaïnisme : les tendances	220
5.4.4.1 - <i>Orthodoxes, hétérodoxes, néo-orthodoxes</i> de Banks	220
5.4.4.2 - <i>Traditionnels, progressistes, réformateurs</i> de Bombay	221
5.4.4.3 - Paradoxes des mutations culturelles	223
5.4.4.4 - Réinterprétation des valeurs	225
Conclusion	228

Chapitre 6 - Walkeswar, <i>quartier</i> jaïn et espace de sociabilité, à Bombay	229
6.1 - Bombay	232
6.1.1 - Nom de la ville.....	232
6.1.2 - Géographie et administration.....	233
6.1.3 - Essor urbain	235
6.1.4 - Un mille-feuille religieux.....	237
6.2 - Walkeswar, le <i>quartier</i> jaïn de Bombay	238
6.3 - Temple, espace de rassemblement de tous les éléments jaïns	241
6.3.1 - « Centralité » communautaire	241
6.3.2 - Juridiction des ascètes.....	242
6.3.3 - Sociologie des temples dédiés à Adinath et à Parsvanath.....	244
6.3.4 - Relations entre les hommes et le jaïnisme	246
6.3.5 - Usage du temple.....	249
6.3.5.1 - Rapports ascètes - laïcs	249
6.3.5.2 - Les portées de la modernité	250
6.3.5.3 - Fréquentation des temples et préférences spirituelles.....	251
6.3.6 - Espace du temple	253
6.3.6.1 - Convivialité et solidarité.....	253
6.3.6.2 - Liberté d'adhésion	255
6.3.6.3 - Ascétisme et modernité.....	256
Conclusion.....	257
Quatrième partie - Cas d'échanges cérémoniels	260
Chapitre 7 - <i>Gocari</i> ou l'aumône de nourriture des ascètes <i>swetambars</i>	261
7.1 - Un rite unique aux <i>Swetambars</i>	264
7.1.1- Le don de nourriture dans la littérature.....	265
7.1.2- Procédure	266
7.2- Tous les jours de l'année entre ascètes, laïcs et cuisiniers.....	266
7.3- Le déroulement de l'aumône.....	268
7.4- Valeurs fondamentales et croyances fondatrices	271
7.5- Effets et portées de <i>gocari</i>	272
7.5.1- Permanence du déroulement.....	272
7.5.2- Praxie individuelle et solidarité collective.....	273
7.5.3- Impératifs de la participation	275
7.5.4- Conséquences.....	278
7.5.5- Symboliques.....	278
7.6- Réciprocité dyadique asymétrique au sein d'une triade	280
7.6.1- Fonctionnement de la réciprocité cérémonielle	281
7.6.2- Réciprocités	282
7.6.3- Obligations.....	283
7.7- Prestations et obligations	285
7.7.1- Articulation	285
7.7.2- Interdépendance	286

7.8- Prestations et <i>statut</i>	286
7.8.1- Enjeu pour la réputation.....	286
7.8.2- Prévalence du prestige	287
Conclusion.....	288
Chapitre 8 - Les échanges de cadeaux à l'occasion de <i>Diwali</i>	291
8.1 - Prouesses ascétiques et nouvelle année	296
8.1.1 - « Bricolage fabriqué » avec l'hindouisme	296
8.1.2 - Classification des donataires.....	297
8.1.3 - <i>Diwali</i> dans la littérature.....	298
8.1.4 - Les rituels : cérémoniels, divertissants, annuels, cycliques et répétitifs	300
8.2 - Une fois dans l'année, <i>Diwali</i> rassemble des amis, la famille et des employés	
hindous	301
8.2.1 - Préparatifs	302
8.2.2 - Le jour de <i>Diwali</i>	304
8.2.3 - Transformations sociales et modernité	305
8.3 - Valeurs culturelles, principes sociaux et croyances issues du jaïnisme.....	305
8.3.1 - Summum de l'ascétisme et de l'identité jaïne.....	305
8.3.2 - Liberté de participer	306
8.4 - Effets produits par les échanges de cadeaux.....	307
8.4.1- Place et rôle de chaque partenaire.....	308
8.4.2- Dépendance et reconnaissance mutuelle.....	309
8.4.3- Cadeaux comme symbole des relations personnelles	310
8.4.4- Vecteur pour durer et médium pour fortifier les identités	311
8.5- Réciprocités unilatérales asymétriques	314
8.5.1- Dialectique prestation-statut	314
8.5.2- Fonctionnement des échanges de cadeaux.....	315
8.5.3- Obligations.....	317
8.5.4- Échanges hiérarchisés	318
8.5.4.1- Modalité des échanges de cadeaux	318
8.5.4.2- Interdépendance obligations - prestations.....	320
8.5.4.3- Dépendance et caractère personnel du lien	320
Conclusion.....	322
Conclusion générale	325
Bibliographie	337
Annexe A - Quelques données démographiques.....	i
Annexe B - Profils des interviewés	vi
Annexe C - Répartition de la participation des laïcs au système d'échange cérémoniel	
de l'aumône de nourriture des ascètes.....	xiii

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 2.1 – Communauté quadripartite.....	59
Tableau 2.2 - Relations hiérarchiques au sein de la communauté quadripartite dans les domaines spirituel et social.....	60
Tableau 2.3 - Niveaux hiérarchiques au sein de la communauté quadripartite.....	62
Tableau 2.4 - Sièges occupés et ancienneté dans l'ordre ascétique.....	77
Tableau 2.5 - Catégories des ascètes selon leur âge biologique.....	77
Tableau 5.1 : <i>Ressources sociales</i> de la communauté quadripartite jaïne rencontrée.....	204
Tableau 5.2 - Répartition entre <i>Srimals</i> et <i>Osvals</i> interviewés.....	208
Tableau 5.3 – Occupations professionnelles des interviewés.....	217
Tableau 5.4 - Professions des jeunes interviewés par rapport à celles de leurs parents.....	219
Tableau 5.5 - Tendance des laïcs interviewés.....	223
Tableau 6.1 - Population de Bombay.....	237
Tableau 6.2 - Population jaïne par rapport à la population totale de la communauté urbaine de Bombay.....	238
Tableau 7.1 - Participation ou tentative de participation à <i>gocari</i>	277
Tableau A : Pourcentage de Jaïns dans la population totale de l'Inde.....	iii
Tableau C.1 - Répartition de la participation à <i>gocari</i> selon les femmes laïques interviewées, au regard de leur assentiment au jaïnisme (tendance).....	xiv
Tableau C.2 : Répartition de la participation à <i>gocari</i> selon les hommes laïcs interviewés, au regard de leur assentiment au jaïnisme (tendance).....	xiv

LISTE DES FIGURES

Figure 1.1 – Représentation cosmomorphique de l’univers.....	41
Figure 1.2 - Symboles du jaïnisme.....	48
Figure 4.1 - Schéma d’entretien	170
Figure 5.1 : Divisions de la secte <i>swetambar</i>	197
Figure 5.2 - Carte: l’Inde de l’Ouest	209
Figure 6.1 - Carte : Municipalité métropolitaine de Bombay	235
Figure 7.1 - Fonctionnement de la réciprocité cérémonielle de <i>gocari</i>	282

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Les recherches concernant le jaïnisme infèrent deux perspectives : l'une vise à le comparer au bouddhisme en le déterminant comme un *cousin* (Deo, 1956) et l'autre, erronée, l'envisage comme une secte dérivée de l'hindouisme (Quien, 2001 : 65).

Établi sur le sol indien depuis au moins vingt-cinq siècles, le jaïnisme possède une religion distincte¹, une philosophie séparée, un code éthique différent, un système de significations, un ensemble de croyances, de coutumes, de biens symboliques, de manières particulières ainsi qu'une vaste littérature. Depuis l'époque médiévale jusqu'à l'établissement massif et contraignant de l'Islam en Inde au XII^e siècle de notre ère, le jaïnisme avait une position importante parmi les religions majoritaires du sous-continent. Il est devenu - aujourd'hui- une religion pratiquée par une minorité d'individus, même en comparaison avec des religions d'origine étrangère.

Malgré son rejet des inégalités sociales et des monopoles religieux des prêtres de la société védique puis brahmanique, le jaïnisme impose néanmoins un fonctionnement élaboré et une organisation des fonctions de ses fidèles. Réunis en une communauté quadripartite, les membres sont liés au sein d'une structure hiérarchisée et systématisée.

Le jaïnisme présente des particularismes distinctifs, dont trois d'entre-eux résultent dans la construction de cette recherche.

¹ Le terme religion renvoie à des significations divergentes, parfois opposées ou complémentaires. Boisvert considère alors que ce terme implique « la création de liens caractérisés par leur variété et leur cohérence au sein d'un système précis; la relation avec la divinité, la relation avec soi-même, l'unité d'un corpus littéraire, l'homogénéité d'une communauté sont tous les liens contribuant à la formation du concept qu'est la « religion » (1997 : 3).

1. C'est une spiritualité indépendante et singulière en Inde, qui propose un guide *pédagogique de foi* à ses fidèles;
2. Les modes de vie prescrits fournissent un cadre d'analyse intéressant aux études de sciences sociales. Ses influences sont marquantes et prenantes sur tous les aspects de la vie sociale;
3. Il n'existe qu'une recherche socio-ethnologique introduisant à la vie et aux croyances jaïnes écrite en langue française (et qui date de près de vingt ans); celles en langue anglaise sont par ailleurs peu nombreuses. Les Jaïns ont donc été très peu étudiés en sociologie ou en ethnologie parce que *les universitaires ont surtout jusque-là étudié un modèle de la compréhension du jaïnisme plutôt qu'un modèle pour la compréhension des jaïns.*

Gravée dans la socio-ethnologie des religions et des théories de l'échange et des liens sociaux, cette recherche n'est pas une étude de phénoménologie religieuse qui pénètre au *pistema* (*ce que l'on croit*) mais s'arrête bel et bien au *noema* (*ce que l'on comprend*). Il n'est nullement question de saisir les croyances et les pratiques religieuses jaïnes par le partage mais par leur *mise à nu*, c'est-à-dire « [...] dépasser en l'englobant (le travail de terrain), le moment de l'objectivisme et le fonder dans une théorie de l'extériorisation de l'intériorité et de l'intériorisation de l'extériorité » (Bourdieu, 1965: 20).

Ce qui m'a ainsi poussé à entreprendre cette recherche est d'une part la situation de déconditionnement et de rupture associée spontanément à l'épreuve de terrain qu'elle a autorisé d'y rencontrer. C'est l'attraction à m'engager dans une ethnologie vivante, une ethnologie totalisante, sur les traces de l'enseignement de Mauss, même si lui n'a pourtant pas effectué de terrain. Et d'autre part, mon choix du jaïnisme est motivé par le fait qu'il est une des traditions religieuses indiennes les plus anciennes qui survit jusqu'à nos jours en Inde et qui, selon toute vraisemblance, est une des plus rigides dans son extrémisme et sa rigueur sans compromis à faire appliquer des règles

à ses fidèles En outre, ses témoignages vivants sont quasiment ignorés en Inde elle-même.

Cette recherche a donc pour ambition de réfléchir sur une communauté jaïne de l'Inde urbaine contemporaine, communauté prise comme un ensemble d'individus pratiquant une même doctrine, selon une approche des échanges cérémoniels. Les actions sociales des individus se déroulent en un temps déterminé, dans un espace socialement localisé qui permettent de comprendre la nature et la cohésion des liens sociaux, c'est-à-dire le rôle structurant des situations humaines dans la gestion des *identités*, et par conséquent *des mémoires*. Cette remarque conduit à parler du don et des rapports sociaux comme phénomène social total. Car ce qui a lieu dans les circulations du don s'élaborent *dans* les relations sociales.

Le rôle de la « subjectivité » inhérente des chercheurs en sciences sociales n'est pas un obstacle à la connaissance, Devereux (1967) ne l'a que trop bien démontré. Cependant, eu égard à leur bagage personnel et individuel, les effets et les impacts des engagements des chercheurs sur les terrains en milieux religieux engendrent de multiples *manœuvres* (méthodes, stratégies, conduites, comportements). Ce type de terrain ouvre sur un ensemble de manifestations, dans lesquelles les positions des chercheurs sont fortement traversées par le spirituel (contexte, atmosphère, ambiance, règles et codes). La confrontation avec des phénomènes religieux oblige déjà et exigera de plus en plus que les chercheurs développent des méthodes nouvelles et déterminantes pour l'avenir des sciences sociales - à ne pas négliger.

Selon les textes et les périodes, les ascètes jaïns ont été nommés en fonction de leur état et de leur mode de vie (Shanta, 1985: 57-58). Étant donné la complexité de leur tradition, Caillat suggère qu'il vaut mieux les rendre par une désignation neutre et générale; elle parle de « religieux » (1965 : 45). Pour ma part, j'ai choisi le terme « ascète » comme Babb (1998). Alors qu'il les distingue en genre avec les termes « moine » (*monk*) et de « nonne » (*nun*), ce qui est une description conventionnelle et convenable dit Dundas (1992 : 130), je préfère signifier le genre avec les mots

« femme » et « homme ». Cette préférence s'explique par le fait que si le bouddhisme et l'hindouisme décrètent des conduites d'ascèse pour leurs « engagés » religieux, seul le jaïnisme préconise un ascétisme d'une forte intensité qui constitue le soubassement de l'organisation et de la cohésion sociale de ses communautés de fidèles, distinguant les hommes et les femmes². J'ai aussi choisi de désigner les ascètes pour marquer la complémentarité avec les laïcs, les distinguant naturellement par homme et femme, puisque l'ascétisme jaïn n'est pas considéré comme l'annulation de la vie dans le monde *matériel* mais comme son apogée.

Pour Sangave, « (U)n laïc est quelqu'un qui écoute et qui suit les principes religieux, qui a la foi dans sa religion, et qui est d'accord pour observer ses préceptes suivant ses aptitudes » (1999 : 77). Pour Dundas, un laïc est un « assistant » dans le monde *matériel* et un « auditeur » dans le monde de *renoncement*; même si le sens originel d'assistant correspondait à celui d'auditeur (1992 : 160-162). Quoiqu'il en soit, chez les Jaïns, la vie laïque est conçue comme une préparation à la vie ascétique.

Représentés en minorité partout où ils se trouvent sur le territoire indien, les Jaïns adoptent et défendent leur territoire avec extrêmement d'attention. La pérennité du jaïnisme et des Jaïns dépend exclusivement de chacun individuellement et personnellement, mais également du groupe tout entier. Si le jaïnisme persiste en Inde depuis plus de 2500 ans, c'est contrairement au bouddhisme à cause des fortes interactions entre ses ascètes et ses laïcs, et du fait que ses doctrines ont été absorbées par un jeu de réciprocité par l'hindouisme dominant.

À l'épreuve du temps, comme toutes les religions, le jaïnisme se révèle dynamique, bien qu'il préserve une place « à part » aussi bien dans la conscience hindoue que chez les musulmans; ce qui vaut aux Jaïns d'éviter d'être trop impliqués

² L'étymologie des termes ascétisme et ascèse sont obscures, bien que la terminologie renvoie dorénavant à des méthodologies spirituelles d'ascèse. (Shanta, 1985 : 44). Le but de l'ascèse est unique. Il tend à harmoniser une purification du corps et de l'esprit par le renoncement aux jouissances corporelles et par des activités spirituelles et intellectuelles, tel que le contrôle de soi pour dominer le corps afin de purifier, sinon libérer l'âme. Les méthodes sont plus ou moins prononcées selon les

dans les actuels conflits intercommunautaires. Inscrits dans un processus de changement plutôt que dans la stabilité, les Jaïns affichent multiples visages. Mais, alors que les ascètes arborent une image stigmatisée par leurs rôles et leurs statuts en les accommodant à des stratégies bienveillantes au monde contemporain, les laïcs résistent à se dissoudre dans une société de jour en jour moins soucieuse de l'être, et plus attentive au paraître. Cependant, certains d'entre eux, et les jeunes urbains particulièrement, se montrent de plus en plus décalés face à leur *civilisation* en proie à des adaptations internes. À cause de la modernité, ce virage du jaïnisme et des Jaïns se façonne pourtant par une transparence et une permanence largement consentie. Ce virage ne dissout pas l'orthodoxie jaïne; les différents assentiments religieux se mettent au service de nouvelles affirmations. Les règles de discrétion et de vitalité s'adaptent à la prise de conscience sur le jaïnisme et à l'identité jaïne. La communauté continue à être un lieu de pouvoir et les expressions de la mémoire demeurent des questions communautaires.

À cet égard, les Jaïns n'ont pas une culture insulaire. Ils constituent plutôt une partie de la population indienne bien inscrite dans la société entière. Inscription, sous-entend en relation, mais ne signifie pas être en opposition. La réalité est néanmoins extrêmement complexe, d'autant que les sectes et les castes jaïnes entre elles ne forment pas toujours un ensemble uni.

Les expressions qui se dégagent du jaïnisme sont amplement présentes dans les rites et dans les cultes. D'un côté, la morale jaïne englobe essentiellement un système d'ascèse et de dévotion, et d'un autre, la doctrine de l'*ahimsa*³, cœur de l'éthique, prônant la non-nuisance à l'égard de toutes les créatures vivantes, ordonne aux fidèles des conduites et des comportements, tels que morale et éthique cautionnent et abritent

religions même si les moyens pour y parvenir sont sensiblement identiques (Tiwari, 1983 191-214).

³La translittération des mots est une approximation de la prononciation sanscrite. Pour avoir une translittération exacte il aurait fallu utiliser des diacritiques. Or, selon la méthodologie utilisée dans cette recherche, comme en témoigne son chapitre 4, une forme littéraire des mots en sanskrit n'est pas indispensable puisque l'usage des mots se rapporte d'abord et avant tout aux discours co-construits avec les Jaïns interrogés. Et pour les *autres* mots utilisés que les Jaïns interrogés n'ont pas employés, ils relèvent d'un souci de conformité des mots sanskrit.

« *la composante subconsciente du jaïnisme* ». La dialectique stipule que le corps humain est conjointement un instrument d'action religieuse et un médium de la pensée religieuse (Laidlaw, 1995: 151). Cette conception veut dire que l'individu jaïn se « fabriquerait » par lui-même, bien que la conscience et la mémoire individuelles dépendent d'abord et avant tout de la conscience et de la mémoire collectives de la communauté à laquelle appartient l'individu.

Une analyse des échanges cérémoniels chez des Jaïns offre sans doute une nouvelle voie d'approche comparée aux théories anthropologiques générales existantes sur les circulations, par rapport aux connaissances sur le jaïnisme et aux liens sociaux qui existent parmi certains de ses fidèles. Le fait est d'autant plus convainquant que le don en Inde est principalement étudié en terme religieux et que dans la mesure où les ascètes jaïns ne voyagent pas hors de l'Inde, l'exclusivité de leurs relations avec des laïcs appartient au sous-continent indien⁴.

Enjeu entre les rapports individu-société-religion et les phénomènes collectifs

Le thème des échanges cérémoniels fait l'objet d'interrogations divergentes sur le rapport individu -société, la place de la religion dans la société, et la représentation des phénomènes collectifs (Cefaï et Mahé, 1998). En circulant dans un tel espace théorique et descriptif, il s'agit, comme l'écrit Mauss de « mesurer de combien nos sociétés s'écartent ou se rapprochent de ce genre d'institutions que l'on appelle « primitives » (ED : 228), et d'en référer à une sociologie d'action sociale réciproque, allant à l'encontre des circulations de biens qui préfigure l'économie marchande moderne.

Tenu pour l'un des pionniers de la sociologie juridique avec sa *Recherche sur les échanges rituels en Afrique du Nord* (1927), Maunier expose excellemment la

⁴ Les laïcs jaïns composent des diasporas sur tous les continents : en Amérique (Brésil, Canada, États-Unis), en Europe (Angleterre, Belgique), en Asie (Chine, Japon, Malaisie, Singapour, Thaïlande, Union Soviétique), en Afrique (Éthiopie, Kenya), en Océanie (Australie, Fiji).

problématique du don: restituer un système de prestations totales. En présentant la *taoussa*, Maunier met en exergue des formes différentes caractérisées par la coopération.

[...] un système d'échange archaïque, qui se fait sous le voile transparent des présents. Et il ne convient pas du tout à son propos de parler de crédit, de prêt et d'intérêt. Car son but principal n'est pas un but matériel. La *taoussa* agit dans le plan de l'honneur beaucoup plutôt que dans le plan de l'intérêt. Mais s'il n'est point économique par ses fins, l'échange rituel l'est par ses résultats. Il réalise une circulation indéfinie. Il opère un mouvement cyclique de valeurs, dont l'ordre suit le rythme irrégulier des fêtes. Tout changement d'état veut une fête, et chaque fête veut des dons et des contre-dons. Il se déroule ainsi un *ricorso* de prestations qui sont fictivement des donations, mais qui sont vraiment des « permutations » (1927: 43-44).

S'il semble évident que toute recherche sur les échanges cérémoniels traite de la représentation des phénomènes collectifs, dans certaines études la fonction sociale des échanges est particulièrement mise au premier plan (Ott, 1981). Cette exploration démontre que la question du symbolique est au cœur de la pluralité des registres sociaux (Tarot, 1999). La spécificité de chaque société se mesure par la dimension symbolique de tous les faits où l'homme est pris et dont il est partie prenante. Il me paraît ainsi incontournable d'étudier les échanges cérémoniels à travers des faits sociaux, complexes, interdépendants et à forte valeur symbolique.

Le fondement du don

Dans le débat autour du don, et plus généralement dans le débat théorique en anthropologie, tout se passe comme si le sens de la différence empirique reste pris dans le discours interprétatif. Dans un tel cercle herméneutique, la question posée renvoie l'observateur aux schème(a)s conceptuels qu'il utilise pour signifier les faits qu'il analyse.

Il ne s'agit nullement de chercher la signification universelle des dons mais de les étudier en tant que révélateurs de certains types sociaux, étant donné que le fondement du don n'est pas l'échange universel de marchandises (Lévi-Strauss, 1949), ni même un circuit asymétrique et institutionnalisé de la charité religieuse (Pétitot,

1991), pas plus qu'un mélange de trocs et de négociations marchandes capitalistes (Godelier, 1996), ou une exigence d'impersonnalité (revue du MAUSS, 1993; 1996), mais bel et bien une injonction constante d'éléments permettant de distinguer des procédures de réciprocités telles qu'elles figurent que les biens valent ce que valent les rapports sociaux.

La problématique de l'échange cérémoniel

La problématique de cette recherche amène à disséquer et à révéler une dimension anthropologique de l'échange cérémoniel. Cette perspective est déterminante pour relater des pratiques sociales d'une communauté de Jaïns en Inde actuelle et d'en tirer des conséquences sociologiques. *C'est, je le pense, une façon originale d'aborder les phénomènes d'échange cérémoniel d'une société ascétique dans le monde moderne.*

L'obligation mutuelle du don

Pour autant, le don n'est pas une pratique libre, mais insiste Mauss dans *l'Essai sur le don. Formes et raisons de l'échange dans les sociétés archaïques* (1925), une obligation pour chacun des partenaires. Tout don crée une dette et est la composante d'un échange. C'est pourquoi quarante ans après Mauss, Lévi-Strauss a fait de la réciprocité une donnée *à priori* de la sociabilité humaine.

Le don crée une obligation mutuelle, au contraire de l'échange marchand qui, lui, libère les partenaires de toute obligation. En régime de don, plus il y a d'échanges plus il y a de liens. En voyant dans le don l'obligation sociale et le moteur des échanges, l'idée de « fait social total » surgit de manière incontestable.

La thèse classique (maussienne) sur le don définit le processus universel fondé sur l'obligation de réciprocité et générant des valeurs, non pas utilitaires, mais de lien social. Telle est la thèse sur laquelle s'ouvre la mienne: l'échange de don infiltre toutes les sphères de la vie sociale jaïne. Les liens entre les hommes sont assurés par le jeu de dispositions à la sociabilité assises sur le grand plateau du jaïnisme.

Le développement du don au sein de la société jaïne correspond à des cas de figures, dont certains retiennent particulièrement mon attention et sont au coeur même de ma recherche: *le rituel de gocari* ou l'aumône de nourriture des ascètes (chapitre 7) et les échanges de cadeaux entre laïcs à l'occasion de *Diwali* (chapitre 8). Ces deux cas signalent la variété des motivations et des convictions aussi bien religieuses que socioculturelles des ascètes et des laïcs. Multivoques, elles relèvent ce que j'appelle *les pratiques d'une culture ascétique partagée et pratiquée qui demande sans cesse à être nourrie*. L'enjeu de ma problématique est donc ainsi de souligner la réalité de liens sociaux qui se *jouent* aux dons pour être efficaces, c'est-à-dire s'imposer et subsister entre Jaïns en Inde aujourd'hui.

La dimension anthropologique de l'échange et du don varie d'une société à une autre. Pour comprendre des Jaïns dans un contexte social contemporain, il est conséquent de se pencher sur leur culture locale, mais pour cerner quelles données peuvent expliquer leur fonctionnement et leurs fonctions dans l'Inde aujourd'hui, il faut également rappeler qu'il existe - bien sûr - une différence entre les études jaïnes d'ordre sociologique et anthropologique et celles se référant à la philologie et à l'histoire. Pour la sociologie et l'anthropologie, la tradition n'existe qu'à travers un processus de réactualisation constante, à travers les relations de son sens. C'est pourquoi je ferai référence aux travaux philologiques et historique sur les Jaïns qu'à titre complémentaire dans l'établissement du sens des relations sociales⁵. En tant que sociologue / anthropologue, ce sont les Jaïns tels que j'ai pu les observer et leur parler qui m'intéressent en premier chef, et non pas les écrits qui les fonderaient de manière abstraite. Si l'interprétation des Jaïns rencontrés est historiquement fausse, elle ne fait pas moins partie du fait social total de leurs échanges cérémoniels.

⁵ Je ferai référence à des travaux à titre complémentaire, et certainement pas de manière exhaustive, en note de bas de pages.

Le point de départ

Le point de départ de cette recherche repose sur une seule question: quels sont les échanges cérémoniels parmi des ascètes et des laïcs jaïns dans un pays de tradition religieuse aujourd'hui majoritairement hindoue? Cette interrogation suscite à déceler les pratiques sociales attestées par des rapports humains et pilotés par des représentations *culturelles* d'une communauté jaïne en Inde multireligieuse. Les échanges et les liens relèvent de plusieurs *passions*, donc de plusieurs types d'explication placées sous l'égide de la volonté: « un monde de particularités et non de généralités »⁶.

L'étude des interconnexions entre des règles culturelles et des comportements réels exige de différencier entre deux niveaux de vie sociale. La théorie traditionnelle fonctionnaliste n'est pas capable de distinguer les règlements et les normes dictant les comportements et les conduites, car elle n'admet pas l'individu (*acteur*)⁷. Dans cette optique, la supposition que les individus agissent rationnellement, en tentant de parvenir à leurs buts (soit matériels, soit spirituels), exige l'établissement d'un processus continu entre leurs actes (organisation sociale), les valeurs culturelles (morale et *sens*) et les formes structurelles (règlements et normes).

Une culture n'est pas d'abord un système de normes, mais un univers de sens. Et, il n'y a de sens qu'à la condition de savoir à quoi cet « univers » peut servir et comment s'en servir. Il n'existe vraiment qu'associé à des éléments (des réalités mentales) qui sont investis dans des rapports sociaux. On ne peut pas agir, on ne peut pas échanger des dons sans avoir une représentation de ce que cela signifie et sans savoir avec qui légitimement « contracter ». Les formes structurelles sont conformément dressées à partir de valeurs culturelles (les symboles et les

⁶ Certes, il existe des traits invariables et communs à toutes les sociétés, mais il est impossible de les énoncer sous forme de lois.

⁷ Le terme *acteur* ne fait pas référence à la place théorique faite à l'acteur social en tant qu'interprète du monde social suivant les études d'interactionnisme symbolique américain de Goffman par exemple, mais aux capacités de l'individu social de s'approprier ses expériences.

représentations). Celles-ci modèlent l'organisation sociale (les comportements des individus et des groupes). Cette interconnexion de processus constitue l'*univers de sens* d'une société.

Pour les Jaïns, la scène de l'ascétisme et de la dévotion dans le jaïnisme représente un tout. Ils se représentent dès lors à eux-mêmes et aux autres comme un groupe religieux de l'Inde séparé des autres, qui manifeste son identité (sa mémoire) par des pratiques sociales, tels que les échanges cérémoniels agissent sur lui-même. Ces conceptions de l'ascétisme et de la dévotion restent souvent implicites, car elles sont simplement partie des évidences partagées.

Hypothèse soutenue

L'échange cérémoniel, qui dessine et qui fonde l'univers relationnel, joue sur les procédures d'actions des individus et des groupes pour un *investissement* à la fois individuel et collectif. Il me paraît important de rappeler que l'idée de cette recherche soutient l'hypothèse selon laquelle les Jaïns, ascètes comme laïcs, ne se plient pas passivement aux normes religieuses du jaïnisme. Ils jouent une part active à les maintenir ou/et à les changer, tout en s'efforçant de réaliser leurs propres buts religieux et séculiers. Le problème de base consiste à expliquer les variations dans la distribution des positions (statuts-rôles-normes) entre les ascètes et les laïcs au sein même de leur communauté.

Les individus jouent des rôles et participent à des activités différentes suivant leur position sociale. La reconnaissance des différences de positions (statuts) est aussi importante que l'affirmation des croyances embrassées, puisque « la communauté concrétise alors l'homogénéité des vérités partagées au sein du groupe » (Herveu-Léger, 2002: 59). Il s'agit d'accentuer à la suite de Goffman (1973) et de Juffé (1995) l'idée que les individus sont reliés à leur société par deux attaches: l'appartenance collective et la relation aux autres individus. Les obligations d'une attache sont les attentes de l'autre. Avec cette mention l'individu, qu'il soit ascète ou laïc, est considéré comme un individu actif ancré dans son propre cheminement au sein d'une commune

communauté, où la mémoire collective est l'élément essentiel du lien social (Halbwachs, 1968) et dont les rituels, « ces objets du patrimoine collectif » (Godelier, 1996), servent à construire le lien social.

La conjonction entre la mémoire (identité), le lien social (appartenance sociale) et la croyance (pratique socio-religieuse) croise ici la problématique de ma recherche: le rapport entre échange cérémoniel, appartenance sociale et transmission identitaire ou encore le rapport entre don, religion, société et mémoire.

La fécondité de cette rencontre vient de ce que Mauss (1925), inspiré par Malinowski (1922) et prolongé par Maunier (1927), propose : la triple obligation de donner, de recevoir et de rendre exalte le lien social. Effectivement, en étant unis les individus vivent ensemble, et ont une capacité très importante de transmission, d'innovation et de « bricolage » des valeurs et des pratiques qui permettent à la fois leur identification à tel groupe et leur différenciation par rapport à tel autre.

L'identité s'ancre dans la réalité qui lui donne naissance. Évoquer un procès identitaire à travers des échanges cérémoniels exige de ne pas occulter les rapports que les individus entretiennent avec leur « environnement » (espace social local), et plus précisément avec les segments de cet environnement qui les concernent en particulier. Or, les déterminants de l'environnement se modifient dans le temps et dans l'espace, leurs transformations affectent nécessairement les processus individuels ou collectifs d'affirmation et de transmission de l'identité. Par le biais d'une culture identique partagée émerge l'identité collective, c'est du point de vue anthropologique et exclusivement à partir de celle-ci que s'édifient diverses *identités* individuelles spécifiques, parce qu'elles sont socialement localisées. Elles guident une pléiade de pratiques sociales (Sabourin, 1997).

Dans ces circonstances, la problématique de ma recherche conduit à éclairer les processus par lesquels les systèmes d'échanges cérémoniels s'enracinent dans les individus (les Jaïns) et fixent leur alliance. En d'autres termes, il me revient de saisir

ce que les échanges cérémoniels chez des Jaïns de l'Inde urbaine actuelle établissent comme liaison d'une part entre les ascètes et les laïcs, et d'autre part entre les laïcs d'une même communauté. Quelles significations (croyances religieuses) s'y associent? Quels procédés de transmission *culturelle et identitaire* l'accompagnent? Quel symbolisme en émane?

Chercher à comprendre les échanges cérémoniels chez les Jaïns, c'est restituer les réciprocitys au sein du cadre où elles prennent place et mettre au jour l'interprétation qu'en donnent les Jaïns. C'est-à-dire finalement dégager le sens des échanges cérémoniels dans la configuration d'ensemble d'un univers jaïn, et montrer comme ses membres sont à la fois un produit de culture et des producteurs de culture.

Cette recherche en somme aspire à mettre en relief en quoi les échanges cérémoniels expliquent la façon dont des Jaïns développent des liens sociaux pour assurer la pérennité de leur identité, que seule leur religion détermine. Ce qui expliquera comment l'étude des échanges cérémoniels chez des Jaïns de l'Inde aujourd'hui ne peut s'appréhender qu'en double référence au contexte des groupes religieux minoritaires en Inde et à celle de leurs croyances.

Plan

Cette recherche se compose de quatre parties, se subdivisant chacune en deux chapitres. Elle aborde en profondeur les thèmes d'échange, de mémoire, de religion afin de comprendre les réciprocitys et les relations sociales au sein d'une communauté quadripartite jaïne localement située à Bombay et de rapporter le sens que ses membres leur attribuent pour agir à l'intérieur de leur univers socio-culturel.

Dans la première partie, j'expose les grandes lignes du jaïnisme dans sa trame doctrinale et historique (chapitre 1) ainsi que les modes de vie des Jaïns eu égard de leurs codes moraux (chapitre 2). L'intérêt de cette partie est qu'elle contribue à approfondir la connaissance sur le jaïnisme, cette spiritualité, tantôt suspectée, tantôt négligée, ainsi que le cadre structurel et organisationnel de certains de ses fidèles, en l'occurrence des *Swetambars Murtipujaks*.

La seconde partie traite de la théorie (chapitre 3) et de la méthodologie (chapitre 4) adoptées afin de préciser les balises de la recherche et d'appréhender ses individus comme étant autant des sujets que des objets d'étude à partir de la notion de relations sociales qui les définit. L'observation, la participation et l'enquête par entretien sont des choix *obligés* dictés, mais qui seront justifiés par mes prises de position épistémologiques.

La troisième partie présente l'ethnographie de la communauté quadripartite jaïne rencontrée (chapitre 5) et explore l'espace social dans lequel ses membres vivent agissent et interagissent, et comment ils s'inscrivent dans la ville de Bombay (chapitre 6)⁸. Cette partie met en lumière comment et pourquoi la pérennité du jaïnisme dépend de ses fidèles et de quelle manière elle se manifeste au sein d'une communauté moderne urbaine de nos jours. Quelques remarques, notamment celles sur l'histoire de Bombay, peuvent paraître inutiles au développement global de la recherche. Pourtant toutes ces données permettent d'apprécier le jeu des échanges cérémoniels des Jaïns en Inde actuelle et leur échelle des sociabilités visibles, valorisées par un système urbain précis. Un tel accent met en lumière le phénomène inévitable et inhérent d'emboîtement dans la production des diverses religions de la ville de Bombay, et plus généralement de l'Inde. Toutes les villes comportent des critères de fragmentations. Les étudier à Bombay à travers les Jaïns permet de comprendre les formes de rejet - volontaire ou délibéré- et surtout la complexité des réalités qui se dévoilent à l'intérieur d'un espace urbain: pérennité de la religion, transmission de la mémoire, maintien de l'identité, adaptation et résistance pour entretenir l'isolement du pourtour symbolique de leur quartier de résidence et de ce quartier dans la ville de Bombay.

⁸ Bombay est le lieu référentiel de mon étude. J'ai décidé d'y débiter mon terrain pour diverses raisons : 1) aucune étude de sciences sociales n'a été consacrée aux Jaïns de Bombay; 2) la concentration de Jaïns dans un quartier relativement accessible pour une non-jaïne; 3) vis-à-vis de mon *bagage personnel*, je préférerais faire une recherche au sein d'une mégapole que dans une zone rurale; 4) le nombre élevé d'individus nés Jaïns offre plus de diversités comportementales que dans un espace plus restreint et plus homogène; 5) au centre de l'Inde, la ville rassemble un conglomérat significatif de l'image de la répartition spatiale de la population jaïne.

La dernière et quatrième partie examine les échanges cérémoniels entre Jaïns. Le septième chapitre met l'accent sur l'aumône de nourriture des ascètes dans lequel donner est une ouverture et un développement aux interactions entre *échangistes*, et rendre n'est rien d'autre que la stabilisation de ceux-ci. Ces activités de nourriture donnent aux ascètes l'occasion d'exercer une influence directe sur les laïcs et à ces derniers d'acquérir un rôle actif dans la vie des ascètes. Le huitième chapitre analyse les échanges de cadeaux entre laïcs à la fête de *Diwali*. Il montre comment l'action de donner est le modèle de la relation personnel et interactif entre individus alors que le fait de rendre peut être absent.

Enfin, trois annexes complètent la recherche. La première concerne des données démographiques sur les Jaïns en Inde; la seconde dresse le profil des Jaïns interviewés; la troisième fait l'objet de la répartition de la participation des laïcs au système d'échange cérémoniel de l'aumône de nourriture des ascètes.

PREMIÈRE PARTIE

JAÏNISME ET JAÏNS

INTRODUCTION

L'objectif de cette première partie est d'exposer à la fois des aspects généraux et fondamentaux du jaïnisme et de sa culture et des vues particulières et choisies afin d'expliquer ultérieurement dans leur contexte social réel les exercices de réciprocité d'une *communauté d'alter ego* de cette *hétérodoxie* (Jaini, 1979 : 292). L'abondance de la littérature sur l'histoire, la doctrine, l'éthique et la morale jaïne a exigé, pour inspirer l'écriture des deux chapitres suivants, de sélectionner soigneusement mes sources. Deux critères principaux ont guidé mon choix: le premier a consisté à retenir des œuvres largement évaluées et cotées par les universitaires de sciences religieuses et de philosophie; le second a consisté à prendre en compte des documents ayant moins le label académique mais plutôt recommandés par des Jaïns et/ou des personnes averties sur le jaïnisme. Par ailleurs, le faible développement des recherches sur le jaïnisme en sociologie et en anthropologie justifie d'autant plus celle que je propose. À cet égard, il me semble juste d'exposer un état de la recherche sur les études jaïnes occidentales de manière à d'emblée délimiter la direction choisie dans la mienne et de montrer en quoi son sujet d'étude est original.

La recension ci-après des études jaïnes occidentales permet d'appréhender l'état du savoir des sciences sociales sur des œuvres encore bien peu exhaustives aujourd'hui. Elle expose le jaïnisme en tant que cet état des savoirs dessine les morceaux d'une (permanente) gymnastique disciplinaire mettant en rapport la philosophie, les sciences religieuses et l'anthropologie, en allant du passé à nos jours. Les études jaïnes connaissent un franc intérêt sociologique et anthropologique depuis moins de trois décennies. Auparavant elles étaient largement sous-estimées, voire fréquemment amalgamées à l'étude des autres religions indiennes. Le jaïnisme ne commence donc que depuis peu à se construire en conquérant de nouveaux regards, et encore là il faut noter qu'ils sont majoritairement britanniques et américains. Ce

nouvel objet de la sociologie et de l'anthropologie apparaît à la croisée d'intérêts et de passions, de préoccupations et de développements par les chercheurs sans cesse vivifiées pour le sous-continent indien. L'enjeu du jaïnisme en sus émerge à l'heure où l'interrogation sur le religieux retrouve sa vigueur en sciences sociales.

Certes, si le retour actuel du religieux met à mal sans pour autant la disqualifier l'interprétation de la théorie de la sécularisation développée dans les années 1960 et 1970 en Occident, il agit aussi comme un moyen d'épanouissement personnel: les grands récits des traditions à travers le monde offrent de véritables bibliothèques de symboles et de formes religieuses. Une telle réalité constitue un formidable scénario tout à fait cohérent et fort probable à l'inéluctable montée des études jaïnes, et pour entre autres prolonger la connaissance d'une minorité religieuse indienne ainsi que capter l'univers de sens d'individus attachés à des valeurs où l'ascèse est coexistante à leur existence.

Aspects des études jaïnes occidentales

Les premières études jaïnes ont été surtout européennes; les Américains n'ont jamais connu de grand et de franc intérêt pour celles-ci. Datant de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle, elles focalisent moins sur la substance de la religion que sur les particularités linguistiques de textes écrits en langues anciennes par des Jaïns. Ces textes ont globalement servi d'outil de comparaison d'abord aux études bouddhistes puis hindouistes. Aborder le *jaïnisme* dans une optique sociologique et/ou anthropologique est très récent.

En plus d'être marginales, les premières études jaïnes occidentales héritent de deux modèles, occupant ainsi une position ambiguë, soutient Folkert (1993 : 24) :

- 1 *pauvre sœur (poor sister)* du bouddhisme comme modèle hétérodoxe minoritaire et;

- 2 (*pure Jainism*) *Jainisme éternel* comme modèle conservateur et immuable, passif et *perpétuel* inclus dans la tradition hindoue⁹.

Si les récentes études formulent des projets dynamiques de réciprocité et d'interactivité avec des matériaux et des populations, Cort souligne néanmoins qu'il manque sérieusement d'études contemporaines descriptives sur les Jaïns (1984 : 180).

Images négatives sur le jaïnisme

Dans *Collected Papers on Jaina Studies*, Jaini rapporte l'état des études jaïnes occidentales :

Les universitaires occidentaux ont été attirés par les études jaïnes pour diverses raisons, mais presque aucun d'entre eux n'a été motivé par un intérêt passionnant pour le Jaïnisme tel qu'il se doit d'être considéré comme un tout et en lui-même. Par conséquent, il s'ensuit d'importantes lacunes dans la connaissance occidentale du jaïnisme causées par la superficialité générale des études occidentales ainsi que par l'incapacité de la plupart des universitaires occidentaux même à reconnaître certains champs pour les études *jaïna*. [...] Le manque d'attention [...] la sociologie du Jaïnisme, laquelle, même, en comparaison, avec de mineurs cultes d'autres religions indiennes a été étudiée dans une insuffisante mesure [Je traduis] (2000: 26-27)¹⁰.

Jaini, comme Cort d'ailleurs, reconnaît cependant le grand avancement des études jaïnes en Occident durant les trente dernières années (Jaini, 2000; Cort, 1998).

L'antiquité du jaïnisme, sa riche littérature, sa représentation comme minorité non védique en sol indien ont pendant longtemps souffert d'un manque d'informations et de points de vue tranchés, catégoriques, parfois ethnocentriques. À la fin du X^e siècle, A. Weber qualifie le canon jaïn de « document littéraire véritablement

⁹ Ces modèles valent pareillement dans les études jaïnes indiennes, lesquelles ne portent que sur la littérature.

¹⁰ «Western scholars have been attracted to Jaina studies for various reasons, but almost none of them have been motivated by a passionate interest in Jainism as a whole and for its own sake. Consequently there have been great gaps in Western knowledge of Jainism, caused by the general superficiality of Western study as well as by the failure of most Western scholars even to recognize certain crucial areas in Jaina studies. [...] the lack of attention [...] the sociology of Jainism, which, in comparison with even the most minor of the Indian religions and cults, has not been studied to any sufficient extent” (Jaini, 2000: 26-27).

grandiose par son abondance massive ainsi que par sa monotonie et sa pauvreté spirituelle » (1965: 2-3)¹¹. Plus acéré, E. W. Hopkins abonde dans le même sens :

[...] Les Jaïns sont les plus ternes et les plus insipides de toutes les sectes. Ils n'ont pas de littérature digne de ce nom. [...] Une religion qui déclare fermement le déni de Dieu, la vénération de l'homme et le respect de la vermine, n'a vraiment pas lieu d'exister; et en tant que système, n'as pas beaucoup *d'influence* sur l'histoire de la pensée [Je traduis] (1970: 296-297).¹²

Premiers éléments sur le passé du jaïnisme

Parallèlement à ces images négatives, les linguistes indologues allemands ont été les premiers à fournir des éléments de haute teneur sur le passé du jaïnisme. Jacobi et Leumann ont notamment produit des textes et des études sur l'état et les problèmes de l'histoire et de la littérature. En 1874, Jacobi a établi que le jaïnisme était une religion indépendante et une tradition intellectuelle plus antique que le bouddhisme (Dundas, 1992 : 7); ce qui n'a jamais été mis en cause depuis.

Au reste, la plus grande partie des premières études occidentales de Jainologie ont été constituées à partir de sources littéraires sans aucun contact direct avec la tradition et ses adeptes. Jaini le défend explicitement. À quelques notables exceptions, les universitaires occidentaux n'ont jamais - ou presque - été en contact avec l'objet de leurs études, c'est-à-dire les Jaïns de l'Inde (2000 : 23-24).

Au fil du temps, cette Jainologie est pourtant devenue une discipline académique indépendante, même si Jaini spéculé sur les intentions des universitaires: presque jamais motivés par le jaïnisme comme un « tout » ou pour lui-même (2000: 26). Fort de ce constat, Jaini critique les premières études jaïnes sur trois aspects (2000 : 27) :

¹¹ Propos rapporté dans Alsdorf, 1965.

¹² "Of all the sects, the Jains are the most colorless, the most insipid. They have no literature worthy of the name [...]. A religion in which the chief points insisted upon are that one should deny God, worship man, and nourish vermin, has indeed no right to exist; nor has it as a system much *influence* on the history of thought" (Hopkins, 1970: 296-297).

1. la négligence d'une secte sur une autre;
2. la question du déterminisme et;
3. la sociologie du jaïnisme.

Actuellement, cette école de Jainologie regroupe plusieurs classes. Elles reflètent largement les divisions et les sous-divisions d'histoire, de tradition et d'interprétation pratique des doctrines.

Si le jaïnisme classique peut être perçu tel une place incorporant à la fois l'homme et l'espace comme deux polarités changeantes et permanentes, le jaïnisme actuel s'adapte continuellement aux circonstances exogènes et phénotypiques dans lequel il est vécu. Certains des principes détiennent une validité éternelle; ce sont d'ailleurs ceux-là dont il faut tenir comme les indicatifs de la religion jaïne et de ses modes de vie depuis plus de 2500 ans.

Changement d'état d'esprit au XX^e siècle

Au début du XX^e siècle, un changement d'état d'esprit transparait dans plusieurs travaux. Les études jaïnes occidentales prennent un nouveau tournant et se diversifient avec parmi d'autres *The Heart of Jainism* (1915) de Stevenson. Cette œuvre compile une des premières recherches de terrain inscrite dans le domaine des études d'Indologie linguistique, même si des éléments justes s'associent à une kyrielle de vues erronées, voire fantaisistes, sinon dressées « sans cœur ». *An Indian Religion of Salvation* (traduction de *Der Jainismus*) (1925) de Glasenapp, écrit uniquement à partir de sources textuelles, essaye de briser l'association systématique donnée entre les études jaïnes et la linguistique occidentale. *Outlines of Jainism* (1915) de J.L. Jaini présente par la lorgnette d'un Jaïn un portrait compact et exclusif de la philosophie jaïne.

À partir du début du XX^e siècle, les travaux occidentaux sur le jaïnisme ont fait le pont entre les études de linguistique et les études de terrain. Toutefois, les monographies sur les Jaïns demeuraient rares et la qualité du contenu des études

variable. Si l'orientation des études était linguistique, leur objet concernait aussi essentiellement la secte des *Swetambars*. Folkert trouve une double raison à cette cause: il s'agissait d'abord et avant tout « d'une ignorance virtuelle des *Digambaras* » (1993 : 31) car les *Swetambars* auraient toujours davantage offert l'accès à leurs bibliothèques aux chercheurs occidentaux. Et, en désaccord sur l'origine des premières écritures, la littérature canonique et non-canonique *swetambar* a été beaucoup plus étudiée par les Occidentaux que celle des *Digambaras*.

De manière à parer à cette disproportion des objets d'études, Folkert propose que chaque nouvelle étude sur les Jâïns doit au moins partiellement fournir un éclairage sur « ces zones problématiques entre la rencontre des Jâïns avec l'Indologie » (Je traduis) (1993 : 31)¹³, tel que Jaini le fait avec *The Path of Purification* (1979). Cet ouvrage articule une approche ahistorique des Jâïns et de leur religion. Jaini fait clairement remarquer que les problèmes d'interprétations et de chronologies n'empêchent pas de concevoir les doctrines jâïnes comme un tout cohérent (1979 : 88). Pourtant, à moins de considérer l'œuvre de Jaini exclusivement diachronique, même ahistorique une publication s'inscrit à une époque et dans un contexte qu'il ne faut pas ignorer; la sociographie et l'ethnographie sont synchroniques.

Premiers travaux occidentaux

La majorité des premiers travaux occidentaux sont allemands. Un petit nombre d'entre eux est en anglais; ceux en langue française sont rarissimes. Plusieurs auteurs ont occasionné d'inouïes contributions en traduisant des textes ou en compilant une somme de documentations sur des thématiques précises : mythologie, architecture, histoire, etc.¹⁴. En 1906 Jacobi traduit l'œuvre de Umasvati, *Tattvarthadhigama sutra*, un travail qui donne le premier éclairage complet et général

¹³ “[...] these problematic areas in the Jâïns' encounter with Indology” (Folkert, 1993: 31).

¹⁴ Les principaux auteurs sont Alsdorf, 1965; Bloomfield, 1919; Buhler, 1903; Burgess, 1884; Glasenapp, 1925; Guérinot, 1926; Jacobi, 1895; Schubring, 1935; Stevenson, 1915.

sur la doctrine jaïne. Parmi les plus récentes études, il faut entre autres retenir celles de Balbir (1982), Caillat (1965), Jaini (1979), Williams (1963) et Zimmer (1953)¹⁵.

Répertoriées dans les champs de l'indologie ou de la jainologie, ces études sont sujettes à maintes critiques. Au delà de leur reconnaître un caractère neuf, elles sont accusées de leur superficialité et de leur restriction à ne porter que sur l'école des *Swetambars*. Il est vrai que l'école des *Digambars* est largement passée outre. R. K. Jain y trouve aussitôt la raison de sa dernière étude. Il évoque comment, par le biais de sa pratique de la discipline anthropologique, il en est venu à étudier son propre peuple *digambar* parce que celui-ci a loyalement et longtemps séjourné dans d'autres cultures (jaïne *swetambar* et plus largement indienne) (1999 : 9).

Études de nos jours

De nos jours, les études de plus en plus socio-anthropologiques se confrontent à d'autres problèmes, dont les limites ne dissipent pas pour autant leurs avantages. Toujours plus nombreuses, elles dévoilent une vision ignorée sur le monde jaïn. La plupart d'entre-elles datent de la seconde moitié du XX^e siècle. Si elles ne s'appuient pas toutes sur des études de terrain et appartiennent principalement aux sciences religieuses ou à l'histoire des religions, en revanche elles se concentrent quasiment toutes sur les *Swetambars* des états du Gujerat et du Rajasthan. Essentiellement américaines et britanniques, ces études sont parmi d'autres les propres de Babb, 1998; Dundas, 1992; Granoff, 1990; Hymphrey, 1985; Hymphrey et Laidlaw, 1994¹⁶. Seule,

¹⁵ Balbir 1982 (l'histoire sur le don), Caillat 1965 (expiations des religieux), Jaini 1979 (doctrine jaïne et modèles normatif), Williams 1963 (mode de vie des Jaïns) et Zimmer 1953 (philosophie de l'Inde). Voir également la bibliographie.

¹⁶ Babb (1998) montre comment les Jaïns *Swetambars Murtipujaks* procèdent lors de rituels religieux et quels liens entretiennent-ils avec les « entités sacrées » du jaïnisme. À partir d'un terrain mené dans le nord du Gujerat dans les années 1990 mais surtout à partir de données textuelles Babb met en évidence des aspects spécifiques de la tradition jaïne en ses propres termes. Si cet ouvrage dévoile en détail diverses formes de rituels, leurs rôles, et leurs interactions (ceux qui font les rituels et les « objets » de rituel), il se fonde essentiellement sur des textes, faisant en sorte que son sens profond peut-être compris comme une analyse du symbolisme religieux jaïn *swetambar*, et ceci davantage à partir de la sotériologie que par les pratiques sociales des Jaïns. Par exemple encore, Dundas (1992) porte l'attention sur l'histoire et la doctrine du jaïnisme selon l'expression d'une pensée de la littérature narrative médiévale, des textes orthodoxes et les idéaux des pratiques des Jaïns, ascètes et laïcs. Cet

l'étude française de Mahias (1985) leur fait contre-pied, si ce n'est qu'elle fait exception pour non seulement être une monographie sur les *Digambaras* de New Delhi, mais encore explorer une véritable analyse ethnologique des pratiques et des conceptions culinaires écrite en français.

Aussi, certaines publications contemporaines proposent des attitudes orientées non pas sur des perspectives sociologiques ou historiques des religions mais sur la conviction de la « Vérité » du jaïnisme. L'œuvre de Shanta (1985) en est l'exemple parfait puisque :

Elle n'est ni une recherche purement académique, ni une présentation exclusivement doctrinale. Mais elle n'est pas non plus une démarche apologétique en vue d'une thèse quelconque. [...] Cette étude [...] nous initie aux grands thèmes de la quête humaine vers la perfection dans la perfection jaïne. Je vois ce livre comme une initiation à la vie spirituelle, et comme tel je conseille de le lire (pages 19 et 21).

Études futures : leurs besoins cruciaux

Bien que les dernières plus récentes études occidentales énoncent clairement des thèmes jusque-là jamais abordés: musique (Keltling, 1996), économie (Nevaskar, 1971), diaspora (Banks, 1992), écologie (Key Chapple, 2002) etc. Cort s'appesantit sur les besoins cruciaux des futures études (1984 : 184-185) :

- 1 elle devraient être générales sur les pratiques et des croyances actuelles;
- 2 elles nécessiteraient d'être détaillées sur les communautés, notamment des grands centres urbains;
- 3 elles gagneraient à être manifestées par les concepts de « religion » et de « société » en Inde.

Cort expertise ces besoins en les rapportant à l'intéressante oscillation émise par Folkert entre d'un côté le développement de l'étude de la tradition jaïne historique

ouvrage montre la nature complexe et multidimensionnel du jaïnisme ainsi que les attitudes des Jaïns à travers les écritures, et le rôle des rituels et des places sacrées. Si cet ouvrage a le grand mérite d'offrir un large regard pour étudier le jaïnisme, par contre il impose une vision construite somme toute limitée et générale sur les Jaïns et leur assentiment de la doctrine du jaïnisme. Granoff, 1990 (littérature jaïne); Hymphrey (divinité et symbolisme), 1985; Hymphrey et Laidlaw, 1994 (archétype des rites religieux).

puis ethnographique, et de l'autre l'historiographie des études de l'histoire des études jaïnes occidentales (Folkert, 1993 : -xiii-).

L'intérêt de ce constat de Folkert porte à la fois sur les Jaïns et sur la tentative des Occidentaux de les comprendre, et sur le bénéfice qu'auraient les études des religions en développant une anthropologie distinctive, étant donné que « la nature morale et physique des êtres humains demeurent le centre de toutes les études comparatives » (Folkert, 1993 : -xiv-).

Cette remarque de Folkert naît en réalité d'une clairvoyance sur la création ou plutôt sur l'interprétation d'une tradition historique extrêmement complexe des Jaïns établi par les universitaires occidentaux. À cette suite, Folkert propose trois structures (domaines) d'analyse intéressantes à développer pour démentir l'exagération des premières gloses :

- 1 le problème des attitudes inter-religieuses;
- 2 la catégorie des écritures;
- 3 le modèle des interactions entre les laïcs et les ascètes (1993 : -xvi-xxi).

Ces trois domaines réuniraient au plus large et dans les moindres détails des études d'anthropologie, des sciences des religions et des études comparatives sur les Jaïns. Selon Cort, leurs résultats fournissent non pas un modèle *du* phénomène 'jaïn' mais un modèle *pour* la compréhension de celui-ci (1989 :36). Jaini admet également que ces trois structures (domaines) d'analyse sont propices à fournir des valeurs heuristiques de très grande qualité, même si leur attention manque encore de sérieux (2000: 34). Certains excellents travaux se sont déjà prêtés à l'exercice: Carrithers et Hymphreys, (1991); Granoff et Shinohara (1992); Laidlaw (1995); Vallely (1999).

En 1991, Cort a imposé la conviction des trois structures d'analyse de Folkert comme l'idée directrice d'un panel de conférences intitulé *Open Boundaries*. Cette notion énonce le processus qui, pour comprendre les Jaïns et le jaïnisme, doit à la fois mettre en lien le contexte et les formes de participations des individus dans ce contexte. Les Jaïns n'ont plus lieu d'être seulement étudiés comme un groupe isolé,

mais plutôt en interaction explicite ou implicite tant en Inde qu'à l'échelle de l'Asie du sud. L'objectif principal est de démontrer l'identité des Jains et celle des *autres* (non-Jains) (Cort, 1998: 8) D'un point de vue méthodologique deux requis s'imposent pour étudier les Jains dans (1) un contexte spécifique et (2) à travers de larges interactions.

Cort admet qu'une étude microsociologique (diachronique) permet de saisir plus clairement certains détails, évolutions et conflits, de manière à vraiment signifier que la notion de « jaïnisme » n'est pas une chose mais plutôt un style, *un phénomène social total* parmi tous ceux de l'Asie du sud (1998: 12). Dans le même temps, il est impératif, dit Cort, de ne pas oublier qu'il n'existe non pas un *jaïnisme* mais plusieurs, chacun faisant référence à des identités précises, dans des contextes spécifiques, à des époques déterminées (Cort, 1998 : 13). Par ce biais, Cort tente de faire comprendre que la problématique de l'identité des Jains doit nécessairement s'accoupler avec celle de ceux qui ne le sont pas, tous participants à la création et au changement de l'histoire de l'Inde et par extension de l'Asie du sud (Cort, 1998 : 14).

Si pour comprendre les Jains adéquatement il faut comprendre l'Asie du Sud, logiquement afin de comprendre adéquatement l'Asie du Sud, il faut comprendre les Jains...(Cort, 1998 : 14). L'ambition de Cort n'est pas dénuée d'aspiration réalisable. Cependant, la description finale de ma thèse de doctorat vise à donner une vision cohérente et une compréhension du fonctionnement d'une totalité. La démarche clinique convient pour délimiter mon entité à étudier, en la considérant dans sa singularité existentielle et en l'appréhendant à travers une relation personnelle nouée avec elle. Les avancées de mon étude exigent de préciser les limites de cette entité rencontrée ainsi que des interactions avec l'environnement où elle vit, et non pas de l'entière aire géographique où elle s'inscrit.

Problème analytique des récentes études

Un des problèmes analytiques qui surgit des récentes études de terrain jaines conduit Babb à prétendre que :

[...] Le jaïnisme, tel qu'incarné dans ses plus importants écrits sacrés, nous situe dans la perspective d'une sotériologie et non d'un mode de vie. La question est de savoir comment une telle sotériologie peut être liée à un mode de vie? (Je traduis) (1998 : 8) ¹⁷.

Sans réponse complète mais assurément amorcée dans l'ensemble des études à l'heure actuelle, cette question ne vaudra au moins plus à Renou et Filliozat de déclamer que le jaïnisme se décrit comme réflexion ignorante par rapport au bouddhisme (1996 : 111). De plus en plus, les études portent sur les Jaïns et leur religion pour eux-mêmes et en eux-mêmes, et non pas sur celui de leur rapport au bouddhisme ou les autres religions indiennes d'origine non-védique.

Il n'en demeure pas moins que le jaïnisme souffre jusqu'à aujourd'hui d'être dépeint comme une « sauvagerie » de la société indienne à laquelle il est alloué un franc manque de reconnaissance comme une religion du monde à part entière (Dundas, 1992 : 8). En outre, lorsqu'il s'agit des Jaïns il est quasiment toujours question des ascètes tel que les littératures en font état. Or, les laïcs sont précisément ceux qui composent dans une large proportion les Jaïns de l'Inde - et d'ailleurs - aujourd'hui. Il incombe de ne plus les percevoir seulement au travers de la mire des ascètes, mais bel et bien de leur attribuer une pleine place telle qu'elle imite celle des ascètes et signe leur effectivité dans, par et au sein des communautés religieuses jaïnes du sous-continent indien - et plus largement des diasporas.

Contribution de recherche

À ma connaissance, aucune recherche sur les échanges cérémoniels au sein de la structure sociale jaïne n'a jamais fait l'objet d'étude, et de surcroît écrite en langue française. L'intérêt original et pressant de les aborder selon une approche peu notoire légitime d'emblée sa pertinence. En répliquant certainement à Maunier :

(Les) façons d'échanger ne sont point d'exception ou d'accident.
C'est un élément essentiel de la vie urbaine et rustique. Il me paraît

¹⁷ “[...] Jainism as embodied in its most important sacred writings, we are dealing with a sotériology, not a way of life. The question is, how can such a sotériology be woven into a way of life?” (Babb, 1998: 8).

qu'elles éclairent la question des formes « primitives » de l'échange. [...] Ainsi, l'on pense éclairer plusieurs notions fondamentales. Ce sont, allant du spécial au général, celle de *prêt*, celle de *lien*, celle de *droit* (1927: 12 et 96).

Si à priori, une recherche comme celle-ci en livre davantage sur un *univers* jaïn contemporain particulier, elle offre en sus un regard neuf sur une religion vécue et vivifiée par une minorité d'individus dans un espace social localisé où cohabite une variété de rituels.

Il est impossible de comprendre une communauté jaïne sans avoir un aperçu panoramique du jaïnisme dans le temps et dans l'espace, ou encore sans le recours à sa philosophie et à ses doctrines. Celles-ci seraient, pour une large part, restées les mêmes au fil de l'histoire (Glazenapp, 1999 : 163). L'idée cardinale est d'apprendre à « l'individu à devenir un véritable héros sur le champ de la bataille de la vraie conquête » (Sangave 1999 : 11). C'est à dire en fait à pratiquer ce que le jaïnisme proclame. Les activités s'affilient sur la voie d'une discipline personnelle (Jaini, 2000 : 5). Pourtant maintes questions ont divisé, voire farouchement opposé, les sectes jaïnes sur des points tant philosophiques que pragmatiques.

Ne devient pas ascète jaïn qui seulement y consent. Des aptitudes sont requises et des autorisations sont indispensables. Ces protocoles permettraient de limiter les excès de conversion et d'assurer une *qualité* à la transmission spirituelle. Il n'est donc pas automatique que tous les adeptes du jaïnisme deviennent ascètes dans cette vie. Les gains du prosélytisme ne sont pas primordiaux, encore faut-il que soient *revendiqués* et avalisés les dispositifs du Canon. Toute mauvaise influence due au fanatisme, à la stupidité, à l'excessif conservatisme est source de déclin du jaïnisme; l'histoire l'a prouvé.

En alliant des éléments philosophiques et religieux à des perspectives historiques et sociales, le premier chapitre propose une vision du jaïnisme dans sa trame historique et doctrinale. Le second décrit les modes de vie des Jaïns, ascètes et laïcs, dans leurs similitudes et leurs divergences au regard de leurs codes moraux.

Au fil des siècles, la coexistence de diverses religions sur le sous-continent indien a forcément provoqué des influences, des confrontations et des controverses entre elles. L'exposé ci-après s'en départit, sauf pour certains points précis et justifiés dans la mesure où il est incontestablement agréé que la doctrine du jaïnisme contient sa propre démonstration. Non seulement, le jaïnisme est une part reconnue de la culture indienne tant dans ses contributions religieuses, artistiques qu'économiques et politiques, mais encore ses fidèles « forment de petits groupes sociaux étroitement solidaires, qui paraissent aux autres Indiens passablement fermés » (Caillat, 1970 : 1105). Le fait est tangible, puisque dès son apparition le jaïnisme a hésité entre les vues du brahmanisme et du bouddhisme, les considérant à la fois exagérées et insuffisantes (Glasenapp, 1999 : 170).

CHAPITRE 1

LE JAÏNISME DANS SA TRAME HISTORIQUE ET DOCTRINALE

1.1 - Émergence des pensées jaïnes au VI^e siècle avant notre ère

1.1.1 - Origines du jaïnisme

Selon la tradition¹⁸, les origines du jaïnisme remonteraient à plus de cinq mille ans¹⁹. Du Breuil (1990) approuve cette date, certes, incertaine en commentant qu'elle relève effectivement de deux sources autochtone et indo-européenne, c'est-à-dire d'un héritage de la tradition aryenne²⁰ et d'une forme religieuse antérieure au brahmanisme. Jacobi rapporte que l'historicité la moins contestable du jaïnisme fournit des preuves retracées depuis le VI^e et le III^e siècles avant notre ère (Renou et Filliozat, 1996 : 617). Jacobi n'aurait pas tort. Plusieurs auteurs entérinent son affirmation²¹. Osier s'y rallie également en spécifiant que « [...] même si le rythme de

¹⁸ Dans cette recherche, seule la conception des Jaïns interrogés est déterminante. L'historicité des phénomènes religieux et les résultats de travaux récents sur certaines questions n'ont aucun impact sur les Jaïns interrogés, et n'en ont pas davantage pour l'analyse socio-anthropologique de cette recherche. Par ailleurs, l'attribution des origines du jaïnisme rallie le point de vue de bons nombres de Jainologues tels que Glasenapp, Jacobi.

¹⁹ Ces origines remontent à l'époque de la première civilisation de l'Indus de Harappa et de Mohenjodaro. Il est impossible de donner une période précise et catégorique et il est nécessaire de faire une remarque sur le fait qu'en Inde ancienne, et particulièrement en ce qui a trait aux religions, l'enregistrement des événements et des dates ne sont pas conçus comme en Occident. L'attention est portée sur ce qui dure et ce qui est éternel plutôt que sur ce qui est changeant et contingent; ce qui est de l'histoire en Occident est du mythe, de la spéculation en Inde ancienne. Au regard de la note précédente, pour les Jaïns interrogés le jaïnisme n'a pas d'origine : il a toujours été et le sera toujours.

²⁰ Les Aryens ont fait irruption dans le Nord-Ouest de l'Inde (Pendjab actuel) entre 2000 et 1500 avant notre ère.

²¹ Parmi d'autres ce sont Caillat (1970), Cort (1989), Folkert (1993), Glasenapp (1999).

cette histoire n'est pas uniforme, il reste régi par une loi génératrice d'intelligibilité » (1997 : 97).

La floraison du jaïnisme a bénéficié du contexte d'instabilité d'antan (Mahias, 1985 : 34) : à un temps où la religiosité indo-européenne se mêlait à la culture indienne archaïque qui existait avant l'arrivée des Aryens. Ce mélange a engendré des réactions humanistes, politiques, et économiques au mouvement spéculatif de la société indienne du VI^e siècle avant notre ère.

Redevables en grande partie aux doctrines brahmaniques, le jaïnisme a néanmoins quelques similitudes avec le bouddhisme : le lieu et l'époque d'origine, la tendance due à l'atmosphère ambiante, et des buts analogues. Cependant, leurs principes sont passablement différents.

1.1.2 - Négation du monde

Tout en s'inscrivant dans le vaste mouvement des réformes des premières *Upanishads*²², le jaïnisme, comme le bouddhisme du reste, a non seulement influencé la pensée collective indienne, mais encore initié un esprit inédit jusque-là. En fécondant une nouvelle spiritualité, il a commandé une nouvelle forme sociale.

Le caractère des rébellions à l'époque des *Upanishads* contre le cloisonnement de la société où chacun est prisonnier de son *varna*²³, et l'oligarchie religieuse avec

²² Les *Upanishads* représentent une partie de la littérature védique. Les premières *Upanishads* doivent être du VI^e ou du V^e siècle, même si leur préparation est vraisemblablement antérieure. Les suivantes remontent à des dates très variables. Les premières *Upanishads* sont attachées à des écoles védiques contrairement aux dernières. Bien qu'elles se divisent en divers textes, les *Upanishads* traitent toutes du vif des spéculations. Ces textes montrent la voie vers l'absolu par la délivrance des renaissances. « On appelle la connaissance, *upanisad*, en vertu de l'analyse étymologique : elle tranche, elle entame, elle détruit les germes de l'existence terrestre, tels que l'ignorance [...] chez ceux qui cherchent la délivrance. Quand ils ont réussi à se détacher de leurs penchants pour les objets visibles et invisibles, ils abordent la connaissance qu'on appelle *upanisad* [...] » (Degrâces-Fahd, 1989 : 22-23).

²³ Le système indien des *varnas* se caractérisait par une division du monde en trois fonctions hiérarchiques (prêtres, rois/guerriers, et les commerçants/artisans). Cette division retrouvée dans les mythes indo-européens est devenue une organisation sociale nettement plus complexe constituée de divers groupes hiérarchisés, exclusifs et fermés. À proprement parler, les catégories de prêtres, rois/guerriers, et les commerçants/artisans ne sont pas des castes. Contrairement à ce qui est affirmé,

les prétentions théocratiques des prêtres ont ouvert la voie à des courants ascétiques et à la négation du monde; le monde indo-européen du *Rig Veda*²⁴ ne connaît pas ou peu la pratique de l'ascétisme (Degrâces-Fahd, 1989 : 33-45). Désormais, la vie est *douleur*. Les conceptions de l'Inde se sont colorées d'une nuance pessimiste : autant de fois renaît l'âme, autant de fois elle souffre d'être liée au monde de l'affliction et de l'ignorance.

Jamais évincée de l'Inde jusqu'à aujourd'hui, l'autorité cléricale brahmanique a malgré tout été contestée. Des pratiques favorisant le développement de la conscience individuelle tenu pour l'illumination spirituelle personnelle ont conquis de plus en plus d'adeptes. Les pratiques de sacrifices et les rites brahmaniques des anciens Aryens ont ainsi prévalu jusqu'à l'élaboration de la spiritualisation de la pensée védique opérée par les *Upanishads*, pour ensuite être effectuées en parallèle du développement de la piété individuelle (*puja*). Le formel théisme dogmatique n'a pas cédé l'honneur à la dévotion (*bhakti*); celle-ci a néanmoins eu un essor important parmi bons nombres d'individus.

l'organisation sociale indienne ne se réduit pas à une division en quatre castes. De manière théorique, les castes (communément désignées *jatis*) se distinguent selon trois caractéristiques : l'hérédité et la ségrégation professionnelle, l'endogamie et la répulsion, et la hiérarchie à la naissance. Cette théorie ne constitue qu'un modèle. Dans la réalité, il existe différents modèles de castes en Inde. Aujourd'hui encore, leur vitalité marque une bonne partie de la vie sociale. Les distinctions se retrouvent à tous les niveaux de la division du travail social, et donc dans les processus de différenciation et d'identification entre les individus, leurs obligations les uns à l'égard des autres. Voir aussi le chapitre 5. « Le système de castes, dit Dumont, est l'expression sur le plan de l'organisation sociale de la notion de hiérarchie qui caractérise l'idéologie indienne; le système des castes poursuit-il, est avant tout un ordre hiérarchique et toute la société s'articule autour de cette notion de hiérarchie » (Deliège, 1993 :15). Dans les esprits, le système de castes, la hiérarchie des castes en fait, mesure les rangs selon les termes de pureté et d'impureté, c'est-à-dire relativement à un ensemble d'idées et de valeurs cohérents et rationnels. Une caste n'existe donc pas en elle-même, elle appartient à un système (pour Dumont), à une organisation sociale. La société indienne n'est ainsi pas structurée en quatre classes mais en une variété de groupes sociaux hiérarchisés et endogames, exclusifs et fermés. Cette variété est liée à l'idéologie de la pureté. Chaque individu n'appartient dès lors qu'à une *jati*.

²⁴ *Rig Veda* (du sanskrit, *Savoir des strophes ou vision des strophes*) est le plus ancien document littéraires de l'Inde. Il est la seule source écrite sur la phase primitive de la religion indienne. Le *Rig Veda* compose un des quatre *Vedas* avec *Samaveda*, *Yajurveda* et l'*Atharvaveda*. Ce corpus repose sur un ensemble d'hymnes et de spéculations sur le sacrifice. Les *Vedas* seraient nés dans des familles de *brahmanes* à partir de croyances populaires, puis transmis oralement –seulement- dans des écoles védiques (Formichi, 1930 : 7-77; Gonda, 1962 : 19-62). Les *Vedas* ne détiennent pas l'autorité d'un

1.1.3 - Apport de l'ascétisme

La doctrine de la transmigration dont la notion fondamentale illustre le cycle des renaissances est apparue pour la première fois dans les premières *Upanishads*. Elle évoque l'idée que l'âme passe d'un corps à un autre. L'évolution de cette doctrine entre le VIII^e et le VI^e siècle avant notre ère a permis d'offrir une explication à la souffrance et une justification aux négations sociales dans la société. Son développement a largement répandu l'ascétisme. Les interprétations métaphysiques de la connaissance ascétique variaient d'un groupe à un autre, mais les expériences demeuraient profondément identiques (Gross, 1992 : 9).

Élaborée en opposition aux affirmations indo-européennes de la valeur de la vie et de la mort, *l'idée* maîtresse devenait non pas seulement de renaître mais de quitter le cycle des renaissances selon le sens que toute activité tend à une résorption et non à une création (Dumont, 1966 : 345). La notion illustrée par la transmigration enchâsse une discipline de salut au niveau de l'individu et de ses déterminations.

La nouvelle conception apportée par l'ascétisme a de fait transformé les visions sur les acquis spirituels. Exerçant un attrait de plus en plus grand sur les âmes, le nouveau milieu ascétique a par le biais de la transmigration engendré la doctrine du destin personnel, la doctrine du *karma*, appuyée par l'activité de l'esprit (la connaissance et la méditation). Graduellement intégrées à celles de la société brahmanique, les conceptions de l'ascèse ne pouvaient plus être ignorées. De multiples types d'adeptes sont apparus en mettant en acte le renoncement et l'ascèse²⁵.

Cette évidence a progressivement posé les jalons de la croyance en la transmigration de l'individu. Celui-ci n'est plus considéré comme un quelconque

dogme, ce qui autorise de multiples interprétations et lectures.

²⁵ *Ascèse et renoncement en Inde. Ou la solitude bien ordonnée* en dresse un portrait élémentaire mais remarquable (Bouez, 1992). *Les quatre sens de la vie* (Daniélou, 1963) propose « l'art de vivre hindou » qui exige le droit à la différence, en proposant des réalisations sociales et spirituelles individuelles.

sujet soumis à l'hérédité et la génétique de son corps, mais comme une personnalité assujettie à l'inexorable fatalité de l'enchaînement mécanique, entraînée par la répétition de ses désirs et de ses actes (*karma*)²⁶.

Ces conceptions de la transmigration et des conséquences des actions formulées par des impératifs de la vie renonçante jaïne, bouddhique et plus contemporaine hindouiste, ne sont pas, selon Glasenapp, apparues avant le I^{er} siècle de notre ère (1999 : 23). La distinction entre esprit et matière est ainsi devenue prédominante depuis le cercle des premiers penseurs des *Upanishads*.

1.1.4 - Âme individuelle

L'affirmation de l'existence et la pérennité de l'âme individuelle reconnaissent des principes de vie par des modèles antérieurement méconnus. Ils sont de trois sortes : les actes, la connaissance, la dévotion. Dumont en remarque l'impact : « c'est, avec l'opposition de la connaissance à l'acte, le glissement à des valeurs morales » (1966 : 339, note 24).

Socialement, les distinctions n'ont plus lieu sur la base du rang mais des activités; l'égalité des classes et des genres ont été mises en avant. Chacun devient maître de ses œuvres et responsable de ses mérites religieux au regard de ses motivations et de ses aptitudes personnelles. Les visées de la discipline du salut ont engendré de nouvelles notions. Le renoncement a doté la société d'une institution, qui le contredit, composée *d'individus-hors-du-monde* (Dumont, 1966 : 235 et 337). Il a, en outre, produit un groupe social figuré par de vastes divisions au sein d'un groupe d'appartenance : la *secte*.

²⁶ Par voie d'examen, Guérinot souligne que « trois termes corrélatifs, transmigration, douleur et délivrance résument une doctrine qui reste immuable à travers les siècles, bien qu'elle ait été codifiée en des systèmes divers et qu'elle ait trouvé l'expression la plus variée, depuis les hymnes des Védas [...] » (1926 : 1).

C'est-à-dire :

un groupement religieux constitué essentiellement par des renonçants adeptes d'une même discipline de salut, et secondairement par leurs sympathisants laïcs dont chacun peut avoir un des renonçants pour maître spirituel ou *guru* [...] au sens large, on inclut parmi les sectes le bouddhisme et le jaïnisme (Dumont, 1966 : 238).

Dumont indique par ailleurs que les faits antérieurement religieux sont rapportés dans la secte à des faits sociaux, de telle sorte que : 1) la négation de l'impureté; 2) la hiérarchie sociale; 3) la fusion dans le divin sont niés (240 –241). La secte éveille le choix d'un maître spirituel. Elle occasionne des imitations ou plutôt des « emprunts extrinsèques à des supérieurs de certains traits comme sociaux » (246). Elle consent à la tolérance; la complémentarité permet l'intégration (245). À l'avenir, la régulation de la réalité vécue concourt avec l'orthopraxie (242).

1.1.5 - Abstention du mal

Nées dans le milieu brahmanique, les pensées du jaïnisme ont induit une rupture pure et simple avec la religion védique puis brahmanique. Pourtant, elles ne manquent pas de refléter les coutumes, les préoccupations et les méthodes du milieu où elles se sont épanouies (Caillat, 1965 : 16).

En donnant jour à une nouvelle interrogation sur le sens de la vie vers le VI^e siècle avant notre ère, le jaïnisme -comme le bouddhisme- s'adosse à deux types d'ancrages, l'un positif avec les concepts de *samsara* et de *karma*, et l'autre polémique avec le rejet du ritualisme et du sacrifice matériel (Osier, 1997 : 96). Par contre, tandis que les Bouddhistes insistent sur l'aspect positif des vertus, les Jaïns encouragent à s'abstenir du mal (Caillat, 1965 : 14). Les notions de faute et de rachat s'appuient en revanche sur des remèdes assez comparables dans le bouddhisme et dans le jaïnisme (De Berval, 1987 : 119-120).

L'émergence de l'*Église* jaïne souligne ainsi l'alternance aux maux sociaux et religieux dominants dans la société brahmanique. Depuis lors, Osier estime avec

raison, comme l'analyse à venir le montrera, que la pérennité du jaïnisme est due à « unification des ascètes et des laïcs, ainsi qu'à une intégration dans le siècle » (1997 : 123).

1.2 - Les premiers Jaïns

Les Jaïns tirent leur nom d'un titre : *être Jina*, c'est à la fois être Conquérant et être Vainqueur ou Victorieux. Cette désignation utilisée depuis le IX^e siècle s'est largement généralisée dans l'empire des Indes du XIX^e siècle avec les Britanniques (Jaini, 1979 : 2 nn3). Jusque-là, les Jaïns ne se distinguaient pas vraiment de tous ceux qui rejetaient l'autorité des textes védiques et brahmaniques, l'efficacité des sacrifices ainsi que le statut des divinités. Amalgamés, les différents adeptes paraissaient simplement des *samanes*, ascètes ou des *vratyas*, « ceux qui ont perdu leurs statuts parce qu'ils n'ont pas accompli les rites de leurs castes ».

1.2.1 - *Tirthankars*

La tradition jaïne reconnaît vingt-quatre *Tirthankars* dans chaque ère cosmique. Ce sont des « faiseurs de gué, frayeurs de voie, annonciateurs de salut », qui après avoir atteint la connaissance suprême sont désireux de montrer à tous la voie de la libération (Renou et Filliozat, 1996 : 628).

Les *Tirthankars* tiennent leur nom de *tirtha* (gué), symbolisant la construction et l'aide qu'ils fournissent aux êtres humains pour traverser le grand océan de l'existence - (*samsara*) (Sangave, 1999 : 20). Ces passeurs de gué auraient ouvert la voie spirituelle à ce qui forme l'actuel jaïnisme. Les *Tirthankars* sont encore nommés *Jina* (Conquérant et Vainqueur/Victorieux) car ils ont conquis le monde matériel en prouvant qu'ils détiennent un certain nombre de vertus, et *Arhat* (Vénérable) parce

qu'il est rendu hommage aux événements de leurs vies qui les ont conduit au-dessus « de tous et de tout »²⁷.

Les *Tirthankars* sont omniprésents en offrant la voie pour traverser l'océan des existences, et omnipotents pour avoir établi une « société de fidèles » englobant aussi bien les ascètes que les laïcs²⁸. Ils sont apparus à différentes époques de l'histoire de l'Inde; Mahavir est le dernier de l'ère actuelle. Glasenapp explique son aura par entre autres le fait qu'il n'y a pas de *Tirthankars* à la présente période (1999 : 167).

1.2.2 - Mahavir

L'origine du jaïnisme antérieure à Mahavir est probablement mythologique, puisque elle croise miraculeusement l'héritage légendaire de l'Inde antique, et présente les *Tirthankars* de taille corporelle impressionnante, à la durée de vie impossible, dans un passé insondable. Mahavir est aujourd'hui pour certains considéré comme le fondateur du jaïnisme et, pour d'autres le réformateur des doctrines prêchées par ses prédécesseurs et, notamment Parsvanath, le vingt-troisième *Tirthankar* de cette ère cosmique (Glasenapp, 1999 : 34; Chand et Jaïn, 1998 : 39).

Sangave est radical : « Mahavir n'a pas créé la religion jaïne, celle ci existait, depuis très longtemps » (1999 : 21). Dundas va dans le même sens, en stipulant que Mahavir est le dernier d'une longue chaîne d'enseignants (1992 : 17)²⁹. À l'ombre de ces incertitudes, Osier tranche parfaitement le débat sur le fondateur du jaïnisme. Selon lui, l'action de Mahavir « [...] s'insère dans une *histoire universelle* où il fait

²⁷ Les événements de la vie des *Tirthankars* sont au nombre de cinq et génèrent des bénéfices religieux : 1) la conception; 2) la naissance; 3) le renoncement à la vie dans le monde *matériel*; 4) l'illumination et; 5) la libération totale à la mort du corps (Babb, 1998 : 27-28; Cort, 1989 : 152). Ces événements sont célébrés tout au long de l'année. Les rêves, les rites, les circonstances et les occurrences de la vie collective ou individuelle corroborent ces événements de la vie des *Tirthankars*, c'est-à-dire l'astrologie jaïne, telle que la fête de *Diwali*. Voir le chapitre 8.

²⁸ Vénérés dans les temples, les cultes rendus aux *Tirthankars* n'ont pourtant aucun but objectif (Glasenapp, 1999 : 403); il est seulement subjectif (Cort : 1989 : 346).

²⁹ Quelques éléments circonstanciés permettraient de prouver l'historicité de Parsvanath (Caillat, 1970 : 1109; Glasenapp, 1999 : 16; Renou et Filiozat, 196 : 629; Sangave, 1999 : 25).

époque, après et avant d'autres [...] la révélation échappe à la contingence et atteint la nécessité » (1997 : 97).

De ce point de vue, dans sa forme historique retracée de façon précise, le jaïnisme d'aujourd'hui a été institué et proclamé par Mahavir au VI^e siècle de notre ère. Selon Glasenapp, son historicité est non seulement détaillée dans des écrits jaïns, mais également dans certaines oeuvres non-jaïnes, et notamment bouddhistes (1999 : 16-17)³⁰.

Sous toute réserve de principe légendaire, Nataputta Vardhamana, ordinairement nommé Mahavir une fois l'âme libérée, serait né en -540 ou -539 dans une zone du Nord-est de l'Inde³¹ et serait mort en -468 ou -467, sinon en -477 ou en -476³². Guérinot, comme Glasenapp, avance pourtant que « d'après la tradition la plus accréditée [...] sa fin serait survenue en 527 avant Jésus-Christ, ce qui place la date de sa naissance en 599, c'est à dire au début même du VI^e siècle » (Guérinot, 1926 : 41; Glasenapp, 1999 : 31).

Devenu ascète, Nataputta Vardhamana aurait atteint l'omniscience après un long isolement. Jusqu'à sa mort, il aurait livré un enseignement. Ses premiers sermons l'auraient aussitôt imposé comme le nouveau et, a fortiori, le dernier passeur de gué de cette ère cosmique³³. Ce rang lui vaut d'être surnommé le *Grand Héros* des Jaïns, car dans le jaïnisme :

l'ascèse authentique ne peut aboutir à son propre abandon, mais seulement à une victoire, celle d'un grand héros. [...] Mahavir n'a pas seulement été un professeur proposant une nouvelle doctrine; il a lui-même éprouvé son enseignement [...] telle qu'elle est une philosophie

³⁰ Les événements de l'Histoire jaïne sont souvent rapportés selon les étapes de la vie de Mahavir. Pour des raisons de commodité et d'impartialité, je rattache uniquement les références et les dates par rapport à notre ère.

³¹ Dans le royaume de Madagha (vallée du Gange), au nord de l'actuelle ville de Patna dans la province du Bihar.

³² Pour une bibliographie détaillée voir K.C.Jain, 1974 : 41-45; Renou et Fillozat, 1996 : 63.

³³ Les premiers sermons de Mahavir, qu'il aurait directement enseigné à ses disciples, ont été écrits petit à petit, puis perdus jusqu'à leur disparition. Ils auraient principalement traité des opinions philosophiques jaïnes (Chand et Jaïn, 1998 : 85-86).

de la nature, qui le professe « physicien », et au plus « physiologiste » (Osier, 1997 : 101 et 99).

C'est de la sorte que Mahavir aurait conçu une véritable démocratie spirituelle sous la forme de ce qui est aujourd'hui admis comme le jaïnisme. Glasenapp croit très probant qu'aucune raison n'ait occasionné de changement drastique du dogme jaïn depuis qu'il a été proclamé par Mahavir (1999 : 164). En délivrant et en répandant son message dans la langue du peuple à l'échelle du sub-continent indien, Mahavir a offert un système de pensées à des individus groupés, ayant pour but la réalisation spirituelle individuelle. Carrithers et Humphrey consentent à ce point de vue et jugent en sus que le jaïnisme est une religion radicalement individualiste possédant un sens du pouvoir communautaire (1991 : 1).

Avant de discuter du jugement de ce consentement dans les chapitres 5 à 8, le paragraphe suivant passera en revue les éléments essentiels du jaïnisme.

1.3 - Philosophie et doctrines du jaïnisme

1.3.1 - Aucune créature divine ou Livre sacré

Le jaïnisme ne se fonde sur aucune créature divine ou Livre sacré. Provenant de révélations exclusivement humaines, il se présente comme un système universel, éthique, impérissable, rationnel, décourageant toute superstition, sorcellerie et magie. « Sans Dieu unique, sans dieux multiples, sans sacrifices, le jaïnisme est plutôt une doctrine-médecine de salut » (Osier, 1997 : 107). Fréquemment taxé d'athéisme, Glasenapp réplique sur ce fait que le jaïnisme doit uniquement être saisi comme celui d'un dogme non polythéiste, déïstique, théïste, panthéiste ou théophanique (1999 : 492)³⁴. Dundas avise pour sa part qu'au fil des siècles la doctrine est restée

³⁴ Athéisme est la doctrine de ceux qui nient l'existence de toute divinité. Déïstique est la position de ceux qui admettent l'existence d'une divinité. Théïste est la position de ceux qui n'admettent pas l'existence de divinités distinctes du monde mais qui exercent pourtant des actions sur lui. Panthéiste est la position de ceux qui admettent que tout ce qui existe relève de divinités. Théophanique est la

relativement stable; aucune réinterprétation radicale du système métaphysique n'a été entrepris, et pourtant des contingences auraient pu y conduire (1992 : 74). Du Breuil le corrobore à la gloire de la pensée jaïne de telle manière que « [...] l'avenir du jaïnisme ne paraît pas en danger » (1990 : 229).

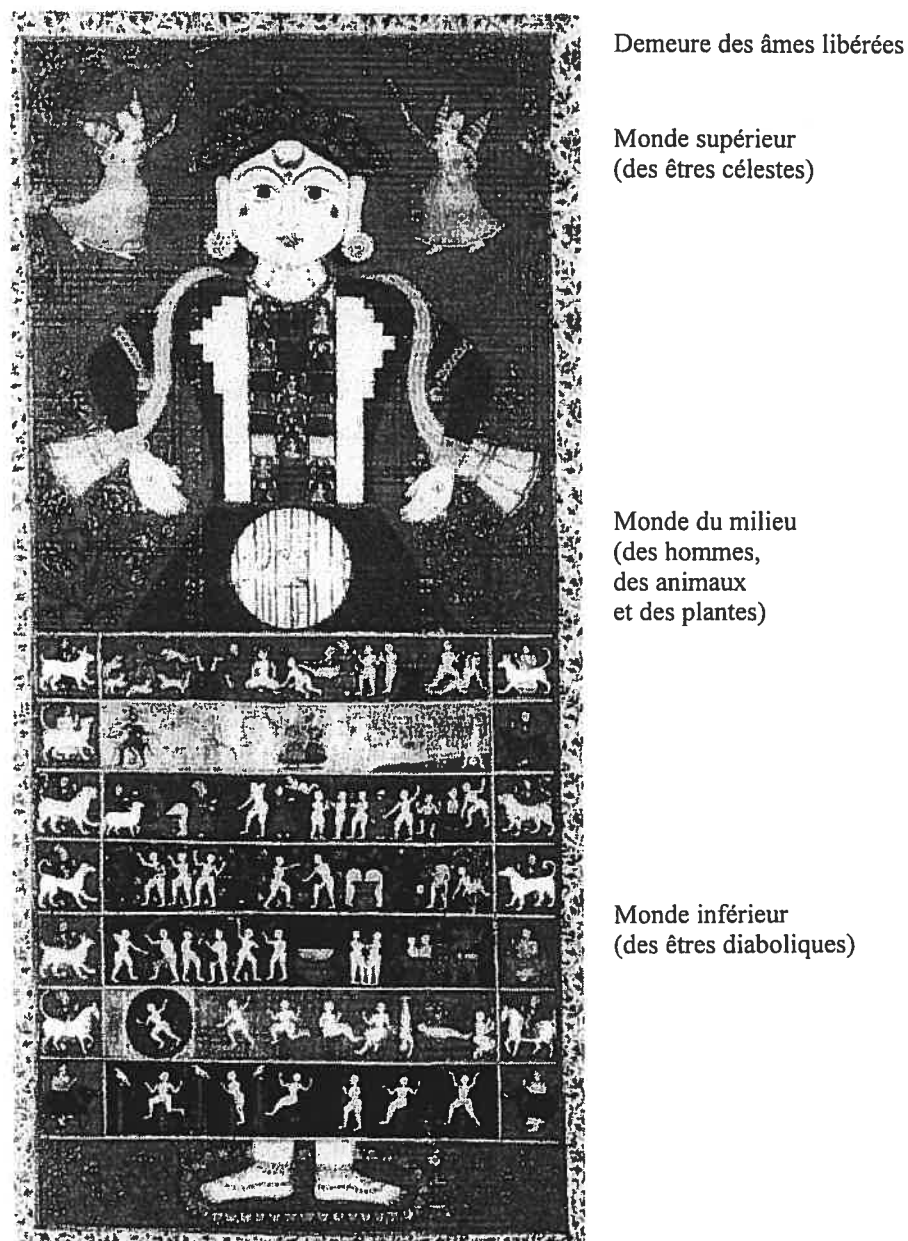
1.3.2 - Cosmologie

Éthique dont l'éveil illumine supérieurement la connaissance personnelle, le jaïnisme propose un système complet du cosmos intemporel, sans commencement et sans fin, éternel et éphémère mais en constante évolution. Sa vision de l'univers est animée par l'idée que l'âme du monde a pour corollaire le corps humain. Cette figuration souligne une analogie du macrocosme et du microcosme. Le modèle idéal de l'univers est non pas anthropomorphique mais cosmomorphique.

Structurée en trois dimensions, la représentation figurée de l'univers reproduit le cosmos par l'homme physique. De ce fait, il est un résumé de tous les éléments cosmiques et l'aboutissement actuel de l'évolution universelle.

Le jaïnisme approuve encore une division du temps en périodes égales, se répétant indéfiniment (Glasenapp, 1999 : 180-181). Le temps de l'univers se décompose selon la circonférence d'une roue en phase descendante et en phase ascendante. La douleur du monde, son *mal*, s'accepte inéluctablement comme une conséquence de la mathématique du système cosmique. Notre âge est le cinquième de la phase descendante; il n'est guère que misère. Commencé peu de temps après la délivrance de Mahavir, il durera vingt mille ans; plus de 2500 ans sont déjà passés. Le jaïnisme accorde enfin beaucoup d'importance à neuf planètes, douze signes du zodiaque et vingt huit types de lune (Letty-Mouroux, 1988). Ils détermineraient les influences positives ou négatives de la vie sur terre, et seraient en lien avec les vingt quatre planètes et étoiles individuelles des *Tirthankars*.

Figure 1.1 – Représentation cosmomorphique de l'univers



Source : Peinture du Rajasthan. Sangave, 1999. J'ai modifié les légendes.

Au niveau individuel, l'âme fait grand cas d'une conscience douée de pouvoirs, de perceptions et de connaissances. Située dans un univers changeant et dans le corps entier qu'elle occupe, l'âme est à la fois l'auteur de toutes les actions et le réceptacle de toutes les conséquences de ses actes. C'est selon Sangave la raison pour laquelle

« le Jaïnisme part du principe de montrer la voie de la libération de l'âme et les méthodes grâce auxquelles elle peut parvenir à la perfection » (1999 : 48).

1.3.3 - Doctrine du *karma*

Relativement à cette remarque, Sangave fait ressortir en quatre points que la clé de voûte du jaïnisme est la doctrine du *karma*. Elle fournirait une explication rationnelle et satisfaisante aux phénomènes apparemment inexplicables (1999 : 33-35) :

1. *La personnalité de l'homme est duale, c'est-à-dire matérielle et spirituelle.* Chaque âme sur terre est asservie par des particules de matière, inerte, fine, subtile, sans vie appelée *karma*. Mêlées à cette matière, l'existence des âmes est impure; leur état est imparfait. Le lien qui les unit est changeant, donc impermanent;
2. *L'homme n'est pas parfait.* Pour parvenir à la perfection, à l'éternelle libération, les âmes doivent se doter d'une perception, d'une connaissance, d'un pouvoir et d'un bonheur infinis;
3. *L'homme est capable de vaincre sa nature matérielle.* Par un contrôle de ses pensées, de ses actes et de ses paroles, chaque âme est capable de détruire la matière karmique qui l'habite. C'est le passage obligé pour sortir du cycle des renaissances (*samsara*) et en dernière instance parvenir à la libération (*moksha*);
4. *L'homme est seul responsable de son avenir.* L'éradication de la matière karmique de l'âme n'en revient qu'à son détenteur qui, exclusivement seul et par lui-même, peut s'affranchir des conséquences de ses actes.

Manière de voir parmi d'autres, malgré le rôle négatif attribué au *karma*, le jaïnisme ne rejette pas l'espoir d'améliorer les conditions de vie du monde, ni de les

embellir³⁵. En vertu de la doctrine du *karma* qui prévaut aussi bien dans le bouddhisme que dans l'hindouisme celle du jaïnisme scande une relation de cause à effet particulière. L'univers et les âmes individuelles sont doués d'existence réelle. Le *karma* est une disposition matérielle déterminée, selon un effet visible pénétrant l'âme. Tandis que le bouddhisme l'édicte par la *voie du milieu* en évitant les deux extrêmes de l'hédonisme et de l'ascétisme (Boisvert, 1997 : 59), et que l'hindouisme l'affirme par le *dharma* des classes et des modes de vie en totale confiance dans l'ordre et l'équité cosmique (Marcaurelle, 1997 : 17 et 34), les exutoires jaïns sont traduits grâce à la conscience de *l'ahimsa*, la non-violence qu'il vaut mieux traduire par non-nuisance (Jaini, 2000 : 5).

C'est par commodité que je parle ici de *l'ahimsa* avant d'y revenir plus loin. Cette préférence de traduction (non-nuisance plutôt que non-violence) résulte d'une double assertion : 1) du sens englobant de nuisible comme quelque chose ou quelqu'un de dangereux, de dommageable, de néfaste, de nocif, de mauvais, « d'absence de désir de tuer » dit Biardeau (1965 :53) et, 2) du sens pratique que lui confère les Jaïns eux-mêmes comme l'oppression et la brutalité faites aux substances vivantes (Dumont : 1966 : 190; Mahias, 1985 : 88). Shilpa, 26 ans inactive³⁶ se confie :

Ahimsa c'est tout. Nous ne blessons aucune vie parce que c'est comme si nous nous blessions nous-même. Tu sais pourquoi nous ne coupons pas de fleurs? Parce qu'elles vivent comme nous. Personne ne coupe ma tête et je ne coupe la tête à personne, alors nous ne devons pas couper la tête des fleurs.

-Pourtant vous vous servez des fleurs dans vos pujas (cultes)?

Oui, mais nous utilisons les fleurs, nous ne leur faisons pas de mal. Nous les achetons comme cela. Nous ne faisons pas himsa. Ce n'est pas un péché.

³⁵ Dans le jaïnisme, la relation des mérites et des démérites rapporte une dialectique de la négation du monde qui n'encourage aucun effort envers lui et de son affirmation qui ne voit plus que lui; l'homme est plongé dans ses illusions matérielles et fugaces. Le mérite et le démerite s'expriment par une coloration appropriée imprégnant le corps dans deux registres : obscure en passant du noir, au bleu-noir, puis au gris, et clair transitant du jaune, au rose jusqu'au blanc - la purification. Voir le chapitre 7.

³⁶ « Inactive » fait référence à sans emploi sur le marché du travail. L'emploi du sens de ce terme traverse toute la recherche.

En ce sens, la non-nuisance s'extériorise par la négation absolue des *liens mentaux* et par l'immense intérêt pour l'action. Finalement, dans le jaïnisme, le *karma* désigne

la matière subtile, *sui generis*, en laquelle s'incarnent nécessairement les intentions et les volitions de l'âme. Tant que celle-ci est affectée de passion, du *tourbillon* des existences, elle absorbe des particules corporelles propres à constituer la servitude. La passion n'est pas la seule cause de cet état d'esclavage, mais concourt à la produire avec l'erreur, l'attachement, la négligence ou relâchement, et, bien entendu, l'action même de l'âme, en tant qu'impure et maculée passivité (Renou et Filliozat, 1996 : 655)³⁷.

Cette conception de la non-nuisance sous-entend la singularité du jaïnisme qui voit, en comparaison du bouddhisme et de l'hindouisme, dans la réalité des substances la caractéristique de leur existence. Elles sont de deux sortes et de cinq types : l'une présidant à la vie universelle se compose d'une multitude d'unités vivantes, éternelles et indépendantes, l'âme, et l'autre contient un nombre infini d'éléments inanimés ou sans vie, sans-âme, apparentés 1) au mouvement, 2) à l'immobilité, 3) aux atomes et 4) à l'espace.

1.3.4 - Éléments ontologiques et moraux

Le processus de l'interaction entre les substances vivantes et les substances non vivantes mettent en évidence des éléments ontologiques et moraux. Ces vérités permettent de distinguer ce qui est source de mérite et à l'inverse ce qui ne l'est pas, et respectivement ce que les actions confèrent comme vertus et comme vices. Dévoilant toute la *logique jaïne*, l'exposé de ces éléments affiche le *pluralisme fonctionnel de la réalité et le substantialisme du changement de celle-ci* (Sangave, 1999 : 37-39). Telle un convenu truisme, la qualité des actions rebondit sur la consistance, la densité et la quantité de la matière karmique. Ces éléments s'affirment comme :

³⁷ Le système métaphysique jaïn se distingue de celui de l'hindouisme par le fait qu'il ne conçoit pas le *karma* comme un pouvoir invisible et transcendant, et de celui du bouddhisme qui associe au *karma*

- l'âme, la substance vivante;
- la substance non vivante et non spirituelle;
- la pénétration de l'âme par la matière karmique;
- l'asservissement de l'âme qui en résulte;
- l'arrêt du flot karmique;
- l'usure et l'élimination graduelle de la matière karmique;
- la délivrance totale de la matière.

Bien qu'il dote à peu près tout d'une âme, le jaïnisme fait une nette distinction entre ce qui en a une et ce qui n'en a pas, d'où l'erreur de le taxer de croyance animiste³⁸. Dans leur nature inhérente, toutes les âmes sont équivalentes. Chacune d'elle est capable d'atteindre la libération par la purification intérieure à la fois éternelle et indestructible. Chacune conserve aussi son individualité, même lorsqu'elle se libère de la chaîne des renaissances, puisqu'elles s'arrogent du mouvement et de l'immobilité dans l'espace. C'est pourquoi Renou et Filliozat disent que « cette philosophie se tient à mi-route entre la tendance bouddhiste à pulvériser l'être et celle du brahmanisme à l'unifier dans les profondeurs d'une substance universelle » (1996 : 645).

1.3.5 - Principe de l'*ahimsa*

La cosmologie jaïne ne voit que des différences de degré et non de nature entre les espèces vivantes. Toutes les formes animées sont soumises au mouvement général et dynamique de la métempsychose; il s'agit de tous les êtres en état de transmigration, immobiles (terre, eau) ou mobiles (air, feu, vent), dotés d'organes sensoriels (être organisés) avec seulement un, deux, trois, quatre ou les cinq sens comme les animaux supérieurs et les hommes.

des latitudes matérielles impermanentes et éphémères.

³⁸ L'animisme attribue une âme humaine aux choses.

Si la plupart des religions du monde reconnaissent *l'ahimsa* comme une vertu, seul le jaïnisme lui donne un sens et une mise en application qui se manifestent sous toutes les formes, à tous les instants, pour tout ce qui est doté de vie : humains, animaux, végétaux, eau, terre, air, feu, y compris.

L'ahimsa joue un, sinon le, rôle le plus important dans le jaïnisme. Dumont énonce clairement comment son étroite relation avec la doctrine de la transmigration l'a érigé comme son principe prééminent, et l'a dès le départ établi comme un attribut particulier des ascètes (1966 : 191). À cet effet, Dundas le désigne comme le plus grand devoir religieux (1992 : 138). Pour sa part Biardeau promeut *l'ahimsa* en tant « qu'un article du programme qui lui [l'ascète] commande toutes les conduites d'abstention possibles pour obtenir le détachement total nécessaire à la délivrance » (1965 : 53). En éclairant l'homologie notable entre non-nuisance et renoncement, Mahias compare le jaïnisme et l'hindouisme par rapport à la place de la vache sacrée, et déclare : « [...] *l'ahimsa* et la vache ne peuvent être simultanément respectées : chacune exclut l'autre. L'hindouisme a choisi la vache, le jaïnisme prône *l'ahimsa* » (1985 : 91).

1.3.6 - Doctrine de la transmigration

L'idée du passage de vie en vie selon un laps de temps plus ou moins long n'était pas envisagée avant les *Upanishads*. L'issue possible proposée par le jaïnisme se situe dans les liens créés par et dans l'action, dans la négation et dans le non-attachement au monde. La condition *sine qua non* est que l'acte doit être généreux et désintéressé, de manière à ce qu'il fasse spirituellement progresser par la pratique de l'ascèse purificatrice.

Osier est formel : « la notion centrale est ici celle de l'action qui s'étend de deux manières, selon que l'on part de l'effort (*karma*) ou de l'activité propre à l'âme bien conduite » (1997 : 109). Osier expose la triple différence de conception des actes dans le jaïnisme entre l'action que l'on fait, celle que l'on fait faire et celle que l'on approuve. « [...] l'imputation de l'effet à la cause paraît simplement éthique et donc

de nature spirituelle » (1997 : 110) parce que, dit Mahias, tout exercice s'exprime indubitablement sous ces trois formes (1985 : 91). Acte direct, incitation à faire faire des actes et approbation des conséquences des actes effectués par autrui fondent toute la doctrine de la transmigraton jaïne, avec pour aporie une conduite contrôlée par l'ascèse. Le trépas n'est pas une extinction définitive des matières de l'âme, mais le passage d'une condition à une autre, car la mort physique est reviviscence.

Par retentissement, l'action sous-tend une discipline individuelle qui postule que l'homme possède en son essence une virtualité spirituelle susceptible de le libérer de sa condition matérielle - douloureuse et inférieure - par le détachement de son corps et de ses désirs qui emprisonnent son âme. Concrètement fait remarquer Caillat, ceci revient à imiter l'ascète Mahavir en pratiquant « la libéralité » (1964 : 47-48), c'est-à-dire en ayant une vie de cénobite et non d'ermite afin d'atteindre la délivrance; ce qui est en définitive *Savoir*. Telle est donc la condition du salut jaïn. Elle désigne à la fois la non-nuisance et l'état de corps libéré, purifié.

1.3.7 - Règle des trois Joyaux

L'éveil de la conscience par la purification intérieure manifeste la règle des trois Joyaux : trois voies qui n'en forment en réalité qu'une seule (Sangave, 1999 : 64), parce qu'elles doivent toutes les trois être simultanément suivies pour parvenir au salut. La morale jaïne les prescrit aussi bien pour les ascètes que pour les laïcs. Or, dans la mesure où en pratique le jaïnisme estime que seul l'ascèse permet de *dessécher* le *karma*, Cort parle non pas de trois mais de quatre voies. Il va jusqu'à juger l'*ascèse juste*, cette quatrième voie, comme la seule voie d'accès au salut (1989 : 229).

Cette triple voie se compose de :

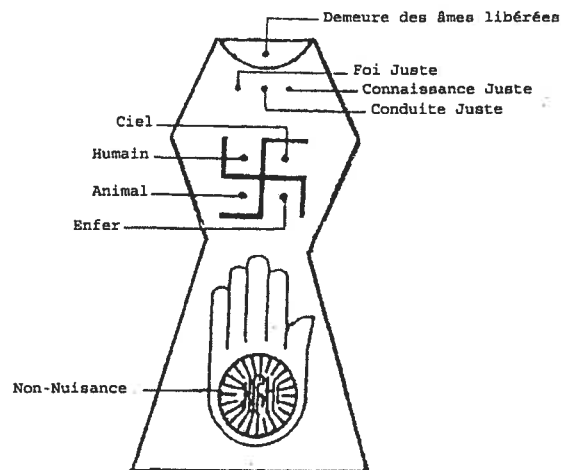
- Foi juste qui est le pilote de l'âme vers le salut. Cette foi juste forme la base du triple *Joyau*.

- Connaissance juste, qui ne s'acquiert pas sans la foi juste qui lui est postérieure. La relation entre la foi juste et la connaissance juste reproduit un sens univoque selon lequel la connaissance juste est l'effet de la cause de la foi juste;
- Conduite juste qui est le couronnement de la triple voie pour parvenir au salut. Cette conduite juste est la seule à autoriser la libération de l'âme du cycle des renaissances, alors que la foi juste et la connaissance juste constituent les principes fondamentaux de la philosophie.

Autrement dit, la foi juste suscite la connaissance juste qui elle-même favorise une conduite irréprochable. Procédant de l'ascèse, l'irrespect de ce triple Joyau est dénué de sens; tout différentiel s'avère afunctionnel.

Au fil des siècles et de leur enseignement, l'essence de la morale et de l'éthique ont eu des applications qui ont donné naissance à diverses sectes jaïnes (Jaïni, 1979 : 15). Leur floraison n'a pas évincé l'authenticité du respect des principes philosophiques fondamentaux et des éléments essentiels du jaïnisme.

Figure 1.2 - Symboles du jaïnisme



Source : Titze, 1998. J'ai traduit les légendes en français.

1.4 - Église jaïne

En formulant ses enseignements, Mahavir a non seulement introduit un sentiment vif de la moralité, mais il a aussi relevé une communauté ouverte à tous, sans distinction de castes, sans discrimination de sexe et sans différences d'âge. Le critère d'admissibilité s'apparente au mérite de la conduite et non à la supériorité d'un individu ou d'un groupe sur un autre. Les considérations sur le statut de la femme s'en sont vues repensées, et spécifiquement celles sur les veuves (Cort, 2001 : 47). Au-delà d'émettre un nouvel ordre de rassemblement, Mahavir a également rendu compte d'une organisation sociale inédite de ses fidèles³⁹.

1.4.1 - Église jaïne depuis Mahavir

De son vivant, Mahavir aurait réuni 527.000 adeptes sous la supervision de dignes personnes, dont 159.000 femmes laïques, 318.000 hommes laïcs, 14.000 hommes ascètes - ou seulement 4200 selon les sources - et 36.000 femmes ascètes (Jain J.P., 1975 : 15 et 21; Glasenapp, 1999 : 39; Guérinot, 1926 : 37). À sa mort, divers ascètes dont onze principaux, des « apôtres »⁴⁰, tentent de dire sont tentés de dire Renou et Filliozat (1996 : 631), se sont succédés pour diriger la congrégation de fidèles. Bien qu'ils aient professé la doctrine de *démocratie spirituelle* de leur maître, certains d'entre eux, charismatiques, ont provoqué une mosaïque de croyances et d'opinions. Elles ont occasionné des schismes, et en l'occurrence entraîné la naissance de nouvelles sectes.

Le terme secte est ambigu. Il n'est pas sans problème. Il est pourtant celui qui selon Dundas désigne le mieux un ensemble de doctrines particulières enseignées au sein d'une lignée d'enseignants (1992 : 40), et appliquées par transmission de génération en génération. Au fil de l'histoire, la composition des différentes sectes et sous-sectes jaïnes n'ont pas créée de transformation radicale de la communauté des

³⁹ Voir le chapitre 2.

⁴⁰ Neuf des onze disciples principaux de Mahavir seraient parvenus à la libération durant son vivant.

fidèles. Quelques scissions ont malgré tout ponctué les prémises du *grand* schisme de l'Église jaïne. Le propos n'est pas d'en faire une étude systématique, mais plutôt de replacer les Jaïns de cette recherche dans le vaste contexte d'ensemble des sectes jaïnes.

1.4.2 - Schisme de l'Église

En -379 (dynastie Maurya), Bhadrabahu, le huitième successeur de Mahavir à la tête de la communauté, aurait prédit qu'une grande famine et qu'un climat épouvantable allaient toucher le Nord de l'Inde, et particulièrement le Magadha - la terre d'élection du jaïnisme. Bhadrabahu s'est alors exilé dans le sud du pays (l'actuel Karnataka) avec une partie de la communauté pendant que le restant des ascètes demeurait dans le Nord sous la conduite de son disciple Sthulabhadra. Au regard des rudes conditions climatiques et écologiques, Sthulabhadra aurait assoupli la discipline ascétique en autorisant les adeptes à revêtir un vêtement blanc de la couleur de la pureté. À la suite de douze années de famine, Bhadrabahu et ses adeptes sont revenus dans leur région d'origine. À leur retour, la découverte que les ascètes restés au Nord portaient des vêtements a entraîné la plus importante et irrévocable division de l'Église jaïne en deux sectes, entre d'un côté les *Swetambars* (les vêtus de blanc) et de l'autre les *Digambars* (les vêtus de ciel, donc nus).

Les *Swetambars* fixent l'origine de la secte *digambar* en 83. Les *Digambars* fixent celle des *Swetambars* en 80. Glasenapp soutient qu'en toute logique le schisme n'a pas pu avoir lieu avant la fin du premier siècle de notre ère (1999 : 47).

Ce divorce a causé une controverse au sujet de la rédaction, de l'admission et de la fixation des textes sacrés. Durant le concile de Valabhi (V^e siècle de notre ère) la tradition scripturale a été fixement déterminée⁴¹. Rejetée par les *Digambars*, elle est depuis son établissement acceptée comme l'enseignement authentique de Mahavir par

Les deux autres, Gautam Swami et Sudhar Maswami, lui ont survécu. Voir le chapitre 8.

⁴¹ La fixation des textes fait suite à un premier assemblage d'éléments codifiés en douze sections lors d'un concile à Pataliputra (IV^e siècle avant notre ère). Cet assemblage de textes a été perdu.

les *Swetambars*. D'après Dundas, cette séparation au sujet du Canon témoigne de la distribution géographique de la communauté jaïne en Inde. Les *Swetambars* prédominent à l'ouest alors que les *Digambars* prévalent dans le sud (1992 : 43).

La première raison du schisme entre les sectes *swetambar* et *digambar* stipule que Mahavir aurait prononcé un enseignement de la foi absolue en la nudité. Pourtant, différents mobiles soulèvent et alimentent la controverse entre ces deux sectes. Ils s'adressent d'abord aux hommes ascètes, puis plus tardivement aux femmes, étant donné que la doctrine à l'intention des laïcs n'a été établie qu'entre le V^e et XIII^e siècle (Mahias, 1985 : 34).

1.4.3 - Relations entre *Digambars* et *Swetambars*

L'une des contestations majeures de la rupture de l'Église jaïne, bien souvent admise comme la principale, concerne le port du vêtement des ascètes. Toutefois, Jaini, Sanvage et Mahias entre autres rendent compte de divers motifs fondamentaux (Jaini, 1979 : 38-41; Sangave, 1999 : 117-118; Mahias, 1985 : 33)⁴².

Si chacune des grandes sectes accuse l'autre de manquer d'authenticité, aucune preuve ne peut - ou pas encore du moins- certifier leurs différentes confessions et

⁴² Un bref aperçu des points saillants permettra de déceler ce qui fait autorité chez les *Swetambars* et les *Digambars*. Au-delà de cet inventaire volontairement sélectif, ces deux grandes sectes se distinguent également sur les rituels, les cultes et les calendriers; ce qui n'a rien d'opportun pour l'instant.

-Les *Swetambars* ne considèrent pas la pratique de la nudité essentielle alors qu'elle est requis pour l'obtention du salut chez les *Digambars*.

-Les *Digambars* jugent que les femmes doivent nécessairement renaître sous la forme d'un homme pour gagner la libération puisqu'elles ne peuvent pas aller nues. Les *Swetambars* considèrent que les femmes sont capables des mêmes réalisations spirituelles que les hommes.

-Une fois la connaissance suprême atteinte, l'ascète *digambar* doit s'abstenir de nourriture, ce qui est fondamentalement inacceptable pour les *Swetambars*.

-Dans les temples *digambars*, les idoles sont représentés nus, sans ornements, les yeux baissés, en position méditative, alors que dans les temples *swetambars* les idoles sont ornés de bijoux, habillés abondamment de vêtements, les yeux de verre ou de diamants sertis dans le marbre, parfois debout.

-Les ascètes *digambars* vont seuls chercher et consommer debout leur nourriture, qu'ils recueillent dans les paumes de leurs mains, dans une seule maison de laïcs. Les *Swetambars* vont en groupe, dans diverses maisons, chercher leur nourriture, qu'ils récupèrent dans leurs bols pour la consommer assis, ensemble, à huis clos (voir chapitre 7).

-Les *Digambars* n'ont qu'un balai de plumes de paon et une cruche d'eau alors que les *Swetambars*

singulières convictions. Dundas énonce d'ailleurs que la relation entre les *Digambars* et les *Swetambars* ne devrait pas toujours être perçue en terme adverses (1992 : 45). Des caractéristiques interagissent dans leurs identités sociales et religieuses comme Jaïns en Inde et comme croyants d'une même philosophie.

Toujours est-il que les *Digambars* mentionnent que les *Swetambars* ne remontent pas à l'époque de Mahavir, mais seulement à celle de Bhadrabahu, c'est-à-dire depuis qu'ils portent des vêtements. Pourtant, bien que les *Digambars* sont convaincus de leur découverte de la nudité, celle-ci relève d'un usage ascétique beaucoup plus général qui était déjà fort courant en Inde antérieure. Les *Upanishads* montraient déjà l'abandon de tout vêtement comme signe du dépouillement intérieur (Degraces-Fahd, 1989 : 93). De leur part, les *Swetambars* ont tendance à affirmer que les *Digambars* ne sont pas des Jaïns, puisqu'ils ne reconnaissent pas tous les textes sacrés⁴³.

Quoi qu'il en soit de ces polémiques, l'éclatement des deux sectes a fait surgir « de nouveaux rameaux, formés à l'instigation de réformateurs doués d'une forte personnalité » (Mahias, 1985 : 34). Leur éclatement est particulièrement important entre le V^e et le XIII^e siècles. Ils sont pour beaucoup d'entre eux nés en réaction contre la pression musulmane (à partir du VIII^e siècle), et à la suite de différentes interprétations des textes canoniques et des rituels. Ces rameaux partagent toutefois les mêmes cadres de discipline et les éléments de la philosophie, parce que l'autorité spirituelle serait *légataire* de Mahavir. Caillat tente de l'expliquer : « la division en secte résulte, en partie, de l'acceptation ou du refus de tolérance » (1978 : 148)⁴⁴.

sont autorisés à posséder quatorze articles (voir chapitre 2).

⁴³ Bien que Muni Asha plaide en faveur de l'existence des *Digambars*, il ne les reconnaît pas comme des Jaïns : « Les *Digambars* ont copié notre philosophie parce qu'ils n'ont pas de textes pour s'éduquer. Ce ne sont pas des Jaïns, ce sont des *Digambars*. Nos histoires sont différentes et nos pratiques aussi. Ils sont soumis aux *Swetambars*, parce qu'ils n'ont pas de textes, mais aussi parce qu'ils sont moins nombreux que nous ».

⁴⁴ Stevenson (traduit de l'anglais dans Sangave 1999 :126-127) observe à son tour que « si un effet de la conquête musulmane a été de provoquer, chez de nombreux Jaïns, une union plus grande entre eux, face aux iconoclastes, un autre a été d'en éloigner un certain nombre de l'idolâtrie. Aucun oriental n'aurait pu entendre un de ses condisciples s'élever contre l'idolâtrie, sans douter de la rigueur de sa

1.4.4 - Fraction de sectes

Au fil des siècles, les sectes *digambars* et *swetambars* se sont de plus en plus fractionnées en maintes *sous*-sectes. Sangave les porte à quatre vingt quatre chez les *Swetambars* au X^e siècle de notre ère (1959 : 108-116). Glasenapp fait porter l'attention sur le chiffre 84 qui ne signifie absolument pas que les *Swetambars* étaient divisés en autant d'unités, mais plutôt que ce chiffre signifie seulement qu'il y en avait beaucoup (1999 : 387). Les divisions chez les *Digambars* n'auraient rapportée que quatre groupements.

Le nombre de sectes *swetambars* et *digambars* est aujourd'hui négligeable en comparaison avec celui d'antan. Certains rameaux majeurs de chacune d'elles ont survécu de nos jours. Ces ramifications se sont à leur tour divisées et subdivisées. À la seule fin du travail, leurs distinctions sont remarquables entre celles qui vénèrent les idoles, les *Digambars Bisapanths*, les *Digambars Terapanths* (Sangave, 1959 : 54) et les *Swetambars Murtipujaks* (Cort, 1989) et, celles qui les refusent, les *Digambars Taranapanths* (Glasenapp, 1999 : 391-392), les *Swetambars Terapanths* (Sangave, 1959 : 56-58) et les *Swetambars Stanakavas* (Schubring, 1966 : 259).

En dépit de toutes les ramifications entre les *Swetambars* et les *Digambars* ainsi que celles en leur sein propre, diverses transformations n'ont pas fait obstacle aux Jâïns pour rester souder et défendre leur foi au cours de l'histoire. Il n'empêche que les *Swetambars* et les *Digambars* vivent en s'ignorant, en se critiquant et parfois en se livrant à des controverses doctrinales. Le mépris et les confrontations s'éveillent également au niveau interne de ces deux grandes sectes; les uns reprochent aux autres leurs pratiques du culte idolâtrique. Mais, la preuve de la solidité des liens entre *Digambars* et *Swetambars* est importante puisque l'expansion, la propagation et la pérennité du jaïnisme rendent compte de son effectivité réelle en Inde aujourd'hui.

foi. Naturellement, c'est à Ahmedabad, la capitale du Gujarat, qui a le plus été sous l'influence musulmane, que nous trouvons les premières traces de l'éveil de ces doutes » (Stevenson, 1915 : 19).

1.5 - Les Jaïns dans l'histoire de l'Inde

Dundas rapporte qu'écrire l'histoire conventionnelle des Jaïns est une entreprise malaisée à cause de sources insuffisantes. Les XVIII^e et XIX^e siècles sont même les plus ardues à reconstruire, faute de manque de curiosité pour le jaïnisme et ses fidèles (1992 : 96)⁴⁵.

L'attrait notable du jaïnisme dans l'aristocratie se profile au fil de l'histoire du pays. Renou et Filliozat constatent :

c'est un fait que les Jaïna inclinent à multiplier le nombre de rois, « convertis », quand il s'agit tout au plus de « protecteurs »; ils y englobent parfois Asoka lui-même [...] enfin, non sans une apparence de raison « Akbar » (1996 : 632)⁴⁶.

Dès le départ, le jaïnisme a nettement plus attiré les élites que les masses. Il a d'une part gagné la tolérance et le soutien de plusieurs dynasties. Quelques souverains s'y sont même convertis jusqu'au XII^e siècle, pour décliner devant l'influence grandissante du Shivaïsme (à partir du I^{er} siècle de notre ère) et de l'invasion moghole. D'autre part, le principe de l'*ahimsa*, qui interdit naturellement de pratiquer divers métiers, fait en sorte que ceux qui sont liés à l'agriculture et aux petits commerces comptent très peu de Jaïns.

De la mort de Mahavir (V^e siècle avant notre ère) à la restauration de l'orthodoxie brahmanique amorcée aux alentours de 700, le jaïnisme a implanté des communautés importantes un peu partout dans l'Inde depuis son pays d'origine,

⁴⁵ Ce manque d'intérêt des derniers siècles tendrait à être expliqué par l'influence du christianisme à partir du XVIII^e siècle modifiant sensiblement le substrat religieux de l'Inde et de l'attention pour ses religions, et par le fait qu'à partir du XIX^e siècle émerge une suite de personnalités donnant un accent tout nouveau à l'hindouisme, laissant ainsi dans l'ombre les sectes non hindoues d'origine indienne.

⁴⁶ Asoka, troisième représentant de la lignée de la dynastie des Mauryas (IV^e et V^e siècle avant notre ère) s'est converti au bouddhisme et a fait répandre les enseignements du Bouddha (absence de violence, charité, déférence, vertu, obéissance) dans les principales provinces de son empire. Asoka s'est encore attaqué aux sacrifices brahmaniques bien qu'il se soit réclamé protecteur de toutes les religions.

Magadha (vallée du Gange - actuel Bihar), lequel n'a depuis jamais été totalement abandonné.

Du III^e au XII^e siècles, l'Inde méridionale était gouvernée par des souverains qui soutenaient la tradition brahmanique, l'avènement de l'hindouisme et l'implantation de l'islam. Certains d'entre eux ont paradoxalement été de fervents défenseurs de la foi jaïne, alors que d'autres lui ont causé de sévères dommages.

Lors des VI^e et VII^e siècles, le jaïnisme a fait l'objet de persécutions quasi systématiques de la part de fanatiques religieux par les revendications de son ascétisme et de son athéisme (Glaser, 1999 : 70-73). De son côté, la tradition jaïne est restée fidèle à sa condamnation des sacrifices avec son souci d'abandon et de négation du monde. Forts de cette résistance, dès le VII^e siècle, les *Swetambars* sont devenus particulièrement importants en prestige et en nombre dans le Nord du pays. Les *Digambars* ont prévalu dans le sud. Dundas rapporte en plus que les premiers temples jaïns ont pris place au Gujrat (Nord-ouest de l'Inde) au environ du IV^e siècle (1992 : 117). À compter de cette période, les interactions entre les ascètes et les laïcs ont pris une autre dimension. Leurs modes de vie ont été transformés. Les ascètes ne sont plus totalement isolés du monde social. À l'inverse, ils y sont complémentaires et indispensables.

À partir VII^e siècle, à cause de l'affrontement avec l'islam, les sectes jaïnes se sont divisées en divers groupements monastiques. Les incursions musulmanes en Inde ont eu deux effets sur les Jaïns. Premièrement, ils ont bénéficié d'une relative acceptation grâce à leur habilité irremplaçable de commerçants⁴⁷, et deuxièmement ils ont subi le sort commun de pillages et de destructions de temples que les autres religions présentes sur le territoire. Grâce à leur discrétion et à leur inlassable mobilité, les Jaïns ont déployé des stratégies pour ne pas subir de rejet complet. Ils se sont disséminés dans tout le pays. Ils ont pratiqué leurs cultes en cachette. Les *Digambars* ont toutefois du abandonner la nudité en public.

⁴⁷ Voir le chapitre 5.

Au X^e et XI^e siècles, les souverains rajpoutes⁴⁸ ont toléré les Jaïns malgré leur vocation militaire, contradictoire à l'éthique de la non-nuisance. Au XII^e siècle, le jaïnisme a nonobstant gagné en prestige dans la cour des rois du Gujerat, et plus particulièrement sous les règnes de Siddharaja et de Kumarapala, lesquels se sont employés à faire du Gujerat un « État jaïn modèle » (Renou et Filiozat, 1996 : 633). Il est donc arrivé que, sous les Grands Moghols, les Jaïns aient profité de sporadiques climats de tempérance, et notamment sous le règne d'Akbar (1566-1605). Connu comme le protecteur de toutes les religions de ses peuples, entre 1576 et 1581, Akbar a tenté de constituer une religion impériale unique (religion de la lumière - *Dîn-i Ilâhî*). Il a invité des représentants de toutes les religions présentes dans son empire à venir exposer leur doctrine et à les comparer. Selon une légende, la délégation de *Swetambars* serait parvenue à convaincre Akbar à adhérer à la foi jaïne en 1593; ce qui aurait produit l'interdiction de la mise à mort d'animaux à proximité des sanctuaires jaïns (Glasenapp, 1999 : 75).

Au XIX^e siècle, la Compagnie des Indes cède son hégémonie à la Couronne britannique (l'empire des Indes), laquelle a créé des répercussions dans tous les domaines; le religieux n'a pas été épargné. Les Jaïns n'ont toutefois pas connu trop de pression et de difficulté grâce à : 1) leur dispersion sur tout le pays, 2) leur faible nombre numérique. Beaucoup se sont convertis à l'hindouisme et, 3) leur confusion sans distinction physique parmi l'ensemble des Indiens, au contraire des Parsis ou des Sikhs (Palsetia, 2001 : 206).

La fluidité des adhésions religieuses s'est de plus en plus réduite au cours des décennies. Les recensements et autres collectes d'informations sur la société indienne organisés sous l'empire britannique et les jugements légaux autonomes ont conduit à mettre en cause la nature et l'origine des religions. Le jaïnisme n'a pas radicalement été remis en cause. Une catégorie spécifique permettait d'enregistrer les Jaïns. En revanche, à compter de l'indépendance de la république populaire de l'Inde (1947),

⁴⁸ La période des Rajpoutes s'étend du VIII^e au XII^e siècle. Dominée par des monarques (métiers d'armes), le bouddhisme et le jaïnisme déclinent.

un décret a abouti en 1971 à ce que les Jaïns soient dorénavant sous l'égide de la loi hindoue. Les Jaïns sont depuis lors devenus une secte hindoue, ce qui rend très difficile leur recensement précis bien qu'une articulation identitaire particulière leur soit conférée (Voir l'annexe A).

L'expansion du bouddhisme hors de l'Inde (à partir du III^e siècle de notre ère) et sa diversification en Inde (entre les VI^e et IX^e siècles) se sont accompagnées d'une diminution sensible de l'activité des Jaïns et de leur importance démographique. L'intensification des invasions musulmanes et l'accroissement du monopole britannique ont, en outre, contraint le jaïnisme et les Jaïns à se disperser sur l'ensemble du sous-continent. En dépit de cet éparpillement, il est complaisamment admis que, sans purification de l'esprit, les austérités de l'ascétisme ne seraient que vaines tortures physiques.

Le jaïnisme n'est aucunement une religion de salut collectif. Par contre, il approuve une détermination collective. Le chapitre suivant en scelle les prémices, et les chapitres à sa suite le mettront en exergue.

CHAPITRE 2

LES JAÏNS ET LEURS CODES MORAUX

2.1 - La communauté quadripartite

2.1.1 - Composition et organisation

En dépit des origines indéterminées du jaïnisme, la communauté de fidèles « figure un trésor de centaines de qualités », parce qu'y sont réunis « la connaissance et la bonne conduite » (Caillat, 1965 : 37). Pour les uns, cette communauté est basée sur les premiers groupes d'ascètes organisés par Mahavir (Jaini, 1979). Pour les autres, elle remonte à l'époque du premier *Tirthankar* de cette ère cosmique (Deo, 1956). Au reste, existant au moins à l'époque de Mahavir dans sa composition et dans son organisation, « l'assemblée de tous » comme la désigne Carrithers et Humphrey (1991 : 2) est divisée en deux parties autonomes mais interdépendantes, distinctes par l'engagement spirituel et le genre.

En deux groupes, de deux types de membres chacun, la communauté quadripartite se compose d'une part d'hommes ascètes (1) et de femmes ascètes (2), et d'autre part d'hommes laïcs (3) et de femmes laïques (4).

Tableau 2.1 – Communauté quadripartite

	Ascètes	Laïcs
Hommes	1	3
Femmes	2	4

Source : d'après Mahias, 1985.

Bien que le jaïnisme accepte indistinctement toutes les sortes d'êtres, humains et animaux, et que les Jaïns se soient soulevés contre les monopoles et les pouvoirs accordés à certains individus dans la société védique puis brahmanique, ils sont eux-mêmes régis par un système fondé sur de minutieuses prérogatives. Le jaïnisme est à la fois extrêmement organisé et simplement ordonné. Tous les individus n'ont logiquement pas de statuts équivalents. Ils appartiennent à des classes différentes, elles-mêmes subdivisées.

Pan-indiennes, les règles de la communauté quadripartite jaïne reconnaissent la supériorité des ascètes sur les laïcs et celle des hommes sur les femmes; à ceci près que si dans, le domaine religieux et privé, les femmes ascètes sont supérieures aux hommes laïcs, dans le domaine social et public, les hommes laïcs sont supérieurs aux femmes ascètes⁴⁹.

⁴⁹ Cette affirmation de la conception des relations hiérarchiques de la communauté quadripartite jaïne hérite de Dumont (1966) selon une perspective de changement de niveaux. Dumont a développé le principe de la hiérarchie indienne selon une double relation articulée : l'une d'englobement ou d'opposition hiérarchique et l'autre d'inversion ou d'opposition distinctive. « Changement de niveaux » réfère à la classification des symboles dans la théorie de Dumont d'après l'analyse de la prééminence alternée par inversion de Granet (1953) traitée par Racine (1997). Granet s'est attaché à préciser que la hiérarchie des unités procède de la vue hiérarchique de la société, en rendant compte de ses unités particulières, de son *idéologie globale*. Ce qui revient à dire que l'inversion des relations sociales conduit à des oppositions hiérarchiques englobant/englobé parce que, d'un côté, les rapports entre les éléments d'une troisième opposition correspondent à ceux entre englobé et englobant et, de l'autre leur différence de contexte caractérise un changement de niveaux.

La société jaïne détient une structure pertinente et intéressante pour fournir les faits dominants dans les univers où ils se déroulent. Granet croit d'ailleurs très probant que, dans la pensée hiérarchique des sociétés holistes comme celle de l'Inde, les unités de chaque opposition (relation) ne sont pas dans le même rapport au tout (ensemble) dont elles relèvent (1953 : 261-279). Toute réflexion sur une société de ce type conduit à une invariabilité : l'homme classe et hiérarchise les unités dans un rapport au tout de son univers, de telle façon que les symboles constituent des signes sociaux qui s'imposent. Les

Tableau 2.2 - Relations hiérarchiques au sein de la communauté quadripartite dans les domaines spirituel et social

Domaine spirituel	Hiérarchie par ordre décroissant de supériorité	Domaine social
Hommes ascètes	1	Hommes ascètes
Femmes ascètes	2	Hommes laïcs
Hommes laïcs	3	Femmes ascètes
Femmes laïques	4	Femmes laïques

Source : voir note 33.

2.1.2 - Niveaux hiérarchiques

La communauté quadripartite jaïne possède dès lors deux niveaux hiérarchiques :

- Niveau 1 : interne et global selon les différences d'engagements religieux entre les ascètes et les laïcs. Les hommes ascètes se trouvent au sommet de l'édifice hiérarchique, puis viennent des femmes ascètes, lesquelles sont supérieures aux hommes laïcs, qui eux même ont la primauté sur les femmes laïques.
- Niveau 2 : divisé à l'intérieur de chaque catégorie de membres, selon l'ancienneté dans le monachisme et les performances spirituelles pour les ascètes, et sur l'âge et le statut matrimonial pour les laïcs.

Au sommet de la hiérarchie des ascètes se trouve le maître spirituel⁵⁰. Il détient toute l'autorité de la direction doctrinale et de l'instruction approfondie. Il délègue

classifications symboliques sont collectives. Elles expliquent les rites et les croyances; ce qui revient à dire, comme le mentionne Mauss que chez les Jaïns les représentations collectives ne relèvent pas « [...] d'une représentation unique d'une chose unique, mais d'une représentation [...] pour en signifier d'autres et pour commander des pratiques » (1950 : 294-195), et donc les places sociales. Il n'empêche que chez les Jaïns, quelle que soit leur ancienneté dans le monachisme, tous les hommes ascètes sont considérés comme supérieurs aux femmes ascètes.

⁵⁰ Maître spirituel : *acarya*.

certaines de ses responsabilités à une acolyte⁵¹ au sein des lignages de femmes⁵². Immédiatement au-dessous se trouve le précepteur chargé de l'enseignement et de l'instruction des textes, suivi du promoteur qui s'occupe de l'organisation du lignage, puis le guide, un dirigeant au-dessus de la masse des ascètes qui les motive, les stimule et les soutient. Ce dernier rang n'existe plus aujourd'hui. Il est conjointement rempli par le précepteur et le promoteur. Les ascètes « ordinaires », les « étudiants » sont hiérarchisés selon leurs aptitudes spirituelles, et a fortiori leur ancienneté dans leur *lignage* d'appartenance.

Dundas situe le maître spirituel à une position stratégique et sommitale dans son lignage. De son charisme, sa connaissance et son attitude y dépendent la cohésion et la solidarité harmonieuse (1992 : 157). Guérinot parle quant à lui du maître spirituel comme d'un professeur de la loi dans le domaine de la foi, du savoir et de la bonne conduite, et du précepteur comme d'un professeur de morale (in Caillat, 1965 : 63)⁵³.

Chez les laïcs, selon le respect du droit d'aînesse et de l'autorité des hommes sur les femmes, la classification place au sommet les hommes d'âge mûr et mariés, puis les plus jeunes mariés et enfin les jeunes célibataires. Pour les femmes, celles d'âge mur sont rangées au-dessus des jeunes femmes mariées, lesquelles sont supérieures aux célibataires, et ces dernières par rapport aux enfants garçons et filles. Les veufs et les veuves sont respectés selon leur âge biologique et vis-à-vis de leur catégorie de genre d'appartenance.

⁵¹ Acolyte féminin du maître spirituel pour les femmes : *guruni*.

⁵² Le lien spirituel entre le maître et ses « étudiants » s'apparente à un lien de parenté, c'est pourquoi « le religieux [ascète] jaïna est présenté comme un « fils » par rapport au maître qui l'a ordonné; un « petit-fils » par rapport [au maître de son maître]; il est entouré d'un groupe dont les membres constituent sa parentèle » (Caillat, 1965 : 19). Les femmes sont les sœurs de ceux qui ont été ordonnés par le même maître, d'où la désignation de *lignage*. Voir également chapitre 5.

⁵³ Au sein du lignage d'hommes ascètes rencontrés (mon groupe de référence, voir le chapitre 4), Muni Yukti, le promoteur, se définit comme « Docteur en spiritualité ». Il est chargé de seconder le précepteur pour une cause utilitaire, m'a t-il dit. Les relations hiérarchiques au sein d'un lignage d'ascètes semblent pouvoir être accommodées selon les circonstances et les nécessités. D'après l'explication que m'a donnée Muni Yukti, l'emploi de « Docteur » correspond aux deux sens du terme, tel un « savant » qui enseigne et interprète la doctrine et tel un « médecin » qui s'occupe de l'organisme en lui assurant la bonne santé.

Tableau 2.3 - Niveaux hiérarchiques au sein de la communauté quadripartite (les numéros entre parenthèses indiquent l'ordre hiérarchique)

Niveau 1	
Ascètes (1)	Laïcs (2)
Niveau 2	
Hommes ascètes	Hommes laïcs
maître spirituel (1)	âge mûr et mariés (1)
précepteur (2)	jeunes mariés (2)
promoteur (3)	jeunes célibataires (3)
guide (4)	
ascètes « ordinaires » (5)	
Femmes ascètes	Femmes laïques
<i>guruni</i> (1)	âge mûr et mariées (1)
ascètes « ordinaires » (2)	jeunes mariés (2)
	jeunes célibataires (3)
	enfants (4)

Source : d'après Caillat, 1965.

2.1.3 - Rapports homme femme

Sûrement, l'égalité entre les sexes au sein de la communauté quadripartite jaïne n'est pas respectée. Les femmes sont dépendantes des hommes. Le statut des femmes

jaïnes, voire de toutes celles des religions indiennes, reflète cette condition sociale⁵⁴. Les femmes appartiennent toutes à l'une des deux catégories : fille de ou épouse de.

Si les Jaïns attribuent aux femmes les maux des hommes et les représentent négativement, les *Swetambars* leur reconnaissent néanmoins la possibilité de parvenir à la libération⁵⁵ alors que les *Digambars* ne leur octroient la libération qu'après leur renaissance en homme. Les femmes jaïnes sont pourtant l'étincelle du feu au sein de la communauté : sans jouir des droits ou d'une autorité formelle, les femmes possèdent un *pouvoir* catégorique considérable⁵⁶. Pradipa, 42 ans, inactive, explique son rôle de mère et d'épouse et son statut de femme :

Une famille ne fonctionne pas sans mère. Les enfants ont besoin de leur mère. Les pères ne savent que payer, nous on les éduque. Il y a beaucoup de monde qui ne comprend pas que les femmes sont impératives pour les enfants. Ils ont besoin de parler avec leurs mères, de rentrer à la maison après l'école est d'être accueillis par leur mère. C'est difficile parfois de s'occuper de la maison, mais en tant que femme notre rôle est de faire des compromis et de prendre des décisions avec Dieu qui guide notre destin [...] Les femmes ont une manière de se comporter pour faire en sorte que la famille fonctionne bien. Les pères ne peuvent pas savoir ce que nous faisons.

En citant Reynell (1987), Kelting (1996) confirme cette idée : tout en nourrissant, défendant, rassurant et éduquant leurs enfants, les femmes laïques pratiquent, protègent, entretiennent et maintiennent la tradition⁵⁷. Les femmes jaïnes, ascètes et laïques, n'en sont pas moins exposées à des règles plus sévères et plus nombreuses que leurs homologues masculins. Sujets vulnérables, il leur faut des

⁵⁴ En traitant du bouddhisme, Boisvert rapporte cet état de fait ambigu (1997 : 80). Dans les textes bouddhiques, comme dans les textes jaïns, les femmes sont tantôt gratifiées d'aspects positifs et tantôt désignées comme source de souffrance.

⁵⁵ Les *Swetambars* estiment aussi que le dix-neuvième *Tirthankar* de cette ère cosmique, Mallinatha, est une femme.

⁵⁶ La tradition de la spiritualité féminine jaïne *swetambar* repose sur l'égalité des hommes et des femmes dans le domaine de l'esprit et sur la capacité des femmes à assumer une autorité spirituelle. Dans le contexte séculier, il est universellement admis que d'un point de vue du statut social, même gradée une femme est toujours hiérarchiquement inférieure à un homme.

⁵⁷ Sangave souligne également l'importance des femmes, même si leurs conditions d'ascètes ou de laïques supposent la soumission au pouvoir patriarcal (1959 : 53).

« censures » au sujet des lectures, des corvées, de la protection, des menstruations, de l'éducation, etc.

2.1.4 - Analogie à une société politique

Caillat rappelle que la communauté quadripartite jaïne a souvent été mise en parallèle avec celle d'une société politique (1965 : 19). Le choix d'un maître spirituel et de ses qualités est rapporté à celle d'un roi. Sotériologiques ou politiques, les actions des supérieurs sont comparables. Un maître, comme un roi, doit parer à l'équilibre de l'exercice des siens selon un mode de vie communautaire, ainsi que pourvoir à sa succession. Punissant le mal et reconnaissant le bien, les idéaux du royaume politique ou de l'ordre religieux doivent être exprimés au travers d'actes vertueux (Glaserapp, 1999 : 361). Alors que le maître spirituel ou le roi se dévoue à ses « sujets », ceux-là pensent principalement à eux-mêmes de manière intègre et respectueuse envers leurs alter-egos. Dundas le rapporte comme le sacrifice du maître à ses élèves (1992 : 157). La puissance d'un ordre religieux est le reflet de l'honneur et du dévouement à son supérieur (Caillat, 1965 : 74). Qui plus est, son comportement garantit et assure la prospérité de son lignage.

La vie érémitique est incompatible avec la fonction capitale de la confession et de ses attentes (Caillat, 1965 : 214). La force réunie des sujets, religieux ou politiques, procure plus de vertus à l'ensemble du groupe que la solitude adaptée et apprivoisée par chaque individu isolé; corollaire de l'harmonie, de la cohérence et de la solidarité collective. Cette dialectique montre que la hiérarchie est aussi bien utile en politique qu'en religion. Elle pose des règles de vie, érige des codes spéciaux, fixe des bornes et crée des obligations effectives. Les préoccupations altruistes au sein de la communauté quadripartite jaïne sont saillantes et décisives. Caillat en conclut alors « qu'il n'y a rien de surprenant à ce que le tribunal de la Loi, chez les jaïna, fonctionne, dans l'ensemble, selon les mêmes règles que celui du roi [...] on dirait les deux faces d'une même réalité » (1965 : 20).

Au fond, dans la communauté quadripartite jaïne, les ascètes vivent en complète et constante subordination des uns par rapport aux autres, les plus jeunes cèdent le pas aux aînés, les femmes aux hommes. En vertu de la prééminence du religieux, l'ensemble des laïcs le cède à leur tour aux ascètes.

La résignation joue un rôle considérable dans la morale jaïne. Elle s'accorde néanmoins pour accepter que celle vécue par les laïcs est naturellement plus conciliante que celles exigée aux ascètes.

2.2 - Prescriptions communes aux ascètes et aux laïcs

Dans le jaïnisme, la vie ascétique est considérée comme une extension de la vie laïque. Deux caractéristiques fondamentales s'en dégagent : 1) un sentiment d'unité, puisque les ascètes sont issus des laïcs, et 2) la prééminence d'une réglementation de convention morale entretenue par la similitude de devoirs communs des ascètes et des laïcs. Ils diffèrent non pas en nature mais en degré (Sangave, 1999 : 109)⁵⁸.

Le jaïnisme est identifié à une vie fondée sur un effort soutenu et marqué par certains traits. Sangave en identifie cinq (1999 : 99-108) : 1) le système graduel de la morale; 2) l'importance donnée à des vœux; 3) la prééminence accordée à la non-nuisance, ou plus exactement au rejet de la nuisance; 4) les règles de conduite prescrites et détaillées aussi bien pour les ascètes que pour les laïcs; et 5) la prescription d'un code général pour tous, quelles que soient la position et la période dans la vie.

Imposant des modes de vie stricts et rigoureux, cohérents du moins en apparence, note Caillat (1965 : 213), l'ascétisme jaïn transparaît comme l'idéal de conduite des laïcs et la réalité de celle des ascètes. Des manières de parler, de penser et d'agir sont codifiées et leurs applications exigées.

⁵⁸ Même si ce schéma est théorique, au regard des étapes de pureté de l'âme vers la délivrance, les ascètes sont situés au sixième degré alors que les laïcs le sont au cinquième.

La conduite morale jaïne est associée à des idées métaphysiques. Leur développement complet serait plus ennuyeux qu'utile. Seuls seront abordés les concepts primordiaux pour l'ensemble de la recherche.

2.2.1 - Règles de conduite

Le jaïnisme est fondé sur l'application de règles qui confèrent vertus et mérites⁵⁹. Au départ, les règles de conduite ont uniquement été établies pour les hommes ascètes, puis plus tardivement pour des femmes. Entre le V^e et le IX^e siècles, elles ont été augmentées d'une seconde catégorie de règles prescrites pour les laïcs.

Ces deux catégories de règles comprennent la formulation de vœux et de devoirs. La purification s'acquiert dans l'assiduité de leur observation commune. Au nombre de cinq, les vœux ne diffèrent pas en nature mais en respect entre les ascètes et les laïcs. Les devoirs exigés des ascètes sont évidemment différents de ceux exigés des laïcs, bien que certains soient semblables à chacun d'eux.

2.2.2 - Vœux

Qualifiés de grand pour les ascètes, les vœux sont qualifiés de petit pour les laïcs. L'énonciation des cinq grands vœux ponctue l'état d'ascète et reflète une promesse à une vie exclusivement spirituelle. Les grands vœux marquent un engagement dont le choix est en principe sans retour. Ils reflètent une profession de perfection. Ils confèrent l'absolue incorporation dans et au lignage. Ils codifient formellement ce qui doit, ou peut être fait et ce qui est interdit. Leur transgression conduit à des expiations, même si « les juges [ont] toujours tenu grand compte des circonstances de la faute ». (Caillat, 1965 : 23).

L'état de laïcs comporte les cinq mêmes vœux que ceux des ascètes, mais appliqués au monde *matériel*. Selon Sangave, ils sont respectés parce qu'ils fixent un

but à l'existence et procurent une saine organisation du contrôle de soi (1999 : 79). Glasenapp soutient que le respect des vœux par les laïcs n'est concevable qu'à la condition que leur efficacité soit réelle (1999 : 440). À cette fin, deux sortes de dispositifs sont requis : 1) une connaissance juste de la doctrine qui s'apparente à la dévotion et, 2) une conduite sans offense qui rend compte du potentiel et du sérieux vis-à-vis de la spiritualité.

Shanta mentionne avec justesse que les cinq vœux, grands ou petits, recourent des intentions et des abstentions. Elles sont des conséquences directes de la doctrine de l'*ahimsa*. Deux aspects les présentent : 1) négatif vis-à-vis de ce qui ne doit pas être fait et, 2) positif pour ce qui nécessite de l'être (1985 : 260). Le rejet de la nuisance incarne et pénètre toutes les sphères de la vie sociale. Les intentions et les abstentions feraient quasiment à elles seules la synthèse des vœux.

Condensant tous les aspects de l'éthique jaïne, sans en être pour autant le principe unique, la véritable moralité débute par les cinq vœux suivants :

1. S'abstenir de toute activité nuisible. Ce vœu résume les engagements vertueux des quatre autres vœux;
2. Renoncer à toute parole mensongère, car s'inclure dans ce qui est réel et vrai, c'est être dans ce qui existe;
3. Se garder de voler, voire ne rien utiliser, pas même en pensée, sans l'avoir demandé;
4. Être célibataire - ou pour les laïcs s'interdire de toutes activités « illicites » sous-entendant la passion, le plaisir et l'attachement;
5. S'abstenir de toutes possessions - et pour les laïcs se limiter au nécessaire en faisant des dons religieux avec le surplus.

⁵⁹ C'est pourquoi Caillat écrit que les Jaïns « se font remarquer par leur esprit de système, par le désir de tirer de chaque proposition toutes ses conséquences théoriques et pratiques » (1964 : 48).

En insistant sur la rigueur systématique avec laquelle ils doivent être observés et leur formulation négative d'où jaillit un caractère d'abstention, ces vœux se cultivent jusqu'aux limites de l'impossible, inclusivement et particulièrement dans le domaine alimentaire⁶⁰.

2.2.3 - Réglementation sur l'alimentation

2.2.3.1 - Conception de la nourriture

Dans la logique jaïne, se nourrir c'est forcément détruire des substances vivantes. S'abstenir de se nourrir, c'est diminuer, sinon éradiquer les influx karmiques. Mieux vaut ainsi limiter les occasions de s'alimenter. De là l'importance du jeûne (aucune nourriture) et de la restriction alimentaire (ne pas consommer certaines denrées) pour les Jaïns, qui sont d'ailleurs plus stricts végétariens que n'importe quel autre végétarien. Dans le jaïnisme, les liens entre privation de nourriture et réalisation spirituelle sont fermes et puissants. Les modes de vie des Jaïns rendent ces liens éclatants. La notion d'*ahimsa* les cautionne continuellement. La nourriture et sa consommation conditionnent qu'une possibilité : être pur, et donc non-nuisible.

⁶⁰ Un sixième vœu est parfois ajouté : ne pas boire, ni manger après la tombée du jour. Renou et Filliozat disent que l'origine de ce vœu est « à chercher dans l'ascèse brahmanique » (1996 : 637). L'interprétation découlerait plutôt du rôle de la nourriture dans la société jaïne : un domaine structuré particulier, dirait Lévi-Strauss. Mahias le justifie ainsi : « La nuisance qui entache toutes les activités culinaires est considérablement accrue si elles sont effectuées dans l'obscurité, et la lumière d'une lampe ne fait qu'augmenter le mal en égarant les insectes nocturnes. De plus, alors que le soleil s'oppose à la création des germes minuscules, ceux-ci se multiplient la nuit sans qu'on puisse les voir » (1985 : 107). L'obligation de ne rien consommer après la tombée de la nuit relève de deux critères : 1) le non-attachement, telle que la restriction alimentaire, est une attitude favorable à la pureté, et 2) la santé veut que dormir en ayant terminé la digestion améliore la condition physique. Avi 59 ans, commerçant en diamants, argumente sur les raisons de respecter l'interdiction de ne pas manger dès la tombée de la nuit : « *Ne pas manger après le coucher du soleil c'est pratiquer le dharma. C'est meilleur pour la santé de ne pas manger la nuit. Nous avons le ventre léger. Nous avons bien digéré avant de dormir. C'est le bon côté du dharma de nous aider à être mieux avec tous ces devoirs* ». En pratique, la plupart des laïcs rencontrés se soumettent à l'interdit du repas nocturne, et particulièrement durant la saison des pluies (voir le chapitre 7), alors que les ascètes observent cet interdit tout au long de l'année. Vilas, 24 ans, étudiant, donne sa version : « *Je ne mange pas la nuit durant la saison des pluies pour faire plaisir à mes parents. C'est compliqué. Je dois rapidement rentrer de l'école à la maison pour venir manger. Sinon, j'aime bien aller manger au restaurant avec mes amis [...]* ».

Mahias rappelle que l'*ahimsa* et le végétarisme impliquent deux règles d'interdits majeurs. Leur étendue vaut pour toute la communauté quadripartite. La première règle énonce que les ascètes s'obligent à une non-nuisance absolue vis à vis de tout être vivant et que les laïcs s'obligent à respecter les êtres à deux sens et plus. La seconde règle porte sur les végétaux, ceux qui ne contiennent qu'un seul corps peuvent être consommés, ceux qui en ont plusieurs sont soumis à des critères particuliers⁶¹. Ces deux règles sous-entendent l'interdiction formelle de consommer, voire même de sentir toutes « chairs animales »; objet de répulsion la plus absolue⁶². Mahias précise ainsi sur l'application du vœu de se priver de « tout produit comestible contenant des organismes vivants » (1985 : 95).

À la limite et pour les ascètes, tout ce qui est comestible contient des organismes vivants puisque même des éléments naturels comme l'eau et le vent sont animés. Pour les laïcs, les produits comestibles évoquent essentiellement la chair animale, puis s'étend par classe successive jusqu'aux végétaux, dont l'interdit se transmet dans la famille et qu'on ne peut évoquer sans une grimace de dégoût. Karu, 29 ans, inactive, parle avec virulence des consommateurs de viande et fait l'éloge des végétariens :

Ceux qui mangent de la viande sont mauvais. Je ne les connais pas et je ne veux pas les connaître. Dans leurs rues, cela sent mauvais. Je n'aime pas cela. Si je suis obligée d'aller dans ces rues, je me bouche le nez [...] Tu sais que nous sommes végétariens, même de très bons végétariens. Il y a beaucoup de choses que nous n'avons pas le droit de manger[...].

Concrètement, l'évocation du végétarisme par les Jaïns est large et imprécise. Cette remarque amène à souligner qu'avec une définition du végétarisme aussi variable et virtuellement étendue, tout interdit est justifié.

⁶¹ En « raison du foisonnement de vies qui les habitent, ces plantes [à nervure et à nœuds, à bouture, d'exsudation résineuses] ne doivent pas être consommées sous peine de commettre de grave nuisance » (Mahias, 1985 : 95).

⁶² Mahias exprime parfaitement (ce que mes observations de terrain confirment) la présence éventuelle de chair animale « [...] conduit les Jaïnas à boycotter systématiquement les boutiques où l'on vend des œufs, bien qu'elles fournissent aussi thé, biscuits, etc., et à se boucher soigneusement les narines lorsqu'ils doivent passer par un quartier musulman où viande et poisson sont étalés à tous les regards » (1985 : 101). (Voir le chapitre 6).

2.2.3.2 - Interdits alimentaires

Dès le XI^e siècle, des textes ont mis en liste les interdits alimentaires. Ces listes se transmettent oralement de génération en génération, sans différence fondamentale. Si ces textes commandent des observances spécifiques⁶³, Mahias pointe que, de manière empirique, l'essentiel est de sauvegarder la marque du respect (1985 : 97). En effet, si les principes théoriques expliquent les interdits et les limites alimentaires, les conduites quotidiennes et personnelles des laïcs sont motivées par d'autres raisons. L'idée sous-jacente est d'être le plus proche possible des conduites des ascètes, pour lesquels ni laxisme, ni manque de rigueur, ni inconvenances ne sont acceptés. Puri, 68 ans, retraité commerçant en diamants, illustre l'intensité de ses pratiques alimentaires:

Cette année, durant chaturmasa (la saison des pluies), je ne bois pas de lait, et tous les ans, j'enlève certains aliments de mes repas. Maintenant, je ne mange plus du tout de fruits. J'ai commencé à faire cela lorsque mon fils cadet est né. J'ai eu plus de responsabilité alors il a fallu que je devienne rigoureux. Au départ, c'était dur, maintenant je me suis habitué. La vie des Jains est dure c'est pourquoi on respecte l'acarya (maître spirituel)...

Les jours de jeûne sont déterminés selon les calendriers⁶⁴, c'est-à-dire l'astrologie. Leur respect est absolu pour les ascètes. Il est vivement suggéré pour les laïcs. Au-delà des jours de jeûne ou de restrictions alimentaires prescrits pour tous, chaque ascète suit aussi, après approbation par son maître spirituel, un régime alimentaire individuel⁶⁵.

⁶³ Par exemple, Williams rapporte certains interdits alimentaires, sous la forme de quatre catégories (1983 : 39) : 1) ceux qui s'avalent (base d'un repas); 2) ceux qui se boivent (eau, lait, jus, etc.); 3) ceux qui se grignotent (fruits frais, sucrerie, etc.); 4) ceux qui se déguste (cumin, poivre, bétel, etc.).

⁶⁴ Selon leur secte et sous-secte, les Jains suivent des calendriers différents. Voir le chapitre 6.

⁶⁵ Certains ascètes ne mangent plus de sucre, d'autres ne mangent plus de légumes, d'autres encore ne prennent qu'un repas toutes les quarante huit heures, etc.

Les textes interdisent de façon mineure ou majeure diverses catégories d'aliments⁶⁶. Tout dépend de l'assentiment au jaïnisme de chacun. Les Jaïns ne connaissent pas tous la variété des interdits majeurs. Généralement, ils les assimilent à la chair, au vin, au miel, au poisson, à des fruits, à des tubercules, à des bulbes, à des racines comportant d'innombrables organismes vivants, et plus globalement à « tout ceux qui poussent sous la terre » : les champignons, les asperges, les pommes de terre, l'ail, les oignons, les carottes, le gingembre, les radis, etc. Les interdits mineurs se rapportent plus spécifiquement aux fruits à graines, à pépins et à noyaux, comme la pastèque ou le raisin.

La nourriture où prolifèrent trop d'organismes vivants est également impropre à la consommation. Le lait, le yaourt et l'eau doivent être filtrés et/ou bouillis avant d'être consommés dans un espace-temps déterminé et strict. Certains aliments sont enfin non comestibles, parce qu'ils sont trop mûrs ou au contraire pas assez, tels que un fruit arraché d'un arbre et des légumineuses mal cuites⁶⁷.

Cet éclairage sur l'alimentation fait ressortir certaines prescriptions, qui s'imposent de façon identique aux ascètes et aux laïcs, même si, dans la pratique, des divergences soulignent bien leurs statuts différents⁶⁸; ce qui favorise que des compromis, des ambiguïtés, des paradoxes et des conduites laxistes sont mis à nu.

Dans tous les cas, les jeûnes et les restrictions alimentaires permettent aux laïcs de se situer temporairement du côté des ascètes. Ils ne sont pas des actes isolés, d'isolements ou d'oppositions à la vie communautaire, mais au contraire des actes d'adhésion. R. K Jain parle de la résonance des schismes dans la longue durée du

⁶⁶ Si certains interdits le sont pour des raisons avancées dans les textes, d'autres interdits n'y sont pas mentionnés. C'est le cas des aubergines. Williams avance une raison : elles auraient des « propriétés aphrodisiaques et provoquent une tendance à trop dormir » (1983 : 111).

⁶⁷ Mahias explique : « la limite du comestible apparaît ainsi comme une marge étroite prise sur le vivant qui englobe le non-mûr/non-cuit et le fermenté/pourri, comme un passage temporaire par une zone stérile difficilement gagnée sur des états comparables par la vie qui y est présente et active » (1985 : 105).

jaïnisme. Il conçoit les pratiques des fidèles comme le produit d'une juxtaposition de macro-vues et de micro-vues aussi bien des Jaïns que du jaïnisme (1999 : 7). En ce sens, les jeûnes et les restrictions alimentaires ponctuent tout l'espace social des Jaïns.

2.3 - Être ascète

Par définition⁶⁹, les ascètes jaïns embrassent l'état de la vie ascétique, un état qui indique l'action de quitter, de partir, de sortir, de disparaître et qui exalte celle d'une indifférence pour toutes les choses de ce monde, une sorte de dégoût, un non-attachement total, un dépouillement complet.

Les ascètes jaïns, *swetambars* et *digambars*, vivent d'aumônes. Ils sont sans demeure fixe. Ils n'ont qu'un effort à effectuer : celui de rompre les nœuds pour mener une vie errante d'itinérants (Caillat, 1965 : 43; Osier, 1997 : 96)⁷⁰.

2.3.1 - Mobiles pour se faire ascète

Les raisons multiples qui poussent un homme ou une femme à devenir ascète ne sont pas faciles à analyser. Elles ne sont d'ailleurs pas d'ordre purement spirituel. Certains textes énoncent des mobiles qui, loin d'être erronés, ne sont plus forcément d'actualité⁷¹. Dundas souligne que les mobiles évoqués par ceux qui renoncent sont un mélange de motifs sociaux et religieux et un constat sans équivoque : de nos jours, aucun ascète ne s'engage dans une vie contemplative isolée et solitaire comme ce fut

⁶⁸ Les grandes cérémonies religieuses sont à cet égard significatives : elles associent les jeûnes les plus stricts et les plus suivis aux célébrations rituelles les plus élaborées (Mahias, 1985 : 117) (Voir le chapitre 8).

⁶⁹ C'est-à-dire d'après la doctrine et les textes relatant leur vie sociale.

⁷⁰ Des termes qualifient les hommes ascètes. L'usage en a fait des synonymes : *sadhu* (saint); *yati* (ascète); *muni* (sage). Les femmes ascètes sont appelées *sadhvi* ou *arjika*.

⁷¹ Deo énumère des mobiles précis correspondant à l'époque ancienne (1956 : 141), tandis que Dundas en décompte seulement dix aujourd'hui (1992 : 132). Pour sa part, Shanta met plus en évidence les mobiles liés à la vie contemporaine (1985 : 344). J'y retrouve d'ailleurs les mobiles qui m'ont été signalés par certains des ascètes rencontrés: vie meilleure, rigueur et droiture, des divorces, des loisirs, etc.

le cas jadis (1992 : 132-133). Aujourd'hui, la vie communautaire est devenue obligatoire, mais surtout l'identité sociale d'ascète requiert un processus de sociabilité dans lequel la famille biologique garde un rôle central. Par ailleurs, si autrefois, la pauvreté était un mobile capital pour se faire ascète, il semble qu'actuellement cette motivation ne soit plus aussi primordiale. Elle est plutôt déclenchée par l'*illumination* provoquée par la rencontre d'un maître spirituel. Muni Fadi raconte sa rencontre et son engagement auprès de son maître spirituel :

J'ai pris ma décision en une nuit après avoir monté mon entreprise d'informatique et m'être rendu compte que je n'étais pas assez droit, donc que mon âme n'arriverait jamais à se lever [...] J'ai rencontré l'acarya (maître spirituel), lors d'un pèlerinage. C'est mon père aujourd'hui. Je lui ai parlé. Je lui dis que je n'étais pas du tout un bon Jaïn mais que j'avais envie d'être avec lui, parce qu'il a quelque chose de grand. Il m'a accepté, il m'a enseigné. J'étais heureux. Le 29 mai 1994, j'ai pris ma diksha (ordination), alors que je n'étais pas très religieux auparavant. Je suis tout d'un coup devenu un bon garçon auprès de tout le monde. C'était dur pour ma famille, mais elle est heureuse maintenant. C'est plus facile pour moi car je suis détaché d'elle. Quand ma mère vient me voir elle n'oublie pas qu'elle parle à son fils, enfin à son ex-fils. En tant que moine, je l'aide à surmonter cette difficulté.

2.3.2 - Accès à l'ordre ascétique

Théoriquement, l'ordre ascétique ou encore le lignage des ascètes est accessible à tous, sans discrimination quelle que soit la position sociale du postulant. Mais, en pratique tous les candidats ne deviennent pas ascète, et rares sont ceux qui ne proviennent pas d'une famille qui soit *religieuse*. Les critères de connaissance et de pratique du jaïnisme constituent déjà par eux-mêmes de forts motifs de discrimination. Des qualifications et des aptitudes personnelles sont requises, et notamment une grande probité morale et un parfait contrôle de soi⁷².

⁷² Il est aussi possible de se convertir au jaïnisme. Shanta (1985) en est un exemple. Le milieu jaïn l'a acceptée comme une « sœur ». Bien qu'elle ne se soit pas formellement convertie au jaïnisme, elle a suivi les femmes ascètes. Cette ouverture à la conversion au jaïnisme concerne très peu d'individus, car la discrétion et la préservation des modes de vie des Jaïns les rendent mal connus en Inde, et largement méconnus à l'extérieur du pays.

Deo dresse une liste de vingt motifs rendant les personnes inaptes à entrer dans l'ordre (1956 : 139-140). Glasenapp en rapporte dix-huit pour les hommes et vingt pour les femmes (1999 : 373)⁷³. Il insiste aussi sur l'objection faite aux individus invalides et particulièrement aux infirmes, et sur l'impossibilité pour ceux qui sont devenus mutilés (perte d'œil, de pieds, de main) après être entrés dans l'ordre d'accéder à un grade supérieur, car un ascète « supérieur »⁷⁴ doit pouvoir se suffire personnellement et individuellement sans aide d'aucune sorte. L'invalidité constitue un préjudice, une diminution inacceptable, que l'individu soit volontairement responsable ou soit intentionnellement victime⁷⁵.

Si l'admission dans l'ordre des ascètes requiert la ratification du maître spirituel et des Supérieurs de celui-ci, l'accord de la parenté des candidats est également impératif. Nul ne peut en principe sortir du monde *matériel* sans avoir obtenu la permission de ses supérieurs « sociaux » : père ou frère aîné pour un homme et une femme non mariée; mari pour une femme mariée; et parents pour les enfants⁷⁶.

Une fois l'accord de renoncer à la vie laïque émis par les Supérieurs religieux, le candidat suit un intense entraînement. Les actes initiatiques sont longs, nombreux et difficiles. Ils se terminent par l'ordination (*diksha*).

⁷³ Ce sont un enfant de moins de huit ans, un adulte de plus de soixante-dix ans, une personne malade physiquement ou/et psychologiquement, une femme enceinte, un prisonnier, etc.

⁷⁴ Maître spirituel, promoteur, précepteur.

⁷⁵ Cette seconde raison de « victime intentionnelle » est sans certitude, bien qu'un fait vécu personnellement lors de mon terrain m'autorise à le penser. En faisant bouillir de l'eau, je me suis brûlée au troisième degré au bras droit et au genou gauche. L'inadvertance de mon acte m'a été clairement remarqué, non pas sous la compassion de la douleur que je devais supporter, mais sur le fait que j'avais eu un acte de violence envers *une* substance vivante.

⁷⁶ En cas d'hésitation, les réticences sont rapidement vaincues et les refus sont rares, car le monachisme jouit d'un prestige envié et d'une reconnaissance sociale importante parmi les laïcs. Avec un peu de patience, les *bons candidats* finissent toujours par se faire consacrer. Sadhvi Maha a attendu beaucoup d'année avant de devenir ascète : « *Au départ, mes parents ne voulaient pas que je prenne ma diksha (ordination). Ils ont accepté après quatorze ans. Ils voyaient que j'avais vraiment envie de la prendre et que j'allais être une bonne sadhvi (femme ascète) [...]. Aujourd'hui, ils sont tristes que je ne vive plus avec eux, mais ils sont très contents pour moi. Ils viennent me voir une ou deux fois dans l'année et parfois ils m'écrivent aussi. Je ne leur réponds pas toujours parce que je ne suis plus leur fille...* ».

La probation du processus d'admission du candidat dans l'ordre ascétique, quels que soient son sexe et son âge, varie de quelques mois à quelques années selon ses aptitudes. Ses Supérieurs religieux sont ses seuls juges. Cette période est une véritable « épreuve à l'ascèse »; le candidat peut l'interrompre à tout instant. Caillat note que « la conduite correcte ne prêche ni par défaut, ni par excès, ni par interversion. En réalité, l'examen est réciproque, le maître surveillant le moine et inversement » (1965 : 80).

Sous la supervision du maître spirituel et du précepteur pour les hommes, et en plus de la *guruni* pour les femmes, le candidat apprend la doctrine à partir des textes sacrés et observe au quotidien les règles et les codes ascétiques, sauf pour se nourrir⁷⁷. Lorsque le maître spirituel est d'accord, le candidat reçoit son ordination⁷⁸.

⁷⁷ Le candidat prend ses repas chez des laïcs, puisque le système culinaire est caractérisé par l'opposition entre deux conceptions et pratiques de la nourriture entre les ascètes et les laïcs (Mahias, 1985 : 286).

⁷⁸ Marqué par une initiation, le passage de l'état de laïc à celui d'ascète « représente le moment crucial d'une progression » spirituelle (Mahias 1985 : 32). La littérature le mentionne largement. Cette progression correspond à une rupture entre un état antérieur et un à venir, impliquant de gravir un certain nombre d'échelons et requérant une concentration de l'énergie pour obtenir le salut. L'un et l'autre état exigent des règles de conduites précises, des limitations croissantes dans les domaines des relations sociales, des activités spirituelles et des pratiques culturelles. Dundas qualifie l'ordination de seconde naissance, telle qu'elle est un rite de passage avec le transfert d'un statut à un autre selon les cycles de la vie jaïne. Il la compare d'ailleurs à une sorte de mariage : l'événement en lui-même, les engagements qu'il suscite, les symboles et les rôles qu'il met en avant, les valeurs et les communications qu'il dégage (1992 : 133).

L'ordination est formée de deux cérémonies distantes de quelques jours à quelques mois. L'astrologie détermine le lieu et le jour de bon augure pour son déroulement. Elle n'a jamais lieu durant la saison des pluies. Désignée par *bhagavatidiksha* ou *diksha*, la première cérémonie est celle à partir de laquelle le candidat appartient exclusivement au lignage au sein duquel il a reçu son entraînement. Guérinot remarque que si l'homme cesse dorénavant d'appartenir au monde, la femme devient morte au monde (1926 : 304 et 306). Précédée d'une procession publique dans les rues, cette première cérémonie est rythmée par diverses étapes : 1) des allocutions d'hommage du candidat au public présent : à ses parents, à son maître spirituel, aux *Tirthankars*, etc.; 2) l'énonciation du vœu de renoncer à tout acte blâmable (nuisible); 3) l'attribution d'un nouveau nom choisi par le maître spirituel en fonction de la personnalité du candidat; 4) l'obtention d'insignes marque son nouvel état, 5) la prise à huis clos du dernier bain symbolise la purification du corps avant de s'en désintéresser; et 6) le rasage des cheveux, à l'exception de cinq mèches qui sont arrachées en public par le maître spirituel, signifie le renoncement à toute vanité. Shanta détaille très bien le rite de la *bhagavatidiksha* en prenant pour exemple les femmes ascètes *digambers* (1985 : 352-355).

Cette première cérémonie est suivie par une période de probation (de quelques jours à quelques années), clôturée par la seconde étape de l'ordination, désignée comme *mahadiksha*. Durant cette période probatoire, le nouvel ascète apprend de nouveaux textes sacrés et pratique désormais constamment, complètement et convenablement son mode de vie. La seconde cérémonie de

2.3.3 - Hiérarchie au sein de l'ordre ascétique

Où qu'ils soient, les ascètes qui *travaillent pour leur seul compte* doivent vivre impérativement en collectivité. Il leur est formellement interdit de se retrouver seuls. Ils doivent être en groupe d'au moins trois, même si certaines exceptions sont admises⁷⁹.

L'ordre ascétique classe ses membres en différentes catégories. Les performances spirituelles attribuent des rangs, généralement en fonction de l'ancienneté dans le monachisme, et l'ancienneté règle le rapport entre les membres (Deo, 1956; Caillat, 1978). Chaque rang correspond à une place, qui contraint à des corvées collectives et décerne des droits personnalisés. À l'exception du maître spirituel, tous les ascètes demeurent potentiellement sujets aux corvées collectives⁸⁰. Cette réalité concerne tous les domaines sauf celui de l'aumône de nourriture⁸¹.

Les ascètes de moins de trois ans d'ancienneté sont des novices « en période de formation » quel que soit leur âge biologique. La période de noviciat commence à la fin de la seconde cérémonie de l'ordination. Après trois années de noviciat, ils sont conjointement classés selon leur âge biologique et selon leurs performances spirituelles bien que celles-ci prévalent pour les ranger dans la hiérarchie du *lignage*. Caillat évoque une conformité entre le siège occupé et l'ancienneté de telle sorte qu'entre trois et neuf ans, les ascètes sont installés sur le siège inférieur; entre dix et dix-neuf ans, ils prennent place sur le siège moyen; et au-delà de vingt ans, ils trônent

l'ordination confirme véritablement le candidat comme membre à part entière de l'ordre ascétique. C'est l'instant où il prononce les cinq grands vœux. Tenue en intimité, cette cérémonie se déroule dans le lieu où se trouve le maître spirituel selon le jour qu'il a déterminé en fonction d'indices astrologiques.

⁷⁹ Voir le chapitre 7 et la configuration de Walkeswar.

⁸⁰ Le statut des Supérieurs est une preuve de succès « spirituel », puisqu'il dispense de certaines corvées.

⁸¹ Un Supérieur fait l'aumône de nourriture uniquement pour raisons impérieuses. Cette activité incombe seulement et quotidiennement à ses *inférieurs*.

sur le siège supérieur (1965 : 60 n.1). Parallèlement à l'ancienneté, les ascètes sont répartis en quatre catégories selon leur âge biologique : les « enfants » ont entre sept ans et quatorze ans; les « jeunes » ont entre quinze et quarante ans; les « adultes » ont entre quarante et un et soixante neuf ans et les « seniors » ont plus de soixante dix ans.

Tableau 2.4 - Siège occupé et ancienneté dans l'ordre ascétique

Siège occupé	Ancienneté dans l'ordre ascétique
Siège inférieur	3 à 9 ans
Siège moyen	10 à 19 ans
Siège supérieur	Plus de 20 ans

Source : d'après Caillat, 1965.

Tableau 2.5 - Catégories des ascètes selon leur âge biologique

Catégorie	Âge biologique
Enfant	7 à 14 ans
Jeune	15 à 24 ans
Adulte	40 à 69 ans
Senior	Plus de 70 ans

Source : d'après Caillat, 1965.

Les rapports entre les ascètes, hommes et femmes, sont de la plus grande simplicité. Ils se réduisent au strictement minimum. Ils ont toujours lieu au sein du *lignage*, en présence de tiers, ascètes ou/et laïcs, et jamais après le crépuscule. Si dans la pratique, quelques aménagements sont possibles, les femmes ascètes ne doivent jamais aller seules, et surtout pas seule avec un homme, ni même avec plusieurs hommes. La règle vaut également pour deux femmes ascètes avec un homme ascète, deux hommes ascètes et deux femmes ascètes. Il faut impérativement qu'une tierce

personne se joigne au groupe. La même règle s'applique aux hommes ascètes escortés par des femmes laïques, et à des femmes ascètes accompagnées par des hommes laïcs.

Les hommes ascètes peuvent venir en aide aux femmes ascètes, et notamment les protéger, l'inverse est formellement interdit. Le cas le plus révélateur concerne la nourriture⁸². En outre, suivant les règles de la doctrine, les hommes enseignent aux femmes alors que l'inverse est *tabou*. Par contre, les femmes s'instruisent entre elles. Les femmes rendent néanmoins certains services aux hommes. Elles les libèrent de tâches logistiques et manuelles. Ce ne sont, bien sûr, ni des impostures aux cinq grands vœux, ni des entraves à la pureté réclamée par les trois Joyaux, et particulièrement dans le champ corporel : la nourriture et les vêtements⁸³. Les femmes s'emploient donc pour les hommes à des activités de fabrication, de décoration et de réparation d'articles de base personnels.

Pour respecter leur mode de vie, les ascètes doivent observer sans laxisme des règles de conduites et des vertus très précises consignées dans un code moral.

2.3.4 - Code moral

L'ascétisme n'est pas seulement une voie pour la perfection. Il est la perfection. C'est à la fois une pratique et une convention; une convention pratique qui accule et avalise une pratique conventionnelle. Certaines règles divergent entre les *Swetambars* et les *Digambars*. Néanmoins, chacun des ascètes :

[...] ne doit pas parler à moins que l'on lui demande; il ne doit pas interrompre quelqu'un qui parle, il ne doit pas médire, il doit se garder du mensonge trompeur; en aucun cas, il ne doit employer un langage blessant qui exprime l'inimitié ou suscite la colère prompt de l'interlocuteur; [Un Muni], maître de lui-même doit parler de ce qu'il a

⁸² Les hommes ascètes peuvent partager le fruit de leurs aumônes avec des femmes ascètes. L'inverse est totalement interdit. Les possibilités de partage de nourriture entre les hommes et les femmes relèvent de divers motifs: des circonstances qui rendent la collecte irréalisable; l'incapacité de demander l'aumône dans un quartier mal famé et impur ou dans un environnement où la menace est latente.

⁸³ Les hommes ascètes collectent leur nourriture et lavent eux-mêmes leurs vêtements.

vu, avec mesure, sans hésitation ni mauvaise humeur, avec profondeur, clarté, concision [et] en connaissance de cause (Shanta, 1985 : 266).

Cette citation synthétise une des obéissances de la discipline mentale à respecter en tant qu'ascète. Une somme de prescriptions de discipline physique lui est sous-jacente. L'application des règles est plus rigoureuse durant la saison des pluies parce que « la mousson s'accompagne d'un grouillement de formes vivantes qui pourraient être anéanties [...] » (Osier, 1997 : 119).

Il y a deux types de règles en corrélation avec les trois Joyaux (foi juste, connaissance juste et conduite juste), et par conséquent contre tout rejet du *karma* absorbé. Dans leur ensemble, ces deux types de règles constituent le règlement général de la morale des ascètes. Il y a d'une part les règles qui permettent d'arrêter la pénétration du *karma*. Elles supposent la foi juste et la connaissance juste. Il y a d'autre part celles qui permettent l'élimination du *karma*. La conduite juste doit être observée avec diligence et tolérance. Alors que les unes constituent la discipline spirituelle (mentale), les autres fondent la pratique ascétique⁸⁴.

- Pour arrêter la pénétration du *karma*, l'ascétisme s'identifie aux *huit mères de la foi* (Sangave, 1999 : 92). Elles regroupent : « trois sortes de contrôle⁸⁵ et cinq sortes d'attention⁸⁶ ». De manière à avoir des attitudes parfaites en pratiquant la discipline spirituelle, les ascètes doivent aussi

⁸⁴ Sangave (1999) résume synthétiquement les deux types de règles; ce qui est largement suffisant comme indices d'analyse pour cette recherche. Il est préféré s'en tenir à leur cadre général, qui vaut aussi bien pour les hommes que pour les femmes, plutôt que d'étayer les différences selon les genres. Pour des informations détaillées voir Glasenapp, 1999; Jaini, 1979; Osier, 1997. Cependant, bien que les hommes ascètes et les femmes ascètes doivent suivre les mêmes règles de conduites, les femmes ascètes sont placées sous l'égide d'une discipline plus rigoureuse que les hommes ascètes. L'étude de certains textes leur est interdite. Leur admission dans l'ordre est sanctionnée par un comité d'hommes ascètes et de femmes ascètes alors que les nouveaux hommes ascètes sont admis sans aucune consultation auprès des femmes ascètes. Un homme ascète de trois ans de pratique peut devenir l'enseignant d'une femme ascète de trente ans d'expérience. Un homme ascète de cinq ans de pratique peut devenir le maître spirituel d'une femme ascète de soixante ans de pratique. L'inverse n'existe pas. Et encore, une femme ascète ne doit pas parler en public alors que les hommes ascètes y sont obligés; l'enseignement de la doctrine aux fidèles s'effectue en public.

⁸⁵ Contrôle de l'esprit, de la parole, et du corps.

⁸⁶ Attention sur la marche, la parole, la consommation d'aliments, l'usage d'accessoires, les besoins naturels.

cultiver dix sortes de suprêmes vertus⁸⁷, méditer sur douze thèmes⁸⁸, maîtriser vingt-deux sortes de désagréments physiques et moraux⁸⁹ et, observer cinq sortes de conduite droite⁹⁰.

- Contre l'élimination du *karma*, les règles appellent des austérités et par retentissement des pénitences, qui exposent parfaitement quel déni d'eux-mêmes les ascètes doivent pratiquer. Deux grandes catégories d'austérités, chacune en contenant six, existent. La première catégorie, les austérités internes, se rapporte à la discipline spirituelle. Ce sont « la confession et le repentir des péchés, le respect et la modestie, l'assistance aux autres ascètes, l'étude des écritures, l'abandon de l'attachement au corps, et la concentration de l'esprit (contemplation intellectuelle) » (Sangave, 1999 : 96)⁹¹. La seconde catégorie, les austérités externes, concerne la discipline physique. Elle comprend des exercices corporels et, particulièrement ceux qui ont trait à la nourriture⁹². Ce sont :

jeûner, manger moins que ce que l'on pense suffisant ou qu'à sa faim, faire le vœu mental de n'accepter de la nourriture d'un laïque que si certaines conditions sont remplies sans faire connaître ce vœu à quiconque, renoncer chaque jour à l'une ou l'autre des douceurs telles que le ghee, le lait, le lait caillé, le sucre, le sel ou l'huile, s'asseoir et

⁸⁷ Vertu de « l'indulgence, l'humilité, l'honnêteté, la pureté, la loyauté, la sobriété, l'austérité, le renoncement, le détachement et le célibat » (Sangave, 1999 : 92).

⁸⁸ Méditation sur des thèmes relatifs à leur attitude religieuse et à la doctrine du *karma*.

⁸⁹ Maîtriser sans vexation la chaleur, le froid, la faim, l'inconfort, le sommeil limité sur la dur, la saleté, etc.

⁹⁰ Conduite de non nuisance absolue, de détachement, d'équanimité, d'abstention de passion, d'attitude idéale (Guérinot, 1926 : 234-236).

⁹¹ Cette série d'austérités internes permet de comprendre que le jaïnisme attache de l'importance à la méditation – même si moindrement que celle développée dans le bouddhisme (Harvey, 1993 : 289). Selon le Bouddha, avoir un maître de méditation « est la plus forte aide extérieure pour la purification du cœur, c'est « toute la vie sainte, » plutôt que seulement la moitié ». Dundas explique qu'au fil des siècles le développement d'une contemplation méditative chez les Jaïns a perdu de sa primauté au profit d'un travail physique actif, qui par ricochet agirait sur le mental (1992 : 143). Et pourtant, au temps de Mahavir, le jaïnisme donnait beaucoup d'importance à la structure méditative. Aujourd'hui, la méditation est pratiquée par les ascètes, non pas comme une activité contemplative mais plutôt comme une manifestation nécessaire à la performance des austérités. Quoi qu'il en soit, il est toléré que la vie ascétique soit regardée comme un acte méditatif, étant donné que la performance des rituels l'admet comme orthopraxis.

⁹² La même pureté est exigée entre un repas consommé par un ascète et un culte (Mahias, 1985 : 257).

dormir dans un lieu retiré où il n'y a pas d'êtres animés, et mortifier son corps aussi longtemps que l'esprit n'est pas dérangé (Sangave, 1999 : 96).

Extrêmement difficiles à suivre, ces austérités réclament une préparation psychique sans faille, ainsi qu'une excellente condition physique⁹³.

2.3.5 - Au quotidien

Si tous ces aspects rigoureux d'expression du jaïnisme sont inhérents à la vie des ascètes, les capacités physique et psychique à les suivre ne sont évidemment pas livrées avec l'ordination des ascètes. Cela nécessite de chacun d'eux un effort personnel soutenu et permanent conformément à l'observance de rites quotidiens au sein de la vie du lignage; chacun est contraint de s'y soumettre dès son ordination. Tous les ascètes ne sont également pas aptes à effectuer toutes les tâches collectives. Certains n'enseignent pas, d'autres n'accomplissent plus certaines corvées collectives. En revanche, tous les ascètes quels que soient leur sexe, leur secte d'appartenance et leur ancienneté dans l'ordre ascétique, doivent être inspirés par la doctrine dans le contexte très concret de leur vie journalière.

Les actes de la vie monacale, les temps de nourriture et les périodes d'étude sont parfaitement réparties. Une journée d'ascète est minutieusement ordonnée. Le jour et la nuit sont respectivement divisés en quatre périodes de plus ou moins trois heures chacune. Des observances spécifiques y sont attachées. Leur exécution est fonction du zèle individuel soumis à l'approbation du maître spirituel.

Durant les phases diurnes et nocturnes, six devoirs obligatoires doivent être accomplis :

- l'équanimité⁹⁴;

⁹³ Des ascètes interrogés se sont exprimés sur les austérités. Ils reconnaissent avec conviction que « *la force physique durcit la foi et aiguise la connaissance* » (Muni Tilay), que « *la connaissance grandit avec le jeûne* » (Sadhvi Rami), et que « *la perfection s'accumule un petit peu plus jour après jour* » (Sadhvi Ida).

- la récitation des hymnes aux *Tirthankars*⁹⁵;
- le culte d'adorations, d'invocations et de glorifications aux Supérieurs religieux⁹⁶;
- les confessions des fautes commises⁹⁷;
- le respect de la règle⁹⁸.

En plus d'appartenir aux registres du physique, du verbal et du mental, Dundas soutient que ces six devoirs quotidiens procèdent d'un processus de socialisation en produisant et reproduisant l'identité sociale des ascètes (1992 : 148). Ces devoirs doivent d'être réalisés exclusivement par soi-même, et il est requis de ne rien demander à faire à autrui et de ne pas encourager autrui à faire pour soi. Leur validité s'inscrit dans un mouvement de purification confirmé par l'ensemble de la doctrine (Renou et Filiozat, 1996 : 638).

D'autres obligations s'ajoutent à ces six devoirs. En apparence facultatives, elles n'en sont pas moins des sujétions : enseignements et disponibilités à autrui (ascètes et laïcs), quête de nourriture, déplacement s'il y a lieu, inspection des vêtements, prières, corvées, repos, etc.

Tout manquement aux règles nécessite des aveux, ce qui permet de dresser le portrait du mauvais et du bon ascète.

⁹⁴ Équanimité est un état d'esprit quasi-méditatif durant une courte période de temps (traditionnellement quarante-huit minutes).

⁹⁵ Les hymnes aux *Tirthankars* démontrent la dévotion.

⁹⁶ La vénération des Supérieurs religieux agit comme contre-don salvateur à la demande de pardon et comme quête salvatrice de l'enseignement du maître.

⁹⁷ Confesser les fautes dans la pratique de la discipline.

⁹⁸ Éviter les infractions à la règle de sorte que les actes passés fournissent un angle sentinelle pour le futur.

2.3.6 - Pénitences et confessions

Les procès de punitions, qui a proprement parlé concernent les ascètes, proposent un cadre pour accélérer la réalisation spirituelle⁹⁹. La procédure du « tribunal des pénitences » enseigne « tout à la fois la confession, la purification, l'expiation » (Caillat, 1965 : 87-88), de sorte que le moindre écart d'un vœu provoque quasiment celui de tous les autres.

Les textes anciens dressent une variété de punitions selon la gravité de la faute et l'acte de pénitence. Certaines inconduites sont plus théoriques que réelles. Elles doivent dans tous les cas être confessées, et particulièrement celles à l'égard des six devoirs quotidiens. Évaluées comme mineures ou majeures, « les unes sont dues à la présomption du sujet, les autres ont leur origine dans l'exercice de la règle » (Caillat, 1965 : 127)¹⁰⁰.

Au fil des siècles, la procédure des punitions a connu des ajustements¹⁰¹. Cette procédure porte attention à la différence entre une transgression délibérée et une erreur involontaire. Elle dépend de maintes circonstances et d'une variété d'occurrences. Les évaluations sont à la fois délicates et difficiles¹⁰². Si les listes des fautes n'épuisent pas toutes les éventualités, presque deux milliers de manquements possibles susceptibles d'être commis sont recensés (Caillat, 1965 : 85).

⁹⁹ À ce sujet, Caillat a produit une excellente étude intitulée *Les expiations dans le rituel ancien des religieux jaïna* (1965). Il importe d'insister quelque peu sur ce point, tant les structures de la réalisation spirituelle jaïne présentent une corrélation des expiations et des confessions.

¹⁰⁰ En cas de besoin, les vœux peuvent être enfreints. La faiblesse est autorisée comme constituante de la nature humaine. En revanche, l'entrave au vœu de chasteté ne trouve aucun subterfuge admissible et explicatif. Le manque à ce vœu indique un grand tort à la doctrine. Des expiations très sévères lui sont apparentés, allant jusqu'à l'expulsion du lignage pour une durée déterminée. Est coupable celui qui se laisse séduire, qui se fourvoie, et qui enfreint la règle. Le maître spirituel du lignage auquel le fauteur appartient décide de la nature de la sanction (privation de nourriture, accomplissement d'exercices supplémentaires, etc.). À défaut, il est suppléé par son second ou par d'autres ascètes désignés.

¹⁰¹ La procédure des punitions est -encore aujourd'hui- graduelle : « [...] « lourde », « légère », « très légère »; et chacun de ces degrés est lui-même triplement gradué [...] » (Caillat, 1965 : 89).

¹⁰² Le code moral des ascètes comporte des descriptions très détaillées relatives à certaines situations, à priori fréquentes.

La confession constitue déjà une expiation et une purification, puisqu'elle est une des six austérités internes pour la réalisation spirituelle, c'est-à-dire qu'elle est une étape essentielle sur le chemin de la délivrance ¹⁰³. La confession a donc valeur d'éducation. Elle est même un acte héroïque, dit Caillat, étant donné qu'elle pousse à la bravoure et au dévouement (1965 : 122) ¹⁰⁴. Le rôle du confesseur est d'aider le coupable à se confesser. Des conduites justes contrôlées et adaptées sont requises (Caillat, 1965 : 141)¹⁰⁵.

Variation et proportionnelles à la faute, les expiations croissent avec le rang social du coupable¹⁰⁶. Elles entraînent la rétrogradation radicale de rang hiérarchique, voire l'exclusion de l'ordre ascétique lorsque la faute est trop grave : le manquement spécifique, l'entêtement dans l'erreur ou la récidive du coupable (Caillat, 1965 : 124)¹⁰⁷.

¹⁰³ La confession devient vérité dès lors qu'elle est prononcée rapidement, sincèrement et trois fois de suite : mensonge intentionnel et dissimulation délibérée ne sont pas ou presque réparables. L'aveu prononcé trois fois de suite consiste à s'assurer de la bonne foi du fauteur, c'est à dire qu'une « faute avouée est au moins partiellement expiée » (Caillat, 1965 : 135).

¹⁰⁴ Il s'agit globalement de la confession de la faute, du repentir et du regret de l'acte, du blâme personnel de la conscience, de la réprobation devant le maître, de la rétractation du péché, la purification totale en vue de la délivrance, du recueillement, de l'aveu de ne plus recommencer, des excuses de l'expiation méritée.

¹⁰⁵ La confession demande des positions précises sur des points particuliers : « objets, lieux, temps, sentiments ». Il existe deux types de confession, et donc de repentir. Il y a les aveux quotidiens au maître, matin et soir (austérités internes). Ils évoquent un bilan sur les devoirs et les obligations. Leur déclaration et le salut au maître s'associent à un repentir lui même suivi du salut et du recueillement au maître. Il y a les aveux occasionnels faisant suite à de grandes erreurs. Leur repentir est en principe lourd de conséquences. Les sentences diffèrent selon leur franchise et leur véracité.

¹⁰⁶ Les principes qui règlent les expiations sont soucieux d'encourager le coupable, non pas en le destituant mais en lui offrant les moyens de se racheter, car les calculs d'expiations s'apparentent à des transactions commerciales. Strictement proportionnées au statut et aux aptitudes intellectuelles et morales du coupable, les expiations infligées sont d'ordinaire pratiquées au sein du lignage d'appartenance. En outre, certaines exigent un relâchement des liens entre les ascètes et leur lignage. Ce sont les plus pernicieuses. Si un ensemble de transgressions sont identiques pour tous, d'autres par contre s'appliquent différemment selon les cas et les individus.

Les principes de repentir n'ont pas pour objet de fatalement prononcer des expulsions, mais plutôt des corrections et des réhabilitations. Ils sont moins des conséquences pénibles d'une faute que des amendements pour s'améliorer en cas de manquements. Le repentir a deux fins. Il aide à réfléchir sur soi-même et à lever tous les obstacles.

¹⁰⁷ L'expulsion est en principe la punition des ascètes indolents, ce qui souligne que le manquement est moins reproché que la conduite incompatible avec les prescriptions de la doctrine. La réintégration est possible. Elle dépend uniquement du repentir sincère. Selon les ascètes interviewés, à ce jour

Les procédés de réparation sont soit « purement scolastiques et formels », soit « plus savoureux et plus instructifs » (Caillat, 1965 : 27-28) ¹⁰⁸. Pratiquement, ce ne sont pas des manquements effectifs qui sont reprochés ou punis, mais ses dispositions et son tempérament incompatibles avec la vie religieuse. Les dispositions lient sans doute « les notions de péché et d'intention, de liberté et de responsabilité » (Caillat, 1965 : 129).

Si la restitution et le recueillement ne forment qu'un, la destitution et l'exclusion vont également de pair. L'exclusion de l'ordre ascétique oblige à déposer les insignes de son état et de s'affranchir de son mode de vie; ce qui ne revient pas à être considéré comme simple laïc.

2.3.7 - Attributs du style de vie

2.3.7.1 - Pèlerinage

La vie ascétique est un continuel pèlerinage. D'un endroit à un autre, les ascètes s'arrêtent et restent de quelques heures à quelques jours, sinon quelques semaines en un même lieu¹⁰⁹. Cependant, durant la saison des pluies, il est impératif de s'installer à une même place pour une durée allant de quinze à dix-neuf semaines¹¹⁰.

aucune faute n'a jamais disqualifié un des membres des ordres auxquels ils appartiennent. Des conditions profitables paraissent mises en place pour aider les pénitents à se ressaisir. La sanction la plus dure est de régresser au rang de troisième année d'ancienneté. Des corvées éternelles sont attribuées. Des interdits supplémentaires sont temporairement assignés.

¹⁰⁸ Ils sont souvent aussi « assimilés à un traitement médical ou chirurgical [...]. Les pénitences sont maintes fois présentées comme des remèdes; et encore comme des nettoyages, à plus ou moins grande eau, de demeures ou de vêtements » (Caillat, 1965 : 30).

¹⁰⁹ En théorie, les hommes ne demeurent jamais plus de cinq jours au même endroit. Ils peuvent en revanche demeurer un mois dans la même région. Les femmes ont la faculté de rester le double de temps dans la même localité.

¹¹⁰ À cause de la pluie, les routes deviennent impraticables, un nombre d'animalcules prennent naissance, la végétation se développe, et par conséquent les risques de porter préjudice aux êtres vivants se multiplient. En outre, en restant sédentaires, les ascètes se « fortifient » (études, calme, mérite). Les ascètes changent malgré tout d'endroits chaque année. Ce n'est qu'après un intervalle d'au moins trois ans qu'ils peuvent revenir à la même place. Les hommes ascètes (de mon groupe de référence –chapitre 4) étaient à Bombay en 2001, il est - déjà - prévu qu'ils y reviendront en 2005. Ils étaient à Palitana en 2002, à Ahmedabad en 2003 et seront à Surat en 2004.

L'ultime but de ces inlassables déplacements relève du vœu de non possession. Il est à la fois une marque de non-attachement et un voyage purificateur de l'âme. Aussi, au regard de ce vœu, les ascètes marchent toujours pieds nus, et la marche est leur seul moyen de locomotion.

Un règlement détaillé s'applique aux pèlerinages. Il porte sur les moments de marcher et la manière de le faire, de ce qui ne faut pas y faire, et de ce qu'il convient d'y faire¹¹¹.

2.3.7.2 - Abri

Si la vie des ascètes est itinérante, elle suppose malgré tout entre les parcours un abri, sinon une demeure stable. Ces hébergements appartiennent aux laïcs. Ce sont soit leurs foyers¹¹², soit des refuges indépendants autant que possible installés dans l'enceinte ou proche d'un temple¹¹³.

¹¹¹ Il faut marcher doucement, en silence, entre le lever et le coucher du soleil, en faisant attention où poser les pieds, sans porter garde à ce qui se passe aux alentours. Les ascètes examinent leur chemin avec attention, en évitant le moindre obstacle, qu'ils contournent de manière impassible et réservé, qu'il s'agisse de malfaiteurs, d'animaux sauvages ou d'obstacles naturels. Ils doivent être indifférents au paysage, ne rien contempler, éviter les régions dangereuses autant que possible les forêts, et prendre des précautions spéciales face à un cours d'eau. Durant une marche de pèlerinage, une femme ne doit pas parler à un homme alors que l'inverse est toléré. Paradoxalement, les ascètes peuvent parler aux laïcs. L'exigence est plus sévère entre les genres.

Les ascètes marchent les uns derrière les autres ou les uns à côté des autres, mais en principe ne le font pas devant leur maître spirituel, et certainement pas les femmes ascètes. Lorsqu'ils marchent tous ensemble, les femmes ascètes suivent les hommes ascètes. Lors des pèlerinages de l'entière communauté, les hommes ascètes en tête sont suivis des femmes ascètes, elles-mêmes suivies par les femmes laïques ou mélangées parmi elles. Il n'est pas acceptable que les femmes laïques marchent devant ou au même niveau que les hommes ascètes. Elles se placent soit en fin de cortège, soit à la hauteur des femmes ascètes. Les hommes laïcs peuvent aller d'un bout à l'autre du cortège. En principe, ils marchent auprès des hommes ascètes.

¹¹² L'utilisation par des ascètes d'un foyer de laïcs oblige ceux-ci à trouver refuge ailleurs.

¹¹³ Aujourd'hui, les déplacements des ascètes étant toujours prévus et organisés, les abris sont réservés et connus par avance. Il arrive toutefois que les ascètes ne puissent pas en obtenir un « privé », à cause d'un empêchement. L'ordre d'ascètes doit alors partager un abri avec un autre ordre ou demander l'asile à des laïcs. En dernier recours, ils partagent un même espace avec des femmes ascètes. Dans ce cas, une division est effectuée avec des linges pour ne pas se voir et se mélanger afin de garder la distance requise par la doctrine.

Sur certains lieux de pèlerinage, des abris sont inclus dans un grand complexe à côté d'un « hôtel » pour laïcs. Ensemble, l'abri des ascètes, le temple ainsi que l'hôtel des laïcs constituent une petite entité autonome, où se manifestent sous diverses formes tous les points de la doctrine. Enseignées et appliquées, les activités spirituelles y sont favorisées.

Quelles que soient leurs situations extérieures, les fonctions et les structures des abris sont partout les mêmes. Dépourvus de feu et d'eau, ne contenant aucun être vivant, ils sont constitués d'une ou plusieurs pièces, sans aucun mobilier, à l'exception de petites tables basses en bois pour y déposer les livres, une horloge et des crochets aux murs pour suspendre les affaires, des images des Supérieurs religieux en guise de décoration ou plutôt de miroir à la dévotion, ainsi que des cruches à eau et des bassines pour laver le linge.

Assis sur une couverture de laine posée au sol, les ascètes prennent place au sein de l'abri entourés de leurs affaires personnelles. Les places de chacun sont décidées par le maître, sinon son suppléant « gestionnaire », le promoteur en fait, responsable du groupe : les emplacements sont attribués selon l'ancienneté des ascètes. Lorsque les abris le permettent, le maître est installé dans un coin annexe, son second « gestionnaire » prend toujours place dans un espace stratégique, généralement près ou en face de la porte d'entrée de manière à contrôler les allers et venues de chacun, ascète ou laïc.

2.3.7.3 - Insignes

Au regard de leur renoncement et conformément à l'*ahimsa*, les ascètes ont peu de possessions qui sont aussi les insignes de leur état. Ils doivent veiller sur leur équipement avec plus d'attention que sur leur personne. Reçus lors de leur ordination, les ascètes les apportent partout avec eux. Ils ont plusieurs signes extérieurs distinctifs.

- Le plus symbolique est un balai en coton¹¹⁴. Signe infailible, tel un fidèle compagnon, les ascètes ne s'en séparent jamais et l'utilisent constamment. Par un geste rituel, ils balaient le sol avant de s'asseoir pour éviter de heurter ou d'écraser tout être vivant dans le souci de

¹¹⁴ Le respect de l'*ahimsa* interdit aux Jaïns d'utiliser fourrure et laine, soie et plume. L'usage du cuir par les laïcs se limite au strict minimum : chaussures. Le balai des *Digambars* est fabriqué avec des plumes de paon (Voir le témoignage de Shilpa dans le chapitre 1, au sujet des têtes de fleurs et de leur usage stipulant qu'il n'y a pas de paradoxe entre l'usage des plumes et l'*ahimsa*).

pratiquer l'*ahimsa*. Ils ne posent jamais les pieds dans un endroit sans qu'ils n'aient préalablement pris soin de le nettoyer. Ils balaièrent tout ce qu'ils rencontrent. Ils balaièrent leur corps au moins deux fois par jour, et obligatoirement trois fois durant la saison des pluies; c'est le rejet de la nuisance. Il s'agit de ne pas porter préjudice aux êtres vivants et de les repousser autant que possible, afin de ne s'exposer à aucune destruction, même par inadvertance. En plus de son balai « *principal* », chaque ascète en possède d'autres : un grand pour nettoyer l'abri, un petit pour nettoyer les livres et les articles, des pelles servent à ramasser les résidus délicatement portés à l'extérieur de l'abri.

- Les vêtements de coton blanc des ascètes *swetambars* se composent de quatre parties pour les femmes et de trois pour les hommes, ainsi que d'un châle de coton épais pour tous. Ils s'en enveloppent pour ne pas attirer l'attention, ne pas susciter les regards, et ne pas provoquer les envies. Le vêtement des femmes comportent une ample jupe longue serrée à la taille allant jusqu'aux chevilles, une sorte de culotte longue portée sous la jupe; une blouse sans manche ou avec manches courtes et un voile léger qui en recouvrant la tête tombe sur les épaules et descend sur la jupe. Chaque femme possède généralement deux trousseaux complets de vêtements. Elles les lavent et les changent selon l'autorisation de leurs Supérieurs, une ou plusieurs fois par année. Le vêtement des hommes comprend une pièce de tissu qui, tenue par une ficelle autour de la taille, descend jusqu'à mi-mollet, une pièce de tissu portée sur le torse agencée de manière à ce que l'épaule droite soit découverte, ainsi qu'un voile généralement porté dehors et revêtu comme celui des femmes, sur la tête, les épaules, et tombant sur les jambes. Comme les femmes, les hommes ne changent et ne lavent leur vêtements qu'avec l'autorisation de leurs Supérieurs. Pour certains, ce n'est qu'une

fois par année, pour d'autres cela peut se faire tous les jours. Tout dépend de leur relation avec l'extérieur¹¹⁵.

- Les ascètes possèdent également un petit rectangle de coton blanc qu'ils tiennent à proximité de la bouche pour converser¹¹⁶. Sa raison d'être est d'éviter d'avaler des insectes en parlant ou en respirant. Son usage est primordial à la non-nuisance.
- Les ascètes utilisent des bols de bois vernis -jamais en métal- avec un signe distinctif¹¹⁷, dont l'entretien et le transport doivent être faciles. Ce sont les seuls récipients dans lesquels les ascètes peuvent recevoir de la nourriture, étant donné que demander l'aumône est leur seule manière de pouvoir se nourrir et, par conséquent de continuer à vivre et de travailler à libérer leur âme.
- Les ascètes peuvent utiliser d'autres objets à l'unique condition qu'ils permettent d'observer « l'Art de la doctrine » sans préjudice : petit sac pour ranger livres sacrés, stylos, lunettes, médicaments, etc.

Tout en enseignant qu'un jour chacun devra devenir ascète, le jaïnisme a dû constituer un code moral pour les laïcs. Ce code est d'abord et avant tout un *vade-*

¹¹⁵ Phénomène intéressant de nos jours, l'*expression* de la culture jaïne institue que les ascètes doivent être « présentables » à autrui. Facilitant l'accès à l'eau et au savon, la vie moderne ne permet plus d'esquiver un brin de propreté. Sadhvi Afta déclare que la conviction et la crédibilité de la transmission passent dorénavant par l'apparence. Elle explique l'importance d'être propre pour les laïcs : « *Notre apparence les (les laïcs) aide à être de bons croyants. Il faut faire attention parce que c'est plus agréable pour eux; c'est comme si notre apparence aider à mieux croire au dharma! (...) Bien sûr, nous élevons notre âme, cependant comme les laïcs manquent d'analyse et de critique pour avancer et être heureux nous devons les aider le plus possible* ». Sadhvi Afta ratifie cet indice d'apparence comme une conséquence inéluctable de la modernité. Sa légèreté commanderait une représentation de la pureté, qui reflète l'ostensible. Les laïcs s'en complaisent. Les ascètes ne peuvent pas l'ignorer. Ils doivent s'y soumettre. Toutefois, il n'est pas remis en doute que les ascètes ne lavent pas leur corps et se préoccupent de *sauver leur apparence*. Juste avant la cérémonie d'ordination, se raser une dernière fois, se faire couper les cheveux et prendre un bain constituent des moments emblématiques. Utiliser eau, ciseaux et rasoir sur le corps revient à heurter les minuscules et imperceptibles petits êtres: moisissure, germes, particules d'humidité. Mieux vaut, évidemment, les préserver afin de se purifier sans complément et sans réserve.

¹¹⁶ Les ascètes rencontrés tiennent leur rectangle de coton avec la main droite, d'autres ordres d'ascètes jaïns le portent constamment sur la bouche.

¹¹⁷ Le lignage rencontré utilise neuf bols striés d'une ligne noire de couleur rouge.

mecum pour accumuler des mérites et se purifier, plutôt qu'un code contraignant pour parvenir à la délivrance.

2.4 - Être laïc

Tous les laïcs ne deviennent pas ascètes. Entre les deux états, il y a maints stades et notamment celui du « semblant de religieux » (Caillat, 1965 : 57). Cette évocation démontre que les pratiques et les croyances religieuses des laïcs relèvent de leurs motivations et de leurs propensions personnelles et individuelles. Le différentiel d'application du code moral met en évidence que les conduites engendrent divers types de laïcs. D'après Sangave, les penseurs jaïns en dénombrent trois (1999 : 77-78). Pour Carrithers et Humphrey, les laïcs représentent une riche diversité d'individus, qui forment malgré tout une unité fondamentale dans le monde (1991 : 3). En ce sens, l'état de laïc impose deux niveaux d'interprétations : 1) général comme *Swetambar* ou *Digambar*, puis comme adorateurs d'idoles et 2) particulier comme membre d'une *assemblée* spécifique inscrite dans un environnement social et local distinct, urbain et moderne par exemple. Les observations des laïcs rencontrés du terrain figurent une typologie ethnographique très claire. Les chapitres 5 et 6 en feront largement état.

2.4.1 - Impératif du comportement

Les Écritures prescrivent le statut de laïc de manière stricte et détaillée. Au fil des siècles et au sein des *assemblées*, quelques maîtres les ont rendues conformes et appropriées à la vie dans le monde *matériel*. N'est pas « laïc jaïn » celui qui consent simplement à l'être. Comme pour les ascètes, des règles sont à observer, des vertus correspondantes doivent être pratiquées. Elles prétendent à l'amélioration spirituelle et, par conséquent, appuient l'inconditionnelle croyance espérée en la libération. La seule différence entre les ascètes et les laïcs est que pour les premiers le code moral est inhérent à leur état, alors que, pour les seconds, il est l'apanage de leur condition.

Dundas note toutefois que la différence réelle entre les ascètes et les laïcs est particulièrement probante durant les jours de fêtes et de festivals (1992 : 162). La délivrance n'est pas un but théorique de l'existence des laïcs, mais un objectif « plus large », un phénomène social total, dirait Mauss, un renversement de valeur englobant – englobée, dirait Dumont. L'impératif du comportement des laïcs n'est pas d'être forcément conforme à la doctrine, mais que des manifestations émanent de pieuses intentions et de dispositions éthiques appliquées correctement. Tout dépend de la représentation de l'inscription dans leur monde, et par conséquent de leur assentiment au jaïnisme et de la perception de leur *civilisation*¹¹⁸.

2.4.2 - Code moral

Le code moral « laïc » prescrit une liste de vœux à observer, qui sont autant de devoirs à accomplir. Au même titre que le code moral des ascètes, il repose sur les trois Joyaux : foi juste, connaissance juste et conduite juste. Son fondement est évidemment la doctrine de l'*ahimsa*. Il détaille une série de mauvaises conduites à éviter (Jaini, 1979 : 161).

Le nécessaire de la discipline laïque renvoie à des conduites de « renoncement partiel », puisque les vœux des laïcs ne sont à strictement parler qu'une version édulcorée des vœux des ascètes. Dundas les qualifie de transition en douceur d'un statut à un autre (1992 : 132). Les nuances entre les codes moraux des laïcs et des ascètes déterminent naturellement des genres de vie différents. Sangave rappelle néanmoins que « la prééminence d'une Loi commune trouve son établissement dans la continuité et la distinction de la communauté » (1999 : 109)¹¹⁹.

¹¹⁸ Voir le chapitre 3.

¹¹⁹ Quoi qu'il en soit, les exigences que doivent observer les laïcs jaïns sont nettement plus strictes que celles de n'importe quel autre groupe religieux de religions indiennes. C'est sans doute pourquoi Osier évoque que le constat de la souffrance dans le jaïnisme « conduit directement à l'examen objectif et systématique des êtres qui souffrent », car dit-il encore, « le jaïn impose une dureté à l'égard de soi » (1997 : 100-101).

2.4.2.1 - Étapes de la vie

De manière à cheminer progressivement vers la purification avec une conduite appropriée, la vie des laïcs est rythmée par des étapes. Leur accomplissement s'inscrit dans le respect des devoirs obligatoires. Leur mise en application est graduelle. Leur déroulement est exclusivement individuel et personnel. Aucun critère d'âge ou de genre n'intervient dans leur exécution. Ces étapes sont par conséquent étroitement liées au respect aux cinq petits vœux. La permanence de leur exercice entraîne l'amélioration de leur aspect qualitatif; ce qui signifie que les laïcs sont soumis à une série plus ou moins longue de renaissances successives selon le degré de leur perfection morale.

Subdivisées en onze strates, ces étapes de vie concernent des mesures disciplinaires, tant physiques que mentales. Les premières s'appliquent à la foi juste, les autres aboutissent à une conduite juste, avec pour objectif d'être un jour digne de s'engager dans l'ascétisme. La conduite juste sous-entend la connaissance adéquate. La progression de ces étapes s'appuie sur une intense panoplie de restrictions. Leur évocation témoigne de l'imitation des ascètes par les laïcs. Dundas l'évoque autrement en disant que « le laïc est typiquement représenté par un ascète » (1992 : 164).

Réglées de degré en degré, ces étapes doivent conduire à :

- acquérir une connaissance solide, pure et pénétrante de la doctrine;
- assimiler temporairement la condition d'ascète, en observant des vœux identiques et en y associant quelques autres vœux;
- jeûner autant que possible, sinon du moins limiter la consommation de certains aliments, et s'en priver la nuit;
- insister quotidiennement sur le temps consacré à la méditation;
- avoir une attitude de stricte fidélité dans l'état de mariage;
- modérer, puis définitivement abandonner les activités professionnelles;

- se suffire du minimum de besoins, de manière à peu à peu ne plus désirer aucune possession;
- abandonner toute occupation séculière, afin de ne plus s'attarder d'aucune façon sur des préoccupations sociales, professionnelles et familiales;
- devenir ascète en vivant de nourriture mendiée au sein d'un lignage.

2.4.2.2 - Règles supplémentaires de moralité

Pour franchir ces étapes, les laïcs doivent observer des vœux ancrés dans la *vue droite* qui sont « d'éviter le doute, la sensualité, le manque de conviction, l'admiration pour les opinions hétérodoxes » (Renou et Filliozat, 1996 : 659).

Caillat relève clairement le paradoxe au regard duquel les laïcs appliquent plus de vœux que les ascètes (1970 : 1140). À leurs cinq vœux communs, sept règles supplémentaires de moralité s'ajoutent. Ce sont trois vœux dits « multiplicateurs » (Sangave, 1999 : 80), « disciplinaires » (Jaini, 1979 : 178-179), de « coefficient » (Mahias, 1985 : 98) ou « d'accessoires » (Dundas, 1992 : 163). Ils augmentent la valeur des cinq précédents. Ils demandent de réduire les activités et les déplacements ainsi que d'éviter les actions malfaisantes, en vue de minimiser les occasions de violence. Ce sont également quatre vœux « supplémentaires » (Sangave, 1999 : 80) « disciplinaires » (Caillat, 1970 : 1140 et Mahias, 1985 : 98) ou « d'instruction » (Dundas, 1992 : 163). Ils sont destinés à la préparation de la vie d'ascète proprement dite¹²⁰.

Commandant un certain nombre de transgressions à éviter, ces douze vœux doivent en définitive être exercés au travers de devoirs quotidiens. Cette ressemblance des modes de vie entre ascètes et laïcs montre bien le cadre réel de leurs correspondances et de leurs homothétiques : réciprocité et corrélation.

¹²⁰ Leur respect est particulièrement intense durant l'entraînement avant l'ordination.

2.4.2.3 - Devoirs quotidiens

Relativement et comparables aux devoirs quotidiens des ascètes, ceux des laïcs s'inscrivent comme des actions vertueuses et méritoires. Osier en conclut que la notion centrale qui en surgit est « ici celle de l'action qui s'étend de deux manières, selon que l'on part de l'effort ou de l'activité propre à l'âme bien conduite » (1997 : 109). De cette triade obligatoire pour les ascètes, seuls les deux premiers aspects sont obligatoires pour les laïcs. Jaini souligne le *potentiel spirituel* qu'infèrent ces activités laïques (1979 : 182).

Les devoirs quotidiens des laïcs sont comme ceux des ascètes au nombre de six : « l'adoration à la divinité, la vénération du précepteur, l'étude des écritures, la pratique du contrôle de soi, des austérités et des dons » (Sangave, 1999 : 85)¹²¹. Ce qui revient globalement comme l'énonce Caillat à la méditation par les cultes plusieurs fois par jour, le jeûne régulier à des périodes précises, le contrôle et la restriction des activités, ainsi que la distribution de toutes les sortes d'aumônes (1970 : 1141). En reproduisant les aspects essentiels de la doctrine dans la vie quotidienne, les devoirs laïcs se manifestent dans les cultes et les rituels¹²². Jaini les apparente subséquemment à un processus de « Jaina-isation » (1979 : 189).

¹²¹ Renou et Filliozat les énumèrent comme suit : « l'engagement de consacrer un certain temps, une, deux ou trois fois par jour, à méditer sur le Soi; engagement de jeûner, étudier, méditer quatre jours par mois; engagement de limiter ses jouissances de diverses sortes; engagements d'entretenir les religieux ou, à leur défaut, les pauvres ou autres sujets dignes de recevoir les « dons » qu'on leur destine : ce dernier vœu peut comporter, outre l'aumône de la nourriture, celle des soins médicaux, de la protection contre le danger, de l'enseignement selon la vraie doctrine » (1996 : 658).

¹²² Concrétisés lors de certaines actions, les devoirs ont lieu à des moments spécifiques. Ils s'effectuent de la façon prescrite, comme l'exige tout rituel (Rivière, 1995). Suivre et respecter les rituels contribuent à la réalisation des trois Joyaux. Les textes énoncent pour chacun des six devoirs son nom, sa structure, sa consistance, son lieu et son temps de déroulement, ainsi que les attitudes extérieures et intérieures fondamentales, tant à leur efficience qu'à leur entérinement. Ces devoirs permettent de maintenir l'ardeur et l'enthousiasme religieux des laïcs.

Conclusion

Au terme de cette première partie, les devoirs des ascètes et des laïcs jaïns dévoilent combien appartenir à une communauté requiert une jonction entre la croyance et l'appartenance. Cette question croise celle du rapport entre religion, mémoire et société.

Volontaires à ne pas remettre en question leur engagement de la vie *hors-du-monde*, les ascètes jaïns ont le devoir d'en avaliser les aboutissements. Ils exercent leur renoncement tel qu'il prend corps et a cours dans les Écritures. L'expression des devoirs quotidiens laïcs éveillent à la fois le sentiment de responsabilité dans la conduite de leur vie religieuse, et de leur utilité comme membre actif responsable de la transmission de leur *civilisation*.

La seconde partie suivante (chapitre 3 et chapitre 4) se propose d'examiner les théories et la méthodologie utilisées, afin d'ultérieurement montrer comment la coopération entre des ascètes et des laïcs Jaïns *Swetambars* constitue, par le biais des réciprocités, une forme de religiosité individuelle dissoute dans une forme de communalisation (Hervieu-Léger, 2002 : 57).

DEUXIÈME PARTIE

CADRES THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE

CHAPITRE 3

PARAMÈTRES THÉORIQUES

Depuis *Essai sur le don. Formes et raisons de l'échange dans les sociétés archaïques* de Mauss (1925), le don est devenu un fait complet, complexe, modulable, varié, structuré, mobilisant des sociétés entières, qui échangent des prestations et des contre-prestations, selon des procédures ritualisées, où se joue littéralement leur vie et s'assure leur survie (Tarot, 1999: 605).

En adoptant une perspective anthropologique de la réciprocité au sens où cette notion se distingue de celle de l'échange et relève de certaines conditions pour être assimilée au fait de rendre, ce chapitre propose de montrer la construction théorique qui permettra d'attribuer aux échanges cérémoniels chez des Jaïns un caractère significatif et patent de leur vie sociale.

Faute d'avoir été insuffisamment éclaircies, les notions d'échange et de réciprocité conduisent à des équivoques du sens qui leur est attribué. Dans la langue moderne, on nomme l'échange ou on emploie usuellement « donnant-donnant » ce qui est prestations (biens et services) non marchandes transmises entre des individus, alors qu'en réalité il s'agit de dons et de contre-dons en vertu du principe de réciprocité, que Racine définit comme

« le fait de rendre une prestation contre une autre, que la remise soit différée ou non, qu'elle se fasse au donataire ou pas, qu'elle implique un produit qualitativement semblable, identique au produit reçu ou différent; [...] que ce fait implique obligation, habitude ou simple tolérabilité » (1986 : 102)¹²³.

¹²³ Ce qui exige, comme le souligne Racine (1986 : 102, note 14) de ne pas confondre les obligations de donner, de recevoir et de rendre formulées par Mauss (1925) et les réciprocités. À cet égard, Maunier recommande : «[...] on doit distinguer toujours, dans les manières de faire, l'imposé,

L'entreprise d'une anthropologie du don conduira à mes préférences théoriques. Elles fixeront ma position: le don comme la matrice de l'organisation des relations sociales dans le monde actuel. Cet exposé met en évidence que le don est l'essence de l'obligation sociale et la dynamique des échanges.

Les enjeux des recherches sur le don font écho à tant d'ambiguïtés sur les concepts et le terme don qu'ils imposent fermement à prendre position, en ayant l'ambition de répondre à une problématique originelle sur cet objet. Bien sûr, tous les chercheurs n'entendent pas le don de la même manière (Godelier, 1996; M.A.U.S.S, 1993; id., 1995).

Depuis le début des années 80, une discussion complexe au sujet du don s'est particulièrement développée dans les sociétés modernes occidentales. Le don est la composante d'un processus d'échange social, dont l'objet n'occuperait qu'une place secondaire, car seule compte la relation entre les partenaires dans des rapports familiaux, amicaux, sinon au sein de communautés charitables (Monjaret, 1998; Rausing, 1998; Sirota, 1998). Ce scepticisme (de certains) tient à une conception - qui apparaît pour le moins énigmatique. Comment un processus fondé sur l'individualisme et ses calculs égoïstes peut-il générer la sociabilité et la coopération entre les individus? Pourtant - aussi contestable que cela puisse être - certains soutiennent que dans les sociétés modernes occidentales, la réciprocité est impersonnelle, sinon même absente (Godbout, 2000). Le don ne crée donc pas forcément - pour tous - une *dette* qui constitue de véritables obligations pour les individus.

En Inde, le don est systématiquement répertorié comme une particularité qui se dégage dans et par le discours religieux (Banks Findly, 2003; Galey, 1988; Malamoud, 1980; Rudner, 1987). Les caractéristiques se combinent et n'ont pas nécessairement la même valeur. Le problème du don en Inde exige du chercheur de

repérer des données pertinentes tant au niveau des cultes que des groupes sociaux. Mais, dans les contextes distincts et radicaux des religions, le don nourrit des dynamiques polymorphiques de conditions et de modes d'échange (formes sociales).

L'univers des échanges cérémoniels requiert l'implicite et le non-dit: ce qui circule est au service des liens¹²⁴. Le don génère un mouvement social perpétuel, masqué par une affirmation de gratuité, nécessitant l'importance de la spontanéité et une manifestation de la générosité. Il pousse involontairement vers un au-delà de son « essence », qu'il faut situer dans une pensée non pas fondée sur la rupture mais au contraire sur la pérennité de la « vie en commun ». Les échanges cérémoniels renvoient à la pléiade d'*habitus* de la société dans laquelle ils ont lieu, de telle manière qu'ils n'opèrent que si les règles sont respectées et demeurent informulées. Revêtant une dimension sociale et symbolique, les échanges s'assortissent aux confiances¹²⁵. Celles-ci pérennisent les rapports sociaux. Mais elles ne sont pas données, elles doivent être construites dans et par le processus même de l'échange. En ce sens, les rapports sociaux se poursuivent et s'entretiennent au moyen des échanges cérémoniels.

Il sera vu comment les significations morales et les logiques sociales internes aux circulations de prestations qui jalonnent la vie quotidienne jaïne, agrément le fait que les relations sociales promues par les statuts (rangs) et les rôles (fonctions) des individus ont des incidences sur les structures d'échanges. En cela, la *société* jaïne permet de percevoir sur le vif une *civilisation*¹²⁶ très ancienne au sens que :

¹²⁴ Ce qui ne sous-entend pas que le don s'oppose au marché. Simplement, le marché permet de poursuivre l'échange dans des conditions où le don est « presque » impossible, c'est-à-dire entre des inconnus dont la seule base d'entente possible est l'intérêt (économique). C'est celui-ci qui fait le lien.

¹²⁵ Les confiances peuvent exprimer l'idée de l'honneur, puisque les partenaires des échanges passent sous le regard de l'opinion collective. Jamous (1981) décrit combien chez les Iqar'iyen au Maroc l'honneur est un code de conduite et l'échange en est un aspect essentiel.

¹²⁶ Aussi, Élias définit la notion de civilisation comme se rapportant à des données variées tels que les faits politiques, religieux, économiques, techniques, moraux et sociaux. Les civilisations se distinguent par leur degré de règles du savoir-vivre, du développement de la connaissance scientifique, des idées et des usages religieux (1969 : 11-17). Dans la *civilisation* chinoise par exemple, la morale héritière des enseignements de Confucius est une *morale de la sagesse*. Le principe de l'amitié entre humains, l'équité, le sens du rituel et le discernement en sont les principales valeurs (Granet, 1988).

Une société est un groupe d'hommes suffisamment permanent et suffisamment grand pour rassembler d'assez nombreux sous-groupes et d'assez nombreuses générations vivant - d'ordinaire - sur un territoire déterminé...autour d'une constitution indépendante (généralement) et toujours déterminée » (Mauss, Œuvres III: 307). Et d'ajouter: « C'est, comme Durkheim et moi l'avons fait remarquer, cette constitution qui est le phénomène caractéristique de toute société...Il l'est même davantage que la langue...Il est encore plus généralisé que ce qu'on appelle « culture » et qu'il vaut mieux appeler « civilisation » [id.] (Caillé, 2000: 217).

Les principes généraux à l'œuvre dans cette *société* se reflètent dans l'organisation, les pratiques et les relations sociales qui les constituent¹²⁷. L'univers symbolique jaïn maintient les individus en rapport permanent avec les autres et avec eux-mêmes.

Structurellement et de par leur permanence, les relations entre ascètes et laïcs et entre laïcs jaïns fournissent un idéal incarné dans la pratique d'échanges cérémoniels. L'orientation et l'articulation des paramètres théoriques permettront de montrer que le don constitue la seule réponse concevable aux « paradoxes » sur lesquels repose l'existence des hommes en société, et qu'il s'insère donc dans un phénomène social total. Comment, en les engageant à s'allier, le don, seul, permet de soigner leurs alliances, de préserver leurs identités, de révéler leurs filiations, de transmettre leurs héritages, de leur révéler du sens?

Ce chapitre sur l'approche et la mise en évidence de concepts théoriques édifiera d'abord un regard sur l'anthropologie du don. Il disséquera ensuite sur les principes généraux de fonctionnements des systèmes d'échange cérémoniel, puis fera valoir les caractéristiques des liens sociaux. Il se terminera enfin sur ma prise de position de la réciprocité et du caractère symbolique des dons chez les Jaïns en Inde actuelle.

¹²⁷ Avant de revenir sur ce point, il importe dans l'immédiat de mentionner que Sabourin (1997) rend compte des processus sociaux (formant la mémoire individuelle et la mémoire collective) en rapport avec les groupes sociaux et leurs interactions sociales; ce qui permet de mettre en évidence la complexité d'un social observé.

3.1 - Une anthropologie du don

Les études sur le don ont pris une grande importance en anthropologie depuis quatre-vingt ans. La question du don a été étudiée dans les cadres les plus divers. Elle tend à expliquer, à affiner ou à compléter le sens dégagé par Mauss (1925), et cherche à construire ou à lui inventer de nouveaux sens en procédant à des arrangements à l'intérieur de la classe d'éléments de l'objet de l'échange.

En rendant manifeste le fait que toutes les sociétés se construisent autour des échanges, nombreux sont les auteurs¹²⁸ qui se sont intéressés à leurs processus. Ces auteurs proposent des théories du don en se basant le plus souvent sur une ethnographie des sociétés traditionnelles. Diverses monographies et d'excellents travaux traitent des systèmes de don, ainsi que des modèles théoriques des rapports du don tant dans les sociétés traditionnelles que modernes. De nombreuses études ont été consacrées à la région des îles Trobriand, le lieu même de la célèbre étude de Malinowski (1922)¹²⁹ que Mauss a utilisée pour étayer son argumentation. Ces auteurs soulignent que le caractère cohérent des dons échangés dans les sociétés traditionnelles contraste avec celui des sociétés dites complexes (Hivon, 1998). Ils promeuvent aussi une nouvelle pensée qui restitue le don dans les processus des marchés et du rôle de l'État des sociétés modernes (Caillé et Godbout, 1992).

¹²⁸ Parmi d'autres il y a Feil, 1984; Godelier, 1996; Gregory, 1982; Lévi-Strauss, 1949; Ott, 1981; Parry, 1986; Polanyi, 1983; Racine 1991; Sahlins, 1976; Weiner, 1976; Yan, 1996.

¹²⁹ *Les Argonautes du Pacifique Occidental* de Malinowski retrace la vie des Trobriandais d'Océanie autour des expéditions de la *kula* (échange de brassards contre des colliers de coquillages). Malinowski attire l'attention sur le fonctionnement de cet échange de biens précieux avec ses règles cérémonielles (rites précis, réciprocités entre partenaires et transactions portant sur des biens de consommations) et sur le fait que l'économie s'insère dans un phénomène social total faisant jouer aussi la parenté, la politique, la religion.

3.1.1 - Le postulat de Marcel Mauss

Tout au long de l'*Essai sur le don. Formes et raisons de l'échange dans les sociétés archaïques*, Mauss cherche à comprendre les *développements* des échanges en définissant leurs caractères dans les sociétés dites primitives. Son analyse vise à déterminer comment les individus sont liés aux objets et comment, à travers ceux-ci, s'élaborent les relations sociales. Tout au début de son œuvre, Mauss écrit que « dans bon nombre de civilisations archaïques, les échanges et les contrats se font sous la forme de cadeaux en théorie volontaires mais en réalité obligatoirement faits et rendus » (1997: 147). Pour expliquer ce paradoxe du don à la fois volontaire et obligatoire, intéressé et désintéressé, Mauss fonde son interprétation sur la théorie maori du *hau*, selon laquelle quelque chose de la personne du donneur passe dans l'objet donné et doit revenir à lui¹³⁰. De ce constat, Mauss conclut que le don est tendu par une triple obligation: donner, recevoir et rendre des prestations. C'est également à partir de l'analyse des échanges de prestations qu'il élabore la notion de fait social total, où le don est immédiatement « posé comme un fait social et fait social fondamental » (Tarot, 1999 : 604)¹³¹.

En outre, dans l'entreprise de Durkheim, Mauss offre un nouveau regard sur les théories de la cohésion sociale (Chevalier et Monjaret, 1988 : 437). Ses préoccupations l'ont également amené à s'intéresser à la dimension des solidarités incluses dans les échanges cérémoniels, et par là même nécessaires à l'intégration

¹³⁰ Au-delà de penser que l'esprit de la chose donnée est une parcelle de l'âme du donateur, Mauss postule que l'honneur (valeur morale) peut-être considéré comme l'un des attributs de la force magico-religieuse commune au donateur et à son présent. Pourtant, « la théorie du *hau* fait bien plus que poser l'hypothèse voulant que l'obligation de rendre les présents se fonde sur des croyances magico-religieuses et morales, elle suppose aussi, ce qui est très exigeant que ces croyances soient toujours du même type et impliquent: a) la présence dans le don d'un esprit actif; b) que ce dernier soit une parcelle de l'âme du donateur, indissociable de l'objet même après sa translation; c) que cet esprit force magiquement le donataire à restitution du présent ou de son équivalent, sous peine de sanction magique; d) que les croyances morales, l'honneur, le rang et le prestige, ne sont que des propriétés de la force magique commune au donateur et à son don » (Racine, 1991a : 72).

¹³¹ Le fait social total révélé par Mauss dans son *Essai sur le don* propose une véritable construction de l'objet de connaissance anthropologique non plus focalisée sur les institutions, le droit, les rites, le mariage ou les mythes, mais centrée sur la totalité concrète dans laquelle il s'insère et par rapport à

sociale (Tarot, 2003 :69). Dévoilant le social sous l'aspect complexe à plusieurs dimensions (lutte pour le prestige, système d'obligations, problèmes de la dette, force des choses données), le don chez Mauss est un échange irréductible à l'échange économique. Il se lit comme un système d'échange cérémoniel ou encore nommé un système d'échange de prestations totales dont la formulation de la triple obligation, de donner, de recevoir et de rendre, constitue le noyau. Cela forme un ensemble où tout se tient, parce que tout est connecté à tout.

3.1.2 - Ambiguïtés dans les études sur le don

Il est maintenant admis que le don relève non pas d'une seule anthropologie mais de plusieurs. Leur point commun est l'utilisation du terme « don », leur différence tient à une épistémologique clairement établie.

À ce jour, ce sont les divers travaux sur le don qui soulèvent le plus de problèmes irrésolus dans la littérature sociologique et anthropologique. L'échange général et le don en particulier sont pleins d'ambiguïtés: moins à cause de la variété des phénomènes qu'en raison des connotations floues et des contradictions qui accompagnent les notions. Testart souligne judicieusement que le verbe donner est moins précis que ne le voudrait son étymologie: en latin, *donare* signifie faire une donation aux dieux ou aux hommes, alors qu'un autre verbe, *dare*, désigne toute opération de transfert, payante ou non. Selon Testart, cette ambiguïté est à l'origine des interprétations divergentes dont la notion de don continue de faire l'objet (1993: 81-82).

Tandis que certaines études s'enlisent dans des discussions formalistes d'anthropologie économique, sur la différence entre le sujet et l'objet (Godbout, 2000), le marché et les actions rationnelles (Mesailoux, 1999), d'autres études sous-entendent des thèmes du texte de Mauss (Derrida, 1991). Pourtant, l'échange contractuel en général contraint les parties à l'engagement.

laquelle il prend sens en formant un système.

Néanmoins jusqu'à présent, les sociologues et les anthropologues ont plutôt analysé des approches ontologiques du don centré sur l'organisation sociale des sociétés traditionnelles (Lemonnier, 1990; Raheja, 1988; Strathern, 1988). Des études ponctuelles s'apparentant particulièrement aux modèles sociaux occidentaux d'une culture matérielle (Caplow, 1986; Sirota, 1998) articulent de plus en plus ethnographie et théorie, pratique et représentation liées aux échanges. D'une manière générale, les débats sur le don se sont aujourd'hui polarisés autour de quelques thèmes, parmi lesquels le principe de réciprocité (Sahlins, 1976), l'esprit du don (Kilani, 1989), la relation entre don et marchandise (Monjaret, 1998), le rapport objet-valeur et objet-signe (Petitat, 1995), le don de personne (Lévi-Strauss, 1967), la rationalité du don contre l'utilitarisme (Godbout et Caillé, 1992) et le rapport quantitatif et qualitatif entre les partenaires (Racine, 1991c).

Les auteurs ayant travaillé et travaillant encore le don les dévoilent sous différents angles. Toujours est-il que dans la perspective de l'anthropologie sociale, la voie de ces études a été ouverte par l'analyse maussienne où un sens central est conféré à l'obligation de rendre, sans doute parce que Mauss lui a prêté plus attention qu'aux deux autres.

Depuis Mauss, le retour du don est comme un, sinon le, déterminant majeur de l'ensemble des éléments définissant tous les échanges de prestations. Pourtant, l'obligation de rendre n'est pas automatiquement présente, ni même suppose systématiquement un contre-don identique en valeur et en rang au don reçu (Racine: 1991a : 213). C'est ainsi que pour prétendre à une étude sur les systèmes d'échanges cérémoniels, il faut impérativement dissocier les représentations de l'échange des pratiques rituelles effectives. Barraud et al. (1984), Cobbi (1993) et Yan (1996) par exemple l'ont très bien mis en évidence.

Les découvertes et les débats autour du don ont fait - et feront encore - couler beaucoup d'encre. Leur pertinence, leur excellence et leur faiblesse n'ont évidemment de valeur heuristique que selon l'angle d'examen choisi. La pluralité des thèses

soutenues oblige pour l'argumentation de cette recherche à une sélection des plus éminentes et des plus éloquents. Chacune d'entre-elles possède son lot d'adeptes ou de critiques. Certaines sont devenues incontournables, des sortes d'universaux dans les études sur le don, d'autres moins connues faute d'avoir été mal lues demanderaient plus d'attention. Logiquement, mon étude prendra ci-après position dans cette réflexion.

3.1.3 - Théories inadéquates pour l'étude des formes de réciprocité

Les analyses qui abordent le don depuis l'interprétation anti-utilitariste de Polanyi (1944) à celle proposée par Lévi-Strauss à travers sa théorie de l'échange généralisé (1949), en passant par la revue du M.A.U.S.S (depuis 1981)¹³² qui privilégient les rapports non marchands de réciprocité, et encore l'inexistence ou l'inconsistance du don moderne chez Godbout et Caillé (1992) ne sont guère satisfaisantes pour expliquer les systèmes d'échanges cérémoniels. L'intention, sinon la prétention, de telles études à proposer une vision du don par l'échange universel de marchandises ou par l'importance cruciale du développement des activités de services n'éclaircit pas la portée anthropologique du don par de brillantes descriptions analytiques des conditions de réciprocités. Un certain nombre de travaux montrent toutefois qu'elles ne sont pas nécessairement satisfaites, et impératives aux échanges de dons dans les sociétés marchandes contemporaines (Gérome, 1998; Ouellette, 1995). Racine est catégorique à ce sujet: « toute assimilation de l'échange à une norme de réciprocité plus ou moins explicite doit être soigneusement évitée » (1991c: 213). J'y reviendrai.

Les caractères de la réciprocité ont donné jour à une variété d'études. De la Pradelle (1996) a décrit, comment sur le marché de Carpentras (France), l'échange marchand ne se réduit pas à une simple transaction économique. Il est aussi l'occasion de confidences et de discussions informelles. À travers ce type d'échange marchand se

¹³² Le M.A.U.S.S (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales) sous la direction de Caillé depuis 1981 tente d'ouvrir de nouveaux champs théoriques, reliés par un thème spécifique et privilégiant des travaux multidisciplinaires, publiés sous formes d'ouvrages collectifs.

dévoile une autre dimension sociale: la confiance et la sociabilité au sein de la modernité économique. En outre, au cours de ces dernières années, des chercheurs préoccupés par de nouvelles formes d'échange se sont penchés sur des systèmes qui promeuvent un type de relations à la fois différent de l'échange marchand et de l'échange cérémoniel: le SEL, Système d'Échange Local (Servet, 1999). L'entraide bénévole est socialement devenue un dérivatif du « don » contractuel et compensatoire.

Certaines logiques de prestations dans les sociétés modernes ont finalement favorisé une ambition plus vaste au profit de nouvelles expressions du don. Sans doute excessives, elles revivifient dans tous les cas une partie du débat sur le don dans les sciences sociales. Elles permettent de s'étendre sur les aspects du social et sur les procédures du don pour en étudier des manifestations.

L'anthropologie du don dans les sociétés contemporaines individualistes est désormais perçue sous l'angle des rapports d'échange entre les êtres humains avec de nouveaux concepts. La distinction s'observe entre un sujet, un objet et un *occulte tiers* (Caillé et Godbout, 1992; Caillé, 1994; Godbout, 2000; Million, 1995). L'idée sous-jacente n'est plus celle du don qui oblige au deux sens du mot obliger: il est obligé, et en même temps il oblige. La circulation de la dette n'y est plus indéfinie (Campini, 1991). « Les croyances religieuses viennent combler le déficit du circuit: le don au pauvre en Jésus-Christ sera rendu par Dieu lui-même sous des formes diverses » (Petitat, 1991: 53). La disparition des pratiques des échanges cérémoniels tente d'être réellement prouvée¹³³; un tel raisonnement rend, à tout le moins, dubitatif.

Bien que des chercheurs s'essayent à proposer une voix nouvelle aux sciences sociales, il leur reste à démontrer le bien-fondé de celle-ci, surtout que toute une catégorie de faits est négligée¹³⁴.

¹³³ Godbout et Caillé relatent cette disparition en ces termes: « au bout de notre voyage dans le don moderne, nous en arrivons à nous demander si la vision du monde occidental permet de penser le don » (1992 : 304).

¹³⁴ « Rappelons d'ailleurs que les grandes pensées de l'humanité sont fondées sur des expériences du

3.1.4 - Aspects du don en Inde

L'histoire du don dans le monde indien est particulièrement marquée par son expression religieuse. Cependant, l'Inde ne constitue pas une aire religieuse une et indivisible et, il y aurait erreur à vouloir associer les religions et les dons. Il faut aborder ces sujets avec précaution et précision, en admettant que les religions coexistent plus qu'elles ne s'excluent et se confrontent aujourd'hui.

D'abord, les religions indiennes, qu'elles soient anciennes et récentes, peuvent se classer en deux familles principales: les religions à *sacrifice* (védisme, brahmanisme et l'hindouisme)¹³⁵ et, les religions à *libération* (bouddhisme et jaïnisme)¹³⁶. Ces divisions induisent des analyses et des conclusions différentes du principe et de la fonction du don. Ensuite, les études sur les religions à *sacrifice*, nettement plus nombreuses que celles sur les religions à *libération*, proposent des schémas explicatifs aux activités humaines au moyen du sacrifice ou des dieux/*brahmanes*¹³⁷, alors que les religions à *libération* abordent le don par ses effets sociaux plus que par ses objets proprement dits. Enfin, dans les religions à *sacrifice* la fonction du don n'est pas séparée de celle de la position sociale et, donc de la dette (Galey, 1988), à la différence que dans les religions à *libération* le don est d'abord et avant tout vécu comme une source de mérites (Banks Findly, 2003). C'est ainsi que si le don dans les religions à *sacrifice* exprime le transfert d'éléments entre les partenaires d'échanges de

don. Cela est évident pour le christianisme. Mais, Bouddha a pu atteindre l'illumination grâce à un don à un pauvre, hors caste [...]. Que cela soit vrai ou non, le fait est que tous les grands sages à l'origine de toutes les grandes spiritualités de l'humanité affirment avoir reçu leur message d'ailleurs, et se placent ainsi dans un système de don. Cela est un fait au sens moderne et scientifique du terme. Tous sauf les philosophes des Lumières [...] » (Godbout et Caillé, 1992: 303-304).

¹³⁵ Les religions à *sacrifice* renvoient aux cultes sacrificiels qui prévalaient en Inde avant l'émergence du bouddhisme et du jaïnisme (VI^e siècle avant notre ère) et dans lesquelles « la destruction sacrificielle (avait et) a précisément pour but d'être une donation qui soit nécessairement rendue » (Mauss, 1997 : 167).

¹³⁶ Les religions à *libération* réfèrent à la doctrine du cycle des renaissances dans lequel l'acte de donation n'a qu'un but: la libération de l'âme, possible grâce à un effort constant de purification. Bien que l'hindouisme peut aussi être défini avec la doctrine de la transmigration, je l'ai classé dans les religions à *sacrifice*, car sa forme de donation rendue conçue comme «lien de vie sacrificiel» y prévaut (Malamoud, 1988).

¹³⁷ Dans la pensée hindoue, le *brahmane* est considéré comme un dieu, une émanation de Brahma, le premier de la trinité divine (au côté de Shiva et Vishnu) (Malamoud, 1989 : 39-42).

statuts sociaux différents (Haynes, 1987; Saindon, 2000), le don des religions à *libération* se présente comme un acte religieux primordial destiné aux membres de la *Communauté* (Balbir, 1982; Harvey, 1993).

Le sacrifice brahmanique est une offrande cuite, et ce qui est cuit appartient aux dieux. Le *brahmane cuit le monde*. Donc, « l'homme véritable est celui qui se reconnaît comme dette et fait ce qu'il y a à faire pour s'en acquitter » (Malamoud, 1989: 132) Au contraire, dans le bouddhisme et dans le jaïnisme parce qu'il a le pouvoir de changer le *karma*, l'acte personnel vaut la valeur du don. Il dépend des conditions dans lesquelles il est fait. Surenchère pour exprimer sa fidélité d'échapper aux liens matériels et à l'extinction des désirs, le don « c'est une échelle qui aide à monter vers le monde céleste » (Bopearachchi, 1992: 63).

Ces brèves assertions font valoir qu'en Inde le don se charge d'une conception parfaitement bien formulée par Mauss: « La chose reçue en don, la chose reçue en général, lie magiquement, religieusement, moralement, juridiquement le donateur au donataire » (1997: 245). Ce qui signifie aussi que le don indien n'obéit aucunement à une instrumentalité d'ordre économique. Rudner (1987) l'a parfaitement exposé dans son analyse sur le commerce en Inde du Sud au XVII^e siècle.

Une multitude d'ouvrages traitent du don en Inde. Ils véhiculent des thèses fort différentes tant en terme de domaine (linguistique, artistique, théorique, etc.) que d'aspects (religieux, économique, parenté, etc.). Certains essais font l'objet d'études « indianistes » (Malamoud, 1989), d'autres constituent des monographies (Goodwin Raheja, 1988), quelques-uns encore n'abordent le don qu'au détour d'une analyse (Bénéï, 1996). Le don indien permet néanmoins d'élaborer des analyses ethnographiques sur les réciprocités et les obligations de donner, de recevoir et de rendre qui les régulent sans, bien sûr omettre d'y reconnaître le poids de la religion.

Dans les études sur les religions à *libération*, les aspects du don dans le bouddhisme ont été plus abondamment traités que ceux dans le jaïnisme. À ma connaissance, seul l'article de Zinberdong (1999) sur l'aumône des ascètes jaïns

digambars aborde la question du don de manière intéressante pour une analyse socio-anthropologique; à ceci près qu'elle est effectuée sous un angle trop favorable aux ascètes par rapport aux laïcs, dont les actes de donations sont tenus pour de petits actes de renoncement et la nourriture donnée conçue comme un culte. Babb (1998) et Laidlaw (1995) tentent aussi d'expliquer le don d'aumône aux ascètes jaïns *swetambars*. Cependant, ils ne font que mention des *bonnes raisons de donner* la charité, c'est-à-dire des valeurs morales et religieuses qui justifient les intentions de procéder à un échange. Les obligations du don, les formes des circulations, les jeux des rapports sociaux, les mobiles des sanctions et les contextes dans lesquels les échanges s'effectuent ne font pas l'objet d'attention.

Finalement, religieux, le don *indien* repose sur le rapport du pur et de l'impur, même si Goodwin Raheja lui adjoint la dichotomie du faste et du néfaste, dont la notion est bien ambiguë pour Toffin (1990: 133).

3.2 - Échanges cérémoniels, en terme de phénomène social total

Pourquoi donne-t-on et pourquoi ne donne-t-on pas? Quelles sont les valeurs et les morales fondatrices et incontournables du fait de donner? Quels sont les effets et les impacts de le faire ou de s'en abstenir?

3.2.1 - Principe de réciprocité

Précédant Mauss, Boas puis Malinowski ont élaboré des travaux dans lesquels il est remarquablement démontré que le don appelle le contre-don en vertu du principe de réciprocité¹³⁸. Cette démarche est soutenue par la conviction d'exprimer les rapports entre les comportements socioculturels et les motivations individuelles. Les circulations par le don ont pour caractéristique de ne pas introduire de coupure entre

¹³⁸ Voir la première note de ce chapitre.

le donateur et le donataire, contrairement au producteur et à l'utilisateur du marché et de l'État. Par le fait,

Le don s'impose aux hommes, fixe souverainement les rôles de donateur et de donataire et, en les métamorphosant en échangeistes, crée du lien social. Le don n'est pas un choix, mais une obligation; il n'est pas seulement un fait mais un devoir; il n'est pas seulement un geste mais une structure qui enserme et qui organise ses éléments; il n'est pas une partie mais un tout qui saisit les hommes et les choses (Tarot, 1999 : 603-604).

Le principe de réciprocité suppose toujours l'existence d'un crédit, d'un délai avant la remise du contre-don. Il inscrit les partenaires dans des relations de « dette » (Malamoud, 1988). Il s'agit selon les cas d'affirmer sa supériorité en engageant autrui dans une surenchère d'offrandes ou de destruction comme dans le *potlach*¹³⁹, ou de réaffirmer les liens d'obéissance moraux ou traditionnels à travers la circulation des biens le long des réseaux sociaux comme dans la *kula* par exemple¹⁴⁰.

L'analyse du fonctionnement des relations sociales permet de faire apparaître des types complémentaires de réciprocité. Tarot l'explique :

Donner apparaît comme une modalité de la symbolisation des extrêmes de vertu ou de perfection que doit pratiquer ou acquérir tout acteur social, afin de défier et de contre-défier les enjeux des réciprocités et de satisfaire au système complexe d'obligations mutuelles. C'est pourquoi à l'issue de l'échange cérémoniel subsiste un lien qui permet de (continuer) de vivre en société (1999: 20)

¹³⁹ Observé la première fois par Boas (1904) chez les Indiens de l'Alaska et de la région de Vancouver, le *potlach* sert depuis à désigner des pratiques ritualisées destinées à exprimer la supériorité d'un groupe sur un autre à travers une logique de surenchère. Avec le *potlach* chez les Kwakiute, Boas montre que le clan débiteur doit rendre des dons plus considérables que ceux qu'il a reçus. La dette contractée doit être acquittée à un taux usuraire, sans quoi l'honneur, les droits, les armes, les noms sont perdus. En scellant la paix ou en suspectant la guerre, l'étude de Boas exprime un point juste et irréfutable. Les conflits autour du *potlach* ne viennent pas tant de l'impact des choses échangées que des débats de pouvoir et de réciprocité dans les clans.

¹⁴⁰ Observée la première fois par Malinowski chez les indigènes des îles Trobriand (1922), la *kula* se mesure comme un échange créant entre des partenaires une garantie mutuelle d'hospitalité et de protection, et leur donne un statut d'amis parce que les règles pour donner et pour recevoir engendrent des relations personnelles et ostentatoires. Le donateur s'affiche en donnant; le donataire doit affecter l'indifférence. « Ce don cérémoniel exige un autre don équivalent et différé ». Celui qui a reçu devra rendre et, pour son prestige, plus si possible, mais pas sur-le-champ » (Tarot, 2003 : 53-54).

La force de la réciprocité renvoie aux liens de dépendance et d'interdépendance entre les individus d'un même groupe social, d'une même communauté ou d'une même société, puisqu'elle peut être définie comme l'obligation de rendre des prestations contre une autre. Ces prestations ne sont pas systématiquement liées à la force inhérente aux objets forçant les donataires à rendre des prestations reçues. Le *hau* maori n'est qu'un type de croyances indigènes, et n'est certainement pas pour Lévi-Strauss (1997) la structure sous-jacente aux trois obligations de donner, de recevoir et de rendre formulée par Mauss¹⁴¹. Caillé qualifie le partage de valeurs communes de « paradigme du don et du symbolique » (2000). Les individus sont tiraillés entre soumission aux rituels et intérêts personnels.

3.2.2 - Au-delà des biens échangés

En prolongeant Mauss, Lévi-Strauss défend deux formes d'échanges qui non seulement permettent la construction de structure, mais dont surtout la différence relève des caractéristiques du système (harmonique ou dysharmonique) auxquelles elles se rapportent (1967). Ces structures démontrent la notion de réciprocité et le caractère symbolique du don. Elles soulignent l'importance des relations sociales. À travers la distinction entre échange généralisé et échange restreint¹⁴², Lévi-Strauss dépasse la vision dyadique de l'échange: on reçoit mais pas forcément de la personne à laquelle on donne.

¹⁴¹ Pourtant, Lévi-Strauss confond échange et réciprocité (1997) «[...] l'échange est le commun dénominateur d'un grand nombre d'activités sociales en apparence hétérogène entre elles. Mais, cet échange, il (Mauss) ne parvient pas à le voir dans les faits. L'observation empirique ne lui fournit pas l'échange, mais seulement – comme il le dit lui-même – «trois obligations : donner, recevoir, rendre ». Toute la théorie réclame ainsi l'existence d'une structure, dont l'expérience n'offre que les fragments, les membres épars, ou plutôt les éléments » (Lévi-Strauss, 1997 : xxxvii-xxxviii). [...] « Le *hau* n'est pas la raison dernière de l'échange : c'est la forme consciente sous laquelle des hommes d'une société déterminée, où le problème avait une importance particulière, ont appréhendé une nécessité inconsciente dont la raison est ailleurs » (Lévi-Strauss, 1997 : xxxix).

¹⁴² L'échange généralisé comprend que les échanges entre des partenaires ne sont plus réciproques. « Nous comprenons sous le nom d'échange restreint tout système qui divise le groupe, effectivement ou fonctionnellement, en un certain nombre de paires d'unités échangistes telles que, dans une paire quelconque X-Y, la relation d'échange soit réciproque » (Lévi-Strauss, 1967: 189).

Dans les années 1960, Sahlins décrit l'échange comme un processus qui permet de conjuguer générosité et dépendance. Par le biais d'une classification, il atteste que la circulation des dons dépend étroitement des rapports sociaux¹⁴³. Cette classification souligne que la longueur du délai accordée par la remise d'un don est fonction (dans la plupart des cas) des rapports de parenté et de voisinage, et moi d'ajouter au sens large: entre communautés, entre régions, entre autres.

Ce modèle de Sahlins se base sur trois variables de la liberté-obligation du don et du don en retour vers ce qu'il a appelé « un spectre de la réciprocité » (Zemon Davis, 2003: 12). Il y a : 1) la « réciprocité généralisée » : le retour n'est pas spécifié. La rupture des relations entre donateurs et donataires n'est ni systématique, ni constante; 2) la « réciprocité équilibrée » : le retour du don est rapide et sa valeur est comparable à celle du don initial. La relation est faite « d'égalité »; 3) la « réciprocité négative » : la contrepartie exige un effort pour l'obtenir, à son terme la relation est généralement reconnue achevée.

Sahlins met en évidence que l'enjeu de l'échange va au-delà des biens échangés, de même que l'augmentation du contre-don ne dépend pas uniquement du délai accordé pour la remise. Tout dépend de l'atmosphère générale dans laquelle baigne l'échange de dons, et plus précisément de la liberté du donateur et celle du donataire (Testart, 1993 : 82).

En matière d'échanges cérémoniels, deux libertés différentes sont supposées: il y a des obligations qui obligent mais qui ne sont pas obligatoires, et il y a des obligations qui n'obligent pas et ne sont pas obligatoires. Obligation de donner, de recevoir et de rendre des prestations ne veut pas systématiquement dire échanges obligatoires. Les dettes et les créances de chaque partenaire passent par une inscription de chaque dette/créance née d'un échange et par des valeurs compensatoires; les sanctions se distinguent alors de manière significative. Testart résume les différentes positions des partenaires :

¹⁴³ Ces rapports correspondent aux degrés de réciprocité impliqués et à la distance sociale (qualité des

Que le don crée de la hiérarchie c'est une bonne raison de donner, mais c'est aussi une bonne raison de rendre : rendre et rendre suffisamment, c'est (atténuer) la supériorité que le précédent donneur avait instaurée sur le récipiendaire. Cette dimension hiérarchique du don nous apparaît être la clef de toute l'affaire : elle nous permet de comprendre qu'il y a une bonne raison de rendre (et pas forcément obligatoire, ni même forcément effectuée), qu'il puisse y avoir un échange (lequel est une simple conséquence) et qu'il puisse aussi ne pas y en avoir -si le récipiendaire n'est pas en mesure de rendre (pour diverses raisons) (1993: 93)¹⁴⁴.

À l'encontre du spectre de la réciprocité de Sahlins, Weiner (1976) réfute les conceptions de l'échange des richesses et des femmes dans les îles Trobriand. Elle souligne le caractère dynamique de l'échange par le fait qu'il est « un processus continu au sein duquel le donateur et le donataire peuvent continuellement réévaluer leur condition actuelle et celle des autres » (Zemon Davis, 2003 : 13). Weiner tient sa remarque du constat que les anthropologues ont négligé les possessions inaliénables, c'est-à-dire les biens qui restent dans la famille, qui ne sont jamais échangés et qui sont source de distinction sociale et de pouvoir et, notamment dans les échanges entre les femmes. Pourtant, Strathern (1988) montre que les objets n'ont pas nécessairement un genre qui leur soit propre par nature. Ils deviennent « mâles » ou « femelles » selon la manière dont ils sont échangés.

Sous un autre regard des objets, Gregory (1982) s'est intéressé à l'existence simultanée du don et de l'économie marchande. Il a écrit que le *potlach* kwakiult en Papouasie-Nouvelle-Guinée est une forme de don qui a connu un essor après le contact avec les Européens et l'introduction de leurs produits. Les objets ont pu prendre le statut de marchandises ou de don. Ce sont des objets tantôt aliénables, tantôt inaliénables. Cette dichotomie qui repose sur le monétaire et le non-monétaire,

liens sociaux) entre les partenaires.

¹⁴⁴ Maltinowski a été l'un des premiers à noter que « dans la plupart des cas – pas dans tous- la remise d'un bien d'une personne à une autre marque la supériorité de celui qui donne sur celui qui reçoit (1922 : 236). Mauss rapporte que « le don rendu rend [...] inférieur celui qui accepte [...] » (1997: 258). Cependant, Yan (1996) incite vraiment à revoir cette unique idée directrice des dons unilatéraux engendrant et rendant manifeste la supériorité. Le donateur n'est pas systématiquement et dans tous les cas supérieur au donataire. Au contraire, des relations asymétriques et hiérarchiques entre donateurs et donataires organisent les rapports entre les hommes. Voir les chapitres 7 et 8.

l'utilitarisme et l'anti-utilitarisme a particulièrement ouvert la voie au courant M.A.U.S.S. La relation entre don et modernité a été repensée.

Certains anthropologues ont été frappés de constater à quel point l'économie de marché et le système des dons existent et perdurent côte à côte, contrairement à ce que soutient Lévi Strauss¹⁴⁵. Dans le SEL par exemple, la figure de l'échange n'est plus garantie par l'ensemble du groupe, mais par le contrat qui stipule les obligations de chaque partie¹⁴⁶.

Polanyi (1983) a soutenu que les mécanismes de la circulation des dons sont différents selon les économies (sociétés agro-pastorales, chefferies, etc.). Ils appartiennent au « domaine » de la réciprocité, de la redistribution ou bien du troc et du commerce. Les formes d'échanges non marchands sont la réciprocité et la redistribution, tandis que le troc et l'échange monétaire relèvent de l'échange marchand. Les échanges ne passent pas nécessairement par des « marchés monétaires » mais par des « commerces » administrés par un groupe dominant.

3.2.3 - Approche de René Maunier

La dimension d'obligation sociale entre les membres d'un même réseau social est présente en permanence. L'autorégulation y est de rigueur. Se poser la question de savoir comment distinguer les principes de circulation propre à un réseau social est pertinent. Godbout rapporte qu'en général dans tous les réseaux un principe organisateur sert de norme de référence aux individus. Il permet de juger des comportements face à la circulation de prestations dans une sphère donnée (2000: 12)¹⁴⁷. Dans l'univers des échanges cérémoniels, les identités des individus sont dans

¹⁴⁵ Lévi-Strauss est convaincu que les transactions commerciales et le profit ont remplacé des formes de réciprocité archaïque du don. Mais, outre l'échange des femmes parce qu'il est irréductible, les cadeaux au sein de la famille n'ont pas disparu. (1967, 65-73).

¹⁴⁶ Réellement, le SEL propose « une somme d'échanges bilatéraux comptabilisés de telle sorte qu'il y ait compensation multilatérale des dettes de chacun. Ainsi Jean va réparer le vélo d'Isabelle; Isabelle la radio de François; François va poser les étagères de Jean. Dans cet exemple simple, la boucle est bouclée; dans la réalité, elle ne l'est jamais vraiment » (Blanc, Malandrin, Servet, 1999 : 25).

¹⁴⁷ Sabourin précise que la vie sociale (sphère donnée) se rapporte à l'existence sociale fondée sur une

le jeu du don alors qu'elles ne le sont pas dans celui du marché. Une telle conception oblige à l'analyse des solidarités pour examiner ce qui y circule; ce qui revient en fin de compte à étudier les fonctions et les fonctionnements des individus inclus dans des systèmes d'échange pour débrouiller le sens de leurs réciprocités. C'est ce que Godbout nomme « l'esprit du geste qui est posé » (2000 : 16).

En 1927, Maunier publie une recherche sur des *échanges* rituels au Maghreb traitant de l'échange cérémoniel de la *taoussa* en Kabylie du Djurjura. Il s'y applique non seulement à suivre beaucoup plus systématiquement la triple obligation des prestations de Mauss, mais y prolonge également l'analyse maussienne à la société kabyle. Maunier propose une approche implicite qui permet de dégager un ensemble de distinctions capitales. Il y a: « a) ce que l'on doit faire, envers qui, de quelle façon et en quelles circonstances; b) pourquoi il faut le faire, c'est-à-dire les valeurs qui fondent ou motivent l'obligation; c) ce qui advient si on ne le fait pas, les sanctions de toute sorte » (Racine, 1991a : 70).

Avec l'exclusivité, la pertinence et la valeur heuristique de sa grille d'analyse Maunier expose les limites de la théorie du *hau* et met en évidence des principes de fonctionnement d'un type d'échange cérémoniel. En clarifiant et en prolongeant le travail de Mauss¹⁴⁸, Maunier autorise d'emblée à distinguer les constantes des procédures d'échanges et offre matière à soulever les divergences incluses dans chacune d'elles.

Si le système magico-religieux décrit par Maunier fonde tout aussi efficacement que Mauss l'obligation de rendre, en revanche il y est supposé une articulation différente des rapports entre l'obligation et la sanction, les valeurs morales et

multiplicité de relations sociales, et non pas seulement à la société d'appartenance, à un seul des groupes sociaux localisés (1997 : 144).

¹⁴⁸ « Dans le *hau*, Mauss n'est pas arrivé à établir de manière convaincante la présence de croyances assurant qu'une parcelle du donateur demeure dans le présent et force le donataire à la restitution. En effet, Mauss n'a jamais réussi à « [...] 1) prouver qu'il existe un lien mystique entre le donateur et le principe qui anime le don; 2) que c'est cet esprit qui force le donataire à rendre avec usure ou qui le poursuit et le punit s'il ne s'exécute pas; 3) que l'honneur et le rang peuvent raisonnablement être considérés comme des propriétés d'une âme commune au don et au donateur » (Racine, 1991a : 89).

religieuses. Maunier appuie sa méthode sur des observations participantes et des questionnaires qui accréditent des comparaisons et des synthèses d'analyses nouvelles. L'originalité tient dans le développement progressif du plus élaboré au plus simple.

Par sa grille d'analyse détaillée, fonctionnelle et applicable à la plupart des recherches sur les échanges cérémoniels en sciences sociales Maunier montre, en citant cinq raisons, qu'il n'existe chez les Kabyles aucune croyance en un esprit de la chose donnée, ni liaison mystique du bien à son propriétaire: 1) le nom de l'échange rituel; 2) les moments auxquels ils ont lieu; 3) les individus qui y prennent part; 4) les actions qui s'y déroulent, ainsi que le matériel, les gestes et les écrits nécessaires; et 5) les effets qui s'y créent. Ma thèse tend à prouver qu'il n'y a certainement pas de justification valable à ce qu'il existe chez les Jaïns une croyance en un esprit de la chose donnée, ni un lien mystique du bien à son propriétaire. Par conséquent, ce n'est pas uniquement le statut donné à l'objet comme expressif de l'être qui donne qui doit être considéré pour comprendre la dynamique des relations sociales dans les circulations analysées.

L'étude de Maunier et ses conclusions significatives ont pour mérite d'indiquer comment des phénomènes sociaux totaux correspondent à des systèmes d'obligations spécifiques. Elles certifient que les échanges cérémoniels ne doivent pas être pensés comme des moments isolés et discontinus de l'existence sociale, mais comme leur totalité même.

3.2.4 - Valeur des donations et vie sociale

En plus de dégager une constante analytique de divers rituels d'échanges cérémoniels, la trame de la grille d'analyse de la *taoussa* de Maunier est un moyen d'en faire ressortir les principaux éléments pertinents et intéressants¹⁴⁹. Pour l'avoir

¹⁴⁹ La *taoussa* de Maunier est un fait social total de type agonistique, systématisé par les trois obligations de donner, de recevoir et de rendre, qui garantissent son fonctionnement en mettant en évidence une relation dyadique d'échange simple, dans laquelle rendre avec usure permet de garder l'honneur et la respectabilité, et de conserver ou d'augmenter son prestige et son rang.

antérieurement appliquée à deux ethnographies *The Flow of gifts. Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village* (1996) de Yan et *The Circle of Mountains. A Basque Shepherding Community* (1981) de Ott¹⁵⁰, cette trame prolongeant, complétant et éclairant les travaux de Mauss permet à nouveau encore de s'en inspirer pour mener adéquatement une recherche anthropologique sur les échanges cérémoniels chez des Jaïns de l'Inde actuelle.

Dans les trois ethnographies de Maunier (Kabylie), de Yan (Xiajia) et de Ott (Saint-Engrâce), la première réciprocité réside dans l'obligation de rendre dans des temps différés, excepté à Xiajia où elle est parfois inexistante: rendre mais jamais au donataire, rendre au donateur, avec ou sans délai, mais quoi qu'il en soit « un groupe ou une personne finit toujours, après un délai plus ou moins long, par recevoir un retour pour ce qu'il (ou elle) a donné, même si ce n'est jamais directement du donateur » (Racine, 1986: 106-107). L'acte de recevoir implique mécaniquement, variant à Xiajia, le fait de rendre. Quant à l'acte de donner, il prévaut dans tous les cas en assurant et en régulant les circulations de biens entre les individus et les groupes sociaux. Suite aux faits de son étude sur la *taoussa*, Maunier en a tiré une théorie: rendre dans des systèmes de prestations totales est fonction des valeurs magico-religieuses et morales, avec possibilité de sanction éthique et magique, qu'il n'y ait pas restitution du présent ou de son équivalent¹⁵¹.

Contrairement à Mauss, Maunier, Yan et Ott mettent bien en relief en quoi « rendre c'est donner, donner c'est recevoir et c'est rendre, recevoir, c'est donner; donner, recevoir, rendre, c'est, chaque fois, poser (le) monde et [...] l'existence; c'est, chaque fois, faire exister la société, toute société » (Godbout et Caillé, 1992: 309).

¹⁵⁰ Les échanges de présents à Xiajia rendent manifeste un ensemble d'échanges asymétriques stratifiés et nivelés entre tous les membres du village de statuts sociaux différents. L'important est l'obligation de recevoir, qu'il y ait ou non restitution. À Saint-Engrâce, au pays Basque, le rituel du pain bénit évoque un échange asymétrique dyadique, irréversible et continu entre premiers voisins autour de la commune. L'obligation de donner dans un groupe de quatre maisons se révèle au travers du rôle prédominant des maîtresses de maison, à tour de rôle donateur et donataire.

¹⁵¹ Ce constat a d'ailleurs conduit Racine à écrire qu'il ne faut « pas postuler que la sanction dérive presque automatiquement de l'obligation, ni que les valeurs morales se réduisent à des valeurs religieuses ou magiques, (parce que) la théorie du *hau* ne décrit que l'un des systèmes possibles de

Assurément, donner, recevoir et rendre ne sont que trois moments d'une même réalité: l'échange. Il en résulte que le système d'échange de la *taoussa* soulève des caractéristiques d'analyse identiques dans différents systèmes d'obligations: recevoir ou donner et recevoir à Xiajia; donner ou donner et recevoir à Sainte-Engrâce; et, donner, recevoir et rendre ou recevoir et rendre en Kabylie.

Aussi, ce qui varie réellement dans les systèmes d'échange cérémoniels de la *taoussa*, des présents de Xiajia et dans le rituel du pain béni à Saint-Engrâce sont leurs conditions de transmission, les effets qu'ils engendrent, et surtout les propriétés sur lesquelles ils se fondent et les sanctions qui blâment.

Les travaux de Maunier, de Yan et de Ott promeuvent que la valeur des donations soutient l'ensemble des articulations des vies sociales. Les actions figurent des manœuvres individuelles et appellent des unions. Les actions suivent toutes des prescriptions socio-culturelles codifiées et imposées. Les coutumes changent selon les lieux, entre les clans, les classes, les familles et les individus. Les rites sont également différents suivant les occasions. Selon les contextes et les situations, l'utilité des dons et du réseau des liens sociaux découle du rapport entre les biens et les personnes, comme mode régulateur des actions sociales de chacune des sociétés, et de l'interdépendance des prestations et des obligations. Les dons existent parce que les groupes se les représentent comme indispensables à l'ensemble de leur vie socioculturelle. Testart qualifie ces sociétés de « sociétés à dons » (1993: 92).

3.2.5 - Rôles joués par les individus

Au-delà des données les plus visibles, Maunier laisse comprendre comment les membres d'une même société (culture et civilisation) sont liés et se lient les uns aux autres et comment ils construisent des liens, et sur quelles valeurs ils les entretiennent et les maintiennent. Enfin, à quoi même servent ces liens?

représentations liés à l'obligation de rendre les présents» (1991a : 91).

La démonstration de Maunier est convaincante pour l'appliquer au cas des Jaïns, car il n'a pas été dupé et a beaucoup plus cherché à débusquer le rôle joué par les individus que ce qu'ils sont. L'assemblage des actes accomplis, la volonté (intention et motivation) qui apparaît au cours de l'action est livrée comme le principe premier. La liberté de la volonté est celle de lier ou de ne pas lier, d'accorder ou de ne pas accorder, de donner, de recevoir et de rendre ou au contraire ne pas le faire. C'est ainsi que participer à l'échange cérémoniel induit une mise en scène (« mise en perspective, réflexion sur soi-même, représentation de soi vue de l'extérieur », Juffé, 1995: 69) qui permet de connaître une société et qui lui permet de se connaître elle-même¹⁵².

Toute activité sociale, tout échange cérémoniel doit être rapporté au total intégré de chaque société, où il y a des « choix mais jamais création à partir de rien » (Tarot, 1999 : 655). Mauss l'a expliqué : les faits sociaux s'enchaînent et s'articulent les uns aux autres synchroniquement mais aussi diachroniquement dans un « espace temps social localisé » (Sabourin 1997). Mauss l'a surtout dit : « il (le fait social total) ne doit jamais être complètement détaché, même par la plus haute abstraction, ni de sa couleur locale, ni de sa gangue historique » (1997: 288).

Parler des échanges cérémoniels comme des faits sociaux totaux nécessite en fin de compte d'introduire une approche dialectique du tout et de la partie, c'est-à-dire selon une méthode englobante, comme dirait Dumont, une méthode en référence à la totalité maussienne, qui suppose une hiérarchie des valeurs impliquant différents niveaux de réalité ou d'expérience (1983 : 276)¹⁵³. Les dons se réfèrent à « une complexité originaire, découlant de l'activité symbolique qui les découpent en les

¹⁵² « Désormais, la spécificité de chaque société devient elle-même un critère des faits sociaux. Ce point est capital dans la mesure où il suggère qu'une société ne se différencie pas des autres uniquement par des contraintes morphologiques (espaces qu'elles occupent et qui les séparent, nombre des hommes et organisation sociale) mais par des contraintes plus inhérentes au fait social lui-même. [...] La diversité des sociétés résulte de la nature relationnelle et combinatoire des faits sociaux qui découlent elle-même de leur nature symbolique. [...] Tout dans une société, même les choses les plus spéciales, tout est, et est avant tout, fonction et fonctionnement; rien ne se comprend si ce n'est pas rapport au tout [...] » (Tarot, 1999 : 654).

¹⁵³ À ce sujet, Tarot parle de la méthode de Dumont qui « cherche la cohérence du fait total global » (1999 : 660).

reliant » (Tarot, 1999: 20). Donner plus pour donner assez. « C'est cela le don » (Godbout et Caillé, 1992: 298).

La problématique des échanges cérémoniels suppose la mise à jour des liens sociaux : rapports et interactions qui offrent de saisir comment et pourquoi des individus d'une société – hiérarchisée comme celle des Jaïns, en fonction du jaïnisme, c'est-à-dire de l'ordre *universel* tel que les Jaïns se le présentent – agissent, approuvant, comme Sabourin le soutient, que toute action est inconcevable sans « une représentation des êtres et des choses hors du langage, de l'espace et du temps » (1997 : 153).

3.3 - Liens sociaux: structure des relations humaines

3.3.1 - Comment organiser la vie en commun?

La triple obligation de donner, de recevoir et de rendre, formulée par Mauss, est la condition d'un bon fonctionnement social, une sorte d'assurance de densification des liens, un gage de la pérennité des systèmes sociaux. Elle demande implicitement d'expliquer comment des individus s'approprient une culture, une morale, des valeurs et des principes pour organiser leur vie en commun. Pour répondre à cette question, les sciences sociales ont recours à plusieurs modèles.

Partout et pour tous, la vie sociale est constituée d'un enchevêtrement de réseaux d'affinités instrumentales et affectives, parfois durables et parfois éphémères. Ce spectre de la composition du corps social conduit à une interrogation sur les procédés d'intégration de toute société¹⁵⁴. Cela oblige à diagnostiquer les dispositifs intégrateurs qui se combinent pour assurer la cohésion sociale, laquelle requiert, et ceci dans n'importe quelle société, une juste mesure et une bonne distance des rapports humains. Elle se réalise par adhésion et par opposition entre des groupes.

¹⁵⁴ Voir les ouvrages de Godbout (2000), de Caillé (2001) et ceux du M.A.U.S.S. sur « le don

Elle permet aux individus de se révéler mutuellement au sein de diverses structures, qui deviennent cohérentes en se soudant, en s'imbriquant et en s'entrecroisant (Mauss, 1969).

Les liens sociaux sont perceptibles à partir des individus ou à partir des communautés. Ils sont soit des points de *départ*, soit des points d'*arrivée*. Les individus sont partie intégrante de la société où ils sont nés sans aucune priorité ontologique sur le tout dont ils font partie (Weber)¹⁵⁵, ou bien la société est une collection d'individus qui la constituent pour assouvir leurs besoins, leurs désirs et leurs volontés (Durkheim)¹⁵⁶. Quoi qu'il en soit, sans le lien social une société ne possède aucune existence effective et ne peut ni être pensée, ni être connue, ni être reconnue, ni donc être conçue¹⁵⁷. Cependant, même considérés collectivement, les individus disposent de capacités stratégiques d'interprétation et de manœuvres variables. À ce stade, il me faut poser une question qui m'apparaît centrale: qu'est-ce qui constitue le lien social d'une société particulière admettant qu'il n'est pas, d'emblée donné comme le croit Durkheim mais qu'il est l'objet d'une construction?

3.3.2 - Fondement du lien et mécanisme d'intégration

Les sciences sociales proposent plusieurs types de réponses à la question du fondement du lien social, et par ce biais des mécanismes d'intégration sociale. Les rituels d'interactions ont de multiples fonctions. Divers types de relations en ressortent (Moser, 1994), étant donné que le lien formalise des enjeux variés selon les processus

réciroque » (1993).

¹⁵⁵Weber soutient que l'esprit du capitalisme n'est pas compréhensible en soi, mais qu'il puise ses sources dans une éthique fondamentale de l'ascétisme protestant. « Le problème majeur de l'expansion du capitalisme moderne n'est pas celui de l'origine du capital c'est celui du développement de l'esprit du capitalisme. Partout où il s'épanouit, partout où il est capable d'agir de lui-même, il crée son propre capital et ses réserves monétaires, ses moyens d'action mais l'inverse n'est pas vrai » (1967 : 71).

¹⁵⁶Pour Durkheim, les manières d'agir, de penser et de sentir existent en dehors des consciences individuelles. « Non seulement ces types de conduite ou de pensée sont extérieurs à l'individu, mais ils sont doués d'une puissance impérative et coercitive en vertu de laquelle ils s'imposent à lui, qu'il le veuille ou non » (1991 : 4).

¹⁵⁷ Il semble évident que les comportements humains (phénomènes liés aux interrelations entre les individus, la culture et la société) ne peuvent pas être expliqués sans tenir compte de données

de communication. Tout individu se définit en effet par rapport à son univers de relations, et par conséquent vis-à-vis des actions qu'il entreprend¹⁵⁸.

Hall (1971) utilise l'expression de « dimension cachée » pour désigner le mode de communication entre les individus, spécifique à chaque culture. Marc et Picard (1989) considèrent que « la distance interpersonnelle » découle de normes, dépend de caractéristiques identitaires (statut et rôles sociaux) et s'appuie sur des cadres (structures spatiale et temporelle). Goffman (1973) érige la vie sociale comme un théâtre. Il y a la scène et les coulisses. Les activités publiques (la *représentation de soi*) se dressent contre les activités dissimulées (*l'image « naturelle » de soi*).

Si chaque stratégie adoptée vise à préserver son image, toutes les règles d'interaction relèvent de formes de régulation (Reynaud, 1993).

3.3.3 - Relations entre les individus

Les recherches sur les liens sociaux ne conduisent évidemment pas à une approche unique et globale, et encore moins lorsqu'elles sont mises en perspective à l'intérieur des échanges cérémoniels.

Pour parvenir à un bilan circonstancié, adéquat et précis d'une société, il faut impérativement identifier les composantes et les principes renvoyant aux fruits d'un double mouvement: représentations de la réalité et expériences directes des individus¹⁵⁹. Ce postulat mène d'un côté à traiter les principes d'organisation (actions sociales), d'interaction (rapports et relations sociales) et d'interdépendance collective, et d'un autre à passer en revue les processus fondamentaux de la *cohésion* (normes et

« contextuelles ».

¹⁵⁸ En analysant la sociologie de la mémoire de Halbwachs, Sabourin énonce d'une autre manière que les expériences sociales ont un lien avec la reconstruction du passé et les relations sociales présentes : « L'étude de ces processus sociaux (formant la mémoire individuelle et collective) montre que l'organisation de la mémoire est en rapport avec la structuration de l'expérience sociale, et ce à travers les modalités concrètes de l'interaction sociale et des groupes sociaux qui en découlent » (1997 : 142).

¹⁵⁹ Avec une autre façon de le dire, Sabourin défend que la conception des interactions sociales relève de deux processus sociaux qui forme la mémoire: « une mémoire de l'expérience et une mémoire dans l'expérience » (1997: 140).

valeurs sociales). En d'autres termes, il faut en référer à des processus de socialisation et de solidarité (Dubar, 1991), lesquels appellent une dimension circonstanciée sur les degrés et les formes de la sociabilité (Forsé, 1993).

Bien qu'elles soient fortement marquées par la *grammaire* des statuts sociaux, les relations entre les individus sont vécues comme des relations personnelles liées à la personnalité de chacun. Cependant, elles exigent implicitement de partager des valeurs communes, des sortes d'entente tacites entre les individus. Leur cadre commun permet l'action. Autrement dit, les relations interpersonnelles se structurent à partir de la position respective que prend chaque protagoniste: dominé/dominant, inférieur/supérieur...

La notion de place indique un positionnement dans une topologie relationnelle qui à la fois identifie les concernés et les situe dans une structure¹⁶⁰. Les places des individus dans une relation sont mutuellement ajustées et liées entre elles. La notion de place est automatiquement reliée à celle de statut et à celle de rôle. Elle renvoie à un positionnement social institué et à un ordre symbolique des individus.

Les études de relations interpersonnelles parlent de *rapport de places* qui fonde la spécificité de chaque relation (Moser, 1994). Les rapports de place instaurent des rôles sociaux profondément gravés dans la culture. Ils relèvent de déterminants sociaux (Forsé, 1993). Néanmoins, il y a différentes façons de s'inscrire dans ces rapports.

À travers les communications et les investissements, chacun vise une place et assigne à son interlocuteur une place corrélative qui complète, renforce, et justifie la sienne. La culture ambiante ne fait que proposer un modèle qui donne lieu à de multiples interprétations. Les individus peuvent entériner cette place, mais également la contester. Des circonstances et des occurrences particulières suscitent les attitudes. Picard (2000) explique que les rapports de place sont ancrés par la culture (les places

¹⁶⁰ Avoir une place signifie l'identification et la différenciation. Être à sa place traduit l'insertion dans un ensemble où une certaine place est assignée.

sont imposées), l'imaginaire (les places sont subjectivement ressenties) et le système symbolique (les places sont formulées par rapport à des instances extérieures: famille, école, travail, etc.). Ceci met en évidence que les individus sont multiples et sont traversés par différents ordres sociaux issus de leurs relations sociales.

La notion de *rapport de places* désigne en somme une structure de relations entre des positions sociales. À la différence des notions de relations ou de liens qui peuvent se maintenir à distance, la notion de *rapport de places* implique une co-présence perceptible dans le face-à-face ou par la présence conjointe, comme dit Goffman (1974). Les *rapports de places* ne sont aucunement disjoints de celle d'interaction sociale :

Cela vient du fait que toute rencontre interpersonnelle suppose des interactants socialement situés et caractérisés et se déroule dans un contexte social qui imprime sur elle sa marque en lui apportant un ensemble de codes, de normes et de modèles qui à la fois rendent la communication possible et en assurent la régulation (Picard et Marc, 1989: 15)¹⁶¹.

3.3.4 - Points de vue sur la socialisation

Cette approche de l'interaction amène à s'interroger sur la façon dont les relations sociales constituent une société. La sociabilité réclame un regard sur la socialisation. Les liens sociaux émanent eux de réseaux de solidarité.

Par quels mécanismes les individus intègrent-ils des valeurs collectives? Divers éléments jouent des rôles fondamentaux suivant la société et selon les approches employées pour répondre à cette question. Les sciences sociales retiennent diverses formules pour penser la cohésion sociale et la socialisation.

Chez Durkheim, la question des relations sociales se limite à celle de la socialisation. En opposant les sociétés dites primitives/traditionnelles à solidarité mécanique - au sein desquelles les individus sont identiques et interchangeables et où

¹⁶¹ Vu sous l'angle de la mémoire et de la socialisation, le *rapport de places* est la réciprocité des

la croyance collective assure la cohésion sociale, aux sociétés industrielles à solidarité organique - où la morale laïque cimente la cohésion sociale par l'intermédiaire de la division du travail, Durkheim met en liaison les rapports de contrainte fondés sur les liens d'autorité et le sentiment de sacré (sociétés primitives/ traditionnelles) et les rapports de coopération fondés sur le respect mutuel et l'autonomie de la volonté (sociétés industrielles).

Plusieurs approches s'opposent à cette considération durkheimienne de la socialisation. Un bref aperçu de certaines d'entre elles démontreront combien les manières de concevoir la socialisation sont différentes et pourquoi quelques unes s'avèrent pertinentes pour parvenir à analyser les relations sociales et les liens sociaux chez des Jaïns.

Boudon propose une analyse du principe de *l'individualisme méthodologique*¹⁶², dans laquelle les individus optimisent leurs décisions vis-à-vis des contraintes du système auquel ils appartiennent. Boudon y voit des acteurs rationnels, libres et potentiellement identiques dans des situations semblables. Dans cet appareil de socialisation, les individus ne peuvent pas être des figures explicatives de conduites observables puisque ils sont désincarnés de tout contexte social.

Élias conçoit que, par le *processus de civilisation*, chaque individu est civilisé depuis l'enfance. Le contexte social agit comme filtre pour les socialisations des individus, lequel détermine donc leurs actions. Dépendant fortement des environnements d'appartenance, les conduites des individus relatent la logique de reconnaissance sociale régnante dans leur société. Pour Élias, et contrairement à Durkheim, les conduites des individus sont le miroir de leurs positions sociales et non

perspectives qui constitue l'interaction sociale.

¹⁶² Selon Boudon, « le principe de l'individualisme méthodologique énonce que pour expliquer un phénomène social quelconque [...] il est indispensable de reconstruire les motivations des individus concernés par le phénomène en question, et d'appréhender ce phénomène comme le résultat de l'agrégation des comportements individuels dictés par ces motivations » (1986 : 46).

pas de leurs socialisations¹⁶³. Ce point de vue d'Élias s'oppose encore radicalement à l'individualisme méthodologique de Boudon qui affirme l'autonomie, voire la liberté, des individus par rapport aux contraintes structurelles et situationnelles.

Avec sa théorie de l'*habitus*¹⁶⁴, Bourdieu défend l'intégration individuelle des codes de conduites dans des espaces sociaux, aux styles de vie différents. En déterminant les façons de se conduire dans un milieu propre, l'*habitus* contribue à maintenir chacun à sa place. Il est en quelque sorte l'inconscient social. De là l'axiome que l'*habitus* révèle un « processus purement social et quasi magique de socialisation » (Bourdieu, 1980: 96).

En opposition à la présentation de l'action comme un résultat émanant d'une pensée pieuse et autoritaire du type de Durkheim, ou un calcul conscient et rationnel du type de Boudon, ou bien encore comme un programme inconscient du type d'Élias, le sens du jeu social de Bourdieu, l'*habitus*, est ajusté aux structures objectives parce qu'il est produit par ces mêmes structures. Le contexte social n'est pas ignoré. Il ne lui est pas non plus accordé tout le primat déterministe des actions. Car, « l'*habitus* n'est pas d'abord la culture du groupe social d'origine mais l'orientation de la lignée [...] les fonctions de reproduction sont objectivement orientées vers la conservation ou *l'augmentation du patrimoine* ainsi que vers le maintien ou *l'amélioration* de la position du groupe » (Dubar, 1991: 68).

En fait, chez Bourdieu il n'est pas question d'individus « autonomes » de leur environnement social comme chez Boudon ou encore d'individus « prisonniers » de leur environnement social comme chez Élias, pas moins d'individus soumis à un environnement « religieux » comme chez Durkheim, mais plutôt d'individus s'inscrivant d'une manière dialectique entre une capacité de la raison (*de la reproduction*) et une capacité de distanciation (*d'invention*) pour lesquels les *habitus*

¹⁶³ Ou encore comme Martucelli le résume: « Pour Élias, « [...] il suffit de connaître la position occupée par un acteur pour en déduire les égards auxquels il a droit » (2002 : 271).

¹⁶⁴ L'*habitus* est l'ensemble des dispositions acquises dans un milieu social donné et qui détermine les façons d'agir, de penser, de se conduire propres en ce milieu.

impartissent le sens pratique. Ainsi formulé, l'habitus selon Bourdieu produit la socialisation des individus, exprimant à la fois une position et une trajectoire. Il paraît par ailleurs le meilleur outil disponible pour appréhender l'adhésion subjective et la participation active des individus à la reproduction de leur position sociale.

L'habitus de Bourdieu a fait couler beaucoup d'encre, mais quelles que soient les critiques Bourdieu croit observer comme l'écrit Martucelli, « [...] le maintien d'une correspondance étroite entre les situations et les attitudes des agents » (1999: 109). C'est ainsi que « le but de la recherche est de découvrir des invariants transhistoriques ou des ensembles de relations entre des structures relativement stables et durables » (Bourdieu, 1992: 57).

Pour Halbwachs, les invariants transhistoriques dont parle Bourdieu pourraient être mis au jour uniquement et exclusivement par la présence de la mémoire, laquelle suscite une théorie de la socialisation acceptable afin de ne pas induire « trop rapidement une intériorisation intégrale et immédiate des représentations collectives que l'on présume caractéristiques de ce milieu (d'appartenance des individus) » (Sabourin, 1997 : 141). Halbwachs offre ainsi un cadre à la fois plus rigoureux et moins déductif pour rendre compte des liens sociaux chez des Jaïns, puisque sa théorie de la socialisation s'affirme sur une méthodologie qui permet de « circonscrire les formes sociales, dans la mesure où l'on considère que ces dernières sont des traces de l'organisation même de l'expérience dans l'expérience » (Sabourin, 1993 : 72).

Cela étant dit, c'est réellement à tort que certains affirment que le modèle de Bourdieu n'explique pas le *capital* symbolique des sociétés différenciées, parce que celui-ci autorise à saisir des pratiques de positions et de dispositions des dispositions. Certains pourfendeurs n'ont toutefois pas totalement tort d'objecter à Bourdieu son absence de prise en considération de l'existence de différentes expériences sociales

localement situées, ou pour le dire autrement, de l'hétérogénéité des savoirs sociaux existant dans un milieu particulier (Sabourin, 1993 : 73)¹⁶⁵.

Visonneau (1997) a mis au jour certaines approches de la socialisation, et notamment celle des culturalistes américains, pour lesquels la culture, transmise par l'éducation familiale, façonne une personnalité de base¹⁶⁶. L'hypothèse de la personnalité de base consiste à décrire la formation des personnalités individuelles comme une incorporation progressive de la culture de leur société d'appartenance¹⁶⁷. La socialisation est supposée être une adaptation réciproque de l'individu et de la société. Pourtant, un regroupement d'individus ne forme pas uniquement une organisation sociale, mais un ensemble de mécanismes assurant l'incorporation de la culture dans les personnalités individuelles d'une même société (Dubar, 1991: 43). Il va sans dire que les individus ne se construisent jamais seuls : ils dépendent autant des jugements d'autrui que de leurs propres orientations et définitions de soi (conditionnement et socialisation). Finalement, les cadres d'appartenance identitaire et les codes socioculturels habilitent des dynamiques spécifiques à chaque société. Le panorama d'une réalité sociale suggère que les individus doivent agir adéquatement au sein de la structure sociale à laquelle ils appartiennent.

¹⁶⁵ Sabourin rapporte ici la question de la localité des savoirs sociaux de Halbwachs à une analyse des mémoires individuelles et collectives. « Les relations entre les cadres sociaux d'une mémoire s'auto-organisent en un tableau schématique du passé structurant la réflexion de l'individu. Dans ce processus, le terme localiser renvoie, pour Halbwachs, à la capacité des acteurs sociaux de recourir à la schématisation des contenus d'une série d'expériences. [...] Localiser, c'est mettre en forme l'expérience dans un processus fait d'« accommodation » et d'« assimilation » propre à l'apprentissage » (Sabourin, 1993 : 75).

¹⁶⁶ Parmi d'autres les culturalistes sont Linton, Mead, Benedict, Kardiner, appartenant dans une acception large du courant culturalisme, lequel a pris son essor au sein de l'école de l'anthropologie culturelle aux États-Unis dans les années trente. Les culturalistes cherchent à comprendre comment la culture est présente chez les individus et comment elle oriente leurs comportements. La personnalité est façonnée de manière consciente ou inconsciente par des pratiques, des institutions ou des règles de jeu, dont les variantes et les déviations sont le propre de chaque culture. En fait, au sein du courant culturaliste, la culture est considérée comme échappant au contrôle des individus y faisant partie parce qu'elle les « modèle ».

¹⁶⁷ Fort de rappeler que chaque culture possède sa configuration. Chacune est le fruit d'une expérience particulière, déterminée par le milieu social. Leurs dynamismes autant que leurs stabilités et leurs changements résultent de divers mobiles.

Si l'étude de la socialisation permet d'analyser des traits généraux d'appartenance sociale de base (Dubar, 1991: 45), elle se heurte néanmoins à la question de la reproduction sociale. Cela amène à se demander *comment se transmet le patrimoine social*, tant il est « une forme originale de production de continuité dans une société qui privilégie conjointement rupture et innovation et reproduction et tradition » (Davallon, 2000 : 77), c'est-à-dire pour Halbwachs (1968) des points de vue dissociés et associés des mémoires individuelles et des mémoires collectives¹⁶⁸.

3.3.5 - Perspective de la sociabilité

Depuis que Simmel a introduit la notion au début du XX^e siècle, la sociabilité est étudiée sous plusieurs angles. Forsé (1993) retient que les chercheurs l'entrevoient principalement selon deux perspectives: la *communauté* qui désigne une société locale unifiée et le *cercle* qui constitue une extension du lien interpersonnel. Forsé remarque aussi que la plupart des études abordent la sociabilité au travers des pratiques portant sur les réseaux personnels.

La forme des réseaux uniplexe ou multiplexe, et la teneur des solidarités instrumentale ou expressive sont déterminées par les modes de relations. Ces solidarités conduisent à des sociabilités variées. Formelle ou informelle, la sociabilité est à caractère collectif ou individuel. À intensité faible ou forte, la sociabilité est basée sur des relations plus ou moins électives ou affinitaires (Degenne et Forsé, 1994: 23). Ce profil de la sociabilité rappelle que les individus appartiennent à de multiples réseaux qui chacun produit et procure contraintes, rôles, places, motifs, situations, normes, motivations, valeurs, coutumes et règles. Cette multidimensionnalité de la sociabilité conduit à s'interroger sur les déterminations relationnelles dans un groupe. L'analyse des systèmes d'échanges cérémoniels chez des Jaïns offrira un portrait des relations distinctes entre les ascètes et les laïcs (dans

¹⁶⁸« Nous dirions volontiers que chaque mémoire individuelle est un point de vue sur la mémoire collective, que ce point de vue change selon la place que j'y occupe et que cette place elle-même change suivant les relations que j'entretiens avec d'autres milieux » (Halbwachs, 1968 :33).

le chapitre 7) et entre les laïcs (dans le chapitre 8). La communauté quadripartite jaïne en est le pendant.

3.3.6 - Ordonnance des réseaux sociaux

Les études s'entendent à déterminer un certain nombre d'éléments constitutifs d'un groupe social, tels que leurs activités, leurs objectifs, leurs implantations, leurs fréquences et le profil des membres (femmes, hommes, jeunes, actifs, ascètes, laïcs, etc.). Ce sont les rapports entre les individus qui codifient l'ordonnance des groupes sociaux, et non l'inverse.

Pour Reynaud (1993), la régulation sociale fonde et constitue les réseaux collectifs, agrégats d'individus soumis aux mêmes *règles de jeu*. Gouvernant des actions et comportant des retenues, les règles agissent sur la régulation sociale. Elles ne se déduisent pas des actions humaines, ni d'une conscience collective, comme l'a formulé Durkheim. La réalité des règles reflète les contraintes qu'elles exercent sur l'individu ou/et la collectivité¹⁶⁹.

Le respect et la stabilité des règles tiennent aux forces qu'elles mobilisent; celles des stratégies des individus qui les utilisent et les construisent. Elles ne tiennent pas, comme il serait tentant de le croire, par leur inertie ou par leur poids de traditions¹⁷⁰. Ainsi, les réseaux collectifs ne font pas les individus. Ils émanent des agissements de chacun de ceux-là.

En plus d'assurer sa cohésion en se bâtissant et en se conformant à des règles fondées sur des structures à la fois formelles et informelles, visibles et cachées,

¹⁶⁹ Et par truchement, les règles ont des incidences sur les processus sociaux. Il existe des pratiques de mémoire liant objet et sens et définissant des règles, tel que le notariat.

¹⁷⁰ « Il n'y a donc pas un lieu de régulation et de production des règles et une contrainte de la règle qui s'exerceraient sous la forme de « conscience collective » sur les membres de la société. Il y a une action collective portée par des acteurs constitués en communautés porteuses de projets. La création, le maintien ou la transformation des règles, ce que nous appelons l'activité de régulation, sont au centre de la vie sociale. Elles sont même son caractère distinctif » (Reynaud, 1993 : 37).

spécifiques et particulières, chaque réseau social invente ses propres limites et barrières afin de se marquer et se démarquer des autres. La manière dont un réseau, un groupe, des individus se pensent et pensent les autres témoigne de leurs soutiens sociaux, aides mutuelles et reconnaissances réciproques.

3.3.7 - Reconnaissance sociale

Mais pourquoi faut-il donc être reconnu? Juffé répond à cette question de manière fort intéressante. Il affirme que l'histoire des sociétés conditionne la reconnaissance des autres, de manière que reconnaître c'est pouvoir être reconnu (1995 : 76). Cette mutualité de la reconnaissance paraît première dans et pour la consolidation des liens sociaux. Juffé explore la reconnaissance à travers trois « mondes » : 1) le monde du sacrifice où il n'existe que des semblables; 2) le monde de l'échange où les semblables et les dissemblables sont hiérarchisés; et 3) le monde du don où la place des autres est toujours ouverte. Juffé rend visible le besoin évident de reconnaissance en montrant que la filiation entre les individus est la chaîne, dont la *trame* est leur interdépendance¹⁷¹. Les relations sociales, et notamment avec la parenté, permettent à un « Sujet » de devenir un être social, d'assumer cet état, d'être reconnu, et ainsi de se voir assigner une place particulière dans le groupe, le réseau. Le « marquage » initial est signe d'affiliation et repose sur les exigences suivantes: « reconnaître les autres, montrer que l'on est reconnu par eux, reconnaître qu'on est reconnu c'est-à-dire se reconnaître, montrer aux autres de la reconnaissance d'être reconnu par eux » (Juffé, 1995: 80).

Être reconnu, c'est donc faire partie d'un ensemble, d'un groupe, d'un réseau. Et, faire partie, c'est être dépendant. Mutuelle, la reconnaissance n'est par pour autant

¹⁷¹« Comme la reconnaissance, sous sa forme originelle, est absolutiste - du fait que nous sommes d'abord entièrement dépendants - nous désirons d'abord être complètement reconnu et par conséquent nous attendons des autres une capacité à la reconnaissance intégrale. [...].

En tant que sujet, en tant qu'être social, nous n'existons qu'assujettis à la reconnaissance que d'autres nous offrent. Comme cela est vrai pour tous, tout le monde est SUJET, c'est-à-dire dépendant de l'appréciation des autres » (Juffé, 1995: 76).

symétrique ou de même qualité au sein des réseaux, entre les groupes, et entre les individus.

Dans le jeu de la reconnaissance, les individus n'existent qu'affiliés à certains et dépendants d'autres. La complexité de ce jeu tient dans sa composition de filiation et de dépendance, deux coordonnées de socialisation marquées d'obligations et d'interdits comme les nomme Juffé (1995: 84). Affaire collective, la reconnaissance promeut la pérennité des sociétés à se reproduire: chaque individu y a un rôle fondamental en partageant des valeurs qu'il fait connaître aux autres et sont reconnues par eux.

3.4 - Prise de position

Au terme de cette présentation des débats sur le don conçu en tant que source des liens sociaux et conduisant aux mécanismes d'interactions sociales, j'en arrive maintenant à prendre position parmi eux. Cette prise de position supporte ma démonstration de la notion de réciprocité et du caractère symbolique du don chez des Jaïns en Inde actuelle. Elle tente aussi de dépasser certaines « erreurs » et d'aller plus avant dans la voie ouverte par Mauss en s'appuyant particulièrement sur les points de vue de Maunier et de Racine.

3.4.1 - Réciprocités cérémonielles

Le primat accordé à l'obligation de rendre des prestations permet de ne pas limiter et de ne pas restreindre la définition de la réciprocité à l'échange, mais d'y reconnaître plusieurs formes de circulations dans des contextes distincts¹⁷². La réciprocité ne se résume pas à l'échange. Par exemple, l'échange de forme bidirectionnelle¹⁷³ n'est qu'une forme élémentaire de réciprocité, bien qu'il soit

¹⁷²Tel que dans le contexte d'honneur (Jamous, 1981).

¹⁷³ Dans une forme d'échange bidirectionnelle, les prestations et les contre prestations sont différentes,

nettement plus étudié que d'autres formes de circulations unidirectionnelles (relais, cycle, chemin) ou complexes (chaîne redistributive à plusieurs pôles)¹⁷⁴ (Racine, 1986). C'est ainsi qu'une variété et une absence de réciprocity témoignent des particularités de chaque société, ayant admis que les prestations valent ce qui constitue cette valorisation : les rapports sociaux.

Il n'en demeure pas moins que tout échange n'inclut pas automatiquement la triple obligation de donner, de recevoir et de rendre des prestations entre des individus. Si, en saisissant la forme des circulations et de leurs obligations, il est possible de repérer la relation de sanctions incluse au sein d'un système social ou d'un autre, les relations de « dette » sont différentes pour chacun d'entre eux. Toutefois, les études sur les obligations et les sanctions correspondant aux caractéristiques des systèmes sociaux ne font pas suffisamment attention aux structures de ces systèmes, puisque « l'obligation de rendre n'est pas toujours présente et, lorsqu'elle l'est, elle n'entraîne nullement qu'il faille rendre un produit de même valeur ou de rang équivalent » (Racine, 1991c : 213). Racine a d'ailleurs entièrement raison de mettre en garde qu'en absence de données ethnographiques sur les sanctions d'un système social, mieux vaut ne pas s'aventurer à en traiter approximativement les obligations (1994 : 9).

Relations dyadiques au sein des triades

Si l'échange de prestations se caractérise « [...] par le fait qu'il établit un rapport qualitatif entre des partenaires qui dépendent l'un de l'autre et entre lesquels circulent des objets inaliénables » (Gregory, 1982 : 107), l'enjeu dépasse la vision des biens échangés et leur forme ne se limite pas à une relation dyadique des réciprocity¹⁷⁵. Le propre des formes triadiques est que l'interaction a lieu entre au moins deux relations dyadiques; ce qui est de grande importance, aussi convenue puisse-t-elle être, pour

contrairement à dans un prêt (Racine, 1986 : 104-105).

¹⁷⁴ Voir Racine, 1986 : 106-113 pour les caractéristiques des relais, cycles, chemins, et redistributions.

¹⁷⁵ « Des formes de circulations ne se laissent pas réduire à l'échange, tels le relais et le cycle » (Racine, 1995a : 2), ou même le chemin.

rendre compte du fait que la vie sociale ne se borne pas à des rapports dyadiques entre des individus, mais repose aussi sur les liens existants entre les individus investis dans ces rapports.

Les échanges de prestations au sein des triades s'avèrent ainsi des relations interdépendantes entre des obligations au sein d'une dyade et d'une autre, à cause de l'entremise d'un tiers (Racine, 1999b). Comme le chapitre 7 le prouvera, deux dyades n'échangent pas de prestations entre elles; elles transitent par un intermédiaire, membre d'une des deux dyades. Dans la phase de contre-prestation, l'intermédiaire n'intervient pas entre ces deux dyades et les donataires peuvent ne pas directement rendre de prestations à leurs donateurs. Ce qui varie dans un tel cas est d'une part la fonction sociale de l'intermédiaire, laquelle renvoie au demeurant à son statut dans l'ensemble de la structure sociale, et d'autre part la *chaîne* étudiée, qui seule illustre les distributions entre les donateurs et les donataires. L'interdépendance des dyades et des obligations qui les régulent varie donc selon les systèmes sociaux. Leurs articulations entraînent inévitablement des liens différents entre les individus prenant part aux échanges de prestations.

Réciprocité et circulation

Les processus d'échanges direct (relation dyadique) ou indirect (relation triadique ou même polyadique) montrent les diverses formes de rapports sociaux existant entre des individus localisés au sein d'une structure sociale. À ce titre, l'impératif dans les échanges cérémoniels n'est pas l'attribut fonctionnel de la société, mais celui de l'identité de chaque individu.

Une forme d'échange cérémoniel peut se définir comme une circulation réciproque non fermée où le donateur ne reçoit pas nécessairement de contre-prestation de son donataire ou bien encore, comme une circulation unidirectionnelle non cyclique et non réciproque de biens différents, puisque selon leurs statuts sociaux certains donataires ont l'interdiction ou plus exactement l'obligation de ne pas rendre de contre-prestations à leurs donateurs (comme le cas du chapitre 8). L'articulation

entre les obligations et les prestations varient dès lors en fonction des participants des échanges cérémoniels. Cette articulation permet de saisir quelles obligations régissent les prestations et ainsi de présenter des cas d'*échange généralisés au sens strict* dont les systèmes d'obligations sont différents¹⁷⁶.

En fustigeant l'utilitarisme des Anglo-saxons qui pensent la société comme le résultat de l'action des seuls individus égoïstes rationnels, le courant du M.A.U.S.S. attribuant néanmoins le primat à l'impersonnalité développe une vision brouillée des liens sociaux et des prestations dans les sociétés modernes occidentales. Les dons sans retour aux étrangers posés par Caillé et Godbout (1992) amènent à se demander dans quelle mesure lorsque il n'y a pas plus de retour on ne serait plus dans la sphère des échanges de prestations ?

Certaines circulations justement ne sont pas réciproques, même si elles représentent un principe d'échange. Au-delà des ambiguïtés dans les notions de réciprocité et d'échange, les confusions naissent aussi des amalgames entre les concepts d'échange et d'obligation de rendre : des études occultent l'obligation de rendre (Godbout, 2000), d'autres à l'inverse leur accordent une place considérable (Goodwin Raheja, 1988). Il y a des exceptions (Feil, 1994; Schieffelin, 1982).

Finalement, au regard de la tendance générale à parler des échanges cérémoniels en consacrant une attention spécifique à l'obligation de rendre suivant les caractéristiques définies par Maunier (1927), il vaudrait mieux parler de *réciprocités cérémonielles*.

Ainsi révélé, le propre des systèmes de *réciprocités cérémonielles* fait valoir les dons, leurs retours et parfois leurs absences, selon les valeurs, les croyances et les sanctions qui les fondent. Ce qui importe en premier lieu n'est ni l'objet donné, ni sa

¹⁷⁶ Recevoir ou donner et recevoir des présents à Xiajia (Yan, 1996), donner ou donner et recevoir à Sainte-Engrâce (Ott, 1981) et donner, recevoir et rendre ou recevoir et rendre en Kabylie (Maunier, 1927). Pour d'autres exemples de systèmes d'obligations dans des échanges généralisés au sens strict,

quantité, ni sa qualité, ni sa valeur, ou ni même le laps de temps auquel il sera éventuellement retourné, mais tous les traits particuliers d'une structure sociale au moyen des pratiques de réciprocités. Ces indications laissent sous-entendre qu'étudiées minutieusement elles peuvent se retrouver dans une diversité de sociétés traditionnelles, modernes, en Occident et ailleurs.

Les points fondamentaux pour analyser les réciprocités cérémonielles chez des Jains

Pour analyser la notion de réciprocité et le caractère symbolique des dons chez des Jains dans l'Inde actuelle, il faut de la sorte consentir au fait que :

- les échanges cérémoniels ne se réduisent pas à une réciprocité dyadique, car un intermédiaire est parfois requis;
- les trois obligations formulées par Mauss peuvent ne pas réguler les circulations de prestations, ce qui n'abolit pas les « dettes »;
- les rapports sociaux entre les individus détiennent un rôle fondamental dans les normes de réciprocités, étant donné que les contraintes des obligations sont variables¹⁷⁷;
- tous les échanges cérémoniels n'induisent pas des contextes identiques, telle que la compétition dans la *kula*;
- des formes de circulations témoignent de relations dyadiques plus complexes et plus interdépendantes que d'autres;
- la valeur des prestations, des contre-prestations et le laps de temps de leur retour sont de types différents selon le système social au sein desquels ils

voir Racine, 1992.

¹⁷⁷ À la suite de Maunier, Racine souligne le besoin de « distinguer l'imposé, de l'accoutumé et le toléré » (1994: 9). Voir la note 1 de ce chapitre.

circulent et, d'autant plus dans un système où il n'existe pas d'obligation de rendre¹⁷⁸.

Les systèmes de *réciprocités cérémonielles* se rallient à celles du sens de vivre en société, c'est-à-dire aux *démarches collectives* qui permettent de traiter et d'exposer les phénomènes sociaux totaux d'un groupe social. Ils constituent ici ma définition opératoire pour constituer mon observation empirique des systèmes de *réciprocités cérémonielles*.

3.4.2 - Démarches collectives

Les *démarches collectives* témoignent de solidarités. Elles sont créatrices d'une variété de supports. Elles témoignent d'une constellation d'engagements aux multiples finalités: religieuse, politique, sportive, culturelle, etc. Produisant des convivialités, les *démarches collectives* traduisent aussi des enjeux identitaires. Conférant une identité à chaque individu, actif ou passif, les *démarches collectives* s'appuient sur une morale et une conscience commune qui permettent leur fonctionnement et assurent leur efficacité. Que les actions soient plus ou moins spontanées, elles constituent des cadres d'exercice de responsabilité de la vie sociale. Rendues effectives par des lois ou non, les *démarches collectives* reposent sur des concertations entre les individus.

Les *démarches collectives* sont des lieux de production du lien social. Elles ont divers effets: hospitalité, formation, identification, reproduction, etc. Elles produisent des valeurs et génèrent des appartenances. Leur utilité sociale suppose un état d'esprit : elles passent par l'échange et le don, la réciprocité et la solidarité.

La participation à des *démarches collectives* est le produit d'une combinaison de circonstances personnelles et sociales de nature structurelle et historique. Sur le plan

¹⁷⁸ La valeur des prestations n'est pas distinguée selon leur propriété et leur usage (Godelier, 1996), ni même leur aniliénabilité ou inaniliénabilité (Weiner, 1976).

théorique, l'explication de la participation sociale à des *démarches collectives* est basée sur un réseau d'hypothèses relatives à la sociabilité. Sur le plan pratique, une recherche sur la participation à des *démarches collectives* éclaire les formes de coopération et d'entraide communautaires. Différents selon les sociétés et selon les groupes, les comportements et les investissements, signes de la participation sociale, manifestent d'une certaine façon les fondements des liens sociaux - lieu privilégié d'observation de l'organisation de la vie sociale.

Conclusion

Dans les sciences sociales, la pluralité des méthodes et des points de vue est une nécessité. Elle est la condition de leur progrès. Toute perspective nouvelle mérite d'être explorée, puisqu'elle est susceptible d'être féconde et de faire avancer la connaissance sur les sociétés humaines. Il me semble que le plaisir intellectuel de découvrir le « monde jaïn » sous l'éclairage théorique que je propose conduira à la réflexion et permettra de relativiser et d'approfondir les connaissances sur cette société, particulièrement riches en liens sociaux, établies à travers les dons qui n'ont de quoi être compris que par un irréductible et complexe pluralisme d'échanges...

En examinant les participations sociales au niveau individuel et au niveau collectif, il paraît possible de saisir les déterminations relationnelles dans une communauté quadripartite jaïne *swetambar*. En fait, il est profitable de montrer des *démarches collectives* comme celles des *réciprocités cérémonielles* pour analyser les moyens par lesquels ces dernières influencent leurs participants et leurs individuations ainsi que les contenus de ses influences elles-mêmes. Une telle manière en apprendra forcément beaucoup sur le fonctionnement des *démarches collectives* jaïnes, sur la façon dont les Jaïns s'y investissent et sur l'attachement qu'ils y portent.

L'intérêt d'une telle *technique* est double: se focaliser sur l'analyse des observations de terrain (chapitre 4) et enrichir la praxis qui a été observée (chapitres 5

à 8). Ce qui reviendra à démontrer les enjeux des participations sociales chez des Jaïns. Comment les participations tendent-elles à renforcer leur *patrimoine*? Quels sont les besoins que la participation permet de satisfaire? Besoin d'identification? Besoin d'affirmation? Besoin de communication? Besoin matériel ? etc. De quel type de participation est-il question? Comment mettre en évidence la création de liens interindividuels? Quels sont aussi les impacts de la non-participation? Comment et pourquoi peut-elle avoir lieu? Qu'est ce qu'il en résulte au plan individuel et collectif? Et, finalement, quelles sont les formes de réciprocités qui en découlent?

En concédant à ce que l'irréversibilité des statuts sociaux en jeu dans les *réciprocités cérémonielles* provoque d'apparente inhibition des obligations de donner, de recevoir et de rendre des prestations perçues à une échelle individuelle, elles s'expriment néanmoins à une échelle collective, le long de chaîne redistributive de donateurs tel que dans le *tee* (Feil, 1984; Racine, 1994; Racine, 1999a).

Les liens sociaux se construisent sur des contrats *d'alliance*, conçus sur des modèles, convoités par des intérêts, liés à des notions, exprimés par des positions et manipulés par des messages fort variés. Si tout dépend des milieux sociaux (sociétés et communautés), tout dépend également des sphères d'activités (enjeux et impacts) et des types de rapports et des formes des relations (groupes sociaux). En se basant sur des faits vécus, il est possible de mettre en évidence les structures et les rapports sociaux de l'ensemble des données construites. Le chapitre suivant exposera mon travail méthodologique.

CHAPITRE 4

MÉTHODOLOGIE

Cette recherche appelle de soi un arsenal méthodologique de type qualitatif : une fusion héritée de deux traditions, ethnologique et sociologique. C'est-à-dire « un *mixe* d'observation et de participation » (Werner, 1993) employé dans plusieurs des œuvres de l'École de Chicago¹⁷⁹.

Sujet à de nombreux débats sur ses avantages et sur ses limites tant de la participation que de l'observation, la méthode de travail de terrain est depuis fort longtemps utilisée par la majorité des chercheurs de sciences sociales¹⁸⁰. La légitimité des entretiens était jusqu'à un passé récent incertaine : « adjuvant de la science » ou mieux relevant de « l'art » (Blanchet et Gotman, 1992). Pourtant comme l'observation et la participation, l'enquête par entretien constitue une méthode et une technique de recherche à part entière. Chacune d'elles permettent la *construction des données*, impliquant donc de mettre en œuvre les moyens d'élaborer des informations et de les traiter.

Houle et Ramognino estiment que, pour être adéquate, la construction de données doit tenir compte de « l'hétérogénéité et de la complexité du social » mis en rapport avec « la construction de l'objet sociologique » (1993 : 8-9). Il est vrai que la sélection et le bon usage des techniques méthodologiques résident dans l'adéquation des procédures à l'objectif de la recherche. C'est ainsi que « le travail de description permet de sélectionner et de confronter les informations en regard de l'objet de

¹⁷⁹ Voir Blanchet et Gotman, 1992.

¹⁸⁰ Malinowski en a été l'un des pionniers. Il en témoigne dans les *Argonautes du Pacifique Occidental* (1922).

recherche, l'analyse vise à retracer les régularités sociales dans les contenus d'expérience décrits » (Sabourin, Hurtubise, Lacourse, 2000 : 48).

Le processus du travail de terrain couplé à une enquête par entretien permet de produire « une connaissance livrée de *l'intérieur* d'un monde social saisi à une échelle microscopique » (Althabe, 1990: 126). Ramognino le définit comme « l'élaboration d'un résumé » (1992: 55), dont l'objectivation n'a quelque chance d'être réussie qu'impliquée à partir de la connaissance et de l'expérience. Houle (1993) estime que la première mesure à prendre de l'objectivité construite et, ce faisant, de la validité atteinte s'inscrit dans la mise en évidence de l'ensemble de règles méthodologiques et de leurs articulations respectives dans une démarche d'explication, c'est-à-dire « expliciter la construction d'un point de vue afin de le définir socialement, d'en saisir la généralité tout autant que les limites qui le caractérisent » (Sabourin, Hurtubise, Lacourse, 2000 : 51-52). Dérivant de l'expérience dans l'expérience (Sabourin, 1993 et 1997) et, par ricochet d'une élaboration de sens co-construit par le chercheur, à partir d'une localisation sociale observée à l'échelle individuelle et collective, la mise en forme de la connaissance et de l'expérience est constitutive d'une organisation sociale.

Ainsi considéré, un tel processus de travail, pouvant encore être nommé l'étude de cas, prend les *règles de méthode* comme des outils d'orientation et d'expérimentation révisables au cours de la démarche de terrain (W. F. Whyte)¹⁸¹. Ces *règles* induisent de reconnaître que « [...] Si la vie sociale est contextualisée, la connaissance de cette vie sociale l'est tout autant.» (Sabourin, Hurtubise, Lacourse, 2000 : 50).

Observer et participer, observer en participant, participer en observant dans la *société* jaïne où la valeur du non-attachement est primordiale, oblige à soulever des

¹⁸¹ Bourdieu l'énonce en ces termes : Le chercheur « [...] n'a quelque chance de réussir son travail d'objectivation que si, observateur observé, il soumet à l'objectivation non seulement tout ce qu'il est [...], mais aussi son propre travail d'objectivation » (1978: 68).

ambiguïtés et à faire fi de délicatesses, de façon à saisir les actions, les représentations et la nature des individus, sans pour autant perdre la propre sienne. Le *travail de non-attachement* pour satisfaire un contrat qui impose « mécaniquement » l'attachement, *la vie de l'intérieur*, délimite forcément un cadre bien spécifique aux conditions de travail elles-mêmes.

S'il faut être prêt à tout pour s'intégrer sur un terrain, il faut sans doute que le chercheur n'oublie pas quelle est sa place. En Inde, un individu se définit essentiellement par ses parents. Comment se fait-il qu'une femme n'ait ni conjoint, ni enfants? Tout cela paraissait bien étrange. J'ai dû faire admettre qu'il n'est pas difficile, ni impossible de vivre loin de sa famille, parce que « chez nous » c'est différent.

Discours *in situ*, situation sociale de rencontre et de partage, l'entretien n'est pas seulement un « simple prélèvement d'information » (Blanchet et Gotman, 1992), mais relève de diverses expériences sociales et de plusieurs formes de savoirs (Sabourin, 1993 : 73). Avec ses avantages et ses inconvénients, l'entretien possède ses propres formes de vigilance méthodologique. Il incorpore et mobilise formation et compétence. Tout repose sur le fait que cette compétence relève d'*un savoir-faire*, et que la formation y est de l'ordre de l'*apprentissage* (qui ne relève d'aucun guide d'emploi commun). Il provient de « comportements sociaux à partir d'une relation humaine » (Laplantine, 1995: 147).

Journal de bord

Le journal d'enquête forme une opération déterminante pour étudier une réalité saisie à partir de la méthode de l'observation-participation. Il permet « non seulement de décrire et d'analyser les phénomènes étudiés, mais aussi de comprendre les places qu'auront assignées les « observés » au chercheur et d'éclairer l'attitude du premier

dans les interactions avec les seconds » (Weber, 1991: 72)¹⁸². Afin de poursuivre un questionnement à la fois personnel et professionnel, mon journal m'a permis de réfléchir et de m'interroger sur le processus dans lequel j'étais engagée: premier travail de *défrichage* et d'introspection¹⁸³. Des extraits de mon journal (en italiques), permettant de prendre conscience de mon propre vécu, participent autant que faire se peut de la transparence du processus de recherche, de l'autocritique et du dévoilement.

La méthodologie, et particulièrement celle de l'étude de cas, reste un point d'intérêt trop concis dans les travaux de sciences sociales. De manière à satisfaire et de réagir à l'affirmation de Mead selon laquelle le texte ethnographique doit pouvoir « communiquer au lecteur » non seulement les « conclusions positives » du travail du chercheur, mais également « la manière dont il y parvient » (Adam, et alt. 1990: 71), je livrerai ci-après le processus d'élaboration de mes données : cadre méthodologique, description et analyse de manière à pouvoir mettre ultérieurement en évidence la construction de mon objet sociologique. Ma démonstration de méthodologie éclairera comment, à la suite de mon travail de terrain et de mon enquête par entretien, j'ai pu procéder à l'analyse de mes données, qui répondent aux critères de rigueur auxquels tout chercheur doit tendre vis-à-vis notamment des considérations éthiques de sa démarche.

¹⁸² F. Weber distingue trois types de journaux: 1) d'enquête, spécifique de l'ethnographie; 2) de recherche, tel que pourrait en tenir un historien ou un philosophe; 3) intime, sur le modèle des journaux autobiographiques, où se livrent les humeurs et les émotions de son auteur. C'est également ce que Sabourin entend par le terme de localisation sociale emprunté à Halbwachs (1997). La « mesure » du social est le social, c'est-à-dire que les relations sociales composent l'observation et la participation.

¹⁸³ Différemment des journaux distingués par Weber, j'ai dans mon journal inscrit trois types d'informations: 1) les données de mon terrain par des notes sur les situations, les événements et les conversations auxquels je participais; 2) la méthodologie avec des réflexions personnelles sur mon cheminement et sur mes activités de recherche; et 3) l'analyse en rédigeant des compte rendus préliminaires, des questions ou des hypothèses formulées au cours de mon travail de terrain.

4.1 - Cadre méthodologique

4.1.1 - Définition opératoire des pratiques d'échanges cérémoniels

J'ai choisi un objet d'étude (les pratiques d'échanges cérémoniels comme source de liens sociaux chez des Jaïns en Inde actuelle) qui à ma connaissance n'a jamais été étudié par les ethnographes occidentaux. L'angle de mon étude répond au besoin de mettre en relation différentes catégories du social et d'envisager simultanément cet objet comme une chose et comme une signification. Ce faisant, mon étude ne prétend pas être une chronique de tous les systèmes d'échanges cérémoniels jaïns, ni une explication de toutes les représentations jaïnes, mais constitue une analyse de pratiques sociales des membres d'une communauté quadripartite jaïne observés et interviewés à Bombay, et plus précisément dans un de ses quartiers, Walkeswar.

L'altérité culturelle et spirituelle a rendu cette étude complexe. Cette altérité exceptionnelle dans un milieu religieux conduit à une intercommunication très particulière avec le chercheur.

Isolement et solitude, attachement et détachement, proximité et retrait, étouffement et fuite, intimité et distance, connaissance et avarie, voilà à quoi se résume mon terrain aujourd'hui (Bilimora, le 17 mai 2001).

Acquérir un ensemble de réflexes et rassembler des données permettant de déceler l'implicite de la vie sociale ne s'assimilent que difficilement, avec le temps et la fréquentation assidue du terrain. Toutefois, il ne suffit pas d'envisager quel type de données construire, encore faut-il circonscrire le champ des analyses empiriques dans les espaces sociaux, temporel et géographique, avec un échantillon judicieusement sélectionné, au mieux des opportunités offertes. L'analyse des relations sociales entre les interviewés et le chercheur à partir desquelles sont construites les données en permet une « sélection pertinente », vu qu'elles sont au fondement de l'expérience primordiale dans la production du savoir sociologique et/ou ethnologique.

Pour dresser un profil des pratiques d'échanges cérémoniels et les types de liens sociaux au sein de la communauté quadripartite jaïne rencontrée à Bombay, il m'a fallu : 1) situer les statuts et les fonctions des Jaïns, laïcs et ascètes, dans l'ensemble de leurs rapports sociaux hiérarchiques, selon leur genre, féminin et masculin, ainsi que selon leur monde d'appartenance, monde *matériel* pour les laïcs et monde de *renoncement* pour les ascètes ; 2) disséquer les relations sociales entre les laïcs et les ascètes, entre les ascètes eux-mêmes, et entre les laïcs eux-mêmes.

Selon leur assentiment au jaïnisme, les laïcs participent plus ou moins activement aux échanges cérémoniels avec les ascètes. Par contre, entre eux les laïcs procèdent à des pratiques sociales qui relèvent d'une implication moins focalisée sur les croyances au jaïnisme que sur la pérennité identitaire de leur groupe social, et donc de la mémoire de celui-ci. Enfin, l'urbanité et la modernité de Bombay m'ont permis de saisir le rapport de la morphologie des relations sociales entre les ascètes et entre les laïcs au sein de leur communauté, et de comprendre la nature de leurs participations sociales au regard des transformations socioculturelles que connaît la ville actuellement. Autrement dit et en résumé, l'assentiment des laïcs au jaïnisme, le respect par les ascètes de leur code moral, et le rapport des laïcs et des ascètes à leur identité jaïne en Inde aujourd'hui m'ont permis d'observer certaines de leurs pratiques d'échanges cérémoniels comme source de liens sociaux.

4.1.2 - S'engager sur un terrain en milieu religieux

Au sein d'un milieu religieux sensible par ses implications éthiques, *divines* et humaines, le risque du regard culturellement trop marqué du chercheur est fortement présent. Le chercheur se retrouve face à des phénomènes moraux qui peuvent provoquer des malaises, des ressentiments et des questionnements connotés d'ethnocentrisme.

Pour viser à une objectivité relative¹⁸⁴, il m'a été nécessaire de connaître d'abord les raisons socioculturelles et historiques de croyances et de pratiques communes aux religions indiennes, puis plus spécifiquement jaïnes. Même si compréhension ne signifie pas nécessairement acceptation et adhésion, les éléments accumulés m'ont donné la possibilité de poursuivre ma recherche sans jugement abusif et sans conversion spirituelle.

Un terrain en milieu religieux a des implications sociales et transgresse des tabous (*prohibition, interdits, danger*) dont le chercheur doit être extrêmement conscient et vigilant, d'autant plus - peut-être - lorsqu'il est une femme¹⁸⁵. Bien des chercheuses femmes qui ont étudié des milieux religieux en Asie du sud l'énoncent également à leur manière (Bouiller, 1997 ; Clémentin-Ojha, 1990; Havnenik, 1995; Gupta, 2002).

Je ne devais pas omettre ou ignorer le système des interdits appliqués à ce qui est et à ceux qui sont considérés comme sacrés ou impurs par les Jaïns. Et encore, je ne devais pas négliger l'*androcentrisme* du milieu dans lequel s'est tenu mon terrain. Paradoxalement, ma place à la fois *singulière et de femme* n'a pas été sans avantage. La réalité des rapports que j'ai eus avec mes « hôtes » calque la nature des relations sociales attachées à nos statuts respectifs. Le détail de ces relations fera plus loin l'objet d'un développement.

Quoi qu'il en soit, dans un premier temps le rythme de travail de terrain est celui d'une initiation. Laplantine l'appelle l'acculturation à l'envers, « sorte de suspension des acquis », alors que le chercheur tente « d'intérioriser la société » dans les significations que les individus eux-mêmes attribuent à leurs comportements (1995: 182). Il s'agit d'interpréter la société étudiée en utilisant le plus possible des modes de

¹⁸⁴ L'objectivité est ici conçue comme une connaissance objectivée c'est-à-dire relative à la mise en forme de l'expérience explicitée par le chercheur (Sabourin, Hurtubise, Lacourse, 2000 : 52).

¹⁸⁵ Les récentes recherches féministes d'anthropologie religieuse discutent abondamment de la domination des hommes dans un milieu religieux (Gross, 2000).

pensée de celle-ci, en se laissant en quelque sorte *naturaliser* par elle. Mais, il est inconcevable et, à dire vrai très peu souhaitable d'envisager qu'un chercheur puisse littéralement oublier tout son vécu et ses apprentissages culturels pour devenir membre à part entière d'une société. Il s'agit alors de vivre le paradoxe du dedans et du dehors (Laplantine, 1995).

Ce premier moment de la compréhension « du dedans » de Laplantine correspond chez Rabinow « à la conscience naïve » (1988: 110). Une fois passé le temps de l'imbibation (mise en place de dispositifs de construction des données et d'apprentissage personnel et culturel intense du chercheur) vient celui de la compréhension « du dehors » pour Laplantine et celui de « la prise de conscience » pour Rabinow. Tillion traduit les étapes sur son terrain en Algérie comme d'un passage *de la méfiance à la confiance* (2000: 104).

Mon terrain tire à sa fin et je constate qu'ils sont tellement devenus les miens, sans que je sois des leurs et moi je suis leur habituée sans qu'ils ne soient des miens. Les relations qui se déploient sur un terrain sont curieusement inhabituelles. Pour l'heure je vacille. On s'est quêté la connaissance et la reconnaissance dans une intimité et une sympathie mutuelles - très étrange tout compte fait. On s'est attachés dans un univers du non-attachement. Ils ont été surpris par ma présence et se sont engagés avec moi sur leur terrain devenu le mien. Quant à moi, je me suis engagée sur mon terrain qui est le leur et j'ai été surprise (Bombay, le 15 décembre 2001).

Mon travail de terrain est un cumul d'expériences de l'altérité vécues au sein d'un milieu religieux, dont la connaissance est à la mesure des particularités de mon observation, de ma participation ainsi que de l'enquête par entretien que j'y ai menée. Il n'est ni une narration de mes expériences spirituelles, ni un recueil d'enseignements jaïns, ni une tentative de démystification.

4.1.3 - Enquête par entretien en milieu religieux

L'enquête par entretien demande une habilité qui doit amener les interviewés à coopérer avec le chercheur. Incontestablement fait de paroles, l'entretien n'est pourtant ni une confession, ni une plainte, ni un dialogue thérapeutique. La souplesse et la

flexibilité qu'il requiert justifient son qualificatif de méthode participative. L'improvisation réglée est de mise (Bourdieu, 1980). Le chercheur doit s'adapter, voire surtout s'ajuster, aux dimensions sociale et interpersonnelle de l'entretien, en fonction des objectifs qu'il s'est fixés. Le but de mon enquête par entretien n'est pas de mesurer le degré d'efficacité des échanges cérémoniels chez les ascètes et les laïcs jaïns, mais bel et bien de déceler, de définir et de vérifier leur existence comme donnant lieu à une hétérogénéité de liens sociaux. Cette enquête a par conséquent mobilisé une connaissance sociale orientée et singulière de la part des Jaïns.

Si, lors d'un entretien il faut tenir compte des spécificités personnelles et contextuelles des interviewés, dans un milieu religieux il est aussi impératif de tenir compte de leurs croyances et de leurs valeurs spirituelles. La façon de communiquer, les attitudes vis-à-vis des interviewés, l'interrogation par une non-Jaïne et non-Indienne, les codes et les règles sociaux sont autant d'éléments qui ont exigé que je m'adapte aux ascètes et aux laïcs, hommes et femmes, selon leurs âges, dans le respect de leurs statuts, de leurs interventions et dans le cadre où celles-ci se sont tenues.

La formule des entretiens dans un environnement religieux comporte des handicaps, et tout d'abord en ce qui concerne le contenu et la formulation des questions. J'ai dû user d'une expression et d'une mise en question inusitée dans une communauté aussi hiérarchisée et gouvernée par la ferveur religieuse que celle qui est l'objet de cette recherche. Elle a nécessité d'entamer avec ses membres une réflexion qui n'appartient pas à proprement dit à la tradition jaïne. Enfin, la complexité de la conceptualisation des échanges cérémoniels m'a obligée à une approche délicate, afin de ne pas heurter et de ne pas outrager les évidences et les convictions de pratiques des Jaïns interviewés. C'est ainsi qu'à partir de la mise au jour des activités étudiées, j'ai autant que faire se peut tenté de modifier mes positions sociales d'observation et d'élocution, de manière à correspondre aux configurations identifiées.

On vient de voir qu'une fois les instruments capables de produire les informations adéquates et nécessaires établis, il faut construire les données. La participation autorise cette élaboration. Si participer implique de se conformer aux règles de vie sociale, le mode de participation aux activités résulte lui d'une négociation dans le cadre des relations sociales entre le chercheur et les interviewés. La place du chercheur investit un rôle dans le groupe de ses hôtes, qui tout en renvoyant à la distance sociale sert comme indispensable moyen pour élaborer des données, tant durant des entretiens qu'en prenant part à la vie quotidienne.

L'intérêt de l'observation et de la participation est qu'elles donnent accès à la connaissance des pratiques, et simultanément aux représentations qu'elles élaborent dans l'expérience. Cependant, les représentations ne résument pas les pratiques, elles en révèlent un point de vue et une lecture spécifique de l'expérience sociale du chercheur ou/et des hôtes interviewés. Dans cette perspective, le point de vue du chercheur développé par les choix de lieu, les moments d'observation, la méthode des entretiens essayent de recouvrir et de constituer du mieux possible une cartographie sociale des phénomènes étudiés. Je m'accorde ainsi avec Werner (1993) pour penser que ce qui peut être considéré comme objectivement inexact peut tout aussi bien être socialement réel. L'expérience et la représentation du réel par les Jaïns observés et interviewés sont mes uniques sources de connaissance disponibles, rappelant que la construction des données est indissociable de leur contexte de production.

4.2 - Construction des données

4.2.1 - Sur le terrain

Mon séjour sur le terrain a duré de janvier à décembre 2001. Un nouveau séjour à l'automne 2002 m'a permis de vérifier certaines hypothèses, de revivre quels multiples rôles j'avais assumés, combien je n'avais rien perdu de la familiarité avec les

mœurs et les règles auxquelles je m'étais soumise, à quel isolement je m'étais vouée et combien j'en étais aujourd'hui distante.

Je suis arrivée à Bombay une nuit de janvier 2001. Ce n'était pas la première fois que j'y allais. Je savais donc où aller et comment appréhender l'impudente densité humaine de la ville. L'inconnu de la culture, le choc qu'il provoque chez nombre d'arrivants en Inde semblait ne pas me toucher. Mes émotions étaient autrement plus profondes. L'idée d'être venue en Inde pour y conduire mon terrain sur une communauté de Jaïns suffisait amplement à me perturber. Une multitude d'interrogations somme toute banales et convenues d'avance m'habitaient. Pourtant rien, ni personne ne pouvait y répondre de manière immédiate. Je le savais, mais je souhaitais être rassurée. Où trouver des Jaïns? Comment les aborder? S'ils refusent de m'accepter? Si je dois me convertir au jaïnisme? Etc. De prime abord, rencontrer des Jaïns à Bombay est relativement simple en comparaison de l'ambition de partager leur mode de vie rigoureux et austère.

L'office touristique du Maharastra fait volontiers croire qu'il n'existe qu'un seul temple jaïn à Bombay, alors qu'il en existe plus de trois cents au demeurant étrangers et inaccessibles aux néophytes. Je me suis donc rendue dès le lendemain de mon arrivée dans ce soi-disant unique temple jaïn de la ville. S'il me paraissait peu probable qu'une ville comme Bombay ne détienne qu'un lieu de culte jaïn, il était néanmoins le seul endroit pour accéder délicatement et prudemment à des fidèles du jaïnisme. Lieu de visite par excellence, situé sur la colline de Malabar, qui surplombe Back Bay de la mer d'Oman, mon arrivée dans ce temple n'a absolument surpris personne. Des visiteurs du monde entier y viennent quotidiennement.

J'ai visité ce temple attentivement, si attentivement d'ailleurs que ma présence a suscité la curiosité de Sundar. Il m'a spontanément abordé sans me poser de questions, et m'a expliqué les rudiments, les règles et les codes du jaïnisme, ou plutôt devrais-je dire les notions élémentaires que les Jaïns se sont à chaque fois évertués à

me professer lors de nos premières rencontres. Sundar ignorera toujours combien son monologue spontané a pris l'allure des *dix commandements* à suivre en milieu jaïn...

Quelques bancs sont installés dans l'enceinte du temple. Assise sur l'un d'eux à côté de Sundar, l'homme *des commandements*, je me suis rapidement rendue à l'évidence que ma présence dans ce temple était atypique. La nuit tombait. Le va-et-vient des gens était de plus en plus considérable. Des jeunes hommes et femmes, pères et mères de familles accompagnés de leurs enfants, remplaçaient les plus âgés qui écoulaient leurs après-midi à discuter dans la cour du temple. Des regards de surprise et de méfiance, tout autant que des sourires d'étonnement et de cordialité, m'étaient adressés. Je n'avais encore rien émis sur mes intentions de recherche.

En se substituant à Sundar qui venait de partir, Raju est venu s'asseoir auprès de moi. Après avoir répondu à ses questions, aussi nombreuses que communes et auxquelles aucun étranger n'échappe en Inde, je suis partie du temple.

Durant près d'une semaine, à des heures variables, parfois plusieurs fois par jour, je suis allée dans ce temple. J'y croisais fréquemment Raju avec qui je n'échangeais que des salutations. Définitivement intrigué par ma présence, il s'est décidé à venir me demander ce que je faisais là tous les jours toute seule alors que l'Inde regorge de mille et un trésors. Nous étions un vendredi après-midi.

La spontanéité et la candeur de son interrogation m'ont interpellées. Il était temps de me dévoiler. Il est opportun de dire qu'à partir de cet instant, je ne me suis jamais présentée aux Jaïns pour autre chose que ce que j'étais. Il ne faut pas confondre la sympathie que j'ai fini par éprouver pour les personnes de cette recherche avec une adhésion à leur mode de pensée ou à leur système de croyances. J'ai ainsi exprimé à Raju mon désir de rencontrer des ascètes. Déconcerté, si ce n'est pas interloqué, il m'a rétorqué que je ne le pouvais pas. J'étais déterminée à ne pas me contenter des raisons en toute vraisemblance peu valables qu'il m'a livrées, d'autant plus qu'il venait de me

dire que par fidélité et dévotion à son maître spirituel¹⁸⁶ il lui disait absolument tout ce qui concerne ses *aventures* religieuses.

Bien que je ne sois pas jaïne, que je sois une femme, que les ascètes soient occupés et que ne les approche pas qui le veut, je participais justement à une des aventures religieuses de Raju. Voici explicitement le stratagème que j'ai employé pour rencontrer des ascètes. J'ai énoncé à Raju cette contradiction. Il m'a souri. Il était devant le fait avoué et définitif de mon vif désir de rencontrer des ascètes. Je lui ai demandé si je ne pouvais pas l'accompagner lors de sa prochaine visite à son maître spirituel. Il a accepté, en spécifiant que je devrais rester devant la porte de «son» abri. Peu m'importait, j'allais enfin savoir où je pouvais trouver des ascètes.

Le dimanche suivant, après une bonne heure d'attente, Raju est venu me chercher en m'invitant à le suivre. Il m'a conduit devant son maître spirituel. Raju lui avait donc fait part de l'une de ses dernières aventures religieuses...

Accueillant gourou Tuca, le maître spirituel de Raju, m'a posé quelques questions, puis m'a invité à aller rencontrer muni Yukti, l'un des ascètes de son lignage de disciples. J'ignorais complètement qu'en foulant un abri d'ascètes jaïns de mes premiers pas, je venais de me faire admettre, et que j'allais dorénavant être mise à l'épreuve par ce lignage d'hommes ascètes (qui est mon groupe de référence). Passablement impressionnée par l'ambiance de quiétude, qui a de quoi émouvoir, intimider et troubler les fidèles, muni Yukti m'a fixé un rendez-vous pour le lendemain matin.

Dès cet instant, il m'a semblé préférable de m'en tenir à ce lignage d'hommes ascètes, des femmes ascètes et des laïcs, tous fidèles de gourou Tuca pour ensuite selon les opportunités étendre mon investigation à d'autres ascètes et laïcs. Le prestige et la popularité dont jouissent le lignage de gourou Tuca et l'appui qu'il m'a apporté

¹⁸⁶ Au préalable, Raju m'avait dit que son maître spirituel, celui pour lequel il manifestait de la dévotion et son lignage de disciples avaient trouvé refuge dans un abri non loin de là où nous étions en train de discuter.

dans ma recherche ont grandement contribué à lever les réticences des autres lignages à mon admission. Le fait a été à nouveau confirmé lors de mon retour sur le terrain après dix mois d'absence¹⁸⁷.

À la suite de ce premier contact sous le signe de la sympathie et de la curiosité par ces hommes ascètes, mon acceptation par des laïcs de Bombay s'est faite d'elle même. Aucun rejet, aucune incertitude, aucune méfiance apparents n'ont été manifestés. Au contraire, ces laïcs m'ont continuellement fait part de leur fierté sur ce qu'ils ont convenu d'appeler mon *Ph.D on Jainism*, sans trop savoir ce qu'est un *Ph.D*, et sans s'intéresser à son contenu.

Les quatre premiers mois de mon terrain, je logeais dans un hôtel à quelques kilomètres de Walkeswar, dit le quartier jaïn de Bombay intra-muros¹⁸⁸. Le choix de cet hôtel était très judicieux. Il me servait de base arrière pour appréhender d'une autre manière la réalité urbaine et quotidienne dans laquelle vivent les Jaïns. J'ai ensuite pu louer un petit appartement, une pièce au confort spartiate à Gamdévī¹⁸⁹ à quelques mètres de Walkeswar. La rareté et le coût des logements à Bombay donnaient à ce logis un luxe incongru.

Gamdévī m'a non seulement offert de vivre la proximité avec mon terrain d'étude, mais encore tout en demeurant dans un environnement jaïn m'a servi de refuge lorsque la pression du milieu était trop forte ou que je ressentais le besoin de m'isoler. Cet emplacement m'a permis d'explorer davantage l'espace urbain de

¹⁸⁷ En arrivant par surprise au cœur du Gujerat où se trouvait gourou Tuca et son lignage de disciples, j'ai eu l'occasion de rencontrer divers autres ascètes que je n'avais encore jamais croisés. Mon introduction parmi eux s'est faite naturellement. Leur réception fut aimable et sans réticence.

¹⁸⁸ Walkeswar est connu comme étant le fief des riches Jaïns de Bombay intra-muros. Le chapitre 6 aborde sa synthèse descriptive, une analyse de son fonctionnement, l'expérience de sa ségrégation et de son isolement au sein de la ville.

¹⁸⁹ Gamdévī est un quartier à la fois animé par de petits commerces en tout genre et par les étudiants de Wilson Collège, l'un des plus anciens établissements bâtis par les Britanniques. Gamdévī est habité par des Jaïns un peu moins *orthodoxes* que ceux de Walkeswar dont les préoccupations majeures concernent leur occupation professionnelle. Divers métiers y sont exercés. Frontalier avec Walkeswar, Gamdévī fait également frontière avec Opera House, le quartier des commerces de diamants où travaillent la plupart des Jaïns de Walkeswar. Voir le chapitre 5.

Bombay et le fonctionnement des Bombaywallas¹⁹⁰. Enfin, mon installation à Gamdévī a satisfait mes « hôtes » de Walkeswar qui me savaient en sécurité pendant les moments où je n'étais pas parmi eux.

Les Jaïns prenaient vraiment soin de moi. La teneur et la nature de leur hospitalité ont suivi l'évolution de nos relations tout au long du déroulement de mon terrain. *Leur cordiale hospitalité* du début *inscrite sur la distance* s'est au fil du temps transformée en *une hospitalité suffocante basée sur l'intimité*. Ils m'apportaient mes repas lorsque je ne les apportais pas moi-même de Walkeswar. Pour un seul de mes repas, j'obtenais de quoi nourrir plusieurs personnes. Ma bienfaisance faisait le bonheur des mendiants, qui occupaient les trottoirs autour de mon appartement. Il valait mieux accepter les dons des Jaïns et les donner aux nécessiteux que de les refuser au risque de les indisposer et ne pas en faire profiter mes voisins de l'extérieur.

Bombay n'épargne à personne un plongeon dans cette mégapole, où se mêlent insolente misère et insultante richesse. Bien sûr, je n'avais pas pour mission à Bombay de résoudre les problèmes de pauvreté de Gamdévī. J'essayais uniquement de jouer du mieux que je le pouvais les rôles que ma présence dans ce quartier et parmi les Jaïns de Walkeswar m'assignait. Je vivais au jour le jour à Gamdévī et à Walkeswar, deux espaces dans lesquels mes activités me confrontaient à des succès et des joies, des échecs et des découragements, et où je prenais pleinement conscience de qui j'étais: blanche, femme, non-Jaïne, non-mariée, indépendante et autonome, paraissant riche. Je mettais à l'épreuve ma liberté, mon éthique, mon « confort de vie » tout en satisfaisant le besoin de rencontre avec l'autre pour mieux me connaître moi-même.

Mon téléphone sonnait quotidiennement, des heures les plus matinales aux plus tardives. Les Jaïns se lèvent tôt, ils savaient pourtant que je me couchais tard. Certains venaient régulièrement sonner à ma porte pour s'assurer que tout allait bien. Mon isolement et ma vie privée étaient très relatifs. J'ai utilisé toutes les excuses décentes et concevables possibles, fait preuve d'une malice que je m'ignorais, usé de

¹⁹⁰ Le terme Bombaywallas désigne ici l'ensemble des habitants de Bombay; il ne se limite pas à son

complaisance à outrance pour essayer de maintenir et de dresser une barrière quelque peu étanche entre mon travail sur le terrain et ma vie privée. J'ajouterai encore que la ville à Bombay ne laisse personne dans l'anonymat et dans l'indifférence du voisinage. Lorsque je me réjouissais de m'être faite entendre et comprise par les Jaïns de la nécessité de m'accorder quelques moments de solitude, je recevais la visite de mes voisins ou celle des vendeurs de porte à porte. J'ai rapidement dû déployer des trésors d'ingéniosité pour préserver ma vie privée. Il m'est arrivé de rester les fenêtres fermées en dépit des quarante degrés centigrade à l'extérieur afin de m'octroyer quelques instants de retrouvailles avec moi-même. Au bout de huit mois, j'étais heureuse d'avoir fait comprendre que, lorsque les fenêtres étaient fermées, je n'étais pas disponible!

À Bombay, je dormais épisodiquement chez les Jaïns. Par contre, je le faisais quand j'étais hors de la ville. J'ai effectué plusieurs séjours en dehors de Bombay, dans les états du Maharashtra et du Gujerat. Je suivais les ascètes, hommes et femmes, en pèlerinage. Je rendais visite à des laïcs. Je participais à différentes cérémonies. Je dialoguais avec tous les interlocuteurs qu'il m'était possible d'avoir. La durée de ces séjours était variable, d'une journée à quelques semaines. J'étais hébergée dans des hôtels jaïns avec des laïcs, chez des laïcs ou encore je passais certaines nuits avec les femmes ascètes. Lors des longs séjours, j'essayais de me trouver une chambre dans un hôtel (non-jaïn). Je justifiais mon isolement par le besoin de travailler; ce qui était vrai.

Les cinq derniers mois de mon terrain, j'étais surtout à Bombay. C'était la saison des pluies jaïne. Gourou Tuca et son lignage y séjournaient durant toute cette période. D'autres ascètes étaient à proximité également. Gourou Tuca et les siens étaient installés à Walkeswar au même endroit où je les avais rencontrés initialement avec Raju. Bien que je sois sortie de temps en temps de la ville durant cette période, mon travail de recherche a largement bénéficié de leur sédentarité. J'ai pu suivre au jour le

jour la vie de cette communauté quadripartite de Jains, les relations que les ascètes entretiennent entre eux, puis avec les laïcs, et enfin les laïcs entre eux, en profitant de la proximité de mon lieu d'hébergement et de la possibilité d'y mener des entretiens.

Durant ces cinq mois, il s'est établi entre eux et moi une manière de vivre qui n'avait pas pu être déployée les mois précédents. Les ascètes avaient quitté Bombay et sa grande couronne de banlieues deux mois après que j'aie eu fait leur connaissance. Je faisais continuellement des allers et des retours, seule ou avec les laïcs pour les rejoindre là où ils se trouvaient.

En somme, mon séjour sur le terrain a été rythmé par :

- au départ, des rencontres courtes avec gourou Tuca et son lignage et des laïcs à Walkeswar (Bombay);
- des relations alternées avec des laïcs à Walkeswar ainsi qu'avec des ascètes et des laïcs en dehors de Bombay;
- et enfin, des relations régulières et continues avec simultanément gourou Tuca, ses disciples (hommes et femmes) et, des laïcs à Walkeswar, période durant laquelle j'ai conduit mon enquête par entretien.

Avant d'explicitier les modalités et les opérations de cette enquête par entretien (mécanique, usage, ressorts du fonctionnement et vertus de la pratique), il me faut exposer, pour la transparence de ma recherche, mon insertion et mon engagement avec les divers partenaires du milieu étudié.

4.2.2 - Insertion avec les partenaires du milieu étudié

4.2.2.1 - Relation avec les hommes ascètes du lignage de gourou Tuca

À l'évidence, mon rapport aux ascètes a évolué au fil de mon travail de terrain. Ce rapport a également différé suivant : 1) les conditions et les lieux des rencontres ; 2) le lignage d'hommes ascètes de gourou Tuca et les femmes ascètes qui s'y apparentent ; et 3) d'autres ascètes rencontrés de manière fortuite ou volontaire.

Avant de relater ma relation avec les hommes ascètes de mon groupe de référence (celui de gourou Tuca), il me semble important d'énoncer les différentes étapes de ma relation avec muni Yukti, le promoteur¹⁹¹ de ce lignage, puisque d'elles ont dépendu celles que j'ai ensuite eues avec ces autres membres : hommes ascètes et femmes ainsi que gourou Tuca.

4.2.2.1.1 - Muni Yukti

Les premières rencontres avec muni Yukti étaient empreintes de réserve et de froideur, mais sans marque d'hostilité. L'ambiance était tendue et l'atmosphère était oppressante, malgré une certaine convivialité. Muni Yukti m'a avoué plus tard qu'il lui a fallu agir de la sorte. Il avait son statut à défendre et son rôle à jouer. Il cherchait à m'intimider, sinon à me déstabiliser. Il devait être circonspect. Je pouvais devenir une fidèle du jaïnisme.

Petit à petit, ma relation avec muni Yukti a changé. Nos rencontres ont pris l'allure d'une succession d'épreuves plus souples et plus simples à franchir pour atteindre une certaine forme de complicité.

Lors des premières rencontres, muni Yukti me posait des questions, j'y répondais. Notre relation était de type *acclimatation*. J'ignorais les règles mais je me

¹⁹¹ Voir le chapitre 2.

devais de les assimiler rapidement. Nous étions à Bombay. Je commençais à avoir des contacts de plus en plus fréquents avec les laïcs.

Au terme de quelques semaines, alors qu'il séjournait dans la grande banlieue de Bombay, j'ai pu poser à muni Yukti des questions auxquelles il répondait. Notre relation de *l'extérieur* nécessitait à la fois flexibilité et délicatesse. Elle n'était pas inscrite dans un registre de méfiance de sa part comme de la mienne. J'étais de plus en plus sollicitée par les laïcs de Walkeswar.

Après trois mois, nous nous rencontrions loin de Bombay et sa banlieue, nous nous posions mutuellement des questions, muni Yukti et moi. Notre relation était du type *de l'immersion*. Mon refus de ma conversion au jaïnisme n'était plus guère mis en doute, bien qu'il conservât secrètement un certain espoir. C'est implicitement - sûrement - à cette période que mon passage du *dehors au dedans* a eu lieu. Les ascètes et les laïcs collaboraient avec enthousiasme à ma recherche. Je suivais fréquemment les ascètes dans leurs déplacements, parfois accompagnée de laïcs qui vivaient à Walkeswar et avec qui je participais à leur vie.

Après six mois (Walkeswar - Bombay durant la saison des pluies jaïne)¹⁹², je dialoguais aisément avec muni Yukti de divers sujets. Nous ne nous en tenions plus strictement à ma recherche, ni même au jaïnisme. Il me mitraillait de questions sur *l'extérieur*, j'en profitais pour réitérer des questions auxquelles il ne m'avait pas franchement ou suffisamment répondu. Il y répondait minutieusement et plus ouvertement. Notre relation était de type de *la complicité*. Laplantine ne l'évoque pas. Je la qualifie comme étant le second degré de ma relation d'*immersion*. Les laïcs de Walkeswar me sollicitaient constamment pour diverses activités. Je participais pleinement à leur vie: faire du shopping avec les jeunes, me faire masser avec les femmes, assister à un match de cricket avec les hommes par exemple.

¹⁹² Voir les chapitres 2, 6 et 7.

Au fur et à mesure de cette relation graduelle, mon statut au sein du lignage des hommes ascètes s'est précisé. Une fois qu'il avait été admis que je désirais seulement en savoir davantage sur le fonctionnement de la communauté et les fonctions de ses membres, l'ordre du jour n'était plus vraiment de vouloir m'éduquer à être une fidèle du jaïnisme. Il me fallait parvenir à ne plus me faire sentir comme *trop étrangère*. L'idée générale admise était que nous avions tous quelque chose à gagner par ma présence et grâce à mon travail. Le glissement entre ma vie de *l'extérieur à l'intérieur* de mon terrain m'a élevée à ce que je devienne une interlocutrice privilégiée, acceptée et accueillie de gourou Tuca, de muni Yukti, des autres ascètes et des laïcs et, par voie de conséquence davantage être leur *sujet*. Je reviendrai sur ce point.

Au fil des rencontres et des partages, une vraie sympathie s'est instaurée entre muni Yukti, son lignage d'appartenance et moi. Ils me faisaient remarquer qu'aucun détail me concernant ne leur échappait, tels que par l'oubli de ma montre, mon nouveau sac, mon retard ou mon absence à certains moments qu'ils estimaient immanquables, etc.

4.2.2.1.2 - Avec les autres hommes ascètes

Ma relation avec muni Yukti m'a permis d'approcher les autres hommes ascètes du lignage de gourou Tuca. Les premiers temps, il m'était interdit de parler en face-à-face avec un autre ascète sans la présence de muni Yukti. Grâce à la confiance que muni Yukti m'accordait, j'ai pu progressivement m'adresser aux autres ascètes sans sa présence. Puis, ils ont été autorisés à me parler sans que muni Yukti n'en soit préalablement avisé. Il n'empêche que la durée des rencontres individuelles avec les autres ascètes est toujours restée limitée, alors qu'avec muni Yukti nous pouvions rester des journées entières à discuter.

Mes premières rencontres avec les hommes ascètes du lignage de gourou Tuca étaient précédées de prises de rendez-vous formelles. Petit à petit, une liberté de rencontres s'est instaurée et j'allais librement les voir tout en respectant les interdits:

ni à l'heure des repas, ni après la tombée de la nuit¹⁹³. Les hommes ascètes me faisaient aussi appeler par des laïcs pour m'inviter à venir les rencontrer. Les motifs de leurs invitations n'étaient pas toujours très cohérents au regard de la réalité des événements qui m'avaient été annoncés.

Mes contacts avec muni Yukti et les ascètes du lignage de gourou Tuca se sont renforcés, élargis, affinés les cinq derniers mois de mon terrain. Nous demeurions tous à Walkeswar (Bombay). Je les voyais quasiment tous les jours, lors d'une rencontre chez des laïcs, pour des activités particulières, des discussions individuelles, ou encore pour des événements collectifs de la communauté. Les jours où l'on ne se voyait pas, je recevais des appels téléphoniques de laïcs qui au fil de la conversation me laissaient entendre qu'ils avaient été invités à prendre de mes nouvelles de la part des hommes ascètes. De mon côté, je naviguais de plus en plus entre des énoncés sur le non-attachement et des preuves de leur non-détachement. Je devais manœuvrer avec le plus grand tact pour garder la maîtrise de la conduite de ma recherche et obtempérer aux demandes des ascètes. Leurs requêtes n'allaient pas à l'encontre de mon travail, mais je ne devais néanmoins pas perdre de vue le fil de mes propres requêtes.

Quel paradoxe de s'attacher au sein du non-attachement. À bien y songer, c'est une mission fatalement impossible à vouloir accomplir. Je pars bientôt. Je me dois de procéder à un lent retrait; une sorte de détachement à l'intérieur...Il faut que je trouve des feintes (Bombay, le 29 novembre 2001).

4.2.2.2 - Relation avec les femmes ascètes

À côté de mes relations avec muni Yukti et ses « frères » de lignage, je rencontrais le plus régulièrement possible des femmes ascètes, disciples de gourou Tuca, à Bombay ou ailleurs.

¹⁹³ Voir le chapitre 2 tant pour la réglementation des repas que pour les contacts entre et avec les hommes et les femmes ascètes après le crépuscule.

Je parlais indifféremment aux *gurunis* et à leurs disciples selon leurs disponibilités ou sur les recommandations d'hommes ascètes à propos d'un sujet spécifique. L'évolution de mes contacts avec les femmes ascètes a été parallèle à celle suivie avec les hommes ascètes (*acclimatation - immersion/complicité*), sauf que non seulement je pouvais les rencontrer à n'importe quelle heure du jour et de la nuit, mais nos contacts ont été dès les premiers instants empreints de confiance. La sincérité de leur accueil a été immédiate, puisque gourou Tuca m'avait admise. En contrepartie, leurs tentatives pour me convertir au jaïnisme étaient nettement plus aiguës et intensives que celles des hommes.

Selon que les hommes ascètes étaient présents ou non, mes contacts avec les femmes ascètes étaient différents. En leur présence, nos relations se limitaient à quelques échanges, dont elles prenaient rarement l'initiative. En leur absence, elles engageaient spontanément le dialogue. Nos relations avaient lieu entre nous, « femmes », dans leur abri le jour ou la nuit, lors des cérémonies, dans le temple, avec ou sans laïcs présents. Dans la rue, nos échanges étaient possibles mais brefs ; ce qui était absolument interdit avec les hommes ascètes.

La vie diurne diffère de la nocturne avec les nonnes. Je vis l'obscurité de l'intérieur...! Nous passons de longues heures à bavarder, ma présence ne semble pas trop les déranger pour faire ce qu'elles ont à faire. [...] La quiétude du lieu et le huis-clos, entre elles et moi font en sorte que je n'ai nullement besoin de les relancer pour dialoguer. Elles en oublient quasiment leurs positions hiérarchiques et la mienne. Autant le jour, elles parlent avec prudence en me suggérant toujours d'aller me faire confirmer leurs propos auprès des moines, autant la nuit, elles conversent librement les unes après les autres, ou toutes en même temps. Je n'ai qu'à les écouter, comprendre de quoi elles me parlent, ce qu'elles pensent et ce qu'elles essayent d'accomplir à mon égard (Surat, le 04 juin 2001).

Alors que muni Yukti gardait le contrôle de mes relations avec les hommes ascètes, mes relations avec les femmes ascètes ne dépendaient d'aucun interlocuteur particulier, privilégié et imposé. Je rencontrais librement les femmes ascètes avec lesquelles se sont développées des affinités. Je faisais en sorte de discuter avec celles dont la trajectoire de vie et l'ancienneté dans l'ascétisme me permettaient de récolter

des informations détaillées et avec celles dont les discours étaient riches et développés. Il m'a été relativement aisé de repérer ces interlocutrices : les unes plus mesurées que les autres, les autres plus *patinées* par l'ascétisme que les autres.

J'étais cependant nettement moins en contact avec les femmes ascètes qu'avec les hommes ascètes. Leur seule requête à mon égard consistait à ce que je passe du temps parmi elles pour dialoguer, pour partager des activités, pour écouter leurs récits. Contrairement aux hommes ascètes, elles ne me demandaient pas de m'investir dans l'élaboration de projets collectifs, dans la mesure où il leur est bien souvent interdit d'y participer activement.

Les femmes ascètes me recommandaient de n'entrer en contact avec d'*autres* ascètes, non disciples de gourou Tuca, qu'après en avoir averti muni Yukti, puisqu'il était devenu mon *ascète*-ressource. Bien sûr, je ne le faisais pas. Il m'arrivait par contre de l'en informer, a posteriori, des rencontres, de mes échanges avec d'*autres* ascètes.

4.2.2.3 - Relation avec d'*autres* ascètes

Au fil de mon terrain, j'ai eu du mal à rencontrer et à entrer en contact avec d'*autres* ascètes en me présentant comme une néophyte en jaïnisme. Je devais les aborder de manière si *naturelle* que ma connaissance de leur milieu était réelle. Je leur avouais rapidement mon rapport avec le lignage de gourou Tuca. Aucun d'entre eux n'a jamais émis de critiques à son endroit, au contraire ils en parlaient avec déférence et respect. Je m'abritais derrière la popularité et la reconnaissance de gourou Tuca pour participer, pour observer, et pour m'entretenir. J'étais accueillie et tolérée avec hospitalité, au pire avec quelque réserve mais toujours sans hostilité. Mon souci était de déranger et d'offenser le moins possible par ma présence. Je n'insistais donc pas lorsque je sentais de la réticence. Je devais agir avec précaution. J'étais *modelée* par le lignage de gourou Tuca.

Ces relations avec d'*autres* ascètes, hommes et femmes, plutôt sporadiques et éparses finalement m'ont servi d'éléments clés de comparaison pour parvenir à un

point de vue objectivant de mon étude de cas. Elles m'ont amenée à porter plus d'attention au fonctionnement et au comportement des hommes et femmes ascètes de mon échantillon observé.

4.2.2.4 - Relation avec gourou Tuca

De l'avis même de ses disciples, ascètes et laïcs, mon *histoire* avec gourou Tuca n'a pas été aussi dense et aussi constante que celle vécue avec les hommes ascètes de son lignage, et notamment celle avec muni Yukti. L'évolution de notre relation a été rythmée par les mêmes étapes: *de l'extérieur (acclimatation) à l'intérieur (immersion)*, mais sans *complicité*. Je m'entretenais avec lui et je répondais à sa demande de me rencontrer, moments qui par ailleurs se sont toujours déroulés au minimum avec la présence de muni Yukti. La question n'est pas de pouvoir mais de règle. La présence de muni Yukti répondait à l'impératif théorique selon lequel il est interdit à un homme ascète de rencontrer une femme seul à seul, face-à-face. Si, en toute rigueur gourou Tuca s'appliquait cette règle, il avait néanmoins autorisé ses disciples hommes à la transgresser avec moi.

Mes rencontres avec gourou Tuca se déroulaient soit dans leur abri en présence de muni Yukti, d'autres ascètes, laïcs hommes et plus rarement femmes, soit lors d'événements collectifs face à l'ensemble de sa communauté de fidèles. Régulièrement, cette dernière insistait pour que j'aie me prosterner devant lui alors que lui-même ne l'attendait pas. Il était par contre attentif à ce que je me conforme aux règles et normes prescrites par la doctrine. En un mot, que je suive scrupuleusement les « manières de se comporter en milieu jaïn ».

« We are not like you » ce que les laïcs expliquent comme avoir une vie faite de compromis, de peur et de ne rien avoir à dire à Tuca parce qu'il serait déjà trop près du moksha. Il est Grand Jaïn. Il a une fine intuition, m'a t-on dit. S'il m'a admise, ce serait parce que dans une vie antérieure on se serait déjà rencontrés lui et moi, et que dans une future on se rencontrera à nouveau. Conjointement, ils expliquent « You are like us » par le fait que je vis comme eux. Je les suis partout même si je ne suis pas des leurs. C'est à s'y perdre! (Palitana, le 1er mai 2001).

4.2.2.5 - Relation avec les laïcs

Me faire admettre par les laïcs, tous fidèles de gourou Tuca, a été aisé dans la mesure où les ascètes m'avaient déjà admise. Il me revenait toutefois d'adapter les contacts que j'avais avec les divers individus. En dépit de la rapidité, de l'aisance et de la chaleur des premiers contacts avec les laïcs, ma présence parmi eux m'a fait passer comme avec les ascètes du *dehors au dedans* de leur vie.

Globalement, je n'ai rencontré aucune embûche dans mes relations avec les laïcs; ce qui ne signifie pas qu'il ne fallait pas à manoeuvrer avec finesse et subtilité. Quelques femmes âgées m'ont manifesté de la réserve. Elles se méfiaient d'une étrangère non-Jaïne qui n'a - théoriquement - nullement sa place avec elles. Leurs réactions s'expliquent par le repli délibéré, la discrétion volontaire, et la faible densité des Jaïns en Inde aujourd'hui.

La nuit précédant mon départ de Bombay (décembre 2001), un laïc m'a apporté une lettre de muni Yukti. Il avait quitté la ville dix jours auparavant en direction du Gujerat avec Gourou Tuca et ses autres disciples. J'étais allée les voir une dernière fois la veille de mon départ¹⁹⁴. Dans cette lettre, muni Yukti consignait les préceptes de prudence pour mener sa vie, les renoncements à s'imposer de faire et certaines remarques sur ce que je semblais ne pas avoir observé. Ces dernières notes sont de bonnes avancées sur les limites et les difficultés d'observation qu'un *sujet* offre à son propre *sujet*. Ce point me semble capital à énoncer dans la mesure où la méthode de terrain, une enquête par entretien et le traitement des données construites exigent d'être élaborés de façon à pouvoir rendre compte des paramètres de l'objet d'étude.

¹⁹⁴ En pèlerinage, les ascètes jaïns marchent en moyenne une douzaine de kilomètres par jour. En dix jours, Gourou Tuca et les siens étaient à une distance de Walkeswar accessible par le service des trains de la Communauté Urbaine de Bombay (genre de « trains de banlieue »).

4.3 - L'enquête par entretien

Une enquête par entretien requiert un déroulement logique d'une insertion par étapes, et dans des conditions humaines et sociales selon les milieux. L'interdépendance de ces éléments apparaît fortement accuser dans tout travail d'objectivation. Cette interdépendance est née « de la nécessité d'établir des rapports suffisamment égalitaire entre l'enquêteur et l'enquêté » (Blanchet et Gotman, 1992 : 91). Le choix des lieux, des ambiances, des contextes et nos connaissances réciproques ont permis que s'installent rapidement et souvent une relation d'aisance avec les interviewés.

4.3.1 - Entrée en relation

Je suis entrée en relation avec mes interviewés de diverses manières. Lors des premières rencontres, je me suis présentée personnellement à chacun d'eux, même s'ils savaient déjà qui j'étais, car j'étais parmi eux depuis plus de six mois. Je leur ai justifié ma présence en Inde en faisant valoir que mon intention était de *cohabiter* avec des Jaïns pour écrire un livre sur le jaïnisme. Cette couverture m'a paru la plus acceptable sur le plan éthique. Elle ne risquait pas de compromettre l'élaboration de mes données. Ce n'était pas les tromper, je crois, de leur dire que j'écrirai un livre sur leur religion. Cependant, lorsque le besoin s'en faisait sentir, je précisais les motifs et les objets de ma recherche, en insistant sur ce qui leur posait problème, à savoir les raisons de ma non-conversion au jaïnisme.

Je mentionnais que l'entretien n'était ni un examen, ni un test, mais un échange de connaissance et d'expérience. Chacun pouvait à tout moment s'abstenir de me répondre et refuser de le poursuivre. Ce faisant, j'ai pu conduire tous les entretiens jusqu'à leur fin, malgré des difficultés liées aux lieux et aux emplois du temps. Aucune négociation n'a eu lieu à propos de récompense ou de cadeau. Au contraire, l'argent n'est pas un problème pour les Jaïns *et les dons sont les insignes de l'ascèse*

individuel et collectif: les acteurs sont produits et reproduisent leur société (Berger et Luckmann, 1986).

J'ai garanti à chacun l'anonymat dans ma recherche, en leur assurant la confidentialité de leurs propos. Les interviewés m'ont en plus réclamé de changer leurs noms. J'ai ainsi croisé des informations pour éviter leurs identifications, modifié certains lieux et quelques caractéristiques de personnes auxquelles se référaient mes interviewés.

4.3.2 - Échantillon

Le choix de ma démarche d'enquête ne permet assurément pas de mobiliser toute la population jaïne rencontrée. Une question se posait alors : quelles personnes et combien de personnes interroger pour constituer un échantillon valable sans pour autant que cet échantillon soit exhaustif? Mes choix ont été guidés par les exigences suivantes : dépister et sélectionner des individus volontaires et informés, effectuer une triangulation et représenter les éléments des traits sociaux caractéristiques de la communauté étudiée.

J'ai interrogé 37 femmes laïques et 38 hommes laïcs demeurant à Walkeswar (Bombay). J'ai également pu discuter avec des laïcs d'ailleurs (autres villes, autres quartiers) qui en sont proches. J'ai aussi interrogé 9 hommes ascètes et gourou Tuca, et 11 femmes ascètes dont l'ancienneté dans l'ascétisme est variable. Ces ascètes sont tous disciples de gourou Tuca. Par ailleurs, j'ai discuté avec un grand nombre d'hommes et de femmes ascètes dont - comme je l'ai précédemment souligné - les discours me permettent de dresser un portrait représentatif d'un point de vue sociologique des cas de pratiques sociales jaïnes qui se déploient en milieu urbain et moderne aujourd'hui. Chaque individu-cas me faisait état des relations et des réseaux sociaux dans lesquels il ou elle vit. Chacun me dessinait aussi les milieux constituant son existence, lesquels forment les référents de l'élaboration de la connaissance qui m'était transmise, en supposant que cette connaissance s'élabore à l'échelle des relations sociales. Ces interviewés ont contribué à ma recherche en fonction de leur

désir et/ou de leur possibilité de le faire. Leur choix m'a permis d'obtenir des données circonscrites et homogènes des membres d'une communauté quadripartite jaïne de l'Inde actuelle.

Pour que mes résultats d'analyse soient valides et que mon enquête par entretien remplisse ses fonctions d'élucidation, d'explication et d'objectivité des phénomènes étudiés, il me faut parler des rapports sociaux et des situations d'interlocution entre mes interviewés et moi-même. Cette présentation de nos communications me permettra de décrire les propriétés de relations sociales mises à l'œuvre durant les entretiens. Mais dans l'immédiat, quelques commentaires sur mes relations avec des personnes ressources et des interprètes *bénévoles* me permettront d'exposer la mise en situation des entretiens, ainsi que les antécédents du mode de sélection de l'échantillon interviewé.

4.3.3 - Personnes ressources

Si, comme je l'ai précédemment mentionné, muni Yukti a été mon ascète-ressource, par contre aucun laïc n'a été mon informateur-clé au sens où il l'est généralement entendu dans les méthodes d'enquête en sciences sociales. Yamini, 44 ans, inactive, a néanmoins joué un rôle significatif dans la mesure où elle m'a suivie, m'a renseignée, m'a assistée, m'a soutenue autant sur le plan personnel que sur le plan de ma recherche sans que je ne devienne son *patron*. Sa participation spontanée est le fruit de sa propre volonté. Il n'a jamais été convenu que je l'emploie ou qu'elle me serve d'intermédiaire direct et exclusif. Sa présence a créé des liens qui ne me mettaient nullement dans un état d'entière dépendance envers elle. Avec les autres laïcs, leurs participations dépendaient simultanément de leur *investissement* au sein de leur communauté, de leur fréquentation auprès des ascètes ainsi que de l'aspect de leur pratique. Par exemple, Raju (53 ans, commerçant en diamants) m'a introduit dans le groupe d'hommes ascètes de gourou Tuca et Deepti (39 ans, inactive), qui était à l'affût des potins et des ragots, ne manquait jamais de me les raconter sur le champ.

4.3.4 - Interprètes *bénévoles*

Bien que les Jaïns parlent couramment et parfaitement anglais et que j'ai appris les rudiments du gujarâti, leur langue natale, j'ai sollicité l'assistance d'interprètes *bénévoles* pour mener des entretiens avec cinq femmes, deux laïques et trois ascètes, lesquelles préféraient s'entretenir en gujarâti plutôt qu'en anglais (Chandrika, 68 ans, inactive et Ananda, 72 ans, inactive, et Sadhvi Bala, Sadhvi Multa et Sadhvi Ida). J'investissais le maximum de sphères qu'il m'était possible d'approcher. Le cas de ces cinq femmes, ascètes et laïques, en témoigne dès lors qu'elles avaient accepté de s'entretenir avec moi. Aucun homme, ascète ou laïc, n'a choisi de s'entretenir en gujarâti, à l'exception de gourou Tuca, pour lequel muni Yukti m'a servi d'interprète. J'aurai tendance à dire que muni Yukti est devenu mon *interprète* eu égard à son statut hiérarchique et à l'obéissance qu'il doit à son maître spirituel plutôt que par choix personnel. En effet, gourou Tuca lui avait assigné cette fonction¹⁹⁵. Je n'ai versé aucun salaire à ces interprètes ; ceci a été évident pour muni Yukti.

Ina, jeune femme, hindoue originaire du Gujerat, parlant, hindi, gujarâti, marâthi, anglais et français m'a assistée lors des entretiens avec Chandrika, Ananda et Sadhvi Bala. Je l'ai formée afin qu'elle connaisse mieux les techniques d'entrevue. Sa présence n'a posé aucun problème aux Jaïns. Avant d'introduire Ina, j'avais obtenu leur accord. Le fait qu'Ina soit une femme hindoue, bombaywalla, originaire du Gujerat l'a fait admettre bien qu'elle ne soit pas Jaïne. J'ai également eu recours à une jeune femme jaïne, Biba, habitant Bombay mais ne demeurant pas à Walkeswar, et donc sans lien particulier avec la communauté y résidant. Malgré la panoplie d'accusations acérées auxquelles Biba a été soumise parce qu'elle se désintéressait au jaïnisme, elle m'a assisté pour m'entretenir avec Sadhvi Multa et Sadhvi Ida. De la

¹⁹⁵ La dévotion que chaque disciple porte à son maître spirituel témoigne de l'autorité certaine de celui-ci. En présence de gourou Tuca, muni Yukti est en position d'infériorité, non libre de s'exprimer et de se comporter à son gré. En son absence, il est en position de supériorité à l'égard de ses *inférieurs*, maître de ses faits et de ses gestes. Lors de mes rencontres avec gourou Tuca, muni Yukti n'intervenait donc pas de la même façon qu'avec les autres ascètes. Lors de ma première rencontre avec gourou Tuca, Raju m'avait servi d'interprète.

même manière qu'à Ina, je lui avais expliqué les objectifs de ma recherche et les techniques d'entretien.

Hors de Bombay, Anand me servait occasionnellement d'interprète dans les conversations informelles que je pouvais avoir avec les Jains. Nous nous retrouvions là où gourou Tuca et son lignage se rendaient. Pratiquant, il connaît bien la culture jaïne, mais paradoxalement ce fut aussi un handicap. Anand avait tendance à susciter ses réponses plutôt que de se contenter de traduire ce que disaient mes interlocuteurs. Il m'était néanmoins précieux. En croisant les questions, je tentais de séparer les réponses des interlocuteurs de ses propres interprétations.

Ces interprètes-*bénévoles* justifient une fois encore les stratagèmes dont il faut faire preuve, et les biais nécessaires pour étudier en milieu religieux.

4.3.5 - Piloter les entretiens

Concrètement, il n'a pas été difficile de fixer des rendez-vous pour faire mes entretiens. L'enthousiasme et la coopération des Jains étaient grands. Par contre, l'ensemble des paramètres de leurs situations était relativement complexe. L'environnement, les communications et les interventions des interviewés ont exigé que je trouve *une bonne échelle*. Il m'a fallu faire preuve de la plus grande souplesse. Je naviguais au mieux entre les activités et les emplois du temps de mes interviewés, les lieux où se sont déroulés les entretiens ainsi que leurs caractéristiques sociales. Je devais profiter de toutes les occasions, ce qui signifie que je devais être constamment prête à faire des entretiens. Ces réajustements font partie de l'enquête. Je pilotais donc mes entretiens selon les catégories des interviewés et de leurs caractéristiques sociales.

Mon enquête avait un prototype d'entretien à structure ouverte ou pour la qualifier différemment à « approche indirecte ». Cette formule offre divers avantages. Tout en respectant les caractéristiques individuelles de chaque interviewé, il m'était

possible d'explorer des aspects de l'objet d'étude non prévu dans mon schéma d'entretien et mis en avant par mes interviewés. Cette formule m'a permis de varier et de soutenir successivement les discours en ne limitant pas ceux-ci aux orientations posées par mes interventions.

Les thèmes de mon schéma d'entretien ont été identiques et discutés avec tous les interviewés. sauf pour la représentation des ascètes par les laïcs et celle des laïcs par les ascètes. Ils ont évidemment été adaptés à la catégorie d'appartenance des interviewés.

Figure 4.1 - Schéma d'entretien

Thèmes
Jaïnisme
Pratiques religieuses
Pratiques sociales (autre que religieuses)
Mode de vie
Ascètes
Laïcs
Communauté
Bombay, Walkeswar, modernité
Caractéristiques personnelles

Les premiers entretiens avec cinq personnes (un ascète homme, Muni Hira ; une ascète femme, Sadhvi Yula ; deux hommes laïcs, Sanjeev, 46 ans, commerçant en diamants et Sachin, 21 ans, commerçant en diamants ; et une femme laïque, Sweta, 27 ans, inactive) avaient pour but de tester la concordance de mes questions avec la compréhension des interviewés. Ils m'ont donné l'occasion de porter une attention précise aux faits suivants :

- adapter le plus possible mes questions, de manière à ce qu'elles aient du sens pour les interviewés : ne pas ignorer la *supériorité et la suprématie* des ascètes sur le reste de la communauté, ne pas utiliser de vocabulaire non approprié et trop élaboré, ne pas trop faire étalage de mes connaissances, ne pas mettre en avant leur éventuelle ignorance;
- manœuvrer avec le dilemme de la distance et de l'empathie avec les hommes ascètes;
- comprendre qu'il fallait énormément de temps pour mener une enquête avec les femmes laïques. La durée de l'interaction ne peut pas être prédéterminée à l'avance;
- apprendre qu'il me fallait garder le contrôle avec les hommes laïcs, tout en les laissant s'exprimer comme ils l'entendaient et à leur façon, eu égard à notre différence de genre;
- créer un climat de confiance et de détente avec les jeunes.

Lors des premiers entretiens, certains interviewés me disaient ne pas connaître le jaïnisme, ce qui cautionnait leur « prétendue » ignorance. Cette situation exemplaire m'a fait prendre conscience de la mise en œuvre que je devais employer dans le contexte d'un processus de discussion avec mes interviewés. Je les laissais parler en faisant preuve d'une écoute attentive pour tout ce qu'ils me racontaient. Je ne prenais part à la conversation que si cela s'avérait nécessaire pour leur permettre de continuer à me parler. Je prenais aussi le maximum de notes afin de me rappeler leurs propos. Comme au cours d'une conversation ordinaire, j'attendais que l'échange verbal, bien qu'il soit autre chose au sens habituel du terme, appelle l'ouverture d'un autre thème de mon schéma d'entretien, souvent différent de celui que j'avais planifié de manière « logique et déductive » ; ce qui prouve bien que le contenu d'un dialogue en cours d'entretien est mutuellement construit par l'interviewé et le chercheur et donc qu'il dépend de la représentation que se font les interlocuteurs de cette situation.

C'est ainsi qu'en général les entretiens avec les laïcs débutaient par des discussions informelles et spontanées que je leur laissais initier et manœuvrer à leur gré. Elles me permettaient d'entrer lentement en matière. Puis, petit à petit, j'engageais la discussion autour des thèmes de mon schéma d'entretien. Avec les ascètes, j'engageais directement la discussion suivant mes thèmes de recherche. C'est au terme de l'entretien que nous engagions parfois une discussion informelle et spontanée.

4.3.6 - Discussions informelles et spontanées

Bien sûr, des *discussions informelles et spontanées structurées in vivo* avec des laïcs et des ascètes m'ont permis de clarifier certaines incompréhensions, d'ajouter certains éléments et de vérifier certaines données obtenues. Elles ont provoqué des discussions ou plutôt des bavardages les plus inattendus et les plus fertiles. C'était dans les endroits les moins convenus ou dans les moments les plus imprévisibles que les détails et les informations qui précisent, qui nuancent, qui expliquent mes observations et mes discours d'entretiens m'ont été donnés. Chaque nouvelle situation de rencontre était un atout majeur. Deux remarques : 1) un entretien est potentiellement le début d'un autre qui non seulement rapproche du mode de la conversation ordinaire, mais encore déleste de l'intimidation provoquée par la situation d'interaction, et 2) les conditions même de l'entretien en apparence inadaptées pour ce type d'exercice occasionnaient des discours dégagés de toute pression environnante, en comparaison de ceux qui se tenaient dans des lieux et à des heures déterminés. En plus, l'autorité alliée à ma position et la méfiance à mon égard paraissaient moins accablantes. D'eux-mêmes, les interviewés me parlaient soit pour rectifier, soit pour compléter leurs réponses qui, vraisemblablement, les avaient laissés soucieux.

Ces discussions informelles et spontanées, ses temps post-entretiens non organisés peuvent être considérés comme le témoignage de la coopération des interviewés à ma recherche et les discours comme étant socialement produits et coconstruits. J'expliquerai ci-après cette idée. C'est pourquoi, sans doute, j'ai noté

Belle preuve de l'engagement et de la souplesse de la méthode. Les entretiens comportent deux moments forts: celui officiel et prolongé et, celui officieux et nouveau. Le premier s'organise et s'étend, le second surtout pas (Bombay, le 11 novembre 2001).

4.3.7 - Contexte des entretiens

Le contexte dans lequel se sont déroulés les entretiens était important à leur réalisation. Les ascètes ont été interviewés dans leurs abris. L'isolement et le face-à-face s'instauraient sans difficulté, même si des tierces personnes étaient présentes. L'atmosphère et l'ambiance dans les abris influençaient le contenu et le discours des entretiens. La tranquillité régnante incitait à la concentration et à faire preuve d'intérêt réel pour ce qui était dit. Je devais tenir compte de la position immuable de nos places respectives : avec les hommes ascètes, face à face, à une distance d'environ un mètre et avec les femmes, les places n'étaient pas convenues. Nous étions tantôt assises face-à-face mais proches les unes des autres, tantôt les unes à côté des autres. Si la symétrie et la distance étaient la norme avec les hommes ascètes, au contraire l'asymétrie et la proximité régissaient les contextes d'échanges avec les femmes ascètes.

Les laïcs ont été interviewés dans les lieux de leur choix jugés opportuns pour mon étude. Les entretiens avec les hommes ont surtout été faits hors de leur foyer. Ils se sont tenus sur leur lieux de travail ou dans un coin reculé des enceintes des temples, dans des jardins à proximité de leur domicile ou dans des lieux privés (restaurant, réception d'hôtel) en dehors de leur quartier de résidence. Les entretiens avec les femmes ont toujours eu lieu dans leur foyer. En dépit de l'assistance qui nous entourait et des perturbations provoquées par leurs occupations domestiques, les femmes se sentaient plus à l'aise de participer aux entretiens chez elles, d'autant plus qu'en Inde il n'est pas franchement convenu et convenable qu'une femme s'expose à des *extravagances* en public. Les entretiens avec les jeunes (hommes et femmes) se sont effectués dans divers lieux, à leur convenance (dans un café, dans un jardin, etc.). Lorsque les lieux étaient non appropriés pour l'entretien (trop bruyant, trop animé, peu intime, etc.), j'en proposais d'autres de façon à ce qu'ils conviennent aux jeunes.

Si avec les hommes et avec les jeunes l'ambiance durant les entretiens était assez calme, en dépit de la présence de tierces personnes qui, en principe, ne prenaient pas part aux discussions, en revanche avec les femmes elle était passablement agitée. Une assistance bruyante et nombreuse composée de femmes et d'enfants était présente. Bien que cette assistance perturbait le cours des entretiens, elle n'obligeait pas à les arrêter. Au contraire, j'y ai eu recours pour obtenir des informations. Une multitude de situations interféraient et faisaient en sorte que les entretiens s'effectuaient par intermittence : sonnerie du téléphone, vendeurs de porte à porte, cuisiniers à l'écoute des instructions, requête des enfants, pause pour boire le thé, etc.

4.3.8 - Cadre contractuel

Les situations, la durée et l'heure d'entretien différaient également selon le genre et l'âge des interviewés. Les entretiens avec les hommes ascètes devaient obligatoirement se tenir durant le jour alors qu'avec les femmes ascètes ils pouvaient se dérouler à tout moment. Dans la majorité des cas, les entretiens avec les hommes laïcs avaient lieu les après-midi de fin de semaine ou en soirée les jours de semaine, pour la simple raison que durant les heures ouvrables, les hommes étaient sur leur lieu de travail. Les entretiens avec les femmes se sont toujours tenus les après-midi de semaine, sauf avec Sima, 37 ans, dermatologue, il a eu lieu un après-midi de fin de semaine. Avec les jeunes, les entretiens avaient lieu selon leurs disponibilités, suivant leur emploi du temps scolaire ou professionnel.

Si les configurations sociales d'espace et de temps facilitaient plus ou moins la production des discours, tout dépendait également de la proximité et de l'intimité que j'avais avec les interviewés. Il en ressort la mise en place du cadre des entretiens. Il a été plus facile d'interviewer les hommes laïcs que les femmes laïques à cause de l'ambiance agitée autour de celles-ci; les jeunes filles que les jeunes garçons, à la condition toutefois que l'on ait préalablement passé en revue nos aspects physiques et nos goûts vestimentaires; les hommes ascètes plutôt que les femmes ascètes qui, elles, me demandaient constamment d'aller faire vérifier et valider leurs propos auprès des

hommes ascètes. De fait, j'ai dû à chaque cas adapter et multiplier mes angles d'approche.

4.3.9 - Distance sociale

Le problème de la distance sociale avec les interviewés relève moins de l'incompétence du chercheur que du cadre contractuel de l'entretien. Si l'impact des lieux était moins déterminant avec les laïcs qu'avec les ascètes, en revanche la distribution de leurs caractéristiques physiques et sociales ainsi que les stratégies de communication (écoute, dialogue, intervention) à déployer étaient déterminantes.

Certaines des conditions auxquelles j'ai été confrontée n'épargnent aucun chercheur qui fait une étude en Inde, au-delà du milieu religieux qui ajoute ses contraintes particulières. Je devais me conformer aux rituels et aux modes de présentation des individus, tout en ayant conscience de l'intimidation que je provoquais et du fait que je ne suis pas Jaïne. Autant que faire se peut, j'ai eu recours à une *tactique de type caméléon*. Si elle a ses atouts, elle n'est pas suffisante. Selon les interviewés, il m'a fallu :

- doser la durée des entretiens afin de ne pas abuser de leurs disponibilités;
- poser des questions ciblées et adaptées au regard de leur code moral;
- questionner de manière à obtenir des réponses illustrant leur propre vécu;
- opérer un mélange entre mes questions de travail et des interrogations sur leur profession;
- parler de choses anodines et glisser des questions de travail;
- rester la plus neutre et la plus impassible possible;
- répondre à des questions sur ma vie en Occident afin de retourner implicitement des questions sur leur propre mode de vie.

Si faire des entretiens en présence d'un individu ou d'un *groupe de compagnie* facilite le dialogue des interviewés, pour le chercheur cela demande d'emblée une certaine maîtrise de l'objet étudié. Il me fallait être enjouée et sereine pour détendre l'ambiance d'interaction et provoquer une discussion féconde. J'oscillais entre l'intrusion et la distance, entre la supériorité et l'infériorité selon le statut des interviewés, leurs rôles et mon système de présentation. Cela étant dit, l'établissement de nos interactions sociales ne faisait pas obstacle à la connaissance entre le connu commun et l'inconnu pour l'Autre. Dans un processus de recherche, cette connaissance sociale n'est pas indissociable de la place des interviewés et de celle du chercheur.

4.4 - Dispositifs d'analyse

4.4.1 - Situation de réciprocité empirique

Tout se joue dans ma façon d'être, jeu de malices et de diplomatie, mon laisser-paraitre, mes dires et mes silences. Je les étudie et qu'il en fasse de même avec moi est un fait, encore faut-il que je fasse preuve de la plus grande prudence, de profonde logique et d'entière intégrité dans le respect de leurs principes jusqu'à la limite de leur tolérance. L'obstacle demeure la distance à tenir (Sion, le 16 juin 2001).

Dès que le chercheur explore la connaissance des individus, il devient co-constructeur de sens de par la manière dont il suscite les données et les interprète. Les interviewés présentent forcément l'interprétation de leur environnement à partir de la reconstruction de leur vécu. S'il est possible de distinguer les hôtes du terrain, il est en revanche « exclu de les dissocier », a fortiori si la prétention est de faire œuvre de scientificité (Laplantine, 1995 : 168)¹⁹⁶. Favret-Saada est catégorique : « Prétendre tenir une position d'extériorité, c'est renoncer à une quelconque stratégie de l'observation (fut-ce participante) avec ce qu'elle présuppose de distance convenue » (1977:43). Pris dans une situation d'interaction sociale, le chercheur prend en fin de

¹⁹⁶ Par scientificité, il faut entendre ce qui est défini comme tel par la communauté scientifique ou une

compte la position d'un deuxième interprète. Les interviewés ont déjà soumis les significations à une première interprétation.

Toutes les informations sont des savoirs relatifs et fondés. Chaque enquête de terrain construit des démarches qui ne sont jamais standardisées, mais circonscrites et spécifiées. L'enquête a évidemment ses propres présupposés: l'expérimentation et l'objectivation des propriétés de la connaissance construites à travers ces biais permettent d'en tirer le meilleur parti. D'après Houle (1993), l'étude de cas en est une des représentations les plus fructueuses. Vraisemblablement, l'ethnographie exige que le chercheur, « l'expérimentateur », s'insère à l'intérieur même du dispositif de l'expérience et se considère comme tel. Au-delà des justifications idéologiques, il est aussi intéressant pour les hôtes du terrain d'observer et de communiquer avec le chercheur, comme c'est le cas pour celui-ci. Chaque partie peut, doit à la rigueur, tirer profit de l'expérience d'altérité interculturelle, de sorte que l'entrecroisement des sources promeut et optimise le processus d'objectivation du travail. Elle procède de « l'hétérogénéité des savoirs sociaux existants » (Sabourin, 1993 : 73) et induit par conséquent un relativisme culturel.

Les cadres d'un travail de terrain couplés à ceux d'une enquête par entretien appellent des opérations de production. Convenant qu'au terme d'un tel travail, les données constituées sont doublement construites - parce que le chercheur est coauteur - l'analyse de ma recherche me situe à un second plan du sens des données. Mes données choisies sont des constructions opérées à travers des «filtres déformants» (Ramognino, 1992 : 58). Elles gommant d'une certaine façon la réalité observée. Pourtant dans ses limites, cette réalité donne aussi accès à son observation : expériences directes des hôtes et dimensions problématiques inconnues et, le cas échéant approfondies.

4.4.2 - Expérience de l'altérité

L'observation d'un sujet par un observateur a comme complément la contre-observation de l'observateur par le sujet. L'opération essentielle de travail de terrain est manifeste dans l'analyse d'une situation d'interaction entre chercheur et interviewés, « où chacun des deux est simultanément observateur pour soi-même et sujet pour l'autre » (Devereux, 1980: 375). Il y a observation réciproque, c'est-à-dire qu'il s'instaure un type de relations sociales à travers l'expérience de l'altérité dans le milieu au sein duquel elle opère. En outre, la connaissance (réalité) sociale que cherche simultanément à saisir et à construire le chercheur n'est en aucun cas indépendante de lui. Mon travail de terrain était délicat et particulier, pour ne pas dire sensible et *tabou*. Ma non-adhésion et mon refus de conversion au jaïnisme ont été des situations sociales qui relèvent pleinement de mes caractéristiques personnelles, même si toute approche ne dépend pas exclusivement du chercheur.

Le problème de l'observateur, du chercheur, à la fois instrument et interférence, sujet et objet de son discours scientifique renvoie dès lors entièrement à la manière dont il se situe vis-à-vis de son *équation personnelle*. Telle est la clé de voûte de l'entière démarche cognitive (Devereux, 1980). Son statut annonce nécessairement non plus l'objet de la réflexion sociologique ou ethnologique, mais une condition de celle-ci, une condition fatalement originale, précise Della Bernardina (1989: 14). Si cette condition est aléatoire comme expérience humaine, elle n'en est pas moins objectivable comme expérience sociale.

Le ressort du travail du terrain vaut comme *comparatisme en acte*, où le chercheur doit constamment analyser ce qui se passe en le rapportant à ce qu'il fait. D'un côté, le chercheur est un acteur du jeu social *indigène*. De l'autre, il a une pratique qui lui est propre. La qualité de l'information produite équivaut sans doute à la place du chercheur, incorporant de fait *son ombre* comme s'intitule l'ouvrage des Panoff (1968). Devereux l'approuve: « ce n'est pas l'étude du sujet, mais celle de *l'observateur*, qui nous donne accès à l'essence de la situation d'observation » (1980:

19) et, ainsi donc les caractéristiques des relations sociales entre les hôtes de terrain interviewés et le chercheur.

Ma routine est pour le moins banale: regarder les moines me regarder, écouter les nonnes me parler, me faire sans cesse demander qui sera mon mari, tout en ayant honte de ne pas connaître les dernières merveilles américaines! (Borivali, le 19 juin 2001).

Il est vrai qu'une enquête de terrain oscille entre des observations et des participations qui apparaissent différentes au gré des situations, des événements, des rencontres, et du temps qui passe. Le chercheur est sollicité par diverses représentations et doit se soumettre à une variété de reconnaissances. Le moyen de limiter et de contrôler l'instinct d'exploitation (de possession) des hôtes auprès du chercheur s'avère être un, voire, le problème majeur durant un terrain. Pourtant, *être pris* par le terrain s'avère la condition même de son accès. Il oblige fatalement à se placer dans une situation telle qu'elle produit un type bien spécifique d'expérience. Ce qui signifie se situer quelque part selon l'initiative qu'en auront pris les hôtes du terrain, et par là se voir attribuer une place par eux.

4.4.3 - Statut du chercheur

J'aurai une place spéciale parmi eux. Chaque personne exceptionnelle doit être particulièrement étudiée, tel que eux pour moi et moi pour eux. Malgré mon refus de devenir Jaine, nous semblons pouvoir faire quelque chose ensemble pour le jaïnisme (...) (Andheri, le 23 mars 2001).

C'est avec ce genre de remarque que le chercheur dépend des hôtes de son terrain, qu'il devient explicitement sujet de ses sujets. Pour les ascètes, j'étais devenue celle qui permet de faire un lien *spirituel* entre l'Orient et l'Occident. Pour les laïcs, je figurais *la femme d'affaire du jaïnisme*. Cette référence au terme « affaire » ne renvoie pas à la dimension économique, mais au travail au sens d'activité menée en vue d'obtenir un résultat. Les hommes laïcs ont leur travail professionnel, les ascètes ont leur travail spirituel, j'avais celui de mener à bien « mon livre sur le jaïnisme ». Ces deux qualificatifs que m'ont attribués les Jaïns traduisent précisément leur monde

d'appartenance : monde de *renoncement* pour les ascètes et monde *matériel* pour les laïcs.

Rabinow parle de son séjour au Maroc comme d'une oscillation permanente entre deux statuts : professionnel (chercheur, celui pour lequel il est là-bas) et personnel (celui dont il est impossible de se départir), ce qui impose au chercheur « de devenir une sorte de non-personne, ou plus exactement une personne dans toute l'acceptation du terme » (1988: 52). Un travail de terrain impose une certaine forme d'initiation, qui pour Rabinow prend l'allure d'une violence symbolique (1988: 29 et 117). Pour Mead (1966), il s'agit de se « dépouiller de sa propre civilisation », tandis que Lévi-Strauss (1955) considère que c'est « essayer sur soi » les modèles particuliers d'une autre société. La mise en sommeil d'une part de soi devient une douleur alimentée par les représentations que les hôtes du terrain se font du chercheur, *femme d'affaire du jaïnisme* ou par les bénéfiques qu'ils attendent d'une relation, *lien spirituel* entre l'Orient et l'Occident, par exemple.

En plus d'être un représentant et un procureur de sa propre corporation professionnelle, le chercheur est aussi un sujet psychologique dont le caractère physique individuel contribue aussi à déterminer la configuration des phénomènes observés¹⁹⁷. Il faut y saisir l'ambivalence: réaliser une enquête sur un domaine habituellement réservé à l'autre sexe peut représenter une tâche singulièrement éprouvante. Le contexte étudié en rapport avec le chercheur peut souvent, si ce n'est toujours, le placer dans une position ambiguë. Position qui varie suivant les appartenances religieuses, de classes, des nationalités, etc. Ce qui prouve bien que l'élaboration de la connaissance fait état de la forme sociale observée. En tant que femme, ma position était à la fois ambiguë et privilégiée. Je participais au monde des hommes et des femmes. J'accédais à ce quoi les femmes, laïques et ascètes, n'accèdent pas, faute d'intérêt ou par interdit. Par contre comme elles, il m'était interdit de voir les hommes ascètes après le coucher du soleil et de partager leurs repas.

¹⁹⁷ « Le sexe de l'ethnologue est pris en compte pour déterminer ce qu'il lui sera permis de voir.[...] L'ethnologue est parfois traité comme un être neutre, auquel on permet donc de voir des choses que

À écouter muni Yukti, j'aurai un bon karma, il l'a vu derrière mes rétines. Mon destin est prometteur, il le lit sur mon visage. J'ai de la chance, il le sent. Je suis une femme spéciale, il aurait compris que je sais ce que les gens ignorent... Pourtant, il considère qu'une femme ne doit pas trop étudier parce que c'est dangereux pour son entourage et pour elle-même (Bombay, le 4 septembre 2001).

L'évolution de perspective par rapport à l'objectivisme de Malinowski est ici bien visible: l'observateur est devenu « le théâtre » même de l'observation (Della Bernadina, 1989: 16): une rencontre de Soi avec l'autre soi (Griaule, 1948). Cependant, si les attributs personnels de chaque chercheur composent le contenu des études, celles-ci ne sauraient trouver une pleine validité scientifique sans l'exigence épistémologique d'une implication critique personnelle. Il n'y aurait pas d'aisance dans les rôles que se donnent le chercheur et qui lui sont donnés. L'expérience est *presque* de « contre-nature » (Rabinow, 1988: 47). Le chercheur est lui-même son propre instrument d'observation, d'autant plus que de la qualité de cet instrument dépend la validité de sa contribution scientifique.

Qui suis-je en train d'étudier: eux ou moi? Il n'existe pas d'école pour endurer d'être une toupie et d'accepter de l'être. Je me sens à l'étroit - sirène dans cet aquarium. Je me fais ausculter, digne sort d'une statue. Je me fais scruter, tel un modèle de sculpteur. Je me fais mémoriser, en rivalité avec des vieux souvenirs de Daguerre. Il me développe des sens insoupçonnés, ce terrain. Je m'étonne toute seule. Il faut dire que de vivre les uns sur les autres n'est pas facile, d'autant moins lorsque l'on en a pas l'habitude. C'est très formateur. Il va s'en dire, on n'est jamais à la fois acteur et spectateur. Ce, soir je n'ai pas divers choix: rester ici ou rentrer à Bombay où il n'y a pas moins de monde! (Baroda, le 12 mai 2001).

Prendre conscience de l'image projetée, parfois ou peut-être souvent contre son propre gré, justifie la mise en place d'un dispositif de recherche sensible à la réalité, et le développement des habilités de communication respectueuses des modes relationnels locaux (langage, politesse, etc.). Ce point paraît crucial pour désamorcer autant que possible le rapport de pouvoir pouvant implicitement biaiser l'altérité entre le chercheur et ses hôtes. Il n'était pas convenable que je sois habillée avec mes

son sexe, s'il appartenait au groupe, lui interdirait d'observer » (Devereux, 1980: 162).

vêtements occidentaux, même si bon nombre de jeunes filles jaïnes se vêtent de tee-shirt et de jeans. Cependant, devant les hommes ascètes toutes les femmes sont habillées de façon traditionnelle, il convient même de se couvrir les cheveux. Pour ma part, j'étais autorisée de ne pas le faire tant et si bien que je coiffais ma chevelure avec le plus grand soin.

Amola m'associe à sa condition de femme et m'en dissocie. Le rôle d'une femme est de faire des compromis. Elle m'a expliqué les soumissions qu'elle a subies et subit du seul fait de son identité et de son destin guidé par Mahavir. Elle m'a fait remarquer comment moi aussi, je dois subir et souffrir des difficultés d'être née une femme bien que je ne déprime pas! Selon elle, en Occident, les femmes ne dépriment pas, parce qu'elles peuvent dire ce qu'elles pensent à leurs maris. On aurait la possibilité de se faire entendre et de pouvoir agir suivant nos volontés [...]. Amola suppute avec raison qu'être une femme blanche en Inde n'est pas facile. En revanche, elle est convaincue que rien ne me fait obstacle puisque les moines s'intéressent à moi, et moins à elle (Bombay, le 10 juillet 2001).

Nonobstant,

Ce matin, à l'allure d'une touriste, je me suis encore faite traquer par des vendeurs de rues lorsque je marchais en direction du café où je suis allée prendre mon petit déjeuner. Je me suis faite inlassablement toisée et épiée par les serveurs qui, pourtant, me voient assez fréquemment. La journée, j'ai observé et j'ai participé, j'ai participé et j'ai observé la puja (cérémonie) de mariage de Kamila. Je me sens de mieux en mieux dans ce monde jaïn même si cette familiarité demeure exotique. Il y a réciprocité. Je leur suis une exotique familière. Ce soir, j'étais un pion de plus qui jouait du virtuel sur le grand plateau d'Internet. Je viens d'envoyer un mail à Helno pour lui expliquer que j'agis comme il le faut je pense. Pour ce début, ma présence ne me semble pas si épineuse, puisque j'ai réussi à faire admettre que je ne vénérerai ni les ascètes, ni les dieux. N'empêche. Que de costumes à porter en 24 h. dans la complexité de ce si petit microcosme... (Bombay, le 18 mars 2001).

Un lien *spirituel* entre deux régions du globe et *femme d'affaire du jaïnisme*, j'étais aussi selon le cas une *star* que l'on reconnaissait ou le meilleur *envoi* que l'Occident ait pu faire aux Jaïns. J'avais de la chance et j'incarnais la chance. J'étais celle à qui l'on accordait du respect et envers qui la tolérance devait être grande

précisément parce que des hommes ascètes m'avait ouvert leurs portes et que, selon la conviction générale, j'étais là pour les aider. Il était impossible de ne pas s'intéresser à moi, tant je m'intéressais à eux. Ma place parmi les Jaïns était assurément singulière: chaque exception devant être étudiée avec minutie et rigueur, je n'y échappais pas. Il était toutefois hors de question que je simule une quelconque conversion religieuse: on ne joue pas impunément avec le *sacré* des gens.

Quoi qu'il en soit, ma position comme femme m'a conduite à contourner certains obstacles inhérents à ce type de terrain - un milieu religieux - et à profiter de certains avantages offerts par la nature académique étrangère de mon travail.

4.4.4 - Conduire des entretiens

Le travail de description confronte les données au regard de l'objet de recherche. C'est pourquoi il faut reconnaître un certain nombre de forces et de limites à une enquête par entretien. Les préjugés ne remettent pas en cause la scientificité des entretiens menés, aussitôt qu'ils sont considérés comme « la mémoire dans l'expérience et la mémoire de l'expérience » (Sabourin, 1997) des interviewés, produites par les relations d'interaction avec le chercheur, et faisant état des clivages sociaux structurant la vie sociale observée. Ses relations dérivent par ailleurs en grande partie du chercheur et de ses capacités à mettre en confiance, à respecter, sans juger et sans sanction.

Cependant, j'ai eu de la difficulté à conduire des entretiens tant il n'est pas dans les habitudes et les normes « jaïnes » : 1) de réfléchir sur ses *pratiques*; 2) de s'exprimer librement et ouvertement; 3) de se croire juger; 4) qu'en principe une femme laïque ne parle pas sans autorisation, et assurément sans présence *rassurante et familière*; 5) qu'un homme laïc ne trouve pas très concevable d'argumenter avec une femme - *occidentale* de surcroît; 6) que les hommes laïcs âgés conversent peu en leur propre nom; 7) que les femmes laïques âgées sont passablement convaincues que discourir offense la doctrine; 8) que les femmes ascètes en réfèrent aux hommes ascètes pour approuver leurs propos; 9) que les hommes ascètes se cautionnent par

leur statut. Leurs propos sont légitimes et vont d'eux-mêmes; 10) que les jeunes pallient à leur ignorance du mythe de l'Occident par la timidité, la fascination ou la honte.

Il n'en demeure pas moins que cette étape de l'analyse traduit une tentative pour déceler les thèmes émergents dans les discours ainsi que les pratiques qui caractérisent les individus dans le cheminement de leur destin, lequel est inséparable de leur appartenance et de leur investissement communautaire. En ce sens, le dépouillement des discours a consisté à identifier les mobiles des pratiques qu'exige la tradition jaïne, de la reconnaissance sociale qu'elle suscite au regard de la place de chacun dans la communauté ainsi que de la place de la communauté dans l'Inde. Lus à l'interface de l'individuel et du collectif, les discours des Jaïns sont donc examinés à travers les relations sociales au sein de leur communauté, aux travers aussi de pratiques sociales gouvernées par le savoir, l'appréciation et la compréhension de leur religion d'appartenance (représentation). Plusieurs éléments en ressortent :

- Les échanges cérémoniels comme phénomène social total au sein d'un groupe social particulier;
- Les individus et leur communauté à travers des actions et des statuts sociaux reconnus (ascète ou laïcs);
- La prise de conscience identitaire (mémoire);
- La société globale indienne et son conglomérat de religions à travers l'une de ses communautés en milieu urbain;
- L'ascétisme tel que développé chez les Jaïns dans un cadre ethnologique.

Bien que les entretiens aient été fait en langue anglaise, à l'exception de six avec deux femmes laïques, trois femmes ascètes et gourou Tuca qui ont été fait en gujarâti et m'ont été traduits par les interprètes *bénévoles*, la connaissance de leurs contenus nécessite un détour par la langue sanskrite et de son système d'appellation correspondant à une énumération de ce qui est « sacré ».

4.4.5 - Traduction

Dans les religions indiennes (à *libération* ou à *sacrifice*)¹⁹⁸, le concept de *dharma* va de soi. Il ne varie pas dans l'espace, ni dans le temps, même si sa signification englobe quelques attributs différents selon les religions. Il fournit le principe spirituel qui règle toutes les croyances et qui légalise toutes les pratiques, c'est-à-dire qu'il organise le *monde empirique* (Biardeau, 1981 : 49). Tel l'élément fondateur de la société, l'usage du terme *dharma* rend compte de cette réalité. Son utilisation par les Jaïns appuie cette hypothèse¹⁹⁹. La compréhension cognitive relative à la spiritualité jaïne - ou plus largement indienne - est une étape essentielle devant précéder toute recherche sur une des religions originaires de cette société.

Mon objectif n'est pas de discuter les sens du terme *dharma*, ni même de rejeter toutes les propositions de traductions courantes (loi, morale, droit, bien, justice, Biarbeau, 1981 : 49) cherchant à lier la réalité des Jaïns à celle des Occidentaux, mais de spécifier que son emploi par les Jaïns interviewés reflète la pratique discursive dominante du modèle doctrinal tel qu'il est enseigné aux hommes, parce qu'il assure la continuité du monde empirique. J'ai donc opté pour une approche pragmatique.

L'usage du terme *dharma* par les Jaïns doit être admis comme propre à leur organisation des valeurs. Il structure et englobe leur réel. Ce qui vaut pour l'usage du terme *dharma* vaut pour les usages des termes en sanskrit d'*acarya*, *puja*, *moksha*, *sadhu*, *sadhvi* notamment²⁰⁰. Cet aspect des valeurs jaïnes montre combien les attributs du jaïnisme sont centraux pour mes hôtes interviewés à Walkeswar. Pourtant dans le jaïnisme, les valeurs instituent des normes qui enseignent que leur sens se

¹⁹⁸ Voir le chapitre 3.

¹⁹⁹ Le *dharma* jaïn renvoie aussi à des niveaux de préséance selon les ascètes et les laïcs et leur mode de vie respectif. Voir le chapitre 2.

²⁰⁰ Tout au long de ma recherche, j'ai donné les significations de *puja* à culte ou cérémonie, *acarya* à maître spirituel ou gourou; *moksha* à libération de l'âme, *sadhu* à homme ascète, et *sadhvi* à femme ascète. Ces traductions littérales sont indicatives, pas moins vraies, pour accompagner la compréhension de mon texte avec des langues aussi éloignées que le français du sanskrit. Toujours est-il qu'il ne faut pas négliger le fait que la primauté du fond des termes utilisés par les Jaïns prévalent à la forme que je leur ai attribués.

joue à des niveaux de réalité différente. Leur autonomie se charge de connotation selon l'assentiment de chacun, par rapport à l'ordre global²⁰¹.

Il n'empêche que chaque culture découpe le réel en multiples unités qui organisent et préforment les expériences de ses membres ; chacune d'elle est une vision particulière du monde. Mon approche pragmatique implique d'étudier la signification des mots utilisés par les Jaïns pour désigner certaines de leurs « choses » culturelles ; ces choses qu'eux-mêmes sont incapables de traduire en anglais. À cet égard, le travail de terrain semble être une solution –même partielle- pour étudier l'usage de termes employés dans une culture, une communauté, dont ils sont l'expression. Le terme *dharma*, par exemple, n'est pas un obstacle à la traduction des discours construits. Il fait partie intégrante de la construction de mon objet d'étude. Les manœuvres d'entretien relatent combien les Jaïns agissent et représentent leur existence vis-à-vis de croyances et de valeurs constitutives de leurs pensées. L'emploi du terme *dharma* par les Jaïns fait donc connaître la manière dont ils conçoivent le jaïnisme, rappelant par ricochet que l'analyse des entretiens n'a pas été réalisée à partir de la langue sanskrite, mais de la représentation que les Jaïns ont de leurs pratiques sociales.

4.4.6 - Procédure d'analyse des entretiens

La procédure concrète de mon analyse a suivi les étapes de suspension des préconceptions, une description minutieuse et un travail de réflexion sur les descriptions. En termes stratégiques, ces procédures m'ont amené à aborder deux questions : 1) quelles pratiques émergent en tant que corpus collectif ? et 2) quelles pratiques émergent de l'articulation singulière des significations chez les laïcs et chez les ascètes ?

À partir des discours construits, il est possible de tenir compte de la dimension symbolique et culturelle dans la configuration collective de la culture jaïne et de la

²⁰¹ Voir le chapitre 1.

configuration individuelle des échanges cérémoniels. La double analyse, symbolique et structurelle, apparaît comme une exigence de ma position théorique sur les échanges cérémoniels et de ma position épistémologique quant aux liens sociaux et aux faits sociaux totaux, tous deux pourvus de sens, dans la mesure où les pratiques sociales ont une constitution symbolique plus qu'évidente dans les pratiques religieuses. Les actions y sont d'emblée symboliques au regard de la doctrine jaïne.

En raison d'un paroxysme de la ségrégation socioculturelle et spatiale tant en Inde qu'à Bombay (Walkeswar), les Jaïns exhibent des savoir-faire, des attitudes, des dispositifs de commensalisme, des marques de relations sociales, des principes de solidarité, des appartenances à un groupe précis et des identifications à une religion évidente. L'Inde offre à la fois un découpage sociologique de la vie religieuse et une unité des diverses religions qu'elle regroupe sur son territoire. Le jaïnisme n'est pas seulement une liturgie, une doctrine, un ensemble de croyances et de normes. Son système moral et social charge tous les actes d'une signification religieuse qui permet à chacun de s'orienter dans sa vie et de s'expliquer ses pratiques et ses représentations.

Pour bien saisir le fonctionnement de la communauté quadripartite jaïne de Walkeswar et les fonctions de ses membres, j'ai mis en vis-à-vis la *grammaire* de leurs statuts sociaux (ascètes et laïcs), leurs valeurs et croyances (spiritualité), modelant leurs modes de vie (normes et règles), dans leur environnement urbain (Bombay) avec leurs pratiques. Les discours construits avec les interviewés, mes observations et mes participations m'ont ainsi permis de décrire l'articulation de leurs pratiques sociales individuelles et collectives dans leur communauté ainsi que dans l'espace géographique dans lequel ils vivent. Dans ma recherche, l'approche générale tient compte de cette diversité. L'approche spécifique se construit sur une analyse des échanges cérémoniels conditionnés par des rapports qu'ils engendrent. Cette prise de position permet de comprendre le sens des pratiques individuelles (dimension culturelle) et le poids des valeurs et des croyances sur les représentations de celles-ci (dimension symbolique). Pour envisager une telle dynamique, il est impératif de ne pas omettre le fait que les Jaïns sont à la fois un groupe (dimension collective) et des

individus qui agissent autant à partir des impératifs collectifs présents dans leur culture que des certitudes personnelles qu'ils extériorisent (dimension individuelle).

La dévotion, l'ascétisme, la mémoire et l'identité jaïne indiquent la dimension pragmatique de chacun, qui détermine à la fois sa place et sa reconnaissance sociale. Cela est déterminant pour les discours dans leur rapport à la spiritualité (jaïnisme) et à la culture (jaïne). Le jaïnisme génère le dialogue. C'est sur ce fond de spiritualité et de culture que figure le rapport des Jaïns avec leurs pratiques individuelles et collectives des échanges cérémoniels.

Concrètement, j'ai d'abord réalisé un découpage des discours en retenant les thèmes principaux mentionnés ci-avant dans mon schéma d'entretien. J'ai ensuite découpé les thèmes en sous-thèmes; ce qui m'intéresse dans ces découpages est ce que j'ai appelé la dimension pragmatique et ce que, par exemple, j'analyse sur les catégories de l'aumône de nourriture des ascètes dans le chapitre 7. À chaque extrait, je me suis demandé: qui fait quoi, envers qui, comment, pourquoi et pourquoi pas ? L'analyse des catégories de la pratique d'aumône de nourriture des ascètes m'a finalement appris que chacun prend part au processus social que ce soit directement ou indirectement. J'ai procédé de la même manière pour les divers thèmes de mon schéma d'entretien, de manière à offrir les éléments des phénomènes sociaux totaux de la communauté quadripartite observée et interviewée. L'analyse et l'interprétation de mon objet d'étude se modélisent à partir de cet éclairage. La place et la reconnaissance sociale motivent et renforcent l'adhésion à la réalité religieuse et culturelle jaïne. Ils donnent le sens des pratiques sociales des Jaïns. L'objectif est double :

- Individuellement, il s'agit de *se libérer*. Chacun offre ce qu'il peut selon ses motivations et ses aptitudes, compte tenu de son statut social reconnu;
- Collectivement, il s'agit de *pérenniser* la mémoire et de *perpétuer* l'identité. Les participations individuelles assurent cette permanence. La perte « d'éclat social » et la crainte de disparaître alimentent la légitimité

d'inscription dans le monde. Chacun à sa manière prend part à cet édifice collectif.

Conclusion

Outre ma construction de données systématiques de sources primaires, j'ai tout au long de mon séjour observé différents lieux de Bombay, du Maharashtra et du Gujarat où résident des Jaïns. J'ai laissé parler les Bombaywallas et les Gujaratis au sujet des Jaïns, récupéré des informations, consulté des journaux quotidiens. Quoique ces documents ne constituent pas les données premières de ma recherche, ils alimentent sensiblement l'analyse de celle-ci.

Il n'y a pas de recherche sans retombée. En dépit des limites de ce travail dûment identifiées, l'information y est par nature « une connaissance construite et donc *orientée* ». Malgré les réserves de Copans (2000) à propos du cumul ethnologique des ethnographies, il envisage quand même que le processus et le produit de ce type de travail doivent être accessibles au plus grand nombre, et induire une possibilité de discussion critique des démarches et des résultats de l'ensemble de la recherche. Mon regard du *dedans* et du *dehors* et le style de mon texte sont évidemment le résultat de l'objet de ma recherche, de mes options théoriques et de mes modèles interprétatifs. Ils pourront peut-être, de par leur singularité relative, alimenter la réflexion autour de la culture jaïne contemporaine, par rapport à un choix intellectuel distinct que Dumont remarque judicieusement : « l'anthropologie suppose la compréhension née de la contrainte mutuelle de deux perspectives : 1) une vision intérieure d'idées et de significations ; et 2) une vision extérieure de comportements et de règles » (1970 : 157).

À présent que cette seconde partie a exposé le cadre théorique de ma recherche (chapitre 3) et le processus de la construction et du traitement de mes données (chapitre 4), la troisième partie ci-après mettra en relief l'ethnographie des membres

la communauté jaine rencontrés, observés et interviewés (chapitre 5) et fera état de leur lieu de vie, Walkeswar, à Bombay (chapitre 6).

TROISIÈME PARTIE

ETHNOGRAPHIE DE LA COMMUNAUTÉ QUADRIpartite DE WALKESWAR

CHAPITRE 5

LES JAÏNS DE BOMBAY LIGNAGE D'ASCÈTES ET ASSEMBLÉE DE LAÏCS

Arrivée à Bombay quelques jours plus tôt, j'ai pu entrer en contact avec des ascètes *jaïns swetambars murtipujaks tapagacchs* qui ont accepté de me laisser accéder à leur monde. Ils sont devenus mon groupe de référence ainsi que certains de leurs fidèles - laïcs²⁰². Ensemble, ils forment une communauté à quatre types de membres distincts par leur statut et leur genre, tel que Mahavir en a accrédité la formation.

À ce prédicat de communauté, dont le principe trouve sa présence dans l'histoire et l'existence se fonde sur des valeurs communes, il est possible d'identifier des caractéristiques sociologiques de nature empirique qui permettent de rendre compte de la configuration sociale de la vie des *Jaïns que j'ai rencontrés* à Bombay. Certes, cette communauté rencontrée est un « tout humain ». Son *essence* consiste à son caractère holiste. Ses membres vivent pour et par elle. Ils partagent un environnement composé du quartier d'habitation (Park, 1979: 87). Cet environnement partagé, créant un espace de socialisation, leur procure un sentiment d'appartenance. Donnant la parole aux intérêts communautaires locaux, Cort dirait qu'il s'apparente à une idéologie déterminée par le contexte (1989), Giddens chercherait à résoudre la problématique de l'espace et du temps, car « le structurel n'a pas l'existence indépendante du savoir qu'ont les agents de ce qu'ils font dans leurs activités de tous les jours » (1984: 76). D'un point de vue sociologique, j'identifie la communauté

²⁰² Les laïcs jaïns s'appellent eux-mêmes *sravakas* pour les hommes et *sravikas* pour les femmes, ce qui les désigne *auditeurs*. En se réunissant en un même lieu pour un motif commun, ils forment une *assemblée*. Le titre de l'ouvrage *Assembly of Listeners. Jains in Society* dirigé par Carrithers et Humphrey (1991) le symbolise vraiment.

comme l'espace des relations sociales d'individus et de groupes sociaux qui fonde une mémoire sociale commune actualisée à travers ces relations.

Cette *aire morale* jaïne de Bombay sera détaillée dans le chapitre suivant. Dans l'immédiat, un discours centré sur la communauté oblige à aborder les paramètres nécessaires à l'étude des logiques d'interactions entre le lignage d'ascètes et l'*assemblée* de laïcs rencontrés.

Le terme de *communauté* possède un sens apparemment évident et une acceptation très large. Définir une communauté triomphe de toutes les spéculations théoriques et didactiques possibles. Cependant, la connaissance du réel passe par les formes prises en diverses circonstances. Les membres d'une communauté en constituent des parties dépendantes et mobiles. Les individus sont posés comme isolés alors qu'ils sont mutuellement liés à travers leurs relations sociales. À la suite de mon enquête par entretien, l'évocation des actions des laïcs interviewés sous-entendent ce qu'ils font en commun et peuvent faire ensemble. La puissance d'une communauté suscite plusieurs réactions: elle rassure et elle menace. Mais, les réactions ambivalentes et ambiguës laissent entrevoir qu'il ne suffit pas de se trouver avec d'autres pour partager et pour participer. Ces remarques attirent l'attention sur la complexité de la nature et de la notion de communauté.

Il paraît aller de soi que les non-Jaïns regardent les Jaïns comme un *tout*, et que chaque communauté de Jaïns se regarde comme *une partie* du tout. Pourtant, Reynell (1991) discerne une communauté jaïne à partir des situations géographiques: 1) pan indienne, les interactions entre les membres sont limitées et, 2) localement située, les interactions entre une « fraction d'individus » engendrent une efficacité digne d'une *communauté*. Nonobstant, en tant que « Jaïns en Inde », les membres d'une communauté agissent selon des « contrats sociaux » bien déterminés. Ils font preuve de solidarités. Les événements influent sur l'identité collective. La vision des liens sociaux est construite dans une perspective de jonction orchestrée, comme les chapitres 7 et 8 le montreront. Il va sans dire que la communauté quadripartite

rencontrée ne forme pas une entité homogène représentative d'une partie de la société indienne. Elle constitue une pléthore d'individus en symbiose, ayant un lien durable ou temporaire avec Walkeswar, un *quartier* de Bombay intra-muros, et identifiables à leurs actes et à leurs discours, ceux-ci faisant état des relations qui les rassemblent. Ce sont des ascètes, hommes et femmes, *swetambars murtipujaks tapagacchs* venant s'y abriter, tous *élèves* du même maître spirituel, et des résidents laïcs, hommes et femmes, de Walkeswar ainsi que leur parenté vivant à l'extérieur et qui y séjournent épisodiquement à l'occasion d'activités spécifiques.

Qu'à ne cela ne tienne, dans cette recherche le terme « communauté » doit être entendu dans son sens sociologique comme comprenant uniquement les laïcs de l'assemblée demeurant à Walkeswar et les ascètes disciples de gourou Tuca interviewés (75 laïcs dont trente sept femmes et trente huit hommes et 21 ascètes dont dix hommes et onze femmes).

L'examen de cette communauté rencontrée, le lignage d'ascètes et l'assemblée de laïcs, est d'un grand recours pour mettre en évidence la *doxa* de ses membres, la revendication de leur identité et ce qui constitue chez eux des *faits sociaux totaux*. Les Jaïns approchés n'ont évidemment pas tous la même considération et la même appréciation du jaïnisme. Leurs comportements autant que l'articulation entre leurs personnalités, la communauté et son système de valeurs permettent de dévoiler la capacité d'un groupe social à se maintenir et à se renouveler. Comment s'opère cette reproduction?

La mise à jour des éléments caractéristiques du lignage d'ascètes et des traits distinctifs de l'assemblée de laïcs parmi les Jaïns rencontrés donne lieu à l'élaboration des données opportunes et appropriées pour décrire les comportements relatifs à la problématique des échanges cérémoniels d'un groupe humain religieux en Inde actuelle. Le chapitre suivant livrera également d'autres indicateurs de cette reproduction.

5.1 - Divisions de la secte *swetambar*

À l'époque de Mahavir (VI^e siècle avant notre ère)²⁰³, l'Église jaïne était indivise. Avec le temps, elle s'est fragmentée en maintes sous-unités dont certaines n'ont pas survécu.

De nos jours, toute secte d'ascètes *swetambars* se subdivise en plusieurs ordres (*gacch*). Un ordre est constitué d'un groupe d'individus qui observent les mêmes règles de conduites particulières. L'apparition de ces groupes résulte de rivalités entre différents maîtres spirituels. Dundas stipule que la localisation de leur constitution est incertaine parce qu'elle est difficile à retracer avant le XI^e siècle (1992 : 119).

Un ordre d'ascètes *swetambars* est regroupé dans un ensemble de « familles » (*kulas*). Chacune d'elle est régentée par un maître spirituel²⁰⁴. Les enseignements prodigués s'appuient sur une foi et une connaissance identiques. L'entourage d'un maître spirituel inclut à la fois ses « descendants », ses propres disciples, et ses « ascendants », disciples de son maître, du maître de son maître et ainsi de suite jusqu'à Mahavir, sinon Adinath, le premier *Tirthankar* de cette ère cosmique²⁰⁵ (Caillat, 1965 : 37). De solides affinités s'établissent entre « *généalogies* » du fait de leur commune éducation. Tout lignage d'une secte *swetambar* est subdivisé en plusieurs ordres d'ascètes, composés de familles.

Chaque famille est à son tour subdivisée en petites *unités nucléaires* (*sambhoga*), dont les membres sont des *compagnons* astreints aux mêmes disciplines et aux mêmes pratiques collectives. « [...] Par conséquent dans les mêmes habitudes religieuses, ceux qui ont reçu du même maître le même enseignement sont « membres d'un même parti » (Caillat, 1965 : 38). Ainsi, une *unité nucléaire swetambar* s'entend comme un rassemblement d'ascètes soudés par la même résidence et la même

²⁰³ Voir chapitre 1.

²⁰⁴ Ce maître spirituel est lui-même délégué par d'autres maîtres spirituels au sein des diverses subdivisions des « familles ».

²⁰⁵ Voir le chapitre 1.

commensalité (Jaini, 1975: 49-50; Deo, 1956: 337- s.) avec deux caractéristiques principales : la nourriture récoltée est mise en commun et sa consommation collective s'effectue sous un même toit.

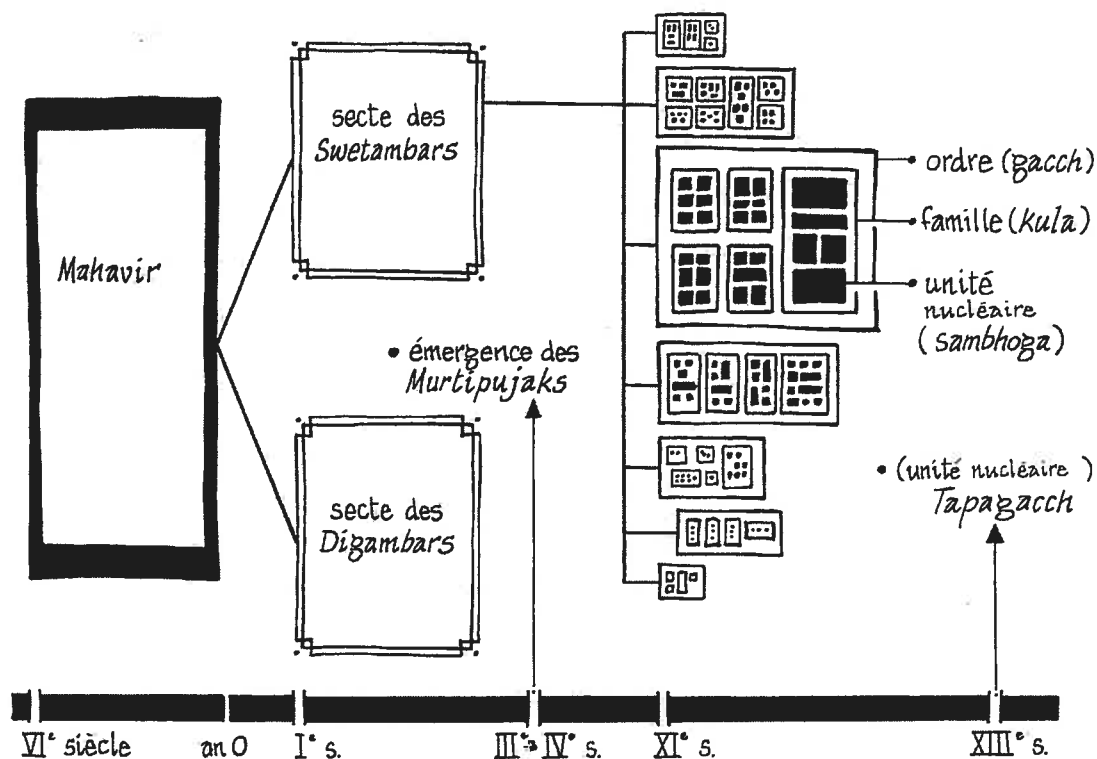
Même s'il peut sembler que l'*unité nucléaire* au sein d'une « famille » est celle qui autorise d'identifier le mieux un ordre d'ascètes sous la tutelle d'un maître spécifique, Renou et Filliozat signalent que les termes de *gacch* (ordre), de *kula* (famille) et de *sambhoga* (unité nucléaire) ont des significations controversées (1996: 631). Étant mal définies, il existe bien peu de sources qui permettent d'expliquer les doctrines ou les différences monastiques suivies par les sous-unités de la secte des *Swetambars*.

Au demeurant, si dans la secte des *Swetambars* la principale division s'opère au niveau de l'ordre (*gacch*) et se différencie en « familles » (*kula*), d'un point de vue particulier elle se situe au sein d'une même « famille » entre les diverses *unités nucléaires* (*sambhoga*). Concrètement en ce qui concerne les ascètes rencontrés (devenus mon groupe de référence), l'ordre des ascètes (le *gacch*) ou ce que je nomme encore le lignage²⁰⁶ constitue une des *unités nucléaires Tapagacchs* de la « famille » des *Murtipujaks* de la secte des *Swetambars*²⁰⁷.

Plusieurs sous-groupes sont nés au sein des *Swetambars Murtipujaks Tapagacchs*. Chacun se réfère à un maître spirituel particulier; ce qui autorise Dundas à affirmer qu'aujourd'hui les *Tapagacchs* sont fragmentés en divers groupuscules (1992 : 158).

²⁰⁶ Voir le chapitre 2.

²⁰⁷ Par simplicité, j'emploie « ordre d'ascète » ou « lignage » de manière synonyme alors qu'il s'agit en réalité d'une des *unités nucléaires* d'une des « familles » d'un des ordres de la secte des *Swetambars*. En somme, un maître spirituel (gourou Tuca par exemple) dirige une *unité nucléaire* d'hommes ascètes (celui de mon échantillon d'enquête en l'occurrence) et dix-sept *unités nucléaires* de femmes ascètes (dont les 11 femmes ascètes interviewées appartiennent à deux d'entre-eux).

Figure 5.1 : Divisions de la secte *swetambar*

Source : Linda Aïnouche 2004 ©.

5.2 - Portrait des *Swetambars Murtipujaks Tapagacchs* rencontrés

Les Jaïns rencontrés sont *Murtipujaks*. Ils consacrent des cultes aux idoles. Ils ont émergé à la suite d'une réforme déclarée au Moyen Âge (Orr, 1999). Tous les *Murtipujaks* ne sont pas des *Swetambars*, il en existe aussi parmi les *Digambars*.

Les noms des différentes ramifications de la secte des *Swetambars* ne sont pas donnés au hasard. Ils sont puisés parmi une liste à six composantes que Jaini énumère ainsi (1979 : 72): 1) les noms de province; 2) les noms de lieux; 3) les noms de caste; 4) les noms des fondateurs; 5) les incidents particuliers; et 6) les rituels particuliers.

Le nom des ascètes rencontrés fait référence au quatrième critère. Ces ascètes sont des *Swetambars Murtipujaks* d'une des *unités nucléaires* de *Tapagacch*, dont je

tais les noms de *famille* et la sous-unité *nucléaire* parce qu'ils ne sont d'aucune utilité pour l'analyse sociologique que j'envisage, et parce que je leur ai promis l'anonymat même si en Inde les ascètes sont des figures publiques.

La ramification des *Tapagacchs* a été fondée au XIII^e siècle (1228) sous la conduite de Jagaccandrasuri. Dialecticien et réformateur, il s'est fait remarquer pour son *goût* prononcé des pénitences, de l'austérité et de l'ascèse (*tapas*)²⁰⁸. Il les concrétisait par de longs jeûnes en suscitant de fermes et de correctes actions morales²⁰⁹. À l'origine, les *Tapagacchs* portaient le nom de *Vatagacchs*, car Sarvadeva, le maître spirituel de Jagaccandrasuri, a été ordonné sous un figuier (*Vata*). Cette origine vaut aux Jaïns - et plus particulièrement peut-être aux *Tapagacchs* - d'être perçus comme de perpétuels *acteurs* spartiates, rigoristes et stoïques.

Malgré les différentes divisions parmi les *Tapagacchs*, j'ai pu constater de mes rencontres avec certains *lignages* (ou avec certaines sous-unités *nucléaires*) que la cohésion, la cordialité, la coopération et la solidarité sont patentes entre eux. Mes observations ont révélé, que lors de leurs rencontres collectives, ces diverses unités de *Tapagacchs* sont soumises à l'autorité religieuse de deux maîtres spirituels: 1) celle de leur maître - référent principal dans la logistique et l'organisation de leur propre unité (gourou Tuca, par exemple) et, 2) celle du maître spirituel *supérieur* de tous les maîtres spirituels réunis pour l'occasion (*supérieur* de la « famille » à laquelle appartient gourou Tuca notamment).

²⁰⁸ Aujourd'hui *tapas* est employé comme synonyme de « s'évertuer ». Sa valeur étymologique a substitué la comparaison « à faire des efforts », « se donner beaucoup de peine », « s'escrimer », « s'efforcer », « s'appliquer » (Caillat, 1964 : 50 note 21).

²⁰⁹ Caillat, 1970 : 1019, Dundas, 1992 : 123; Glasenapp, 1999 : 389; Jaini, 1975: 60.

5.3 - Les critères d'une communauté quadripartite jaïne

Pour Carrithers et Humphrey, l'Inde n'est pas exclusivement une société de castes, qui fonde l'originalité à certain type de débats²¹⁰. Elle est aussi une société de communautés, dont les modalités et les actions témoignent de leur efficacité et de leur dynamisme. Carrithers et Humphrey soulignent en outre que le jaïnisme est une religion radicalement individuelle qui possède un fort sens communautaire²¹¹. De ces observations, Carrithers et Humphrey proposent cinq critères inhérents à chaque communauté quadripartite jaïne (1991: 6-10). En terme d'analyse, ces critères permettent une compréhension du jaïnisme et des Jaïns. La thèse de Cort soutiendrait avec raison que les critères proposés par Carrithers et Humphrey évoquent des domaines d'interactions fondamentaux entre les membres d'une communauté interviewés, le contexte précis où ils vivent et leur *idéologie* déterminée par ce contexte (1989: 14). Giddens défendrait pour sa part que ces critères visent à rendre compte de la compétence des « agents » qui accomplissent et ordonnent des pratiques sociales collectives, puisque ces dernières n'existent que générées par les pratiques des individus (1984). Dans cette perspective, il faut comprendre les discours et observer les comportements comme fixant l'interférence des relations sociales impliquées dans la constitution d'un groupe social et des activités de ses individus. Qu'affirment en terme idéologique les Jaïns rencontrés? Qu'est-il possible d'en déduire? Je rappelle ici ce que j'ai longuement expliqué dans le chapitre précédent : les discours construits avec mes interviewés sont mes matériaux empiriques, tout comme l'est ce que j'ai observé et entendu. Par souci de cohérence et de

²¹⁰ Voir chapitre 1 note 24. En Inde, une multitude de hiérarchies locales, endogames et spécifiques se côtoient. « Qu'est ce qu'un Brahmane? [...] Question récurrente, puisqu'elle ouvre et ferme ce livre, qui montre assez l'omniprésence du Brahmane et la nécessité de le remettre à sa place pour qu'émerge une autre face de l'hindouisme. La difficulté de la tâche n'est pas de prétendre dévoiler un autre hindouisme - il n'en existe pas plusieurs -, mais un autre point de vue sur l'hindouisme : car, il y a plusieurs places dans le système impliquant plusieurs points de vue, ou plusieurs perspectives » (Herrenschmidt, 1989: 27).

²¹¹ Le sens de « religion radicalement individuelle » fait référence aux exercices d'ascèse individuel prônés par le jaïnisme et « fort sens communautaire » renvoie notamment aux *réciprocités* faisant

compréhension, les critères inhérents à chaque communauté jaïne émis par Carrithers et Humphrey vont être énumérés les uns à la suite des autres, en faisant d'abord parler les laïcs, puis les ascètes.

1. « Une culture, des croyances, des pratiques et des intérêts communs »²¹²

Yamini, 44 ans, inactive, approuve ce premier critère et l'explique par un cumul de valeurs héritées, irréfutables et partagées avec les siens. « *Je suis jaïne. C'est ma vie. Je suis très religieuse comme les autres* ». Raju, 53 ans, commerçant en diamants commente également en soulignant un cadre libre et favorable de penser et de vivre unis et à huis clos: « *la vie jaïne est comme un musée. Nous faisons ce que nous voulons entre nous. C'est le bon côté* ». Pour muni Yukti, la cause des intérêts communs est déterminée par le respect du principe fondamental du jainisme: « *Les Jaïns doivent respecter l'ahimsa, ou ce ne sont pas des Jaïns* ».

2. « Une culture, des croyances, des pratiques et des intérêts sensiblement différents par rapport à la société environnante »²¹³

Yamini évoque ce second critère en mettant à jour la spécificité des croyances jaïnes. « *Dans l'hindouisme, les dieux contrôlent tout au-dessus des gens. Pour nous, ils nous aident* ». Hitesh 33 ans, commerçant en diamants, éveille quant à lui l'exclusivité du cadre festif jaïn:

Nous fêtons Holi²¹⁴ mais ce n'est rien de religieux pour nous. Nous nous amusons parce que nous sommes Indiens. Dans nos fêtes, les autres ne viennent pas parce que nous ne les invitons pas...Il faut connaître le jainisme pour venir à nos fêtes et comme les gens (non-

l'objet du chapitre 7.

²¹² J'ai traduit en français toutes les citations de textes en anglais. *A common culture, belief, and practice, as well as some common interests* (Carrithers et Humphrey, 1991:6).

²¹³ « Significantly different from the surrounding society in their culture, beliefs, practices, and interests » (ibid.).

²¹⁴ Si beaucoup de citoyens de l'Inde prennent part aux loisirs et aux débordements de *Holi*, spirituellement et culturellement cette fête est célébrée par les Hindous. *Holi* est un grand festival qui se tient entre la mi février et la mi mars du calendrier grégorien. Associé à Krishna (un des avatars de Vishnu), cette fête se compose de divers rituels et de multiples activités, dont des lancements de couleurs et d'eau dans les rues. Voir Deleury, 1978.

Jaïns) ne le connaissent pas, nous ne les invitons pas. Ils (ces gens non Jaïns) ne s'intéressent pas à nous alors c'est quelque part logique qu'ils ne viennent pas à nos fêtes.

Pour sa part, Muni Yukti formule la dimension du *moksha* (libération) et l'individualisation du calendrier qui régit le déroulement des années jour après jour : « *Nous sommes plusieurs gacchs (ordres) parce que on a des calendriers différents. Le nôtre est unique en Inde. C'est comme pour atteindre le moksha nous travaillons plus fort que les autres* ».

3. « Être conscient d'une identité de Jaïns »²¹⁵

Yamini exprime ce troisième critère en abordant le côté matériel : l'opulence et la richesse sont si criantes dans sa communauté qu'elle ne peut pas en faire fi. Elle se doit de le manifester de manière ostentatoire, et notamment dans son rôle d'épouse : « [...] *L'argent n'est pas un problème pour nous, c'est pourquoi j'achète tout le temps des sarees. Cela m'occupe! À la maison, je mets des sarees en coton, mais dans les pujas (cérémonies) je dois faire honneur à Biren (son mari), j'en porte de très beaux. Tu l'as vu?* ». Badri, 60 ans, commerçant en diamants, assimile l'identité jaïne à la famille et à la religion : « *Un Jaïn c'est quelqu'un qui suit le dharma et qui vit avec les siens. En fait, ma famille c'est ma vie, et ma vie c'est le dharma* ». Muni Yukti, quant à lui, rapporte l'identité jaïne à l'ambiguïté de l'association durable et réciproquement profitable entre les ascètes et les laïcs :

Les laïcs ont besoin de nous pour les guider. Ils sont dépendants. Nous, nous n'avons pas besoin d'eux. Nous sommes indépendants mais ils nous aident... Nous vivons chacun pour soi tous ensemble. Les laïcs sont toujours là. Ils nous aident dans l'organisation de nos déplacements, ils viennent avec nous mais nous vivons sans eux.

²¹⁵ « *be conscious of an identity of Jains* » (ibid).

4. «Efficace comme une collectivité dans la vie sociale, politique, et/ou économique. Le terme « efficace » s'entend ici par deux sens : Premièrement, cela signifie que l'adhésion à une collectivité est un attribut qui non seulement distingue ses membres des autres, mais aussi affecte de manière significative leurs places dans la vie sociale. (...) Deuxièmement, la communauté doit être efficace dans l'encouragement de ses croyances, ou la poursuite de ses intérêts, à l'égard de ses propres membres et de la société circonscrite que se soient au moyen de simple pression ou d'organisations officielles »²¹⁶.

Pour Yamini, la vie en communauté favorise la coopération entre les individus et les structures mises en place au bénéfice de chacun.

Il n'y a que nous qui avons des relations comme cela. Les autres (non-Jains) n'ont pas ce que nous avons...Ils n'ont pas d'association pour les jeunes. Ils ne sont pas contents mais ils n'ont pas le choix. Nous, on s'occupe des jeunes. On organise de nombreuses d'activités.

Sima 37 ans, dermatologue, souligne comment les dynamiques de chacun contribuent à différents mais réels engagements réciproques pour donner forme à la communauté: « *Je ne vais pas au temple tous les jours mais je soigne dès qu'il le faut. Je suis comme le docteur d'urgence ici (Walkeswar)* ». Pour muni Yukti, l'efficacité de la communauté tient à l'importance des rapports entre ses membres et à la pratique de la religion: « *Le dharma se pratique. Ceux qui ne le font pas sont moins bons que les autres. Ils sont moins bons pour eux et pour nous tous. Le dharma existe parce qu'il faut le faire vivre* ».

5 « Être capable de se reproduire »²¹⁷

Yamini fait état ce cinquième critère par le « sang commun »: « [...] *les Hindous, ils disent qu'ils font des enfants entre eux, mais puisqu'ils sont plus nombreux, nous ne pouvons savoir si c'est exact. C'est vrai! Mes filles sont jaines à 100%* ». Pour

²¹⁶ *Effective as a collectivity in social, political, and/or economic life. "Effective" here has two senses. First, it means that membership in the collectivity is an attribute which not only distinguishes the members from others, but also significantly affects their place in social life. (...) Second, the community must be effective in that it urges its beliefs, or presses its interests, upon its own members and upon the circumambient society, whether through informal pressure or through formal organisations. (ibid: 7).*

²¹⁷ *Able to reproduce itself (Ibid : 7).*

Muni Yukti, le renouvellement des générations est dû à l'imitation des *Tirthankars*: « *Il faut faire comme les Jinas (Tirthankars). Ils sont notre modèle. La raison est qu'ils ont atteint le moksha (libération). Tous les Jaïns devraient travailler pour l'atteindre aussi. Seulement, ce n'est pas facile, et en même temps cela procure beaucoup de bonheur* ».

En dépit de leur optique discursive différente, les laïcs et les ascètes rencontrés semblent correspondre aux cinq critères inhérents aux communautés jaïnes énoncés par Carrithers et Humphrey. Toutefois, tandis que les laïcs s'expliquent en termes d'actions et de représentations *culturelles*, leurs normes font référence à leur monde *matériel*, les ascètes commentent en se servant de l'idéologie de la doctrine, leurs normes font référence à *leur* monde de *renoncement*. En outre, l'analyse des propos autorisent à dire que les laïcs et les ascètes rencontrés appartiennent à une communauté déterminée par une situation sociale précise et cristallisée autour d'un « art de vivre » uni et autonome vis-à-vis de la société environnante. En ce sens, les propos des Jaïns interviewés à Bombay corroborent la formule de Carrithers et Humphrey, selon laquelle une communauté jaïne doit détenir les éléments essentiels de sa reproduction sociale (1991: 287). Son pouvoir et son dynamisme sont remarquables en raison de l'intensité de ses relations sociales et se distinguent selon l'environnement.

D'un point de vue général, les membres de cette communauté détiennent trois types de *ressources sociales* ou de *capitaux*²¹⁸. Imbriqués, ces *ressources sociales* renvoient aux traits *généraux* des *Jaïns* en Inde, et à un terrain de sens et de circonstances sociales pour les *micro-traits* des Jaïns rencontrés à *Bombay* :

²¹⁸ L'emploi du terme « capitaux » ne fait pas référence à une valorisation capitaliste. Je veux ici traiter des *ressources sociales* mises en jeu dans les activités. Certainement évidentes et communes à beaucoup de communautés jaïnes, les illustrations de ces *ressources sociales* montreront, dans les chapitres suivants, comment elles sont mobilisées et comment elles commandent les systèmes d'échanges cérémoniels au sein de la communauté quadripartite rencontrée à Bombay.

Tableau 5.1 : Ressources sociales de la communauté quadripartite jaïne rencontrée

<i>Ressource sociale religieuse</i>	<i>Ressource sociale culturelle</i>	<i>Ressource sociale sociale</i>
-Observation du <i>dharma</i> -Ségrégation volontaire, notamment par rapport aux Hindous	-Apparence physique, opulence et ostentation -Niveau de vie élevé -Symbiose entre les ascètes et les laïcs	-Réciprocité ciblée et spécifique entre les individus -Endogamie -Fidélité aux croyances et application sérieuse des pratiques préconisées dans la doctrine

Source : Compilation des données de terrain – Bombay- 2001.

D'un point de vue circonstancié, les laïcs de la communauté rencontrée ne suivent évidemment pas les règles aussi stéréotypées que l'enseigne et l'ambitionne la doctrine. Les moins de trente ans et les femmes actives particulièrement soulignent leur émancipation et une souplesse réelle ou idéalisée de leur mode de vie. Selon leur éducation, une certaine liberté, une *souplesse*, transparaît dans la reproduction symbolique ainsi que dans leur pratique d'être Jaïn.

Moni, 26 ans, inactive, témoigne de la complaisance et de la tolérance dont elle a bénéficiées: « *Avant mon mariage, quand mon père n'était pas là, ma mère me laissait sortir la nuit. J'allais souvent danser. Elle garde le secret. Elle comprenait que je devais m'amuser avec mes amis* ». Nikhil, 18 ans, étudiant, exprime sa résignation et son dépit: « *Mes parents ne savent pas que ce serait bien pour moi de vivre sans tous les devoirs du dharma. Ils me fatiguent. Cela serait mieux pour moi de juste étudier et sortir avec mes amis. Tu sais, je vis à Bombay, c'est moderne ...* »

5.4 - L'assemblée des laïcs rencontrés

5.4.1 - Système de castes jaïnes

En discutant la question des castes chez les Jaïns, Lath (1991: 25-29) rappelle comment au moyen âge les notions de *jati* (idéologie de la pureté rituelle) et de *varna* (idéologie de la hiérarchie des fonctions) avaient fait l'objet d'opposition en Inde. Selon les Jaïns, et comme les Bouddhistes d'ailleurs, la pureté d'une lignée ne peut pas être établie. Pourtant, en pratique les Jaïns ne répudient pas fondamentalement la *jati*. Ils la combinent avec leur identité jaïne.

Le sens de l'identité réfère à deux niveaux d'entité: 1) au niveau interne de l'assemblée, l'appartenance à une *jati* prévaut et, 2) au niveau national, communautaire, le fait d'être Jaïn domine. Ce qui revient à admettre le jugement de Sangave selon lequel les diverses divisions existantes dans l'Église jaïne sont nombreuses dans la sphère sociale, même si les castes jaïnes relèvent naturellement d'un fonctionnement plus ou moins en théorie similaire à celui des Hindous: corporation complexe, exclusive et héréditaire (Sangave, 1959: 76-77).

Mais, contrairement à celles des Hindous, les castes jaïnes ne sont pas organisées selon un ordre hiérarchique de respectabilité. Elles sont orchestrées selon un large éventail d'occupations professionnelles. Certaines d'entre elles sont communes aux *Swetambars* comme aux *Digambars*, et certaines autres sont communes aux Jaïns et aux Hindous. L'hérédité de classes n'est pas inhérente au système de divisions sociales chez les Jaïns au contraire des Hindous; l'essence des distinctions émane des modes de vie et de la fidélité religieuse (Sangave, 1959: 69).

Manifestement, l'origine des castes chez les Jaïns était inconnue à l'époque de l'enseignement du jaïnisme par Mahavir. L'émergence de l'endogamie jaïne s'est affirmée au contact des influences avec les Hindous et de la multiplication des

ramifications entre les *Swetambars* et les *Digambars*. Plusieurs castes distinctes se sont alors créées chez les Jaïns dispersés dans toute l'Inde. Au fil du temps, le déclin de la population jaïne et de ses migrations à travers le sous-continent indien ont quelque peu dissout la nature des liens entre les castes. Le nombre des relations matrimoniales se sont développées entre les sous-groupes. Aujourd'hui, les individus demeurent endogames, mais au *sens* que les pratiques de caractère religieux et le respect de l'endogamie « communautaire » importent davantage que les subdivisions de castes.

5.4.1.1 - Répartition entre *Srimals* et *Osvals*

Les laïcs rencontrés à Bombay appartiennent à la caste des *banyias*, des marchands, des commerçants, des financiers. Un grand nombre d'entre eux sont commerçants. Ils appartiennent à la corporation des marchands (Laidlaw, 1995 :88n17) et sont appelés *mahajans*.

Antérieurement, la caste des *banyias* se composait de trois castes (*Srimals*, *Osvals*, et *Porvals*) subdivisées en six sous-castes (*Visa Srimals*, *Dasa Srimals*, *Visa Porvals*, *Dasa Porvals*, *Visa Osvals*, et *Dasa Osvals*). Aujourd'hui, les laïcs rencontrés à Bombay ne se reconnaissent que parmi deux des trois castes: les *Srimals* et les *Osvals*. Aucun interviewé n'a évoqué son appartenance à une sous-caste.

Suivant les légendes²¹⁹, le nom des castes dériverait de leur lieu d'émergence. Les *Osvals* se concentrent essentiellement dans les états du Rajasthan et du Gujerat, et sont principalement des Jaïns *Swetambars*, même si certains sont Hindous. Sangave rapporte que le nom d'*Osva* dériverait de la ville Osiya (actuel Osian) dans le Marwar²²⁰. Au grand malheur de l'empereur qui habitait Osiya, il n'avait pas d'enfant

²¹⁹ Laidlaw souligne pourtant que le mot *jati* qui se traduit ordinairement par celui de « caste » et utilisé en guise d'affiliation religieuse spécifique, distinguant ainsi les *Osvals* des *Srimals* ou les *banyias* des *brahmanes* par exemple. Cependant, à la question quelle est votre *jati*? La réponse *Osva* ou *Srimal* est légitimement correcte, parce que les castes jaïnes ont pour origine des mythes de *conversion* religieuse à partir desquels les statuts de caste ont émergé (1995: 116).

²²⁰ Osiya (actuel Osian) se trouve au nord de Jodhpur dans la partie marwar du Rajasthan. C'est un des grands centres de pèlerinage pour les Jains *Osvals*.

et désirait vivement un garçon. Le serment d'un ascète jaïn lui laissa entendre qu'il aurait un fils s'il se convertissait au jaïnisme. L'empereur imposa alors à tous les habitants d'Osiya de se convertir au jaïnisme. Il devint père d'un garçon l'année suivante... (1959: 88-89).

Les *Srimals* se concentrent essentiellement dans les états du Rajasthan, du Gujerat quoique leur position soit ambiguë - contrairement aux *Osvals* - on en trouve dans tout le sous-continent. La majorité des *Srimals* sont *Swetambars*, même si certains sont Hindous. Le nom des *Srimals* proviendrait de Srimala (actuel Bhinmal), une ville du Rajasthan localisée à la frontière du Marwar. Grâce à son éloquence, un ascète jaïn en pèlerinage à Srimala aurait réussi à convertir un grand nombre de familles y demeurant. Depuis lors, les résidents de Srimala devenus Jaïns ont été identifiés comme *Srimals* (Sangave, 1959: 92).

En 1959, Sangave rapporte qu'au Gujerat les *Srimals* sont plus nombreux que les *Osvals*, et qu'à Bombay les *Srimals* sont moins nombreux que les *Osvals* (Sangave, 1959 : 123 et 128). Un demi siècle plus tard, cet état de fait semble ne pas avoir changé, tout au moins parmi les 75 laïcs interviewés puisque soixante-six se sont énoncés être *Osvals* (trente et une femmes et trente cinq hommes) et neuf se sont identifiés comme *Srimals* (cinq femmes et quatre hommes)²²¹.

²²¹ Les villes de Osiya (actuel Osian) et de Srimala (devenue Bhinmal) se situent actuellement dans le Rajasthan, elles appartenaient antérieurement au Gujerat, ce qui expliquerait entre autres pourquoi les Jaïns rencontrés se disent provenir du Gujerat, sachant encore qu'au fil du temps des migrations de Jaïns se sont effectuées pour des raisons de développement industriel entre les actuels Rajasthan et Gujerat.

Tableau 5.2 - Répartition entre *Srimals* et *Osvals* interviewés

Parmi les interviewés	<i>Osva</i>	<i>Srima</i>
Hommes	35	4
Femmes	31	5
Total	66	9

5.4.1.2 - Provenance géographique

Les 75 Jaïns rencontrés n'ont pas fait mention de distinction entre leurs castes et leurs occupations professionnelles. Ils ont identifié les différences par rapport à leurs provenances géographiques. Kalpana, 51 ans, inactive, et Biren, 47 ans, commençant en diamants, ont notamment évoqué deux arguments de distinction sociale forts intéressants et très révélateurs: 1) la comparaison avec le système de caste hindou pour Biren et, 2) la fidélité à un lignage d'ascètes pour Kalpana.

Biren a discuté de la distinction entre les castes en la comparant avec le système des castes hindoues. Il formule l'absence de différences hiérarchiques chez les Jaïns au contraire du système de castes dans l'hindouisme (Dumont, 1966): « Nous ne faisons pas de différence entre nous comme les Hindous. Nous venons du Gujerat. Les *Osvals* viennent de Patan et les *Srimals* d'Ahmedabad ». Effectivement, les laïcs interrogés à Bombay sont originaires du Gujerat, des environs de Patan et de Ahmedabad²²². Fief des *Swetambars Murtipujaks*, le Gujerat est l'un des états le plus riches en lieux de pèlerinages jaïns²²³. Kalpana relève pour sa part que les Jaïns ne regroupent pas de différence notable au sujet de la *pureté*. Elle n'identifie pas la caste jaïne à une origine géographique mais à la fidélité à un ordre d'ascètes: « *Notre jati, c'est le gacch (lignage) de l'acarya (gourou Tuca)* ». Par contre, Kalpana, qui se reconnaît comme *Osva*, n'associe pas cette appartenance à une identité de caste

²²² Les premiers arrivants remontent à la fin du XIX^e siècle; la plus imposante vague est arrivée à Bombay dans les années 1960.

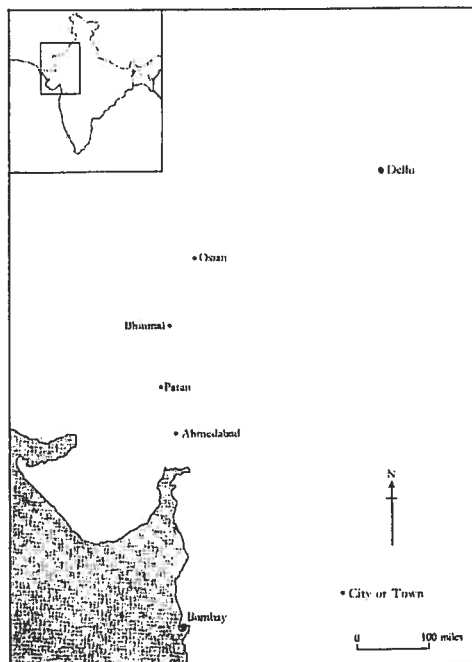
²²³ Parmi d'autres les lieux de pèlerinage les plus célèbres sont le Mont Shatrunjaya à Palitana et le Mont Girnar à Junagadh.

déterminée par l'occupation professionnelle mais comme Biren à son lieu d'origine: « *Je viens de Patan alors je suis Osval* ».

Biren et Kalpana ne sont pas les seuls à associer la provenance géographique à l'identité de caste. Parmi les soixante-six *Osvals* interrogés, cinquante deux ont associé leur identité à leur provenance de Patan, et parmi les neuf *Srimals*, huit ont associé leur identité à leur origine de la ville d'Ahmedabad et de ses alentours. Seul Vishal, 48 ans, commerçant en diamants, a abordé le changement d'association qui s'est opéré entre les origines géographiques et les découpages antérieurs internes à la caste des marchands. Il explique ce changement par la commodité, et comme Kalpana, il trouve une raison à la fidélité portée à des ascètes:

Naguère, les jatis portaient un nom qui les identifiaient à ce que les gens vendaient. Aujourd'hui, nous venons du Gujerat et pour savoir de quel endroit exactement nous appartenons à des jatis différentes. Nous nous reconnaissons selon notre sangh (communauté) aussi. Il y a quelques Srimals qui suivent l'acarya (gourou Tuca) même si presque tout le monde est Osval.

Figure 5.2 - Carte: l'Inde de l'Ouest



Source : Laidlaw, 1995. Certaines villes ont été supprimées.

5.4.1.3 - Hérité

Chaque caste aime à se considérer supérieure à toute autre²²⁴. Elle se montre même extrêmement méfiante les unes à l'égard des autres, et notamment dans les affaires. Valdas, 32 ans, commerçant en diamants, avoue combien certaines procédures sont impératives à la réussite professionnelle: « *Dans mon business familial, nous ne croyons pas les autres. Le business se fait entre gens de la famille parce qu'il y a la sécurité et que pour réussir il faut faire de mauvaises choses. Il faut se faire confiance. Ce n'est pas possible avec des concurrents...* »

Théoriquement chez les Jaïns, les membres d'une caste ont une origine commune, et de fait l'endogamie est régnante. L'exercice professionnel est logiquement identique aux membres d'une même caste sans être un critère héréditaire déterminant. Un individu devient membre d'une caste à la naissance. La profession est sans obligation une transmission. Pourtant, Subir, 67 ans, retraité commerçant en diamants, assure que la reproduction professionnelle est concomitante non pas comme chez les Hindous à la position sociale mais à la religion de naissance: « *À Bombay, les Jaïns qui ne font pas de business de diamants sont rares. C'est pour cela que nous sommes comme les autres (les Hindous). Il y a des métiers qui vont avec les différents dharmas* ».

Chez les laïcs interrogés, il se dégage une tendance homogène entre *ressources sociales religieuses et professionnelles*. À cet égard, Carrithers et Humphreys ont dès lors parfaitement raison d'insister sur l'erreur de réduire l'identité sociale jaïne à celle de caste (1991 : 9-12). La réalité est plus complexe. La variété des contextes locaux et sociaux où vivent les Jaïns exige d'examiner de manière très précise des éléments de leur vie sociale. Aucune généralité ne peut être indûment avancée pour expliquer les liens endogamiques d'une communauté jaïne²²⁵.

²²⁴ Mahias soutient cette même idée de supériorité d'une caste sur une autre parmi les *Digambars* de Delhi (1985: 42); Laidlaw constate la même chose parmi les *Swetambars* de Jaipur (1995: 114).

²²⁵ Laidlaw abonde dans le même sens dans son analyse des Jaïns de Jaipur (1995 : 138-148).

5.4.1.4 - Principe religieux

En fait, sur le plan social les Jaïns n'ont jamais rejeté les castes d'héritage brahmanique. Ils en tiennent compte dans certains cas de mariage ou de commensalité, ou plus exactement disent Renou et Fillozat lorsque ces conjonctures se présentent pour eux dans leur propre secte (1996 : 636), à condition remarque Dundas de ne pas ignorer l'évolution de la structure des castes. Aujourd'hui, le déterminant principal de la caste jaïne est le statut économique, de telle manière que c'est moins la caste comme phénomène de société que la pureté comme principe religieux qui importe (Dundas, 1992 : 127). Le cas du mariage de Kheti, 21 ans, étudiante, la seconde fille de Yamini, 44 ans, inactive, et de Biren, 47 ans, commerçant en diamants, est de ce point de vue éloquent.

Kheti voulait uniquement épouser Harish, bien que ne détienne pas les caractéristiques d'endogamie religieuses, et donc sociales « compatibles » avec celles de Yamini et de Biren. Harish est *Swetambar* mais *Terapanth*. En quelques mois lors de mon terrain, Kheti a été présentée à trois prétendants sélectionnés et choisis par ses parents: deux vivent à Bombay, l'autre demeure dans la banlieue de Baroda (Gujerat). À l'ultime refus de Kheti, ses parents se sont résignés à ce qu'elle épouse Harish. Leur mariage s'est tenu le 25 mai 2003; je n'y ai pas assisté. Par contre, Yamini m'a fait part de son opinion au téléphone le 24 décembre 2002 :

Finally, c'est mieux qu'elle épouse celui qu'elle aime. Il est un bon Jaïn. Il travaille. Il a une situation stable. C'est rassurant. Kheti s'entend bien avec sa famille. Tu le sais, aujourd'hui la vie est trop moderne pour que je parvienne à exiger de mes filles de faire ce pour quoi ma mère ne m'aurait même pas demandé mon avis. Nous les vieux, nous devons écouter les jeunes. Il faut accepter leur façon de voir leur vie...

5.4.1.5 - Idées modernes

Par conséquent, chez les Jaïns rencontrés à Bombay, des idées modernes émergent sans faire complètement table rase du passé. L'identité collective et l'organisation sociale ne sont pas brouillées; ce qui revient à abonder dans le même

sens de l'idée de Lath (1991) : dans l'assemblée rencontrée, l'identité jaïne prédomine sur l'identité de *jati*. Les idées modernes génèrent des recompositions. La tradition s'adapte et prend des formes inédites, qui résultent autant de transformations sociales et culturelles que de l'apparition de nouvelles valeurs. Le processus de modernisation qui frappe la culture jaïne mène à une configuration intégrante autant les valeurs constitutives et unitaires que les forces nouvelles et mouvantes.

Une grande ville comme Bombay regroupe beaucoup de caractéristiques symboliques en rapport avec les valeurs. Au terme de mon enquête, la seule règle sociale que les pratiques paraissent admettre comme pertinente, nécessaire et acceptable, est l'exclusivité du mariage entre Jaïns et ce, quelle que soit la fidélité à la secte des *Swetambars* ou des *Digambars*. Gita, 47 ans, inactive, n'en souligne pas moins le penchant des alliances matrimoniales intra-sectes, tout en pointant le besoin de renouveler les générations:

À mon avis, la seule condition qui sera toujours obligatoire est que la fille et le gars soient Jaïns. Nous préférons nous marier entre Swetambars, même si certains se marient avec des Digambars. Mes parents, ils n'auraient jamais pu le faire, mais nous les parents aujourd'hui notre devoir c'est aussi de perpétuer notre lignée.

Shilpa, 26 ans inactive, affiche cette perspective d'affiliation sociale qui, pour le cas, dévoile une conversion religieuse :

Ma cousine s'est mariée avec un Digambar. Aujourd'hui, elle est Digambar. Elle est toujours Jaïne, c'est le plus important. Puisque nous avons vraiment besoin de rester entre nous (Jaïns) [...]. Si nos parents ne sont pas satisfaits de notre choix, il faut les convaincre. En général, ils finissent par accepter que nous nous marrions avec qui nous voulons, parce qu'ils ont peur que nous (les filles) restions seules. Nous pouvons donner notre opinion sur notre futur mari. Ainsi, nous pouvons nous garantir d'être plus heureuses que les vieilles (femmes). Parfois, elles ne supportent pas leurs maris, et elles n'ont pas le choix de vivre avec eux.

À Bombay, le système de castes jaïnes est donc confronté à des « bouleversements ». Il se manifeste par des mécanismes qui assurent inévitablement

les individus dans leur communauté d'origine. Bien que les caractéristiques de l'assemblée de laïcs rencontrés soient de plus en plus entachées par des conditions d'existence de l'ère de la modernité en milieu urbain, l'endogamie demeure prédominante.

Cependant, le processus de différenciation tel que le mariage de la cousine de Shilpa qui a épousé un *Digambar* ou le mariage de Kheti et d'Harish ne sous-entend pas une érosion du système, des statuts, des relations et des modes de rapports à l'autre. L'utilitarisme et l'individualisme régnant dans les sociétés modernes occidentales ne gouvernent pas la toile de fond du système endogamique et social des Jaïns rencontrés à Bombay. Les référents *traditionnels* restent ancrés dans les pratiques. Les attitudes individuelles et individualisées rapportées ne sont aucunement symptomatiques, ni même révélatrices d'un bouleversement en profondeur de l'endogamie de la caste chez les Jaïns - au contraire peut-être, la caste s'est renforcée, ou plutôt sa prégnance s'est élargie. Elle ne se limite plus au cercle restreint entre « bons » consanguins, elle s'ouvre à l'ensemble de la minorité religieuse jaïne. Chez certaines familles de Bombay au moins, la digne appartenance à une caste ou à une sous caste semble moins impérative. Il leur s'agit inexorablement de *nourrir* les sentiments identitaires.

5.4.2 - Profil matrimonial

Une assemblée de laïcs jaïns sous-entend volontiers une corrélation entre l'*orthodoxie* et les familles élargies. Si, à Bombay, le processus de modernité manifeste une tendance à l'individualisation, les implications dans les pratiques s'avèrent toutefois modérées.

L'éloignement par rapport à la famille et à la communauté influe sur les comportements à la fois physique et psychologique. Sanjeev, 46 ans, commerçant en diamants, valorise cette explication bien qu'il considère que le contexte urbain et le désir d'épanouissement personnel soient dangereux et menaçants:

Maintenant, la ville rend les gens aventuriers. C'est comme cela. Les jeunes n'habitent plus chez les parents ou ils sortent de l'Inde pour travailler. C'est un peu dangereux cette liberté. Nous éduquons les enfants en fonction du dharma et lorsqu'ils partent certains l'oublent.

Dans l'assemblée de laïcs interviewés, les fils mariés vivent dans leur foyer parental. Une fois mariées, les filles vont vivre dans leurs belles-familles. Les individus en âge d'être mariés qui demeurent célibataires sont peu nombreux. Les exceptions rencontrées correspondent à trois cas de figure :

1. le fils vit hors de l'Inde pour raison professionnelle. Durant ses séjours épisodiques à Bombay, il habite chez ses parents (fils de Manisha, 59 ans, inactive);
2. le fils vit en famille nucléaire loin du quartier de résidence de ses parents. Selon son père, il ne s'identifie pas aux mœurs de sa microculture de naissance (fils de Rishi, 56 ans, commerçant en diamants);
3. la fille cadette d'un foyer habite chez ses parents. Siraj 31 ans, secrétaire, refuse de se marier. Selon elle, ses parents n'y voient pas d'objection. Et Dilip, 46 ans, professeur de philosophie, doit s'occuper de ses parents malades. Sa sœur aînée a quitté le foyer familial lorsque Dilip était encore adolescente.

Aucune famille polygame n'a été repérée, même si la « société » jaïne autorise la pratique. Une jeune veuve et un homme divorcé ont été rencontrés. Shrenik 33 ans inactive, veuve, envisage de se remarier bien qu'elle n'ait pas encore rencontré de prétendant. Elle est retournée vivre chez ses parents avec son fils de six ans en accord de ses beaux-parents avec qui elle demeure en étroite relation. Son mari est décédé dans un accident de voiture il y a quatre ans. Nyrop, 37 ans, commerçant en diamants, divorcé et remarié avec une non-Jaïne (Sikhe) raconte: *« J'avais mal choisi ma première femme, pourtant elle est Jaïne. Je suis mal vu. Cela m'est égal d'être différent. C'est sûr que c'est dur pour ma mère, même si je lui dis constamment de ne pas m'en vouloir. Elle est bien ma femme maintenant. Elle est comme un exemple ».*

5.4.2.1 - Mariage, un acte social

Le jaïnisme ne condamne pas le mariage. Au contraire, il lui concède comme au remariage une haute utilité démographique. C'est une incontournable nécessité pour faire exister la population. Le jaïnisme ne désapprouve pas non plus le veuvage. Il n'a jamais promulgué de loi sur les veuves, ni procédé à une mise en quarantaine ou à des homicides à l'égard de celles-ci. Et, la dot jaïne n'est pas un mal social, elle a toujours été - et demeure - reconnue comme le don de la fille par le père; ce qui est une marque de gratification et une réponse au devoir social. La dot n'a jamais non plus occasionné les mêmes stigmates que chez les Hindous (Bénéï, 1996).

Chez les Jaïns, le mariage n'est pas un devoir à la fois social et religieux comme chez les Hindous, il n'est qu'un acte social, car l'idée que l'âme s'émancipe en scellant une alliance entre deux familles n'existe pas. Dans le jaïnisme, l'idéologie du pur et de l'impur n'est pas aussi méticuleuse que dans l'hindouisme (Dumont, 1966). L'enjeu du mariage chez les Jaïns est indirectement basé sur l'ascèse individuelle, puisque la libération de la matière karmique de l'âme s'accompagne du respect des trois Joyaux (foi juste, connaissance juste et conduite juste)²²⁶. L'endogamie jaïne est à la fois « génétique et culturelle ». Elle ne repose pas sur la consubstantialité (hiérarchie de la pureté religieuse), bien qu'initialement les lois sur le mariage interdisaient formellement toute union entre cousins parallèles. Elles s'effectuaient entre cousins croisés (Sangave, 1959: 161).

Parmi l'échantillon de laïcs interviewés à Bombay, les alliances matrimoniales rendent cette règle caduque. La contingence démographique et le cas du mariage de Kehti le font valoir. L'expression de *l'amour libre* est davantage toléré²²⁷. Chez les

²²⁶ Voir le chapitre 1.

²²⁷ *L'amour libre* s'entend ici non pas « hors mariage » comme en France aujourd'hui par exemple, mais « entre Jaïns quelque soit la secte et la sous-secte d'appartenance ». Hormis Nyrop, aucun individu rencontré n'est marié avec un non-Jaïn. Encore, les Jaïns s'entendent ici au sens large de leur appartenance religieuse par rapport aux autres groupes communautaires présents sur le territoire indien. Si, dans l'idéal, la préférence va pour les alliances *conformes* à la secte d'adhésion, au lieu d'origine et à la caste, la pratique offre la possibilité de transcender ces critères.

Jaïns de l'assemblée rencontrée, l'institution du mariage paraît ainsi intimement liée à son contexte social ambiant.

5.4.2.2 - Divorce, un fait d'exception

Le divorce demeure en revanche un fait d'exception. Le cas de Nyrop marque l'amputation volontaire générée par la modernité: l'épanouissement est le gage de la condition personnelle. Si cette réalité n'emporte pas l'adhésion générale des membres de l'assemblée rencontrée, le chemin « insolite » emprunté par Nyrop fait toutefois pressentir qu'il est suivi par beaucoup d'autres. Sans doute, Nyrop véhicule une conception nouvelle - un cas typique de mariage raté et motivé par un point de vue soumis à des lois d'ouverture d'esprit. Nilesch, 61 ans, commerçant en diamants, l'oncle paternel de Nyrop, estime avoir été trahi par son neveu tout en se disant compréhensif sur sa rupture conjugale: *« Ah Nyrop! Il m'a déçu, mais tu sais, le mariage à Bombay aujourd'hui c'est difficile. Cela pose des problèmes. Certaines personnes ne sont pas sérieuses. Elles font ce qu'elles veulent. C'est ça l'avenir »*.

C'est ainsi que le divorce de Nyrop dément l'idée commune selon laquelle les Jaïns sont contraires au système de castes. À la différence des castes hindoues, les castes jaïnes ne sont pas religieuses. Elles reflètent, comme Sangave a été le premier à l'avoir dégagé et résumé, des pratiques sociales (1959) fondées sur un dispositif d'homogénéité culturelle.

5.4.3 - Occupations professionnelles

En vertu du principe de *l'ahimsa*, il serait interdit aux Jaïns de pratiquer certaines professions. Tobias les tient pour criminelles (1991: 58). Au début du XX^e siècle, Guérinot a recensé quinze professions proscrites: agriculture, commerce de l'ivoire, élevage d'animaux, commerce de certains vivres, etc. (1926 : 257-258). Ces professions interdites expliquent pourquoi aujourd'hui les Jaïns se livrent en grand nombre au commerce de produits manufacturiers, travaillent dans le domaine financier ou occupent des postes du service tertiaire. Tobias reconnaît par contre

qu'aujourd'hui, en ville surtout, un certain désordre existe entre la doctrine et les pratiques professionnelles.

Les liens entre les occupations professionnelles et les relations de consanguinité sont normalement manifestes et forts là où des Jaïns de même secte religieuse résident. L'homogénéité sociale des assemblées de Jaïns est subséquentement un fait ancien, mais pas si répandue que Nevaskar (1971), Stevenson (1915) ou Weber (1996) l'affirment. Les Jaïns de l'Inde ne sont pas tous et uniquement des hommes d'affaires (financiers, courtiers, commerçants). Cela dit, il est vrai que les Jaïns *Swetambars* sont essentiellement une élite de commerçants.

Les hommes laïcs rencontrés sont globalement grandement lettrés, voire hautement éduqués. Les femmes le sont moins, mais davantage que la moyenne nationale indienne. La proportion des femmes actives demeure nettement inférieure à celles des hommes, et bien peu travaillent une fois mariées. Sur les trente-sept femmes interrogées six sont actives, vingt-six sont inactives, une est à la retraite, et quatre sont étudiantes. Sur les trente-huit hommes interviewés, vingt neuf sont actifs, aucun n'est inactif, cinq sont à la retraite et quatre sont étudiants.

Tableau 5.3 - Occupations professionnelles des interviewés

Occupations	Hommes	Femmes
Actif	29	6
Inactif	0	26
Étudiant	4	4
Retraité	5	1
Total	38	37

Source : Compilation des entretiens – Bombay - 2001.

Les hommes laïcs regroupent les principaux propriétaires des entreprises de joaillerie et de commerce de diamants de Bombay. Sur les trente-huit hommes

interviewés, vingt-deux sont commerçants en diamants et trois sont retraités commerçants en diamants.

Les femmes qui pratiquent une activité professionnelle font figure d'exception. Sima, 37 ans, dermatologue, porte un regard lucide sur sa condition de femme active. Elle lui donne raison par le contexte urbain où elle demeure: « *J'ai de la chance d'être née à Bombay. À la campagne, je ne serai devenue personne. En ville, nous pouvons nous occuper autrement qu'en restant à la maison [...]* ». Les femmes actives n'en demeurent pas moins un élément de conservation pour alimenter le milieu endogène. Elles sont inévitablement aussi un élément de stabilisation pour résister à l'érosion exogène. Inactive, Meera, 50 ans, en mentionne les limites: « [...] *Les femmes qui travaillent ont moins de temps pour leurs enfants. Ils finissent par se séparer encore plus du dharma que les autres qui ont des mères comme moi* ». Dilip, 46 ans, professeur de philosophie, réagit de manière réaliste et pragmatique aux propos de Meera: « *Le plus important pour nous a toujours été de nous adapter à l'époque durant laquelle nous avons vécu. Aujourd'hui la vie est moderne, nous devons suivre le mouvement. Tu sais la tradition peut ruiner la tradition...* ».

La jeune génération accède à un niveau d'instruction encore plus élevé mais surtout plus diversifié que les précédentes. Les filles comme les garçons exercent, ou bien se destinent à exercer, une variété de professions par rapport à leurs parents.

C'est ainsi que²²⁸ :

Tableau 5.4 - Professions des jeunes interviewés par rapport à celles de leurs parents

Jeune, âge et profession	Profession du père	Profession de la mère
Aby, 23 ans, bibliothécaire	Commerçant en diamants	Inactive
Khaveri 27 ans, banquier	Médecin	Inactive
Puja, 30 ans, institutrice	Commerçants en diamants	Inactive
Sima 37 ans, dermatologue	Dentiste	Inactive
Siraj 31 ans, secrétaire	Commerçant en diamants	Inactive
Vijay, 39 ans, journaliste	Commerçant en diamants	Inactive
Vipul, 36 ans, journaliste	Commerçant en diamants	Inactive

Source : Compilation des entretiens - Bombay - 2001.

La lecture de ce tableau montre que l'augmentation du niveau d'instruction et l'accès à une variété de professions paraissent nettement plus significatifs chez les filles que chez les garçons. Seuls trois garçons n'ont pas hérité de la profession de leurs pères contrairement aux quatre filles actives interviewées, dont chacune d'elle a une mère inactive. Le rapport occupation professionnelle - genre donne l'impression qu'il tend à s'équilibrer selon la modernité à Bombay. Le cas de Sima est à cet égard intéressant à noter puisque c'est la seule qui travaille dans le domaine médical comme son père. Ce cas de Sima est sans doute précurseur d'un certain changement possible et sensible des mentalités, bien que qu'il ne soit pas encore franchement général.

En dépit des changements socioculturels, la reproduction professionnelle n'en constitue donc pas moins un trait caractéristique de l'assemblée de laïcs rencontrés. Pradeep, 19 ans, étudiant, explique comment l'hérédité professionnelle n'est pas aussi

²²⁸ Parmi tous ces jeunes seuls les parents de Kaveri ont été interviewés: Anish, 59 ans, médecin et

facilement contournable: « *Après mes études, je vais naturellement entrer dans la famille du business de diamants. Mon père, ses frères et mes cousins travaillent ensemble. Mon père attend que je vienne les rejoindre, comme cela je pourrai le remplacer* ». Chetan, 26 ans, commerçant en diamants, exprime la reproduction professionnelle comme une force infuse :

C'est comme cela. Nous faisons du business de diamants. C'est normal. Notre vie c'est comme cela. Quelque fois, j'aimerais bien faire autre chose, mais je me rappelle que mon devoir est de faire comme j'ai appris, sinon je serai comme une sorte de bandit. Et moi, en fait, je n'ai pas envie d'être autrement.

5.4.4 - Assentiment au jaïnisme : les tendances

5.4.4.1 - Orthodoxes, hétérodoxes, néo-orthodoxes de Banks

En comparant des Jaïns de l'Inde et de Grande-Bretagne, Banks montre que les différences entre les laïcs sont engendrées par la structure particulière de leur communauté d'appartenance (1992). Selon Banks, une communauté ne peut être perçue qu'à partir de ses membres. Les différences s'apparaissent non pas entre les *actions des croyants*, mais par l'*obéissance aux croyances* de chacun. Le jaïnisme est de ce fait un élément catalyseur à partir duquel l'identité d'une communauté peut être construite. La reproduction sociale, tant débattue par Bourdieu, fait figure de facteur principal²²⁹. Au fond, c'est bien parce que des individus ont des croyances, des pratiques et une culture dans un contexte particulier et selon une antériorité historique, une coercition, un pouvoir et une autonomie qu'ils forment une

Dutta, 51 ans, inactive.

²²⁹ « [...] À travers lui (l'habitus), la structure dont il est le produit gouverne la pratique, non selon les voies d'un déterminisme mécanique, mais au travers des contraintes et des limites originaires assignées à ses inventions. Capacité de génération infinie et pourtant strictement limitée, l'habitus n'est difficile à penser qu'aussi longtemps qu'on reste enfermé dans les alternatives ordinaires [...] Parce que l'habitus est une capacité infinie d'engendrer en toute liberté (contrôlée) des produits - pensées, perceptions, expressions, actions- qui ont toujours pour limites les conditions historiquement et socialement situées de sa production, la liberté conditionnée et conditionnelle qu'il assure est aussi éloignée d'une création d'imprévisible nouveauté que d'une simple reproduction mécanique des conditionnements initiaux » (Bourdieu, 1980: 92).

communauté détenant une conscience collective. Banks dégage alors trois tendances de laïcs jaïns :

1. les *orthodoxes* sont enracinés dans un jaïnisme traditionnel sectaire et rituel. Pour eux, les croyances ont plus d'importance que les actions. Guidés par les ascètes, ils pensent la communauté en terme de religion. La foi est exclusive. Les influences exogènes sont rarissimes;
2. les *hétérodoxes* conçoivent le jaïnisme comme une religion de la connaissance inaccessible à tous ceux qui sont peu ou pas éduqués ou qui n'ont pas le temps de s'y consacrer. Les croyances sont associées à des mythes populaires. Les contacts avec les ascètes sont épisodiques. La communauté est pensée en terme de caste. La foi est inclusive et éclectique;
3. les *néo-orthodoxes* vivent le jaïnisme comme une religion au statut de science, dont les mécanismes sont aussi salvateurs pour les individus que pour la société dans la situation présente. Les ascètes sont ignorés. La foi est associée à un prosélytisme savant et rationnel. La communauté n'est pas qualifiée, sinon en terme d'individus libres de se livrer à un système de salut réel et concret, salvateur et rationnel.

5.4.4.2 - Traditionnels, progressistes, réformateurs de Bombay

Les résultats obtenus des 75 laïcs interviewés à Bombay font globalement apparaître que la composition de leur structure sociale est semblable à celle décrite par Banks. Des *orthodoxes*, des *hétérodoxes* et des *néo-orthodoxes* ont été rencontrés. Cependant, à Bombay, la modernité semble fondamentale à la « mise en sens » des représentations personnelles. Elle appelle une « mise en récit » qui suppose un pouvoir de dire et sous-tend une manière libre d'agir. Les laïcs interviewés suggèrent d'être classés et nommés en groupes mettant en évidence des croyances et des actions, dont les orientations s'adaptent à l'environnement urbain qui les entoure. Suivant cette remarque, trois groupes de laïcs interviewés à Bombay s'inscrivent ainsi :

- les *traditionnels* (55 sur 75) sont considérablement semblables aux orthodoxes de Banks. Ils attribuent un sens au monde qui les entoure très distinct de celui dans lequel ils se figurent évoluer. Tournés vers le passé, le jaïnisme leur fournit l'ensemble des références, des normes, des valeurs, des symboles qui constituent l'unique code de sens qui s'impose à eux. Ils ont la prétention que le jaïnisme et les ascètes régissent entièrement leur monde et doivent légitimement gouverner la vie de tous les individus. Ils s'expriment plutôt négativement au sujet des transformations et changements touchant Bombay et les « autres » Jaïns (*non-orthodoxes*);
- les *progressistes* (5 sur 75) « en prennent et en laissent ». Leur identification religieuse revêt un cours continuellement révisable, parce qu'elle se présente comme un dispositif de positionnement individuel dans la généalogie symbolique de la communauté à laquelle ils appartiennent. Les croyances et les participations religieuses sont justifiées et explicables. Elles ne remettent pas en question les règles qui régissent l'exercice des activités. La différence s'inscrit dans la séparation entre la praxis commandée par les textes et les ascètes, et la praxis réellement mise en œuvre dans le contexte urbain de Bombay. Scindés entre des idées forces collectives et des nouvelles références tissées à partir d'élans personnels, ces individus montrent à la fois un enjeu de fidélité et de refus de se soumettre aveuglement au jaïnisme ;
- les *réformateurs* (15 sur 75) sont absorbés par un individualisme « religieux » qui donnerait le pas à une authenticité personnelle sur la conformité obligée à des vérités garanties par le jaïnisme. En phase avec le temps présent, la doctrine, les ascètes, les croyances et les pratiques sont « matières à option ». Ils deviennent une affaire de la conscience individuelle que rien ne semble pouvoir imposer. Les trajectoires signifient une sorte de refoulement, dont paradoxalement les représentations et les principes sont puisés dans le terreau du jaïnisme.

Ces individus déploient une figure d'autonomie qui gouverne leur vie. Pourtant, c'est le jeu de la reconnaissance avec un Autre qui assure la stabilité des significations individuelles²³⁰. La représentation de l'existence ne se définit pas d'une façon très précise. Elle oscille entre la volonté d'être et l'impossibilité de se définir dans une forme d'expression détachée de la culture communautaire, d'autant plus que ces individus sont des jeunes.

Tableau 5.5 - Tendance des laïcs interviewés

Laïcs interviewés	<i>Traditionnels</i>	<i>Progressistes</i>	<i>Réformateurs</i>	Total
Hommes	27	3	8	38
Femmes	28	2	7	37
Total	55	5	15	75

Sources : Compilation des entretiens et observation participante – Bombay - 2001.

5.4.4.3 - Paradoxes des mutations culturelles

À Bombay, la modernité et un certain processus d'individualisation semblent concrètement créer des paradoxes. Certains laïcs interviewés revendiquent un droit à agencer personnellement des significations qui donnent un sens à leur existence alors qu'ils se réfèrent à la tradition pour s'inscrire dans une communauté d'appartenance particulière. Est-ce pour tenir leur identité que ces laïcs se dépensent pour le jaïnisme? Il n'est pas erroné, je crois, d'affirmer que leur recours et leur force viennent de leur capacité à énoncer leur identité en terme de protection et de pérennité du *patrimoine* du jaïnisme et, ainsi donc, à manipuler tout un flux de croyances et de pratiques à leur profit.

En réalité, ces laïcs ne cherchent pas à se singulariser mais à s'affirmer sans se distinguer de leur communauté. La manifestation des mutations culturelles de même que ses conséquences se présentent comme un « bricolage » du jaïnisme. Toujours

²³⁰ Voir le chapitre 3.

est-il que parmi les 75 laïcs interviewés le *croyant moderne et réformateur* est largement minoritaire par rapport au *croyant classique traditionnel*. Les *progressistes* représentent un profil intermédiaire.

Dans tous les cas, la culture et les croyances ne semblent pas un joug subi passivement, puisque le sens que leur attribue les 75 laïcs interviewés fait valoir qu'elles sont le produit vivant d'individus, c'est-à-dire une réactualisation de la mémoire sociale aux travers des relations entre les individus. Les idées évoquées et les actions entreprises sont justifiées par des formes envisagées du point de vue de la communauté et du point de vue de l'individu. Les procédés des trois tendances des laïcs *traditionnels*, *progressistes* et *réformateurs* retentissent ainsi selon une variable allant de l'obligation obligatoire émanant d'une *énergie diffuse* comme le mana chez Durkheim (1906)²³¹ à la liberté subjective fondée sur l'*habitus* au sens de Bourdieu. Cette assertion par rapport à Durkheim et à Bourdieu se répercute dans les actions des individus et, par conséquent dans leur participation aux échanges cérémoniels. Les tendances de l'assentiment au jaïnisme et à la culture jaïne ressortent également dans les rapports aux ascètes, les rapports aux rites, les rapports à la famille, etc. L'action est sociale lorsqu'elle se rapporte aux actions de plusieurs individus. Si la sociologie de l'action sociale met l'accent sur la compréhension des actions individuelles, elle requiert surtout de mettre en forme les discours des individus par rapport à leurs expériences.

Alors même que certains laïcs ne vivent qu'un fragment de leur culture et de leurs croyances, ils agissent néanmoins personnellement sur ce fragment. À Bombay, l'expression de l'évolution de « la vision des choses », particulièrement des *réformateurs*, relate des êtres en *formation* pris entre la tradition communautaire du passé d'avant hier et le pari d'autonomie dans le futur d'aujourd'hui. Ce point est peut-être névralgique, mais aucun Jaïn interviewé, voire rencontré, n'apparaît marginalisé ou exclu de sa communauté. La visibilité des *réformateurs* est même plutôt limitée.

²³¹ Sur le mana voir Keesing, 1991.

Leur créativité s'avère en réalité bloquée et leur initiative personnelle bancale. Ces *réformateurs*, comme les *progressistes*, sont impuissants à s'accomplir à un système nouveau, même s'ils parviennent à se créer un bricolage représentatif (logique de réinterprétation). L'importance de la *civilisation* jaïne, et donc de son devenir, mène à des changements inéluctables, mais les forces traditionnelles demeurent. La prise de conscience et l'acceptation de la réalité par les Jaïns rencontrés découlent sans doute des risques encourus pour leur identité.

5.4.4.4 - Réinterprétation des valeurs

En effet, les situations n'échappent pas aux normes de la communauté, même si de nouvelles valeurs changent les significations culturelles anciennes. La logique de réinterprétation n'est que partiellement répandue. Le divorce de Nyrop est exemplaire. Cette logique de réinterprétation a été entendue selon deux types de discours : celle des *progressistes* se dévoile comme un discours de « distanciation » et celle des *réformateurs* apparaît comme un discours « d'émancipation ».

La réinterprétation de « distanciation » a été formulée par cinq individus *progressistes*²³². Ils ont discoursé sur la doctrine en insistant sur le fait qu'elle requiert un impératif d'adaptation et marque un rejet du monde de la tradition. Les Jaïns doivent être capables, en coopérant avec d'autres, de déterminer leurs orientations, en exerçant des capacités créatrices, tout en étant inscrits dans un monde environnant baigné par le jaïnisme.

Dilip, 46 ans, professeur de philosophie, défend l'idée d'un jaïnisme qui doit être réfléchi. Elle invoque la nécessité de pouvoir critiquer le jaïnisme et pas seulement d'en être aveuglement contraint. Son récit est éloquent :

L'enseignement de Mahavir n'a jamais laissé entendre de se déresponsabiliser, d'exclure les non-croyants et de tout reléguer dans

²³² Trois hommes Anish, 59 ans médecin, Nyrop, 37 ans, commerçants en diamants; Reny, 71 ans, retraité éditeur et, deux femmes, Dilip, 46 ans, professeur de philosophie et Devika, 66 ans, retraité institutrice.

des pratiques religieuses en dépensant beaucoup d'argent. Mahavir n'a encore jamais dit d'aller au temple tous les jours, de ne pas manger certains jours, pas même de s'interdire des aliments qui n'existaient pas de son vivant. Comme si prier et faire des pujas (cérémonies) pardonnaient, permettaient de se repentir et surtout d'élever son âme. À mon avis, les Jaïns peuvent très bien prier dans une église ou dans une mosquée. Mieux vaut croire et ne pas se mentir, que de fuir dans des pratiques paradoxales et contradictoires en se faisant mener par des ascètes [...]. Je ne vais jamais voir des ascètes parce qu'ils ont renoncé pour mieux régner. C'est très machiavélique. Je ne sais pas comment ils guident des gens, alors qu'ils ne savent pas se guider tout seul? Y en a bien certains qui doivent avoir la foi, mais il faut les trouver... [...]. La philosophie jaïne est une manière de percevoir la vie, de mener des actes et ainsi d'avoir des croyances. Ce n'est pas une routine à effectuer bêtement. C'est un système de pensées à propos du karma, du samsara et de l'ahimsa. Je ne supporte pas l'idée que le jaïnisme soit exprimé par une seule voie. Un seul jaïnisme n'existe pas. Il n'y a aucun Jaïn qui est identique à un autre [...].

La plupart des Jaïns s'imposent une vie très difficile, qui les rend fort probablement malheureux et tristes. Ils sont dans la grande erreur, en plus d'être intolérants. Ils parlent du jaïnisme sans savoir pourquoi il ne faut pas faire ceci ou pourquoi il faut faire cela ou pourquoi ils ne doivent pas faire des choses et doivent en faire d'autres. Cela dit, c'est très important pour toi de les fréquenter, comme de me fréquenter, tu obtiens des points de vues différents entre des croyants et des pratiquants qui réfléchissent sur le jaïnisme et des croyants et des pratiquant qui ne le font pas [...].

La réinterprétation « d'émancipation » a été énoncée par les réformateurs²³³. Ils portent attention au compromis entre une structure de croyances, dont le but est de projeter un sens sur leur être, voire plutôt seulement sur leur identité, et une structure de croyances adaptées à la dynamique de leur vie urbaine moderne, dont les acquis sont le produit de processus singularisé en « paroles ». L'impératif est moins spirituel que social. La médiation est la culture, la coutume, *la civilisation*. Elle se confond avec un vivier de significations partagées d'où émerge l'identité collective; l'armature

²³³ Huit garçons: Anand, 21 ans, étudiant; Arun, 34 ans, éditeur; Kaveri, 27 ans, banquier; Nikhil, 18 ans, étudiant; Mansi, 31 ans, commerçant en diamants; Sanchi, 21 ans, étudiant; Vilas, 24 ans, étudiant; Vipul, 26 ans, journaliste. Et sept filles: Abhisha, 21 ans, étudiante; Aby, 23 ans, bibliothécaire; Dagga, 22 ans, étudiante; Kheti, 21 ans, étudiante; Niraj, 19 ans étudiante; Sima, 37 ans dermatologue; Siraj, 31 ans, secrétaire.

à partir de laquelle s'édifient et se diversifient les identités individuelles. Les finalités personnelles ne supplantent pas les objectifs partagés, au contraire elles demeurent déterminées par les exigences de cohésion du groupe.

La modernité et la jeunesse à Bombay permet d'avoir une démarche d'analyse sociologique différente d'avec les autres générations. La ségrégation entre les croyances, les actions sociales et les pratiques religieuses traduisent une séparation d'autant plus vraie que les connotations négatives à l'égard de la spiritualité pèsent lourdement dans les énoncés. La contestation de Kaveri, 27 ans, banquier, remet en question la nature religieuse obscurantiste jaïne. Il y pose un regard avec des valeurs incluant le sens de l'identité et de l'intégrité individuelle. Il expose une alternative fondamentale de choix entre deux principes, tolérant et intolérant, sachant bien que actuellement les chances de pérennité des valeurs de ces principes ne sont pas égales:

Je suis Jaïn, mais est-ce que je suis obligé d'être comme eux (les traditionnels)? À mon avis, pour être Jaïn aujourd'hui, il faut prendre ses responsabilités personnelles. Il faut supporter son destin, mais pas son destin du dharma, son destin individuel. C'est assez facile de faire ce que disent les sadhus (les ascètes) et les vieux, mais à quoi ça sert? Quand je serai vieux, ils (sadhus et vieux) ne seront plus là pour me dire quoi faire. Il faut que je fasse les choses maintenant par moi-même. Ce n'est pas très facile à faire, mais autour du monde maintenant c'est comme cela. C'est comme cela chez toi. C'est mieux. Tu ne dois écouter personne, et tu ne dois pas faire semblant. En fin de compte, je pense que les sadhus sont intolérants. Ils brisent la liberté. Je suis Jaïn mais je ne suis pas Jaïn, comme ils me disent de l'être. Je dis la vérité?!...

Conclusion

Le portrait ainsi dressé de la communauté jaïne *swetambar murtipujak tapagacch* rencontrée et de ses membres interviewés à Bombay rappelle que la *civilisation* (culture) n'existe qu'à travers les individus qui la véhiculent. L'évolution de la culture d'appartenance s'effectue dans son aspect particulier et individuel, mais aussi dans sa dimension générale et collective: l'ensemble dépend des parties qui, elles-mêmes sont en interdépendance. L'appropriation du territoire en dépend également. Le chapitre suivant proposera des éléments de démonstration. « Un compromis sans compromission permet donc aux jaïnas de vivre et de se reproduire dans l'ordre social indien, tout en évitant l'isolement et l'assimilation, les deux faiblesses le plus souvent exterminatrices des minorités religieuses » (Osier, 1997: 124).

CHAPITRE 6

WALKESWAR, QUARTIER JAÏN ET ESPACE DE SOCIABILITÉ, À BOMBAY

Les hommes ascètes *swetambars murtipujaks tapagacchs*, devenus mon groupe de référence²³⁴, ont passé leur période obligatoire de sédentarité annuelle durant la saison des pluies jaïne (*chaturmasa*), dans le quartier de Walkeswar à Bombay²³⁵. Ces mois écoulés en face à face avec leurs fidèles - laïcs et l'un des lignages de leurs « sœurs », les femmes ascètes, ont été grandement favorables à mon investigation.

Walkeswar est le socle symbolique sur lequel repose la reproduction socioculturelle des Jaïns entre l'histoire nationale et la mémoire collective. La connaissance des traditions jaïnes y est sans cesse approfondie; la culture y est intelligible en temps réel puisque ses habitants en sont les dépositaires. À Walkeswar, le voisinage d'habitation est la valeur cardinale de « l'entre-soi ». Ce voisinage autorise une personnalisation des relations sociales qui caractérise les processus de socialisation : les résidents sont étroitement solidaires face à l'étranger et face aux autres communautés de la ville. La forme de leur concentration spatiale est semblable à celle de la haute bourgeoisie en région parisienne: elle atteste la relation entre les résidents et l'appropriation physique et symbolique de l'espace où ils habitent (Pinçon et Pinçon-Charlot 1989 et 1997). Cette concentration spatiale nourrit un processus d'autoségrégation, permettant la reproduction sociale et culturelle à l'identique *ou*

²³⁴ Voir le chapitre 4.

²³⁵ Selon le système calendérique *Vikram Samvat* employé par les Jaïns rencontrés la saison des pluies (*chaturmasa*) ne correspond pas exactement à la saison des pluies climatiques de la côte occidentale de l'Inde, et d'ailleurs. Pour les *Swetambars* et les *Digambars*, *chaturmasa* ne débute, ni même ne se termine les mêmes jours. En 2001, pour les *Swetambars* rencontrés, *chaturmasa* a débuté le 4 juillet et s'est achevée le 6 décembre. Normalement, *chaturmasa* dure quatre mois. Certaines années, elle s'étire sur cinq mois à cause du jeu de la lune et du soleil. Pour les informations astronomiques jaïnes, voir Mardia 1996. La saison des pluies est une période particulièrement marquée par des pratiques

quasiment, qui traduit l'exigence de pérennité et accrédite l'idée que Walkeswar est un centre minoritaire (Raulin, 2000).

Initialement, j'avais décidé de concentrer ma recherche sur Bombay, mais elle ne s'est pas limitée à cette ville, étant donné que le mode de vie des ascètes jaïns les conduit à faire des pèlerinages. Rapidement après notre première rencontre avec ceux qui sont devenus mon groupe de référence, il me fut évident que j'allais les suivre dans certains de leurs déplacements. Des observations portant sur d'autres assemblées de laïcs et de lignages d'ascètes que ceux de mon groupe de référence ont eu lieu lors de rencontres sur les *routes* empruntées dans les États du Gujerat et du Maharashtra. J'ai ainsi croisé bon nombre de laïcs et d'ascètes qui ne donnent pas lieu dans ma recherche à un compte-rendu précis. N'ayant pas fait l'objet d'une attention systématique, mais pourtant fort semblables d'un point de vue sociologique et micro-culturel à ceux étudiés, leur représentativité ne sera donc pas formellement abordée. Elle doit simplement être incluse et comprise comme ceux dont il est question²³⁶.

Les Jaïns se sont installés à Walkeswar depuis l'époque où les Britanniques ont pris possession de Bombay et les ont attirés à venir y faire du commerce (à partir du XVII^e siècle)²³⁷. Devenu une zone riche de la ville et le territoire d'ancrage d'une certaine catégorie de Jaïns, des *Swetambars Murtipujaks* en l'occurrence, son petit périmètre délimite un espace de probité exemplaire et un vaste cercle d'appartenance. Bastion religieux, Walkeswar est une unité de référence tant sociale et spatiale que culturelle et économique. Il a sa propre image de marque et est perçu aussi bien par

intensives de restrictions alimentaires ou de jeûnes (voir le chapitre 2) et par la pratique de certains rituels, et notamment par la célébration de *Diwali* (voir le chapitre 8).

²³⁶ Pour des informations ethnographiques variées et détaillées à propos des *Swetambars* de Jaipur au Rajasthan voir Laidlaw (1995) et, pour ceux de Patan au Gujerat voir Cort (1989).

²³⁷ Les Britanniques ont pris possession de Bombay après s'être heurtés aux Portugais qui, à la suite d'un mariage aristocratique, ont acquis le site en 1534. Les îles –que formaient la ville actuelle– faisaient partie de la dot d'une princesse portugaise, l'infante Catherine de Bragançe qui a épousé Charles II d'Angleterre en 1661.

les Jaïns que les non-Jaïns, habitants de Bombay, comme une identité indépendante que nul lien, autre qu'administratif, ne semble rattacher à la ville.

Par l'éventail des relations qu'il assure, Walkeswar est un pôle d'attraction pour les Jaïns. Sa centralité et son autarcie relatives par rapport au reste de la société indienne permettent de le définir comme une communauté d'espace unie par des croyances et des valeurs. L'homogénéité de son territoire souligne l'authenticité identitaire de ses résidents. Noyau de sociabilité, Walkeswar répond au besoin de sécurité et à l'obligation de *pureté* réclamés par les modes de vie de ses habitants. Il rassemble les conditions du rattachement applicables à chacun. Il regroupe les lieux de résidence et les lieux de sociabilité. Walkeswar se présente accueillant pour tout nouvel arrivant, Jaïn ou non-Jaïn, pour autant qu'il se conforme aux règles de vie qui y règnent. Par contre, il se montre délibérément inaccessible à toute nouveauté potentiellement menaçante pour sa prospérité et son identité. Centre moteur et unificateur d'une communauté jaïne à Bombay, Walkeswar est entretenu par le champ des réciprocités. Les modalités d'entraide qui s'y développent dessinent une « étoile d'interconnaissance » (Balfet et Bromberger, 1976: 132).

Les *Swetambars Murtipujaks* s'enorgueillissent de leurs temples, véritable patrimoine du jaïnisme, d'où l'attachement qu'ils leur portent. Les temples associent le cérémoniel et le quotidien. Ils valident et consacrent la ritualisation de la culture. Ils abritent des pratiques traditionnelles et des activités sociales de toutes sortes. Ils offrent en un seul lieu la manifestation de l'ascétisme et de l'ostentation. Espace d'exclusion, les temples sont des demeures de socialisation au-dessus des hommes et des noyaux de sociabilité entre les hommes.

L'univers géographique de Jaïns rencontrés à Bombay se ponctue de trois espaces-temps sociaux (Sabourin, 1993)²³⁸. En procédant d'un cadre général à un

²³⁸ Les espaces, les temps sociaux (c'est-à-dire le local) permettent d'appréhender les pratiques sociales. « Le contexte joue donc un rôle central dans l'observation empirique; les actes sociaux n'étant

cadre particulier, chacun porte à sa façon les *déclinaisons sociales* des Jaïns en Inde urbaine contemporaine. Ce chapitre les pointe dans l'ordre suivant :

1. Dans le domaine de l'anthropologie urbaine, un succinct examen de la ville de Bombay permet d'appréhender avec acuité la place d'une de ses minorités religieuses;
2. Walkeswar se distingue comme un *quartier communautaire* des plus visibles, parce qu'il constitue le noyau symbolique de l'identité jaïne à Bombay;
3. Le temple représente un objet d'intérêt ethnologique certain. Il figure une spécificité culturelle privilégiée pour mettre en évidence des lieux communs de l'anthropologie: les oppositions binaires entre le local et le global, entre la tradition et la modernité, la minorité et la majorité, entre nous et eux, et entre le moi et l'autre.

6.1 - Bombay

6.1.1 - Nom de la ville

Étymologiquement, le nom de Bombay vient de *Bom Bahia*, la Bonne Baie, nom donné par les Portugais à l'archipel de sept îles que formait au XVI^e siècle la ville actuelle. Cette hypothèse est toutefois contestée. Selon certains, Bombay est une déformation de *Bimba*, nom du premier roi indien vers 1300²³⁹. D'autres pensent - et c'est l'hypothèse la plus généralement admise aujourd'hui - que le nom de la ville dérive de *Mumba Devi*, nom de la déesse tutélaire, déesse-mère des Kolis, les premiers habitants pêcheurs de l'archipel.

descriptibles que comme actes contextualisés » (Sabourin, 1993 : 69). Par conséquent, « le local est une irréductibilité du social, puisqu'il caractérise à la fois l'objet et les conditions de son étude » (Sabourin, 1993 : 70).

²³⁹Vers 1300, le roi Bimba de la dynastie des Silharas s'est installé à Mumba, laquelle appartenait au royaume d'Asoka (3^{ème} empereur Maurya, -273 à -232 avant notre ère). En 1343, la ville a été conquise

Au cours de son histoire le nom de cette île-ville, devenue une presqu'île, a changé à plusieurs reprises. Le dernier en date a eu lieu en 1996. Dorénavant, son nom officiel est Mumbaï. Mais, je parle de Bombay parce que les Jaïns emploient ce nom pour évoquer leur ville - et celui de Walkeswar pour désigner leur lieu de résidence. La façon de définir une ville et ses divisions montrent comment les habitants interprètent, imaginent et vivent différemment les mêmes espaces physiques. Durant leur colonisation, les Britanniques voyaient la ville de Bombay en termes de couleur de peau et d'occupation du territoire. Eux vivaient dans la *white town*, les Indiens vivaient dans ce qu'ils appelaient *native town*²⁴⁰.

6.1.2 - Géographie et administration

À l'arrivée des Britanniques, cinq des sept îles de l'archipel n'étaient reliées entre elles qu'à marée basse. En 1730, des travaux d'assèchement ont permis d'unir en une seule masse ces cinq îles. Un siècle plus tard, une chaussée a été construite pour relier la ville-continent à celles des îles. C'est alors que Bombay intra-muros a pris sa physionomie définitive, celle d'aujourd'hui.

Sur la carte, le site de la ville²⁴¹ de Bombay apparaît sous la forme d'un promontoire fourchu, de forme trapézoïdale d'une quarantaine de kilomètres de longueur et d'une largeur moyenne de dix kilomètres, pointant vers le sud à partir de la côte occidentale de l'Inde. La majeure partie de l'île est aujourd'hui englobée dans la métropole du Grand Bombay qui existe depuis 1950 et qui s'étend sur plus de six cent cinquante kilomètres carrés.

par les sultans du Gujerat, Bimba en a été repoussé par leurs raids.

²⁴⁰ Cette distinction et cette désignation n'ont pas été propres à Bombay, ni aux Britanniques. Elles persistent à Chennai (ex-Madras) et à Pondichéry qui appartenaient au comptoir français.

²⁴¹ Le terme « ville » s'entend au sens de milieu géographique quelques soient les divisions administratives.

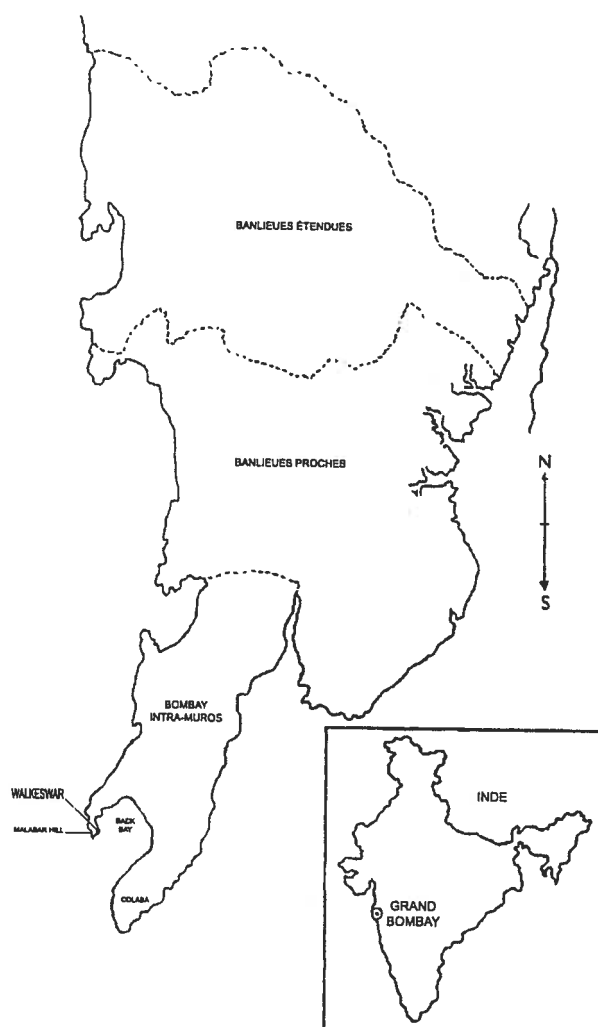
Administrativement, la communauté urbaine de Bombay, nommée le Grand Bombay constitue aujourd'hui une municipalité métropolitaine²⁴². Elle est formée d'un agrégat de différentes communes sur les plans physique, spatial, religieux et social. Cette municipalité se divise en trois sous-unités: 1) Bombay intra-muros au sud; 2) les banlieues proches au centre de son territoire; 3) les banlieues étendues plus au nord²⁴³. Le style de vie des individus dans les quartiers sud de la ville dépend de leurs activités très diverses au demeurant, et nombreux sont ceux qui se rapportent ou sont identifiés par rapport à une religion présente sur le sous-continent indien, tel est le cas de Walkeswar.

De par sa configuration, la ville s'est développée sur l'axe nord seulement. Plusieurs ponts ferroviaires ou routiers la relie au continent. Au sud, la fourche est figurée par deux presqu'îles de longueur inégale, qui enserrant la grande boucle de Back Bay de la mer d'Oman. La moins longue à l'ouest, Malabar Hill est l'un des territoires les plus cossus de Bombay - celui où se trouve entre autres la résidence du gouverneur de l'état du Maharashtra et celles des Jaïns rencontrés. De l'autre côté de la baie, en face de Malabar, s'allonge la presqu'île de Colaba formée par la réunion des deux îles les plus méridionales de l'archipel; les Britanniques y avaient installé leur campement. Entre Malabar et Colaba, Marine drive, un boulevard appelé *Queen's Necklace* (le collier de la Reine) épouse la courbe de Back Bay. C'est pourquoi Bombay est parfois comparée à la paume d'une main dont les doigts indiqueraient le sud Colaba et le pouce serait Malabar Hill, et où l'espace entre le pouce et l'index correspondrait à Back Bay longeant Marine drive.

²⁴² Le Grand Bombay constitue un des vingt six districts (unité de base) de l'État du Maharashtra. Son administration municipale est centralisée dans Bombay intra-muros (Bombay City).

²⁴³ La densité de population de Bombay intra-muros est proportionnellement environ dix fois celle de la proche banlieue et vingt-cinq fois celle des banlieues étendues (Brégeat-Padamsse et Heuzé, 2000).

Figure 6.1 - Carte : Municipalité métropolitaine de Bombay



Source : d'après Zachariah, 1968.

6.1.3 - Essor urbain

À partir du XVII^e siècle, la multiplication des comptoirs européens (hollandais, portugais, britanniques et français) sur la côte occidentale de l'Inde ont transformé l'environnement, l'économie, l'architecture ainsi que les habitudes sociales et culturelles des habitants, notamment ceux de Bombay. Les riches communautés marchandes installées dans l'arrière-pays ont été attirées vers le littoral par la présence

britannique et l'installation de la Compagnie Anglaise des Indes Orientales²⁴⁴. Bombay se retrouvait au cœur d'un vaste mouvement de circulation de biens et de personnes. À partir de cette période, l'essor de la ville a été spectaculaire. Bien qu'il se soit effectué tout au long du XVII^e et du XVIII^e siècle, il a été très rapide à partir de 1830, quand a vraiment commencé l'afflux massif des immigrants de tout le pays attirés par la prospérité croissante de la ville et par l'esprit de tolérance apparent que manifestaient les Britanniques en matière de religion²⁴⁵. L'ouverture du Canal de Suez en 1869 a également renforcé le développement industriel et commercial de Bombay.

En 1896, la ville comptait 800 000 habitants, en 1911 elle en comptait 900 000. Un demi-siècle plus tard, elle accueillait 2,771,933 millions habitants (4,15 millions pour le Grand Bombay)²⁴⁶. En 1991, Bombay avait 9,925,891 millions habitants (le Grand Bombay 12,570,000)²⁴⁷. En une décennie, la population urbaine a atteint 11,914,398 millions d'habitants (le Grand Bombay presque 15 millions)²⁴⁸.

²⁴⁴ La Compagnie Anglaise des Indes Orientales (CAIO) ou *East India Compagny* (EIC) ou encore connue sous le sobriquet de *John Compagny* a pris ses fonctions à partir du 31 décembre 1600 lorsque la reine Élisabeth d'Angleterre a accordé une charte lui conférant le monopole du commerce dans l'Océan Indien. La Compagnie Anglaise des Indes Orientales a perdu ses fonctions administratives en 1858 à la suite de la première révolte des Cipayes. Ce sont des soldats indiens servant dans l'armée britannique sous les ordres d'officiers formés dans l'école militaire de la Compagnie Anglaise des Indes Orientales. Ils se sont soulevés et rebellés contre la domination britannique. Leurs soulèvements sont fréquemment considérés comme les prémisses de l'obtention de l'Indépendance de la République de l'Inde en 1947.

²⁴⁵ Tandis que les Britanniques ont émis des règles très sévères à l'encontre de la sati et des thugs notamment, ils n'ont pas franchement entrepris de conversion religieuse massive au christianisme de la population bien que celle-ci le craignait. Voir Van Woerkens, 1995.

²⁴⁶ Zachariah, K.C., 1968 : 10.

²⁴⁷ WORLD RESSOURCES. A guide to the Global Environment. The Urban Environment, O.U.P., (1996-97: 154).

²⁴⁸ Estimation tirée du site [http:// www.censusindia.net](http://www.censusindia.net)

Tableau 6.1 - Population de Bombay

Date	Population
1896	800 000
1911	900 000
1961	2,771,933 (Grand Bombay, 4,15 millions)
1991	9,925,891 (Grand Bombay, 12,57 millions)
2001	11,14,398 (Grand Bombay, >15 millions)

Sources : Zachariah, 1968 : WORLD RESSOURCES. A guide to the Global Environment. The Urban Environment, O.U.P., www.censusindia.net

6.1.4 - Un *mille-feuille* religieux

Bombay est une ville riche et cosmopolite, toute en contraste. Elle ressemble à un *mille-feuille*. Inexorablement moderne, elle n'en demeure pas moins une ville guère rutilante. Les paradoxes y sont exacerbés. Au fil des décennies, les divisions communautaires ont cru et se sont radicalisées, mais globalement elles opèrent aujourd'hui davantage sur un mode de l'acclimatation et de la tolérance que sur celui du rejet et d'étroitesse²⁴⁹.

Bombay se compose d'une multiplicité d'identités et de communautés religieuses. Les *Bombaywallas* (les « vrais » habitants de Bombay, les natifs) cohabitent avec des Hindous venus d'ailleurs. Majorité religieuse nationale, ensemble, les natifs et les immigrants hindous forment environ 75% de la population totale de la ville. Les Musulmans représentent la plus importante des minorités religieuses nationales avec environ 20 % de la population de la ville. Les 5 % restant se composent de Chrétiens essentiellement Catholiques, de Juifs, de Bouddhistes, de Sikhs, de Parsis et de Jaïns, dont les influences (notamment économiques) sont certaines, et l'exercice et le désir de conserver leur identité culturelle manifeste.

²⁴⁹ Voir Gupta, 2000b; Jaffrelot; 1996; Markovits, 1994; Stern, 1993; Tharoor, 1997.

La densité de Jaïns à Bombay a augmenté de manière impressionnante au cours des décennies, même si en valeur absolue leur nombre n'a pas augmenté en plus de 120 ans. Selon les recensements, dans la présidence de Bombay devenue le Grand Bombay, les Jaïns étaient :

Tableau 6.2 - Population jaïne par rapport à la population totale de la communauté urbaine de Bombay

Année	Population jaïne	% par rapport à la population totale de la communauté urbaine de Bombay
1901	325 636	1,8
1911	291 087	2,1
1931	287 167	3,81
1961	271 933	3,8
2001	> 350 000 (estimation)	≥ 4

Sources : Sangave, 1959; www.censusindia.net; Zachariah, 1968.

Assaillie par la modernité, Bombay subit la variété des croyances qui, pour survivre, se battent contre l'in vraisemblable prolifération des « antennes paraboliques » et le développement des Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication (NTIC). Le décalage entre le vécu du plus grand nombre et ce que montre la télévision et permet de découvrir Internet vouent aux transformations des mouvements culturels. Visible également à Bombay, l'irritante pauvreté fait face à l'insupportable richesse, et particulièrement celle de Malabar Hill où se situe Walkeswar, le *quartier* des jaïns rencontrés, observés et interviewés.

6.2 - Walkeswar, le *quartier* jaïn de Bombay

À partir de 1860 mais surtout à compter de 1880, Malabar Hill, secteur de la *native town* de Bombay, était encore peu construit. Il est progressivement devenu le lieu de résidence le plus recherché par les Indiens aisés et les Européens. Ce secteur de la ville a acquis le nom de Malabar Hill parce que

[...] le réservoir qui se trouve au bout de la colline, et dit qu'il devait se baigner là où « les Malabars viennent surtout pour cela », en réalité un lieu de pèlerinage fréquenté par les gens de la côte du sud de Bombay, qui étaient alors tous confondus sous le nom générique de Malabar. D'où Malabar Hill (Chopra, 2002: 133).

Cependant, Malabar Hill n'est pas le nom le plus ancien de ce secteur. Le nom de ses temples hindous servait à son identification : au sud, le temple de Walkeswar est considéré comme le site le plus sacré de Bombay et, au nord, le temple de Mahalakshmi est adjacent à un mausolée musulman²⁵⁰. Entre les deux extrémités se situe parmi d'autres Walkeswar, le *quartier* jaïn de Bombay²⁵¹.

Le nom du *quartier* de Walkeswar, signifiant en sanskrit le *seigneur du sable*, correspond à la division fiscale de la ville établit par les Britanniques. Ils ont divisé le secteur de Malabar Hill en divers *wards*²⁵². Aujourd'hui, les Indiens eux-mêmes emploient tantôt ces divers noms coloniaux et continuent de le faire pour évoquer de manière circonscrite ce secteur de la ville, et tantôt utilisent le nom de Malabar Hill pour figurer d'une manière floue et générique cet espace urbain dans la ville. Par commodité, les Jaïns utilisent Walkeswar pour nommer leur lieu de résidence, bien qu'il ne corresponde pas à une division administrative. Pour ma part, je désigne cet espace social Walkeswar en le reconnaissant comme un quartier²⁵³.

Walkeswar est situé dans la partie sud-ouest à flanc de colline de Malabar. Il s'étend sur une superficie d'environ un kilomètre carré. Sa domination par les Jaïns s'y perçoit au nombre de temples qui s'y élèvent. Les premiers Jaïns y sont arrivés en vagues successives depuis la fin du XIX^e siècle; la plus imposante d'entre-elle est

²⁵⁰ Le mausolée est celui de Hadji Ali, un homme d'affaires qui est venu en Inde, puis s'est installé à Bombay, depuis l'actuel Proche-Orient au cours du XIX^e siècle.

²⁵¹ Aujourd'hui entre le temple de Walkeswar et celui de Mahalakshmi, Bombay est divisé en divers secteurs: Kemp's corner, Breach Candy, Worli, (au nord) Cumbala Hill, Gamdevi (à l'est) et Neapeansea road (à l'ouest).

²⁵² Aucun terme équivalent en français ne convient pour traduire *wards*. Ce sont des découpages en circonscription politique britannique.

²⁵³ Ce terme de quartier me paraît le plus pertinent pour désigner cette zone géographique de Bombay.

venue du Gujerat dans les années 1960. L'emplacement de Walkeswar est symbolique. Il constitue un espace urbain, aisé, surplombant l'ensemble du sud occidental de Bombay intra-muros, mais son engorgement actuel fait que de plus en plus de jeunes couples « modernes », c'est-à-dire du type des *réformateurs*, déménagent pour la proche, riche et tranquille banlieue, commençant elle-même à devenir une nouvelle zone jaïne composées de familles nucléaires. À Walkeswar, les boutiques doivent se soumettre aux règles du végétarisme jaïn. Les établissements n'obéissant pas à ces règles font régulièrement l'objet d'intimidations et de menaces, qui peuvent conduire à la fermeture totale des lieux²⁵⁴.

Quartier isolé du reste de la ville, le nombre de chemins d'accès à Walkeswar est très limité. La principale voie empruntée est Walkeswar road depuis Marine drive. Au bout de cette rue en haut de la colline, le carrefour Teen Bhati se divise en une fourche à trois rues. À quelques mètres, en remontant sur celle de droite se dresse le temple présenté comme l'unique temple jaïn de Bombay²⁵⁵.

²⁵⁴ À Walkeswar, en septembre et en octobre 2001, deux établissements de restauration internationale non végétariens ont été pris d'assaut par un groupe de jeunes hommes jaïns. Les vitrines de ces commerces ont été brisées; les intérieurs ont été saccagés. L'un a réussi à demeurer ouvert, bien qu'il soit littéralement boycotté par les Jaïns. L'autre a fermé ses portes. Un autre établissement uniquement végétarien lui a aujourd'hui succédé. Les Jaïns expliquent leurs actes de protestation et de vandalisme par l'exigence du respect de l'*ahimsa* à tout leur secteur d'habitations. Ces jeunes hommes appartiennent pourtant à la tendance des *réformateurs*; ce qui prouve bien, comme il l'a été vu dans le chapitre précédent, que les logiques de réinterprétation évoquent et manifestent des stratégies de survivance de minorités qui privilégient telle ou telle configuration de l'identité, tel ou tel type d'identification fondamentale par la coexistence conflictuelle avec l'économie, la religion, le nationalisme, le culturel.

²⁵⁵ L'allusion et la qualification que j'attribue à ce temple en le soulignant avec « unique » provient, comme je l'ai déjà énoncé dans le chapitre 4, du fait que l'office du tourisme du Maharashtra laisse volontiers croire qu'il n'existe qu'un seul lieu de cultes jaïns dans la ville, alors qu'il en existe plus de trois cents sur l'étendue du Grand Bombay.

6.3 - Temple, espace de rassemblement de tous les éléments jaïns

6.3.1 - « Centralité » communautaire

La construction des temples et le début de l'active vénération des « images » des *Tirthankars* ont commencé aux III^e et IV^e siècle avant notre ère (période Maurya)²⁵⁶. Mahias soutient que pour les Jaïns, le temple fonctionne comme le centre de leur occupation d'un espace (1985: 27). Il est vrai que pour les *Swetambars Murtipujaks*, le temple constitue leur siège d'activités et leur *localité* de conduites.

Lieu de recueillement et de réunion, le temple est aussi le vecteur de la conscience collective, une institution de base de la vie commune, une « centralité » communautaire. Le temple concrétise également, voire impose, des alliances entre les croyances et les hommes. Leurs rapprochements engendrent l'association entre les progressions spirituelles et les affiliations identitaires.

Bien qu'une division du temple apparaît entre l'intérieur et l'extérieur, l'union de ces aspects opposés est contraire: l'intérieur fournit une légitimation liturgique; l'extérieur permet la célébration de la communauté et de ses coutumes sans lesquels toute liturgie savante tomberait dans l'oubli. Chez les *Swetambars Murtipujaks*, le temple forme dans tous les cas le foyer rassemblant tous les éléments *identitaires* du jaïnisme: pérennité et invention, alacrité et adaptation, pétulance et sérénité, renoncement et avidité, ostentation et discrétion, réjouissance et ascétisme.

À Walkeswar, tel un large corps social, le temple est corroboré à des laïcs fidèlement assemblés et enrôlés par des maîtres spirituels à la tête de lignages d'ascètes, parmi lesquels gourou Tuca et ses disciples sont les « objets » de la plus grande vénération.

²⁵⁶ Certaines recherches archéologiques (inscription sur pierre) laissent présumer que la vénération des *Tirthankars* auraient commencé en 150 avant notre ère (Jaini, 1979: 191-192).

6.3.2 - Juridiction des ascètes

Parallèlement à l'édification des temples, il a fallu construire des bâtiments conventuels, des abris pour héberger les ascètes célibataires ainsi que des salles collectives dans lesquelles se déroulent des activités communautaires et dans lesquelles sont données des enseignements par les maîtres spirituels. Si la construction et l'entretien de tels lieux ne sont pas l'objectif premier des laïcs, ils en sont les conséquences sociales les plus remarquables pour ceux qui les financent. Construire et entretenir des ensembles religieux (temple, abris et salles collectives) sont des entreprises coûteuses, qui reflètent la richesse des *assemblées* laïques ainsi que leur assentiment au jainisme.

Les abris où résident les ascètes, ceux des hommes précisément, ne sont pas moins dénués d'*autorité* que les temples. Ils forment le centre, voire plus véritablement le *socle* de la communauté où les activités spirituelles sont encadrées, où la doctrine est enseignée et où les conduites sont orientées. Une norme d'identification au sujet des relations intra et inter lignages d'ascètes et assemblées de laïcs leur est également attachée. Dans l'ensemble, les laïcs rencontrés à Walkeswar confèrent aux abris pour hommes ascètes une place de référence en terme d'adhésion communautaire et d'optique des croyances religieuses.

Les ascètes exercent leur juridiction sur le territoire où se trouvent les temples qu'ils fréquentent et les laïcs qui les consultent. Les ascètes possèdent l'autorité non seulement pour résoudre des problèmes personnels ou collectifs, mais aussi pour prendre toute décision d'importance au niveau de l'individu, de la famille, de la communauté ou de plusieurs communautés. Pour leur part, bénéficiant des multiples instructions des ascètes, les laïcs exercent leur ferveur religieuse auprès de ceux qu'ils

côtoient. Ils satisfont leurs besoins personnels et servent aussi à des besoins collectifs. Ils participent à la vie « profane » tout en exprimant le « sacré »²⁵⁷.

Comme les temples, la fréquentation dans les abris des ascètes imposent des règles, des protocoles, des intermédiaires. Ils normalisent et polissent les relations spirituelles et sociales. Dans le même temps, ces abris créent les cadres et les conditions d'une familiarité, d'une union et d'une confiance entre des individus de statut et de rôle différents: des ascètes et des laïcs regroupés au sein d'une même communauté²⁵⁸.

Si de manière absolue dans le jaïnisme, la recherche du salut peut se cultiver sans temple et sans ascètes, chez les *Swetambars Murtipujaks*, la *religion communautaire*, créatrice de lien social, ne peut s'en passer. Manoj, 62 ans, commerçant en diamants, illustre ce rapport indispensable de complémentarité pour faire exister la communauté :

Il y a des gens (autres Jaïns) qui disent que nous ne sommes pas Jaïns parce que nous faisons des pujas (cérémonies) aux Jinas (Tirthankars). Pourtant, cela prouve que nous nous occupons d'eux. Ce sont eux (les autres Jaïns) qui ne sont pas dans le droit chemin. Ils pratiquent tous seuls, chez eux, alors que nous, lorsque nous nous retrouvons au temple nous sommes très heureux. Il y a quelque chose de très bien dans ce que nous faisons. Nous sommes tous ensemble avec les sadhus (ascètes) aussi. C'est peut-être étonnant pour les autres, mais nous sommes forts parce que nous sommes tous ensemble.

²⁵⁷ Ces termes de profane et de sacré ont été empruntés à Rivière (1995) sans pourtant faire allusion aux rites. Profane renvoie aux relations sociales et non à sa stricte opposition au religieux. Bien que l'opposition de sacré et de profane n'appartient pas aux langues de l'Inde, j'utilise ces deux catégories en vue de faire comprendre que les mœurs, les usages, les habitudes se cristallisent en séquences d'actions et de rôles, de valeurs et de communications, à forte charge symbolique. « Dire qu'il n'existe de rites profanes que par analogie (et/ou par opposition) avec le rite religieux, c'est oublier que le rite religieux a été élaboré initialement par analogie avec des habitudes codifiées entre vivants (...) » (Rivière, 1995 : 8). Ici, le sens de l'emploi du terme sacré ne doit pas être amalgamé avec celui dans les débats en contexte indien (par rapport aux catégories de pur et d'impur, d'auspicieux et d'inauspicieux). Il est employé au sens d'être une construction d'imaginaires sociaux.

²⁵⁸ Voir le chapitre 5.

6.3.3 - Sociologie des temples dédiés à Adinath et à Parsvanath

Concrètement, les observations et les participations effectuées auprès et avec les Jaïns de Walkeswar ont été circonscrites autour de deux temples. L'un est dédié à Adinath, le premier *Tirthankar* de cette ère cosmique et l'autre est dédié à Parsvanath, le vingt troisième *Tirthankar* de cette ère cosmique²⁵⁹. Ces deux temples ne sont pas des centres de pèlerinages. Ils mobilisent leur voisinage. Comme le *chemin* dicté par la doctrine, l'architecture et la décoration intérieure sont le reflet de la discipline, de l'austérité, de l'ascétisme et du contrôle de soi. En guise de décoration, des tableaux et des peintures murales représentent des lieux célèbres et des symboles relatifs de la doctrine, et notamment les cinq événements de la vie de chaque *Tirthankar*²⁶⁰. Orientés vers l'est, leur rythme et leur dynamisme traduisent les trois Joyaux de la foi juste, de la connaissance juste et de la conduite juste. À l'extérieur et à l'intérieur de ces temples, diverses boîtes de donations sont disposées. Les recettes sont utilisées soit pour leur entretien, soit pour soutenir différentes causes: médicales, éducatives, humanitaires etc.

Les usagers de ces deux temples, les laïcs et les ascètes, participent différemment à certaines croyances. Les différences sont liées à leurs statuts et à leurs sectes d'appartenance²⁶¹. De prime à bord, ces deux affiliations détonent singulièrement dans le domaine de l'admission des visiteurs. Ouvert à tous, le temple dédié à Adinath est devenu une propriété de la municipalité métropolitaine de Bombay. Exclusif aux jaïns, le temple dédié à Parsvanath appartient à un complexe privé. Par contre, le règlement d'accès est commun aux deux temples. Leur introduction doit se faire dans

²⁵⁹ Adinath ou encore nommé Rishab « celui qui a ouvert la route » symbolise l'ascension du premier homme à sortir du chaos originel. Rishab « découle de Vrishaba, signe zodiacal du Taureau, dont il porte le symbole. Il serait apparu il y a 2 millions d'années, selon les uns, il aurait régné 6 300 000 ans disent les autres » (Letty-Mouroux, 1988: 84). Parsvanath aurait vécu à peu près 250 ans avant Mahavir. Il est « celui qui parle du gué ». Ses adversaires l'auraient nommé « le Négateur des *Vedas* » dont le symbole est le serpent à sept têtes.

²⁶⁰ Voir le chapitre 1.

²⁶¹ Durant les cultes au temple, les ascètes ne touchent pas les *Tirthankars* comme les laïcs. Ils font seulement des cultes de vénération. Voir Cort, 1999a et chapitre 1.

le calme, sans chaussures, sans nourriture, et avec des tenues adéquates: épaules et genoux couverts pour les femmes, jambes et torses couverts pour les hommes. La couleur noire est vivement déconseillée, et formellement proscrite les jours de cérémonie « officielle »²⁶²; le noir symbolise l'impureté et l'attachement aux vanités. Aucune infraction à ces règles n'est tolérée.

Érigé en 1904 à l'initiative d'un couple en provenance du Gujerat et mis en service quinze années plus tard, le temple dédié à Adinath est le plus vieux sanctuaire jaïn de Walkeswar. Situé au cœur du quartier, ce temple est public et d'accès libre tous les jours de l'année, entre cinq heures et vingt-une heures. Il est administré par un comité d'élus d'hommes laïcs résidents dans le quartier. Un bureau d'information est localisé sur son parvis d'entrée. Il est entretenu grâce au financement d'un Trust, employant des Hindous pour veiller à la sécurité du lieu, assurer sa propreté et aider les dévots à faire leurs cultes²⁶³. Son enceinte héberge deux édifices, un lieu de culte - le temple proprement dit et une construction avec deux abris, l'un pour les hommes ascètes et l'autre pour les femmes ainsi qu'une salle collective²⁶⁴. Les usagers qui le fréquentent quotidiennement habitent aux alentours. Les jours de cérémonies, de fêtes et de fins de semaine, le temple accueille des usagers provenant du quartier et ayant un temple privé à leur domicile, des familles et des amis des résidents de Walkeswar.

Construit au cours des années 1960 par un comité de riches immigrants venus du Gujerat, le temple dédié à Parsvanath est inclus dans le complexe privé, géré par la

²⁶² Lors des mariages ou des funérailles par exemple.

²⁶³ Contrairement aux Hindous, dans leurs temples les Jaïns n'emploient pas leurs propres fidèles. Le gardien veille constamment à la sécurité et au calme du lieu. L'assistant aux cérémonies veille quant à lui à sa pureté. Il assiste aux cérémonies, nettoie et prépare ce que les dévots utilisent pour effectuer leurs cultes *complets* ou *partiels* (Babb, 1998 et Cort, 1989).

²⁶⁴ Au rez-de-chaussée, dans la *nef*, face à la porte principale se trouve le *choeur* abritant une statue de marbre blanc d'Adinath. Autour du *choeur*, un déambulatoire permet de faire des circumambulations. Les cultes s'effectuent dans toute la *nef* et au premier étage du temple. Accessible par deux escaliers internes, à l'étage, diverses alcôves accueillent des statues des vingt-trois autres *Tirthankars*; car chaque temple abrite au minimum une série de statues des vingt-quatre *Tirthankars* de cette ère cosmique. La principale d'entre elles, celle de Parsvanath en marbre noir, se situe exactement au dessus de celle d'Adinath. Dans une bâtisse adjacente au temple se trouve la cuisine. Un déjeuner est proposé quotidiennement à tous ceux qui s'y présentent; en échange une donation, sans obligation, est la bienvenue. Orchestré par des Hindous, cuisinier et assistants, apprêtent la nourriture selon les règles

collectivité locale qui l'a fondé, qui l'utilise et le finance, et qui nomme en son sein un comité de gestion formé d'hommes laïcs, dont les tâches essentielles, outre la gestion quotidienne, est d'assurer la sécurité des lieux et de garantir leur propreté. Le personnel recruté pour les accomplir est exclusivement hindou. Outre le temple²⁶⁵, ce complexe comprend deux lieux d'hébergement et deux salles collectives: un abri pour les hommes ascètes (celui de mon groupe de référence, celui dans lequel gourou Tuca et ses « fils » disciples s'abritent lorsqu'ils viennent à Walkeswar); un immeuble d'habitation pour les laïcs; une salle où sont donnés les enseignements par le maître spirituel; et une autre salle où se déroulent les activités organisées par les laïcs²⁶⁶. Les usagers quotidiens du temple dédié à Parsvanath sont les résidents du complexe et les fidèles qui rendent visite aux hommes ascètes abrités en son sein. Les jours de fêtes et de cérémonies particulières, une population plus large s'y rassemble: habitants du quartier, amis et familles des résidents du complexe.

6.3.4 - Relations entre les hommes et le jaïnisme

Les relations réciproques entre les laïcs de Walkeswar, les ascètes qui viennent s'y abriter et les temples reflètent sans doute, comme le dit Halbwacks, que [...] « la pensée du groupe trouve dans les représentations qui lui viennent de ses conditions spatiales un principe de régulation et de stabilité de conditions » (1970 : 13). Toutefois, la proximité physique n'est pas le garant de la proximité sociale. Park formule clairement que « l'espace n'est pas le seul obstacle à la communication et la distance sociale n'est pas toujours mesurable de façon adéquate en termes purement physiques » (1979: 109). Il faut en définitive analyser deux interférences : 1) la

alimentaires du jaïnisme. Voir le chapitre 2.

²⁶⁵ Sans couloir de circumambulation, la *nef* du temple héberge Parsvantah en marbre blanc. Ce temple est sans étage, mais avec un sous-sol où une alcôve principale loge Adinath en marbre noir et, offre l'espace pour l'accomplissement de certaines cérémonies liturgiques.

²⁶⁶ Les femmes ascètes apparentées aux hommes ascètes abrités dans ce complexe sont hébergées en dehors mais en face de celui-ci. Les emplacements des abris pour ascètes calquent la supériorité hiérarchique des hommes ascètes sur celles des femmes ascètes. Abrités dans une même bâtisse, les hommes s'installent à un étage supérieur aux femmes; abrités dans des lieux distincts, les hommes sont hébergés plus proches d'un temple que les femmes; abrités aux mêmes endroits, des cloisons formées par des linges de coton blanc séparent complètement les espaces féminin et masculin.

position des individus dans l'espace, et 2) la nature des relations qui s'instaurent entre les individus. Il convient ainsi de s'attacher aux sentiments communs (conscience, mémoire et identité collective) de la communauté jaïne de Walkeswar et aux signes individuels de ses membres (conscience, mémoire et identité individuelle) centrés sur la conscience de la communauté.

Théoriquement, les laïcs peuvent fréquenter indifféremment n'importe quel temple jaïn. Leur préférence individuelle et leur appartenance communautaire les attachent toutefois de manière spécifique à certains temples plutôt que d'autres. De par leur statut, les ascètes n'ont aucune attache. Leurs rapprochements avec des temples correspondent exclusivement à leur école de pensée. Par conséquent, ils ne s'introduisent pas dans tous les temples, bien que cela ne leur soit pas formellement interdit. Les ascètes s'installent ainsi dans des abris qui confèrent une attirance particulière à leur *type* d'ascétisme, d'autant plus que dévotion et enseignement sont des critères et des moyens d'expression du jaïnisme, et des mesures de création de liens sociaux avec les laïcs²⁶⁷.

Ayant admis que l'interdépendance entre les ascètes et les temples est supportée par les laïcs, leurs adhésions et leurs cohérences avec des ascètes avalisent par ricochet le signe de la tendance spirituelle des temples. Les convictions en la doctrine jaillissent de manière flagrante. Elles sont étroitement associées aux effets causaux des calendriers et aux rituels alimentaires²⁶⁸. Les ascètes installés dans l'enceinte du

²⁶⁷ Sauf en cas d'urgence, les ascètes ne trouvent pas refuge dans n'importe quel abri: une invitation des laïcs, comité d'individus ou individus particuliers, est impérative. Si les invitations attestent la piété des fidèles-laïcs, leurs acceptations par les maîtres spirituels soutiennent la signification des ferventes révérences reçues des laïcs. Durant la saison des pluies en particulier ces contrats tacites d'invitation permettent de tonifier une communauté quadripartite. D'un côté, ils fortifient que des ascètes accueillent les modes de piété de laïcs qu'ils éduquent. D'un autre, ils attestent que des laïcs consentent à l'orientation spirituelle d'ascètes qu'ils adorent.

²⁶⁸ Lorsque le mois comporte qu'une lune, les jours sont déterminés selon deux périodes de quinze jours, dont l'une est sombre et l'autre est claire. Pour les mois à deux lunes, chaque quinzaine de jours est divisée en deux parties, l'une sombre et l'autre claire. Le mois entier compte quatre parties distinctes avec deux quinzaines sombres et deux quinzaines claires. Les mois à une lune totalise cinq jours de jeûne, les 1^{er}, 4^{ème}, 8^{ème} de la partie sombre et les 5^{ème} et 14^{ème} jour de la partie claire. Les mois à deux lunes comptent cinq jours de jeûnes par quinzaine, donc dix jours par mois. Pour plus d'informations voir Cort, 1989 et 1999b.

temple dédié à Adinath croient en l'existence d'une seule lune par mois. Ils s'adonnent au minimum à cinq jours de jeûnes mensuellement. Les ascètes abrités dans le complexe privé où se trouve le temple dédié à Parsvanath, quant à eux, croient en l'existence de deux lunes par mois solaire. Ils font au moins dix jours de jeûne mensuellement²⁶⁹.

Les deux temples dédiés à Adinath et à Parsvanath matérialisent indubitablement une relation reconnue entre les hommes et le jaïnisme, et entre les hommes eux-mêmes (communauté). Dressés à côté des abris pour ascètes, leur contiguïté soutient une communication favorable sur deux plans: 1) entre le jaïnisme et des Jaïns, ascètes et laïcs, et 2) entre des ascètes et des laïcs engageant mutuellement leurs ressources.

Au-delà de leur caractère privé ou public et en dépit des distinctions d'adhésion à des croyances et de fidélités à un lignage d'ascètes particulier, les mêmes laïcs rencontrés fréquentent néanmoins ces deux temples. En ce sens, à Walkeswar, les actions individuelles et collectives ont des conséquences fastes pour la communauté et sur la spiritualité. Les temples sont les lieux mêmes de la transaction qui définit les devoirs et où se forme donc précisément le contenu du religieux. Chacun a accès au salut qu'il choisit pour soi-même.

La vitalité des Jaïns vis-à-vis du jaïnisme traduisent que la fréquentation des temples peut s'analyser de manière inclusive et exclusive:

1. inclusive, l'utilisation du temple témoigne de l'expression spirituelle individuelle comme processus de contact et de dépendance, donc de fidélité dévotionnelle avec des ascètes associés à un temple précis suivant leur école de pensée;

²⁶⁹ Pour diverses raisons, et principalement de santé, certains ascètes ne jeûnent pas conformément aux prescriptions de leur calendrier d'attache. C'est ainsi qu'en dépit des jours de jeûnes conformément au calendrier, l'aumône de nourriture des ascètes est un rituel qui s'effectue tous les jours de l'année. Voir le chapitre 7.

2. exclusive, la participation individuelle à des activités culturelles qualifie le temple comme un espace propice à des relations manifestes d'une assemblée de laïcs, indépendamment de ses rapports avec des ascètes et à leurs enseignements.

Les chapitres suivants (7 et 8) feront valoir l'importance de ces deux caractéristiques et leur accorderont une place essentielle. Dans l'immédiat, le temple sera examiné dans ses dimensions d'usage et d'espace.

6.3.5 - Usage du temple

6.3.5.1 - Rapports ascètes - laïcs

La fidélité portée à un maître spirituel et à ses disciples enracine certains laïcs autour d'enseignements spécifiques, et par conséquent les font plus particulièrement fréquenter un abri pour ascètes plutôt qu'un autre. Cette fidélité valorise et circonscrit certaines relations. Le contenu des enseignements du maître spirituel et de ses disciples se révèle ainsi être un puissant révélateur de la qualité des liens sociaux, ou plus exactement démontre que les ascètes font l'objet de dévotion (Cort, 2002) et que leurs enseignements véhiculent une pensée ascétique explicite. La fidélité des laïcs portée à un lignage d'ascètes s'extériorise par la fréquentation d'abris spécifiques, et le temple y attendant comme il vient d'être énoncé. À Walkeswar, il s'agit soit de l'abri où s'installe gourou Tuca et ses disciples près du temple dédié à Parsvanath, soit de l'abri inclus dans le temple dédié à Adinath où un autre lignage de *Swetambars Murtipujaks*²⁷⁰ est abrité.

La conception des rapports entre ascètes et laïcs sous-tend deux idées: 1) l'émergence d'une participation individuelle, visant la satisfaction spirituelle personnelle, et 2) la représentation normative comme source de sociabilité (socialisation) qui reproduit une tendance issue de la conscience collective. À cet

²⁷⁰ Ces ascètes *Swetambars Murtipujaks* appartiennent également à une sous-unité nucléaire *Tapagacch*, mais différente de celle du lignage de gourou Tuca et de ses disciples.

égard, Sujata, 47 ans, inactive, conçoit la fidélité à des ascètes comme un fait *logique et évident*: « *Toute ma famille adore ces sadhus (installés dans l'abri près du temple dédié à Parsvanath), c'est naturel* ». Muni Jasi conçoit, quant à lui, la fidélité des laïcs aux ascètes en terme de collaboration: « *La fidélité des laïcs dépend d'eux. Elle leur permet de bien se conduire. Nous aidons les laïcs à tendre vers le droit chemin, mais c'est à eux de se confronter avec leurs problèmes de vie* ».

Cette assertion de Muni Jasi supposerait que l'influence des ascètes sur les laïcs est unidirectionnelle. Or à Walkeswar, comme dans les autres communautés jaïnes, les laïcs pèsent sur les décisions et la vie des ascètes; preuve en sera donnée dans le chapitre suivant.

6.3.5.2 - Les portées de la modernité

À Bombay, la modernité vécue par les laïcs influence et conditionne certains contenus d'enseignements et certains types d'approche véhiculés par les ascètes. L'adaptation du discours des ascètes n'est pas due au hasard. Elle correspond à un choix de se rapprocher et de vivre un compromis entre la tradition millénaire et les transformations causées par la contemporanéité urbaine.

À Walkeswar, les *ascètes* de prime abord *intolérants* mais indubitablement *ressources* sembleraient faire place à des *ascètes cléments*. Ils encouragent les parents et les grands-parents à poursuivre leur progression spirituelle en s'investissant d'une mission de promotion éducative différente et plus ouverte pour les jeunes. Le bénéfice est consacré à l'ensemble de la communauté: culture et identité, ténacité et pérennité.

Le support des enseignements fourni par les ascètes est aussi bien sûr fonction de leur école de pensée d'appartenance lequel rejaillit, de fait, sur leurs fidèles laïcs. Gourou Tuca témoigne :

Les jeunes vivent de moins en moins nous voir. J'adapte mes enseignements en expliquant à leurs parents que maintenant leur éducation est en concurrence avec celle de la société. À Bombay surtout, ils (les jeunes) sont moins surveillés par leurs parents que dans

les villages. Je leur dis qu'il faut être plus sévères. Les pères le comprennent mais les mères, elles pardonnent trop.

À Walkeswar, les liens entre les ascètes du lignage de gourou Tuca et leurs fidèles laïcs interviewés semblent considérablement s'accommoder de l'environnement socio-culturel: effet de la nécessité d'approches « éducatives » à multiplier et mise en concurrence avec celle régnante dans la société globale. En définitive, dans l'ensemble, cela ne produit pas de la part des laïcs à l'égard des ascètes une véritable révolution de la fidélité, de la pratique et de la représentation, hormis peut-être chez certains *réformateurs* et *progressistes*. Muni Yukti illustre de manière pertinente les effets des transformations et des différences qui traversent le monde urbain :

La ville oblige à des relations différentes en fonction des gens. Nous devons faire preuve de compréhension lorsque les laïcs viennent nous voir pour nous expliquer les problèmes de leur vie. Ici (à Bombay), les mères s'inquiètent beaucoup pour leurs enfants. Elles nous demandent de les aider, mais nous ne pouvons rien faire s'ils (les enfants) ne viennent pas nous voir. À mon avis, il vaut mieux que nous les (les enfants) écoutions lorsqu'ils viennent nous parler plutôt que de les réprimander sur ce qu'ils ne font pas. Je comprends très bien la vie de leur âge puisque j'ai été comme eux ici [...] Avec les hommes, nous parlons beaucoup plus des problèmes financiers des temples et des fêtes que de leur travail spirituel. Ils savent moins bien parler du dharma que de l'argent. Ce sont des hommes d'affaires!

6.3.5.3 - Fréquentation des temples et préférences spirituelles

Malgré une fidélité affirmée aux lignages d'ascètes affiliés au temple dédié à Adinath ou à celui dédié à Parsvanath, les laïcs rencontrés vouent un culte et conduisent des activités sociales de manière indistincte et communautaire dans ces deux temples. Cela dépend de leurs sentiments individuels et du type d'événements à célébrer. Yamini, 44 ans, inactive, s'explique :

Je fais la puja (cérémonie) là (temple dédié à Parsvanath) parce que j'habite ici (immeuble du complexe privé) [...] Le mariage de Kheti nous allons le faire là-bas (temple dédié à Adinath) parce qu'il est plus grand et plus beau. C'est mon devoir de donner un beau mariage à ma fille. Ici, il serait moins beau que là-bas.

Panjak, 36 ans, commerçant en diamants, confirme que le choix du temple qu'il fréquente est dû à sa proximité avec son domicile: « *Je viens ici (temple dédié à Adinath) parce que c'est à côté de chez moi. Je n'ai pas le temps d'aller loin, alors je viens ici, sinon j'irai encore moins souvent au temple que ce que j'y vais* ». Pour Shutty, 48 ans, inactive, c'est plutôt la splendeur et la taille du temple qui la déterminent à fréquenter un des deux temples selon les événements: « *Là-bas (temple dédié à Adinath) c'est beau et grand pour rendre hommage aux Jinas (Tirthankars). Habituellement, je vais ici (temple dédié à Parsvanath), c'est plus pratique, je n'ai que des escaliers à descendre pour y arriver* »²⁷¹.

À Walkeswar, les choix de fréquentation des temples sont de deux ordres : 1) selon les cultes et les cérémonies et, 2) selon la fidélité accordée aux ascètes. Rendre des cultes et célébrer des cérémonies dans un temple donné dépendent essentiellement en somme de facilités d'ordre physique, alors que demeurer fidèle à des ascètes liés à un temple relève d'un processus de rapports particuliers et préférentiels d'ordre spirituel.

Sunil, 44 ans, commerçant en diamants, explique sa fidélité à certains ascètes par les avantages affectifs qu'ils lui procurent: « *Notre dharma est une religion d'exploration. Nous voyons comme dans un microscope. Les sadhus (ascètes) sont les seuls au monde qui permettent cela, c'est pour cela que je suis l'acarya (gourou Tuca)* ». Gauri, 35 ans, commençant en diamants, relie sa fidélité aux ascètes à sa liberté d'utilisation des temples. Il justifie son investissement matériel par le fait qu'ils le délestent de préoccupations spirituelles. Il se dit plutôt gestionnaire qu'adorateur d'ascètes: « *J'organise ma vie professionnelle en fonction de leurs pèlerinages. Je m'occupe tellement de leurs affaires que je n'ai pas le temps de prier. Je suis un manager. Je m'occupe du Trust du temple mais je ne prends pas le temps de faire la puja (cérémonie) tous les jours. Je ne suis pas un très bon Jaïn [...]*.

²⁷¹ Un escalier communique entre l'immeuble d'habitation et le temple du complexe.

Certains laïcs toutefois ne s'identifient pas comme particulièrement fidèles d'un groupe d'ascètes, ni même comme usagers assidus d'un temple pour y rendre des cultes. Ils se disent *hors la loi* comme deux des trois filles de Yamini, Nirja, 19 ans, étudiante et Sunila, 24 ans, inactive, qui formule: « *Ma belle-famille est très religieuse. Ma vie est encore plus stricte maintenant. Quand je vais chez mes parents, je me relaxe avec mes soeurs. Niraj, elle est délurée. Nous sommes comme des « hors la loi* ». D'autres se disent *alambiqués* comme Vipul, 26 ans, journaliste ou Nyrop, 37 ans, commerçant en diamants, qui exprime sincèrement: « *Je travaille plus pour mon business que pour le dharma. Je ne suis pas très sérieux. Je préfère aller au gymkhana (club de cricket comprenant un restaurant, une brasserie et une salle de discussions-rencontres)* ». Avec dérision ou ironie, Mansi, 31 ans, commerçant en diamants, soutient la même idée: « *Dans le business ou dans le dharma, c'est chacun pour soi. Moi, je fais des jaloux dans mon business mais dans le dharma ce n'est pas possible!* » Complètement désintéressé, Anand, 21 ans, étudiant, est encore plus catégorique: « *Je me moque de ce qu'ils (ascètes) disent. Ce n'est pas leur problème. Chacun ses affaires. Je vais les voir lorsque j'ai quelque chose à leur dire. Je ne peux y aller tous les jours. J'ai une vie très occupée* ».

6.3.6 - Espace du temple

À Walkeswar, l'ouverture d'esprit des laïcs et leur modernité suscitent et organisent l'existence d'un vivre ensemble que les ascètes n'acceptent pas quelle que soit la fidélité qui leur est témoignée. Dans la pratique, la démonstration détonne notamment dans le domaine festif²⁷².

6.3.6.1 - Convivialité et solidarité

En dépit de leurs différentes qualités d'*obéissance aux croyances*, les laïcs rencontrés constituent un groupe homogène opérant des initiatives socio-culturelles

²⁷² Voir le chapitre 8.

communes. Celles-ci permettent de saisir le sens qu'ils donnent à leur existence, à ses soucis et à sa pérennité: identité, mémoire, civilisation, liens sociaux, héritage. La façon de participer et de multiplier les œuvres socio-culturelles et de s'engager sur des chemins identiques en ayant des manifestations de fidélité dévotionnelle différentes envers les ascètes est le reflet de certaines épreuves qui expriment l'appartenance à un groupe minoritaire en Inde contemporaine. Ce sentiment d'appartenance religieuse et d'unité sociale à Walkeswar puise sa force dans un présent où l'identité jaïne se forge dans la minorité. Ce n'est pas seulement de participer à des activités socio-culturelles, c'est aussi de mettre en jeu l'identité collective - et personnelle- dans des conditions sans doute difficiles. Les besoins changent. Néanmoins, les bénéfices gagnent à être obtenus avec la force de chacun dans l'union de tous.

L'espace des temples dédiés à Adinath et à Parsvanath dépasse les contours d'une fidélité exclusive à des ascètes et à leurs enseignements. À Walkeswar, les laïcs partagent des instants de convivialité et de solidarité. Muni Yukti confirme cette réalité avec véhémence. Il souligne et comprend par ailleurs la nécessité pour les laïcs de se démarquer des ascètes: *« Les laïcs ne nous consultent pas toujours pour ce qu'ils font. C'est normal. Ils ont besoin de se reconnaître, même s'ils font beaucoup de choses qui n'ont rien à voir avec le dharma »*.

À Walkeswar, la fidélité à des ascètes associés à un temple particulier s'accompagne parallèlement de la fidélité et de la solidarité entre laïcs. Celui qui ne se qualifie pas fidèle d'ascète ou ne se perçoit pas comme un usager assidu d'un temple n'a systématiquement pas ou peu de chances de faire reconnaître ses qualités sociales. Au contraire, la possibilité de sélectionner, de distribuer et de participer à des événements héréditaires ou à des faits nouveaux permet à chacun de participer à la vie communautaire et de s'ajuster à son milieu, à son niveau, à ses compétences et à ses envies. Les processus de participation sociale se distinguent des facteurs spirituels, en revanche les effets des participations sont directement issus de la doctrine: *celui qui apprivoise le code moral porte fatalement assistance sociale; l'inverse ne semble pas automatique*. Autrement dit, les laïcs de Walkeswar ne participent pas seulement à la dimension spirituelle sans également le faire - même de manière partielle - à la

dimension sociale. À l'opposé, certains laïcs s'adonnent passionnément et presque exclusivement à la dimension sociale ou tout au moins en se montrant délibérément rétif à la dimension spirituelle. Les enjeux, les effets, et les portées des participations sont évidemment variables et variés suivant les laïcs. Néanmoins, alors que certains laïcs, et particulièrement les *traditionnels* interviewés, manifestent leur participation aux dimensions sociale et spirituelle d'autres, tels surtout les *réformateurs*, s'impliquent massivement dans la dimension sociale. Les *progressistes* participent à minima tant aux manifestations sociales que spirituelles.

6.3.6.2 - Liberté d'adhésion

Socialement, à Walkeswar, les laïcs n'ont pas d'adhésion inconditionnelle envers un temple plutôt qu'un autre. Ils choisissent de participer à des activités se déroulant dans le temple dédié à Adinath ou dans celui dédié à Parsvanath. Ils mettent leur confiance en des corollaires qui, selon eux, le nécessitent et le méritent. Apna, 65 ans, inactive, témoigne: « *Dimanche je vais aider à servir le lunch au main temple (temple dédié à Adinath). Mes enfants sont grands aujourd'hui. Je paie mes années d'absence en aidant ceux qui en ont besoin* ». Vikresh, 56 ans, ingénieur, évoque ses contributions socio-culturelles à Walkeswar comme les signes de son identité religieuse. Il la caractérise par des traits associés à la morale collective et à son intégrité personnelle :

Le dharma ne force personne, nous faisons ce que nous voulons et ce que nous pouvons. J'aide avec mes compétences, c'est mon devoir, même si dès fois je ne veux pas donner tout mon temps à la communauté. Et, si tu veux cet après-midi, nous faisons une réunion ici (salle communautaire du temple dédié à Adinath) pour la reconstruction des temples après le tremblement de terre²⁷³.

Dans les participations socio-culturelles, chacun est donc soi-même sans craindre de susciter par ses préférences spirituelles des clivages avec les autres. Il s'agit de

²⁷³ Le tremblement de terre du 26 janvier 2001, un très violent séisme de 7,9 sur l'échelle de Richter a dévasté la ville de Bhuj et la région du Kutch au Gujerat, faisant des morts, des blessés, des sinistrés et des destructions de temples, notamment jaïns.

fréquenter les temples dans l'instant de ses émotions et de ses besoins sans se sentir lié par la nécessité d'apporter des preuves. De manière corollaire, dans les réalisations d'événements ou d'activités sociales et culturelles, des personnalisations peuvent s'affirmer tant que ne sont pas subrepticement introduites des causes menaçantes pour tout un chacun. Prany, 49 ans, inactive, commente le buffet de sucreries d'anniversaire du fils d'une de ses voisines (Nipa - non interviewée) offert après une cérémonie dans la salle communautaire du temple dédié à Adinath :

Nipa est originale. Elle a donné des gâteaux sans œufs et sans beurre bien sûr, mais d'habitude la nourriture est salée (...). Nous les Jaïns savons faire des tartes au citron sans œufs. Nous sommes végétariens et nous aimons aussi ce qui est bon...En dépit des apparences, nous pouvons manger beaucoup de choses. C'est pourquoi la nourriture des buffets est à chaque fois différente. Nous pouvons même manger des spaghettis sans œufs avec les doigts! Mais, au temple nous mangeons de la nourriture jaïne, les spaghettis viennent de chez toi, pas d'ici.

Cependant, le devoir de solidarité est appelé à la fois par une organisation et par un réseau, qui selon les occasions prolonge ses ramifications par l'intermédiaire du temple. À Walkeswar, l'espace du temple développe les rapports de proximité. Les partenaires sociaux, sans nécessairement apporter la même fidélité aux mêmes ascètes, se structurent en organisant des actions socio-culturelles qui marquent leur éthique de laïcs *Swetambars Murtipujaks* en Inde urbaine actuelle: *ni indifférents à leurs concitoyens locaux, ni par extension indifférents à la misère nationale.*

6.3.6.3 - Ascétisme et modernité

Pour les laïcs jaïns, vivre ensemble à Walkeswar suppose une dialectique environnementale. Il importe, certes, d'y affirmer une identité, des pans de vie spirituelle privée, et des interventions publiques, affirmation d'une solidarité de principe communautaire. La modernité à Bombay nourrit et éveille chez les jeunes la ségrégation entre la croyance, l'action sociale et la pratique religieuse. Elle traduit une séparation d'autant plus vraie que la comparaison avec les jeunes qui se manifestent « religieux » s'exprime avec sincérité. Dagga, 22 ans, étudiante, commente avec

admiration, mais surtout avec bouleversement l'engagement dans l'ascétisme de l'une de ses amies :

[...] *Elle (son amie) est très religieuse. Elle va prendre sa diksha (ordination) dans quelques semaines. Je ne pourrai jamais faire ce qu'elle fait, c'est très bien, mais en même temps, je ne la comprends pas. Nous étions à l'école ensemble. Nous sommes jeunes, il y a plein de choses à faire dans la vie que de devenir une sadhvi (ascète femme) [...] J'ai plus de chance qu'elle parce que je peux parler avec mes parents. Ils m'encouragent à étudier et à voir mes amis. Je ne vais pas voir les sadhus (ascètes hommes), ma mère ne me force pas, même si elle me dit constamment que je devrai aller les rencontrer. Mais, elle (son amie) a des parents très religieux. Elle vit un peu comme dans une prison. Elle va au temple et elle fait des pujas (cérémonies). C'est triste...*

Reynell (1985) a dévoilé qu'entre renoncement et ostentation il n'y a pas d'ambiguïté. À Walkeswar, il y a duplicité entre ascétisme et modernité. La démarche de participation socio-culturelle permet aujourd'hui aux jeunes Jaïns interviewés de dévoiler une maturité différente, même de manière limitée, que celle que leur proposent la religion et la vision de leurs parents. La philosophie jaïne n'est pas menacée, elle se transforme en épreuve sociale. Son effervescence, engendrée par la modernité, s'inscrit dans la continuité d'une tradition vivante, *une tradition métissée par la nouveauté.*

Conclusion

Ce reflet de l'espace et de l'usage des temples dans le *quartier* jaïn de Walkeswar à Bombay offre des éléments remarquables au panorama du fonctionnement d'ensemble de la communauté y résidant. Plusieurs raisons, déjà évoquées dans le chapitre précédent, les animent :

- individuelle avec le suivisme absolu ou au contraire l'ignorance complète d'un maître spirituel;

- collective pour *l'identité communautaire*. Avec ou sans manifestation de fidélité dévotionnelle à des ascètes, les laïcs agissent de concert lors des activités socio-culturelles.

Dans ce quartier de Bombay, ses résidents soutiennent le jaïnisme. Ils se sentent inscrit par lui, mais dans des cadres distincts: personnel (chacun son maître ou son destin) et collectif (tous pour l'identité). Chacun participe selon ses opinions. Tel est le paradigme de l'ascétisme jaïn observé à Walkeswar.

La logique de l'ascèse corrobore les tendances des laïcs interviewés : les *traditionnels*, les *progressistes*, et les *réformateurs*. Les diverses opinions personnelles sont le reflet de l'image du monde actuel dans ce quartier de Walkeswar. Elles contribuent à livrer le portrait de l'organisation sociale de l'assemblée de laïcs à Walkeswar qui, en dépit des changements l'environnant, demeure relativement conservatrice de ses caractéristiques sociales.

La vision observée est celle d'un dispositif d'homogénéité culturelle témoignant d'une affiliation des individus à un collectivisme bien ancré. Malgré les différentes tendances de l'assentiment au jaïnisme des laïcs, une forte implication de reproduction dans la continuité de la mémoire jaïne y existe. Elle découle du fait que chacun a parfaitement conscience de faire œuvrer la pérennité de sa civilisation. Parallèlement au fait que, sur le plan individuel chacun se crée un espace de représentation qui donne un sens à son expérience, chacun agit en fait d'abord et avant tout pour la pérennité de l'identité collective. Si les formes de conviction et de confiance engagées varient bien sûr en fonction des individus, il faut surtout retenir que les croyances jaïnes ne disparaissent pas avec la modernité. Leur vivacité tient grâce au « bricolage » de quelques-uns et au traditionalisme de la plupart des autres. En effet, selon mon enquête, les *traditionnels* sont majoritairement plus nombreux que les *progressistes* et les *réformateurs*. À cet égard, avec la modernité à Bombay et en dépit de tous les bricolages individuels des laïcs, les normes et les valeurs jaïnes établies par la doctrine demeurent un ensemble intégré et monolithique. Tous les laïcs rencontrés et interviewés sont attachés aux traditions de leur civilisation, même si

certains entendent pouvoir les recomposer à leur manière pour les adapter à leur temps. L'essentiel réside dans la pérennité de l'expérience ajustée à son cadre rigide, pour pouvoir laisser la rationalité individualiste surpasser les obligations qui perdurent, parce qu'elles sont partagées. Les pratiques sociales des Jaïns répondent alors aux besoins de sauvegarder l'héritage d'un *patrimoine* élaboré, localisé et partagé. Elles s'intègrent à des cadres de représentations mentales spécifiques et différentes en fonction de chacun. Dans tous les cas, elles sont cohérentes au sein du système social, dont chacun est un élément organisationnel.

La modernité n'empêche donc pas la responsabilité générale de l'assemblée de laïcs de Walkeswar. Les opinions personnelles s'en accommodent. Les temples et leur quartier de résidence sont d'ailleurs les deux composantes essentielles de l'espace social. Les temples garantissent la survie du jaïnisme par un système d'entraïdes et un ensemble d'activités s'y déroulant, et dont le cadre est Walkeswar, le quartier, où viennent s'abriter des ascètes. Les débats sur la ségrégation sociale et/ou religieuse, dans la ville et en Inde, prennent rarement en compte le fait que les processus puissent être d'agrégation, librement choisis par ceux qui se rassemblent. Les Jaïns de Walkeswar ne vivent pas à l'écart de la société globale. Le regroupement territorial apparaît avec netteté lorsque pour se proclamer Jaïn, les laïcs jouent fort bien de leurs nombreux atouts, en maîtrisant avec aisance des ressources et des compétences qui leur permettent un résultat diversifié de la transmission patrimoniale, tout en se distinguant spirituellement.

Ce qui est déterminant pour l'espace social des Jaïns l'est tout autant de l'enjeu de leurs systèmes d'échanges cérémoniels. Le chapitre suivant montre que l'aumône de nourriture des ascètes élaborée sur le modèle de la doctrine jaïne établit des rapports sociaux spécifiques entre les donataires et les donateurs et révèle des motivations très personnelles de participation à cette réciprocité.

QUATRIÈME PARTIE

CAS D'ÉCHANGES CÉRÉMONIELS

CHAPITRE 7

GOCARI OU L'AUMÔNE DE NOURRITURE DES ASCÈTES *SWETAMBAR*S

[...] les actes du repas sont hautement signifiants en tant que domaines du conservatisme d'un groupe et lieu d'expression culturelle au point qu'on peut saisir le repas comme l'expression miniature des différents microcosmes agrégés dans le social, dans la mesure où le besoin fondamental de manger est toujours médiatisé par des formes spécifiques de préparation du repas, dans sa présentation et dans sa manière de le consommer selon les groupes (Rivière, 1995: 191).

Vraie, cette affirmation attire l'attention sur *gocari* ou l'aumône de nourriture (aliments et boissons) des ascètes *swetambar*s. Analyser ce rite²⁷⁴ en tant qu'échange cérémoniel en suivant la méthode de Maunier peut s'avérer pertinent, parce qu'il permet l'étude des comportements sociaux sur un territoire partagé et commun dans un contexte précis; ce qui a priori en apprend beaucoup sur la structure des conduites et des actions par rapport aux normes sociales jaïnes en Inde actuelle.

Par ailleurs, *gocari* démontre que le don existe bel et bien et que son rapport au symbolisme n'est ni nébuleux, ni insignifiant. « Le symbolisme suggère [donc] ici cette sorte d'effet induit sur la société elle-même et sur sa culture [...] par la production et la circulation des signes qu'elle engendre et sur lesquels se font l'accord et l'échange, donc la vie sociale des groupes » (Tarot, 1999: 624).

D'après la sotériologie *swetambar*, *gocari* désigne deux phénomènes qui, en réalité, n'en constituent qu'un seul. Des ascètes sollicitent de la nourriture auprès de

²⁷⁴ La remarque de Rivière est satisfaisante pour expliquer les emplois à suivre, alternés mais utilisés comme synonymes des termes rite, rituel, et cérémoniel: « Dans la tradition française, cérémonial et rituel ont des zones sémantiques voisines avec des frontières floues et des envahissements réciproques, comme d'ailleurs les termes rites et rituel, au point de devenir souvent synonymes » (1995: 12).

certains laïcs et ces mêmes laïcs en attribuent à ces ascètes. Mais, ces laïcs doivent encore respecter les vœux disciplinaires statués dans leur code moral²⁷⁵.

Mise en scène au quotidien et du quotidien, gocari est un processus qui réclame de maîtriser des règles et de respecter un cadre figé par des codes, plutôt que d'impressionner et d'imposer par le déroulement de son action (Goffman, 1975). Les règles à suivre sont aussi délicates que nombreuses; la commensalité est « un tabou préservé par les plus lourdes peines » (Caillat, 1965: 185). Les prescriptions à observer sont nombreuses. Elles concernent les attitudes et les gestes, l'esprit et les croyances, les lieux et les moments, les nourritures recevables et inacceptables, les partenaires de qui accepter des dons et de qui en refuser, etc²⁷⁶.

Gocari est une *structure* grâce à laquelle la pérennité du jaïnisme est mise en œuvre, les identités des jaïns sont affirmées, les fonctions entre les ascètes et les laïcs sont fixées, les conduites spirituelles et sociales sont reconnues. Les membres d'une même communauté sont tenus à des manifestations mutuelles de contrepartie, puisque « de toutes les évidences, la générosité qu'on attend du laïc fréquente des analogies avec l'obligation de service qui est requise des moines » (Caillat, 1965: 55). En favorisant, le salut de chacun, il importe toutefois que les échanges de prestations ne détournent pas « indûment les ascètes de leurs exercices intellectuels et spirituels » (Caillat, 1965: 25).

Chez les laïcs rencontrés à Bombay dans le *quartier* de Walkeswar, *gocari* renvoie davantage à des participations à l'intérieur d'un système *coutumier* qu'à l'intériorisation de croyances²⁷⁷. Il apparaît comme un échange cérémoniel pratiqué le

²⁷⁵ Voir le chapitre 2.

²⁷⁶ Dans sa compilation des œuvres jaïnes concernant les laïcs, Williams rapporte une liste de cinq facteurs généralement reconnus et devant être considérés dans tout processus d'échange: 1) le donateur, 2) le donataire, 3) la chose donnée, 4) la manière de donner, 5) les résultats de l'échange (1983: 150). Et pour davantage de détails, voir le chapitre 8.

²⁷⁷ Le terme « coutume » est employé ici dans le sens qui découle d'un usage reposant sur la routine, laquelle fait prévaloir des comportements qui n'acquiescent pas un caractère obligatoire, mais dont l'écart conduit à des « inconvéniens » manifestés par ceux qui s'y conforment (Weber, 1971). Sous

plus fréquemment et le plus régulièrement possible ou bien complètement nié. Sans ascètes, *gocari* n'existerait simplement pas.

Dans le jaïnisme, la dévotion n'est pas un style de vie alternatif, c'est une orientation de la vie. Au quotidien, les laïcs rencontrés, et particulièrement les *traditionnel*, essaient de satisfaire du mieux qu'ils peuvent à l'ensemble de leurs devoirs religieux. Ils les accomplissent de manière plus intense et plus extériorisée lorsque des ascètes vivent parmi eux durant la saison des pluies (*chaturmasa*).

Dans ce chapitre, la discussion sur *gocari* sera limitée à la période de la saison des pluies. Trois raisons déterminent mon choix. Premièrement, il me semble plus didactique de circonscrire à cette saison mes données empiriques puisqu'elle est celle où la sédentarité temporaire des ascètes est obligatoire. Leurs contacts avec des laïcs s'entretiennent et se soutiennent dans une *longue durée*, et se forment et s'organisent dans une *mutuelle intimité* en un lieu précis. Deuxièmement, les relations entre des ascètes et des laïcs durant cette période m'ont offert de satisfaisantes occasions pour observer et participer, puis interviewer et enfin recouper les informations que j'ai progressivement accumulées. Enfin, troisièmement, durant la saison des pluies, les échanges de prestations entre ascètes et laïcs se limitent exclusivement à la nourriture²⁷⁸. Les actions sont menées avec une extrême application, car pendant cette période où tout porte à être « nuisible » parce que l'eau recèle des êtres vivants, les ascètes et les laïcs sont contraints à un nombre de règles plus importantes que le restant de l'année.

« l'empire de la coutume », la conduite se pense davantage en termes d'obligation et d'interdit qu'en termes de latitude et de permissivité.

²⁷⁸ Balbir rapporte les huit objets du don recommandés et indispensables aux ascètes pour les aider dans leur quête spirituelle (1982: 88 et s.). Il existe d'autres classifications (Williams, 1983). Certaines d'entre elles ne font pas de distinction parmi ces huit objets du don (Schubring, 1966): 1) don de résidence, 2) don de lit de repos, 3) don de siège, 4) don de nourriture, 5) don de boisson, 6) don de remède, 7) don de vêtement et 8) don de bol à aumônes.

Ce chapitre détaillera successivement le type de circulation de l'échange cérémoniel de *gocari*, les articulations qui y sont engendrées ainsi que les interdépendances entre prestation et obligation qui y sont induites.

7.1 - Un rite unique aux *Swetambars*

Gocari est un rite consubstantiel et exclusif à la vie sociale des communautés *swetambars*. Sa terminologie, sa pratique et sa représentation le rendent unique par rapport à toutes les autres formes de rituels jaïns.

Terme à valeur monosémique, *gocari* caractérise de lui-même le système d'échange qu'il désigne. Il s'apparente littéralement à « *travelling or grazing like a cow* »²⁷⁹; des métaphores servant à illustrer que les ascètes pâturent comme les vaches, ou encore par analogie qu'ils butinent comme les abeilles. À l'image des vaches qui paissent l'herbe de plusieurs pâturages ou à celle des abeilles qui butinent de fleur en fleur, sans les ruiner, sans les endommager et sans les ravager, les ascètes collectent « ici et là » de petites quantités de subsistance. En allant d'une cuisine de foyer de laïcs à une autre, les ascètes obtiennent ce dont ils ont *besoin* comme nourriture, en prenant soin d'en laisser pour les suivants²⁸⁰.

²⁷⁹ se déplacer ou paître comme une vache ou plus exactement *gocaryâ*. *Gocari* renvoie au fait que les ascètes jaïns acceptent de la nourriture dans la limite de leurs vœux. Mon emploi du mot *gocari* se justifie donc par les pratiques d'aumône des ascètes en comparaison de la métaphore issue du mot *gocaryâ*.

²⁸⁰ Les italiques du terme *besoin* renvoient à une difficulté sémantique pour traduire le détachement et l'absence de nécessités des ascètes. Les italiques me paraissent le moyen de plus approprié pour témoigner de cette subtilité.

7.1.1- Le don de nourriture dans la littérature

Le don de nourriture est mentionné dans la littérature canonique *swetambar* au sein de textes érudits destinés aux ascètes²⁸¹. Ce don est posé comme une facilité ou une aide à la vie spirituelle. « C'est en ce sens qu'il est fondamental » (Balbir, 1982: 27)²⁸².

Des récits et des mythes alliant féerie et morale religieuse, destinés aux laïcs citent indirectement les bienfaits que procurent toutes les sortes de dons aux ascètes, et particulièrement celui de nourriture, compte tenu qu'ils sont « le premier élément de la tétrade *dharmique* où il précède *sila* (vertus), *tapas* (pratiques ascétiques), et *bhava* (attitude spirituelle) » (Balbir, 1982: 2 et 106). C'est ainsi qu'à Mangalapura (Gujerat) au milieu du XV^e siècle un marchand s'est fait dire par un Révérend: « Quand il s'agit de don, d'ascèse, d'héroïsme, de connaissance, d'éducation, de conduite, il ne faut pas s'étonner: la terre porte tant de richesses! » (Balbir, 1982: 182).

L'accent mis dans les textes sur l'aumône et la charité entre les membres des communautés quadripartites jaïnes *swetambars* provient peut-être du fait que la charité est le seul moyen d'existence des ascètes ou encore que le don de nourriture y est compté au nombre des douze vœux disciplinaires des laïcs? Dans tous les cas, symbole de la complémentarité et de l'interdépendance entre les membres des communautés, le don de nourriture aux ascètes est une manifestation de la dévotion des laïcs admise comme la meilleure forme de service rendue au jaïnisme (Shah, J.N, 1998: 140).

Un fait notable alimente sans doute la particularité de l'aumône des ascètes *swetambars*, dans la mesure où la nourriture est l'unique prestation qu'ils vont eux-

²⁸¹ Balbir (1982) et Williams, (1983) dressent une liste de textes faisant particulièrement référence à *gocari*.

mêmes solliciter et recevoir dans les foyers des laïcs, alors que les autres leur sont données et apportées par les laïcs dans leurs abris.

7.1.2-Procédure

Durant la saison des pluies, une des prescriptions de *gocari* interdit aux ascètes d'aller collecter leur nourriture plus de trois jours consécutifs dans la même cuisine; un jour d'arrêt est de rigueur d'avant de pouvoir y retourner²⁸³. En outre, quelle que soit la période de l'année, une règle unique de *gocari* ne doit en aucun cas être transgressée: les ascètes sollicitent de la nourriture auprès de laïcs, laquelle ne doit pas être spécialement préparée pour eux, mais doit être conforme au régime alimentaire dicté par la doctrine. Deux règles en découlent :

1. Les ascètes doivent exclusivement collecter de la nourriture dans des foyers de laïcs où elle a été préparée et cuite;
2. Les ascètes ne doivent surtout pas se rendre dans les foyers auxquels ils pourraient être « attachés », mais uniquement dans ceux où le principe de l'*ahimsa* est respecté, c'est-à-dire là où la pureté de la cuisine et la propreté des aliments sont garanties.

7.2- Tous les jours de l'année entre ascètes, laïcs et cuisiniers

Les ascètes exécutent leurs tournées d'aumônes de nourriture au maximum trois fois par jour: le matin après le lever du soleil, à midi et le soir juste avant la tombée de la nuit. Il arrive que les tournées d'aumônes ne soient effectuées qu'une ou deux fois par jour, en revanche elles sont effectuées tous les jours de l'année sans

²⁸² Alors que le don de résidence aux ascètes devrait être le premier des dons à donner puisqu'il est la condition de la pratique de la connaissance et de la bonne conduite, les textes recommandent de préférence le don de nourriture à tous les autres (Balbir, 1982).

²⁸³ Le restant de l'année, les endroits où se déroulent *gocari* sont régis par les pèlerinages des ascètes.

discontinuité par les mêmes individus²⁸⁴. Ceux-là remplissent des fonctions selon leur rang et leur statut. Ils se répartissent entre les individus suivants :

- Des cuisiniers hindous employés chez des laïcs²⁸⁵. Les influences et les coopérations interreligieuses ne peuvent pas être évitées en Inde;
- Des femmes laïques qui cuisinent, car un des devoirs de l'épouse est de participer aux travaux domestiques. Elles sont cuisinières « principales » de leur foyer ou bien elles assistent - et parfois remplacent - leurs cuisiniers employés;
- Des ascètes qui collectent la nourriture pour leur lignage pendant une période d'environ trois ans (les ascètes-collecteurs); ce sont les derniers à avoir été ordonnés. Ils ont le défi de déceler les personnes et la nourriture en état de pollution²⁸⁶;
- Tous les ascètes d'un lignage se doivent d'utiliser²⁸⁷ la nourriture collectée (ascètes-donataires). Chacun d'eux en fait usage selon ses décisions personnelles de renoncer à certains types d'aliments ou selon une pénitence fixée par le maître spirituel²⁸⁸;

²⁸⁴ Les tournées d'aumônes, qui n'ont pas lieu, résultent de raisons cosmologiques. Elles se tiennent à la même période pour ceux qui suivent le calendrier à un jour lunaire par mois ou à deux jours lunaires par mois. Voir le chapitre 6.

²⁸⁵ Bien que le monde de l'alimentation soit « objectivement » sale (Mahias, 1985: 155), ces cuisiniers hindous qui ne sont pas systématiquement *brahmanes* peuvent sans inconvénient préparer les repas dont les ascètes jaïns reçoivent une partie, car leur rang de naissance les rend purs et dignes de préparer la nourriture du *dharma*. Les cuisiniers des temples jaïns sont également hindous.

²⁸⁶ Petit rappel, l'ancienneté au sein de l'ordre fixe les fonctions de chacun. Les aînés ne font plus *gocari*, sauf s'ils sont punis. Théoriquement, les « Supérieurs » demandent l'aumône de nourriture uniquement si leur ordre est en danger. Au cas où la nourriture offerte par les laïcs est constatée impure, les ascètes sont soumis au jeûne, et ceux chargés de la collecte d'aumônes doivent en plus se repentir. Voir le chapitre 2.

²⁸⁷ La représentation de la nourriture donnée par les ascètes signifie qu'ils ne la consomment pas mais qu'ils s'en servent pour leur purification, et par extension pour l'éternité du jaïnisme.

²⁸⁸ Selon les cas, les ascètes abandonnent par exemple les fruits, les laitages, ou quelques-unes des six saveurs, beurre, huile, yaourt, sel, lait et sucre, ou bien ils jeûnent une journée, deux trois, de quatre à trente journées en ne buvant qu'un verre d'eau ou encore ne mangent quotidiennement qu'un ou deux repas. Quoi qu'il en soit durant la saison des pluies, tous les ascètes sont soumis à l'interdiction de consommer un certain nombre d'aliments quels que soient leur calendrier, leur rang et leur genre.

- Tout laïc qui s'engage à observer les règles de pureté parfaite et de propreté des aliments est habilité à faire la charité aux ascètes (laïc-donateur).

7.3- Le déroulement de l'aumône

Gocari n'a jamais lieu à ciel ouvert. Il débute dans l'abri des ascètes²⁸⁹. Lors de leurs visites de révérence, les laïcs lancent des invitations aux ascètes à collecter de la nourriture dans leur foyer.

Avant de quitter leur abri pour la tournée d'aumônes, les ascètes-collecteurs écoutent les sommations de leur maître spirituel tout en le vénérant. Sans perdre de temps, indifférents et concentrés, attentifs et prudents, ces ascètes-collecteurs à l'attitude irréprochable, se dirigent vers les foyers des laïcs, lesquels ne sont ni les mieux nantis, ni les plus insistants à vouloir donner de la nourriture²⁹⁰. En chemin, ils ne parlent à personne, pas même entre eux, sauf si le besoin est criant. À Walkeswar, la configuration de l'espace²⁹¹ permet aux ascètes-collecteurs de faire leurs tournées d'aumônes tout seul. Dans d'autres villes et d'autres quartiers, ils les font par deux ou par trois au maximum.

Malgré leur invitation aux ascètes, les laïcs ne sont jamais avertis à l'avance de la venue des ascètes-collecteurs dans leurs foyers. Cette convenance tacite permet de mettre à l'épreuve la « pureté » des laïcs et de faire l'épreuve de l'allégeance des

²⁸⁹ Aucune donation faite aux ascètes ne s'effectue à ciel ouvert. Selon les endroits où ils séjournent, les ascètes peuvent aussi obtenir de la nourriture dans les cuisines de n'importe quel temple jaïn, en plus d'en recevoir des foyers des laïcs.

²⁹⁰ Les foyers sont sélectionnés au regard de leur respect des règles de pureté, car de la pureté de la nourriture dépend celle des ascètes.

²⁹¹ Walkeswar s'étend sur un petit périmètre. Les foyers des laïcs sont donc très proche de l'abri des ascètes. La sécurité régnante dans le quartier et l'habitude de le fréquenter offrent également un espace sans risque aux ascètes pour faire leur tournée d'aumônes. Voir le chapitre 6.

ascètes²⁹². Elle suppose qu'à l'arrivée des ascètes-collecteurs, les laïcs-donataires se soient lavés et habillés dans des vêtements de coton, que le sol de la cuisine soit nettoyé et que les aliments cuits et couverts hors du feu soient disposés dans une vaisselle lavée à l'eau bouillie ayant séché à l'air libre²⁹³.

En arrivant au seuil d'un foyer de laïcs, l'ascète-collecteur se fait annoncer sans cogner, ni sonner à la porte, en prononçant « *Dharmalabh* » (Que le *dharma* soit profitable!)²⁹⁴. Le laïc-donateur ouvre sa porte, énonce à son tour *Dharmalabh* en guise d'accueil et conduit l'ascète-collecteur vers sa cuisine où il lui énumère la nourriture disponible, tout en lui demandant s'il en veut.

D'allure pressée, à l'attitude énergique, à la posture droite, au comportement posé, ni assis, ni appuyé, ni en bavardage, l'ascète-collecteur écoute hâtivement l'énumération de la nourriture recevable. Il répond positivement ou négativement par un signe de la tête²⁹⁵ et présente ses bols à aumônes au laïc-donateur, lequel y dépose une petite quantité de la nourriture « sélectionnée »²⁹⁶. En quittant rapidement le

²⁹² Cet apprentissage veut qu'après avoir lancé leur invitation, les laïcs soient prêts et disponibles à accueillir des ascètes et que les ascètes-collecteurs ne soient pas enclins à déroger aux prescriptions de leur maître spirituel.

²⁹³ La cuisson des aliments doit toujours être terminée avant l'arrivée des ascètes-collecteurs. Les aliments doivent donc toujours être franchement apprêtés dans les heures précédentes la collecte des ascètes; une nourriture de la veille est *ahimsa*. Hors du feu, la nourriture est entreposée dans des récipients de métal et quelque fois en plastique – thermos, lavés mais jamais essuyés, car l'eau recèle « des êtres vivants ».

²⁹⁴ Il survient que plusieurs ascètes-collecteurs de lignages différents se rendent dans le même foyer de laïcs pour « prendre » *gocari*. Si la rencontre s'effectue entre des hommes, l'attribution de nourriture se fait par ordre d'arrivée. Si la rencontre s'effectue entre des hommes et des femmes et que celles-ci ont déjà franchi le seuil d'entrée du foyer, les hommes ne doivent pas y pénétrer. Par contre, si les hommes sont arrivés avant les femmes, les laïcs les servent pendant que les femmes attendent leur tour patiemment en retraité des hommes et de la nourriture.

²⁹⁵ *Gocari* n'est nullement un moment d'échange verbal.

²⁹⁶ Les divers bols pour collecter les vivres se répartissent en un pour le riz, un pour les légumineuses, un pour les produits laitiers, un pour les légumes. Les sucreries et les fruits ne requièrent pas de bols particuliers. Ils sont mélangés aux autres denrées. De toutes les façons, les ascètes mélangent la nourriture avant de la manger, étant donné qu'il leur est requis de ne s'enticher d'aucune saveur, ni d'aucun goût.

Les femmes-donateurs ne touchent jamais aux bols des hommes ascètes. Ils tendent leurs bols, et elles y déposent la nourriture à l'aide de cuillères ou avec leur main droite. Par contre, elles peuvent toucher aux bols des femmes ascètes avec leurs mains. La situation s'inverse à l'identique lorsque le donateur

foyer du donateur, l'ascète-collecteur dit *Maharaja ki jay!* (Vive « *Maharaja* »! Vive le « grand roi »!).

Durant la tournée d'aumônes de nourriture, plusieurs ascètes peuvent solliciter le même foyer de laïcs, mais c'est seulement après le départ de tous les collecteurs que les donateurs peuvent consommer le reste de la nourriture qui vient de faire l'objet de prestation²⁹⁷.

Au terme de leur tournée d'aumônes, les ascètes-collecteurs retournent dans leur abri sans s'éterniser, où ils en font immédiatement le compte-rendu détaillé (éventuels désordres rencontrés et conformités observées) à leur maître spirituel. La prise du repas par le lignage peut alors commencer²⁹⁸.

Après s'être servi, le maître spirituel procède à la distribution de la nourriture à tous les membres de son lignage par ordre d'ancienneté. Ceux-ci sont réunis en cercle assis et cachés des regards extérieurs derrière des linges. *Autruï* (laïcs et non-Jaïns) est lié à la nuisance. Prendre des dispositions pour s'en protéger est une prescription qu'il faut impérativement respecter durant les repas²⁹⁹.

est un homme laïc. Il touche les bols des hommes ascètes et garde une distance avec ceux des femmes ascètes. L'interdit s'explique par la nature supposée rebelle, impure et frivole des femmes. Voir le chapitre 2.

²⁹⁷ Les laïcs ne doivent en aucun cas préalablement au partage manger la nourriture destinée aux ascètes. Le cas échéant les laïcs ont le devoir d'en aviser les ascètes – collecteurs, de manière à ce qu'ils ne réceptionnent pas de nourriture indigne d'être donnée.

²⁹⁸ Pour des raisons valables, justifiées et entérinées par le maître spirituel, les hommes *peuvent* donner aux femmes de la nourriture qu'ils ont récolté, alors que l'inverse est impossible. De même, un lignage d'hommes ne donne jamais de la nourriture à un autre lignage d'hommes, sauf en cas d'extrême urgence (plusieurs jours sans avoir reçu de l'eau par exemple). Ces deux éventualités ne se sont pas rencontrées lors de mon terrain, et selon les ascètes interviewés, elles ne se rencontrent même plus aujourd'hui.

²⁹⁹ Pourtant, j'ai assisté plusieurs fois au repas de femmes ascètes. Elles m'ont allégrement expliquée qu'il est tout à fait normal que je sois présente à leurs côtés durant leurs repas, puisque c'est un instant qui nourrit le jaïnisme. Selon toute vraisemblance, je devais réunir les adéquates conditions pour y prendre part. En ces temps modernes, l'activité « repas » paraît pouvoir s'adapter aux occasions! Fait d'autant plus surprenant, je n'ai jamais pu assister à la prise d'un repas des hommes ascètes, tout au plus étais-je présente lorsqu'ils buvaient et je devais respecter la condition - tacite- selon laquelle je ne devais pas les regarder. Dans le domaine de la nourriture, mon regard de femme et de non-Jaïne était doublement impur.

Les ascètes mangent à huis clos et en silence. Ceux qui jeûnent consacrent le temps du repas à la lecture. Le début et la fin du repas sont accompagnés de paroles pieuses et vénérables à l'attention des *Tirthankars* et des Supérieurs religieux. Elles sont prononcées par le maître spirituel, la *guruni* parmi les femmes et par le précepteur ou/et le promoteur³⁰⁰.

7.4- Valeurs fondamentales et croyances fondatrices

Dans le jaïnisme, chacun est individuellement et personnellement responsable de sa destinée. Celle-ci s'inscrit néanmoins dans le cadre d'un concert de leçons dont la vertu est collective. Si les valeurs fondées sur la morale jaïne légitiment les places que chacun occupe selon ses convictions et ses adhésions, les participations à *gocari* trouvent leurs justifications et font valoir leur efficacité en exaltant la motivation individuelle. Car du respect des trois Joyaux (foi juste, connaissance juste, conduite juste) dépend la pureté de la nourriture, et l'assistance communautaire est soumise à la courtoisie et à la générosité de chacun.

En donnant de la nourriture aux ascètes, les laïcs s'arrogent un rôle actif dans leur vie sociale. Cette remarque est capitale pour bien comprendre que le don de nourriture chez les Jaïns *Swetambars* est indissociable de la relation qui sous-tend la formation des identités individuelles, en dépit de la communauté holiste au sein desquelles elles sont inscrites³⁰¹.

Il est interdit aux ascètes de cuisiner, la charge en incombe aux laïcs. Cuisiner requiert donc un investissement individuel dans le cadre d'une entreprise collective. Trois types de bénéfices récompensent les laïcs et leur donnent droit à obtenir des mérites: 1) le mérite dérivé des bénéfices matériels; 2) le mérite dérivé tout à la fois

³⁰⁰ Chaque ascète est sommé de terminer toute sa nourriture; les restes sont *ahimsa*. Une fois la nourriture *utilisée*, chacun lave son bol avec de l'eau qu'il boit puis l'essuie avec un petit carré de coton blanc.

³⁰¹ Voir le chapitre 3.

des bénéfiques matériels et religieux; et 3) le mérite dérivé des bénéfiques religieux. Et plus précisément, dans le registre des donations, trois moyens existent pour se procurer des mérites : 1) donner soi-même; 2) la donation s'effectue par un tiers ; et 3) la qualité de l'agrément de la donation dépend du statut d'un tiers, et par conséquent de leurs employeurs.

Si préparer la nourriture confère des mérites dont le bénéfice direct ou par transfert rejaillit finalement d'une manière ou d'une autre sur le bien-être de tous, des précautions (selon la réglementation de l'alimentation) doivent être observées par les « cuisiniers ».

La nourriture prohibée est source de péché. Quiconque ne respecte pas les règles du domaine de l'alimentation est reconnu immoral et fautif; les ascètes davantage que les laïcs. Mais, selon la gravité des fautes, les sanctions peuvent frapper autant les individus que la collectivité d'appartenance: lignages d'ascètes et assemblée de laïcs. Les ascètes sont déclassés au niveau de trois ans d'ancienneté et contraints à diverses corvées. Leur prestige s'amointrit considérablement. Les laïcs fautifs ont droit à une moindre reconnaissance et à une moindre gratitude sociale.

7.5- Effets et portées de *gocari*

7.5.1- Permanence du déroulement

Gocari est un rite qui requiert un déroulement permanent. Il est régi par trois conditions, et même quatre durant la saison des pluies. Les ascètes ne font jamais *usage* de certaines nourritures³⁰² : 1) celle dont ils ne connaissent pas la pureté; 2) celle qui aurait été spécialement préparée pour eux; 3) celle qu'ils n'ont pas eux-mêmes collectée; - et 4) celle qui, durant la saison des pluies, provient de la même cuisine plus de trois jours consécutifs.

Cette obligation d'alternance de cuisine durant la saison des pluies et de rotations de foyers (également durant les pèlerinages) prémunit contre un attachement entre ceux qui donnent et ceux qui reçoivent. Elle prévient que les ascètes distinguent du goût et de la saveur des nourritures de foyers particuliers. Cette prévention réclame alors que les ascètes collecteurs s'en tiennent à visiter les foyers désignés par leur maître spirituel. La « qualité » de la nourriture récoltée prévaut sur la « quantité » obtenue³⁰³.

Les invitations des laïcs sont plus nombreuses que la quantité de nourriture nécessaire aux ascètes. La sélection des foyers visités prête main forte à cette contingence. Elle ne signifie pas que les laïcs soient impurs et ne puissent pas participer à *gocari*, seulement la rotation et l'alternance obligatoire des cuisines deviennent des causes résiduelles à des raisons présumées morales.

7.5.2- Praxie individuelle et solidarité collective

La complexité du système d'échange de *gocari* reproduit des actes simultanément apparentés au monde *matériel* et au monde de *renoncement*, au sein d'une sphère publique composée d'ascètes et de laïcs et d'une sphère privée composée uniquement d'ascètes.

- Dans la sphère publique, le *monde matériel* agit par l'ascèse et le monde de *renoncement* est l'expression même de l'ascèse;
- Dans la sphère privée, le monde de *renoncement* est exclusivement articulé sur l'ascèse. Le monde *matériel* n'intervient pas.

La bipolarité des mondes *matériel* et de *renoncement* rend légitime les liens, les concordances, les corrélations et les correspondances entre les individus impliqués

³⁰² Les ascètes ne « mangent » pas la nourriture. Ils l'utilisent, et ils prennent *gocari*.

dans *gocari*. Elle exige des permutations enchevêtrées, juxtaposées, complémentaires et dépendantes sans contrainte de temps. Deux éléments démontrent la praxis individuelle et la solidarité collective. Ils font valoir que les intentions des individus comptent plus que la valeur réelle du don, même si la qualité et la quantité de la nourriture doivent être spécifiques.

L'ensemble des exercices physiques et moraux commande l'affranchissement de l'âme par le mépris du corps, la pureté de la nourriture, l'abandon des « surplus et futilités » matériels et l'investissement individuel à inscrire au service du jaïnisme: *gocari* qualifie un *don de purification*. Les relations entre les individus sont marquées par la grammaire de leurs statuts sociaux. Leurs positions se structurent à partir d'une topologie, dont les raisons engendrent les combinaisons ci-après, faisant en sorte que *gocari* vaut un *don de perpétuité* :

- Le lien est collectif. L'identité se perçoit par rapport à la société indienne tout entière: *être Jāin dans un pays aux multiples religions*;
- Le lien est communautaire. Agir au nom des siens. L'individualisme et les devoirs personnels sont relégués au second plan par rapport au holisme, à la dette « religieuse » et aux attributs sociaux;
- Le lien est statuaire. La véhémence de l'engagement dans la vie spirituelle provoque des conduites différentes;
- L'inconscient social commande toutes les pratiques et leurs représentations. L'«*habitus jain*» confère les déterminants sociaux;
- Les dispositions personnelles ne sont que rarement indépendantes du conditionnement familial et du contexte social. *Les choix ne sont pas aléatoires. La socialisation est la pierre angulaire de l'orthopraxie.*

303 Il n'empêche que la quantité de nourriture récoltée est limitée. Elle corrobore le vœu de non-attachement. Voir le chapitre 1.

La praxis individuelle conditionne le déroulement de *gocari*. La solidarité collective s'y manifeste. Cet échange cérémoniel dépend finalement de la foi de ceux qui s'y consacrent. Il soutient deux défis: 1) celui des Jaïns en Inde de préserver leur *Art* de vivre (don de *purification*) et 2) celui des Jaïns entre eux d'assurer leur pérennité (don de *perpétuité*).

7.5.3- Impératifs de la participation

Cependant, au-delà de la foi des individus, leur participation à *gocari* met en relief trois domaines: 1) la référence aux impératifs moraux et éthiques; 2) le mode de relations avec autrui modulé par les contraintes sociales de la communauté; et 3) les sentiments (convictions / motivations) personnels qui gouvernent les conduites de chacun. Deux phénomènes s'en dégagent: les laïcs se relayent et agissent comme une corporation de *pourvoyeurs de nourriture* (chaîne) et les ascètes lèguent (en différents endroits lorsqu'ils sont en pèlerinage) leurs enseignements de la doctrine, puisqu'ils en sont les seuls *gardiens*.

Si les impératifs de la participation à *gocari* sont moraux et les charges sont *statutaires*, leurs portées sont quant à elles identitaires. Chez les laïcs, les valeurs de la participation ont des impacts individuels (mérite, reconnaissance, honneur³⁰⁴) et des effets collectifs, car les dons personnifiés sont reçus comme un contenu commun. À l'inverse, chez les ascètes, les valeurs de la participation ont des effets collectifs, car les dons n'appartiennent à personne et revêtent des impacts individuels (purification, progression, réputation).

Il ressort de mes entretiens que les raisons de la participation à *gocari* des laïcs interviewés est très variable. Elles sont justifiées par *la chance, l'opportunisme et le*

³⁰⁴ Ajean soulève l'objection que l'honneur est un terme ambigu qui désigne la gratification d'estime accordée à certaines personnes dans une société (point de vue objectif) et le mérite personnel qu'un individu reçoit par rapport à ses valeurs (point de vue subjectif) (1993: 55).

prétexte de la présence de gourou Tuca et de ses disciples à Walkeswar durant la saison des pluies.

- Certains prennent part à *gocari* ou tentent d'y prendre part³⁰⁵ tous les jours, puisque la *chance* leur est accordée d'avoir les ascètes à leur côté durant la saison des pluies. Deepti, 39 ans, inactive, explique que la présence des ascètes et la possibilité de pouvoir les nourrir sont autant une *chance* qu'une marque de fierté :

Nous avons de la chance qu'ils (ascètes) soient ici cette année. Il y en a qui viennent de très loin pour les voir et nous nous avons la chance de les voir tous les jours. Nous avons le devoir de nous en occuper [...] Je suis fière qu'ils soient ici. S'ils ont accepté de venir, c'est qu'ils nous aiment bien à Walkeswar...

- D'autres prennent part à *gocari* ou tentent d'y prendre part fréquemment, c'est à dire au moins une fois par semaine, puisque les ascètes sont parmi eux et qu'il faut en profiter pendant ces quelques mois de l'année (*opportunisme*). Rami, 32 ans, commerçant en diamants, raconte qu'il doit tirer profit de la présence des ascètes en dépit des heures volées à son activité professionnelle:

Je me dis que pendant qu'ils (ascètes) sont là je dois en profiter. C'est ce que j'essaye de faire. Je ne vais pas les voir tous les jours, parce que je travaille beaucoup. Je les invite quand même souvent à venir chez moi. Si, un jour, ils venaient je serais très heureux...

- D'autres encore prennent part à *gocari* ou tentent d'y prendre part occasionnellement à cause de la présence des ascètes, et y prennent même part exceptionnellement (*prétexte*). Anand, 21 ans, étudiant, rend compte de son rapport aux ascètes stimulés par la fête de *Diwali*³⁰⁶ :

Je ne vais pas voir les sadhus (ascètes) parce que je n'ai pas le temps et qu'il y a beaucoup de monde qui le fait. J'irai les voir à Diwali. C'est le jour le plus important de l'année, alors c'est le meilleur moment pour aller discuter avec eux. Ca me suffit. Pourquoi

³⁰⁵ La mention « tenter d'y prendre part » renvoie au fait que les laïcs invitent des ascètes à venir collecter de la nourriture dans leurs foyers et que ceux-là n'y vont pas forcément.

³⁰⁶ Pour plus d'informations, sur cette fête, voir le chapitre 8.

voudrais-tu que j'aie les voir tous les jours? J'étudie, cela vaut mieux pour le moment...

Trois hommes (Anish, 59 ans, médecin; Arun, 34 ans, éditeur; et Khaveri, 27 ans, banquier) et, deux femmes (Abhisha 21 ans, étudiante, et Dilip, 46 ans, professeur de philosophie) ont affirmé ne jamais participer à *gocari*.

Tableau 7.1 - Participation ou tentative de participation à *gocari*

Participation ou tentative de participation à <i>gocari</i> à Walkeswar durant la saison des pluies	Hommes laïcs	Femmes laïques
Tous les jours	4	20
Fréquemment, au moins une fois par semaine	12	7
Occasionnellement lors de la présence des ascètes	18	8
Exceptionnellement, une fois dans l'année en présence d'ascètes.	1	0
Jamais	3	2
Total des laïcs interviewés	38	37

Source : Compilation des entrevues et observation participante - Bombay - 2001.

Les résultats de ce tableau montrent que les femmes inactives participent nettement plus à *gocari* que les hommes. La raison en est simple: leur inactivité sur le marché du travail leur accorde plus de temps pour prendre soin des ascètes, et dès lors faire bénéficier leurs foyers des mérites de leurs donations. Par ailleurs, certains hommes laïcs identifiés comme *traditionnels* ne collaborent à *gocari* qu'occasionnellement. Bivek, 47 ans, commerçant en diamants, invoque une raison très fréquente parmi les hommes actifs :

Le jour, je ne suis pas à la maison, je suis au bureau. C'est ma femme qui s'occupe d'eux (ascètes). C'est pareil pour nous (les membres du foyer), elle fait ce qu'elle doit faire. Ils (ascètes) le savent.

C'est un transfert de mérites ou pour le dire autrement une participation par procuration. Il en va de même pour les *réformateurs*, et notamment les jeunes, qui

bénéficient de mérites par transfert, alors qu'ils ne participent à *gocari* qu'occasionnellement³⁰⁷. Kethi, 21 ans, étudiante, estime que la réussite de sa scolarité est sa priorité; ce qui ne lui permet pas de participer à *gocari*. Sa mère s'en charge:

Je dois étudier quand je suis à la maison. Parfois, je leur (aux ascètes) donne de la nourriture, mais la plupart du temps c'est ma mère. Elle est tout le temps là, elle s'occupe de tout.

7.5.4- Conséquences

Bien qu'elles dépendent de l'assentiment au jaïnisme de chaque laïc, les conséquences de *gocari* sont d'abord collectives, puisqu'elles assurent la pérennité de la communauté. En cela, il peut être affirmé que *gocari* est l'une des pratiques sociales fondamentales, sinon la pratique sociale fondamentale des communautés quadripartites jaïnes *swetambars*. Au niveau individuel, les « conséquences intentionnelles des participations », bien que différentes, ne s'opposent pas, au contraire elles s'additionnent. Ceux qui s'adonnent à *gocari* sont reconnus socialement et bénéficient directement des mérites d'avoir donné des prestations, et ceux qui l'ignorent ne sont pas blâmés. Ils bénéficient par transfert de mérites grâce à la donation d'un tiers ou au statut d'un tiers validant l'agrément de la donation.

7.5.5- Symboliques

Les bénéfices de mérites issus de *gocari* peuvent être évalués selon deux approches opposées. La communauté holiste des donateurs détient une légitimité qui se dresse contre les individus, dont l'identité est réglée et organisée selon des valeurs vécues et comprises à titre personnel. La participation active au rite de *gocari* est liée au concept de la problématique identitaire, de la reconnaissance et de la motivation. Forcément, « l'action n'est jamais la conséquence mécanique de la socialisation. L'action n'est pas réductible aux effets d'un conditionnement » bien qu'il soit clair que

³⁰⁷ Voir annexe C pour la répartition des participations selon les laïcs, hommes et femmes, interviewés

les intentions et les motivations, les préférences des individus soient affectées par les « structures sociales » de socialisation (Boudon et Bourricaud, 1982: 3-4). Dans la pratique, les ascètes propagent leur savoir et leur connaissance de la doctrine même si dans leur représentation, ils ne possèdent rien mais ils ont des besoins et ne dépendent de personne. Muni Yukti commente :

Je ne possède rien d'autre que mon âme. Ma différence avec les laïcs est que la mienne est extrêmement développée sans aucun besoin. Quand je ne la nourris pas, je la développe quand même. J'enseigne les laïcs mais le développement de mon âme est ma principale activité quotidienne.

Pour les laïcs, les ascètes qui ne possèdent rien n'ont aucun besoin, mais dépendent de tout le monde afin de se nourrir, donc vivre. Pour Amola, 52 ans, inactive, si faire la charité lui apporte une certaine satisfaction au profit des intérêts de sa communauté, cela la contraint surtout à agir au nom de son identité personnelle comme Jaine :

Nous sommes Jains parce que nous faisons gocari. Moi, je le fais parce que c'est bien pour les sadhus (ascètes). Ils doivent manger comme tout le monde. Et, si c'est bien pour eux, alors c'est bien pour moi.

Le paradigme de *gocari* éclaire le paradoxe qu'il y a entre le statut d'ascète et le vœu de détachement. D'une part, il souligne la dépendance envers autrui et d'autre part, il éclaire sur la résignation des laïcs à accomplir leurs devoirs religieux et sur leur ambition de sauvegarder leur identité sociale.

- Pour les ascètes, tous les Jains tirent profit du fait qu'ils demandent l'aumône. Muni Keba l'exprime ainsi :

En utilisant la nourriture des laïcs, il faut comprendre que nous nourrissons le dharma. Chacun de nous nourrit le dharma. Les hommes laïcs gagnent de l'argent en travaillant pour que leurs femmes cuisinent, et nous nous protégeons le dharma.

- Pour les laïcs, faire la charité aux ascètes correspond à un devoir moral et à une chance économique. Avi, 59 ans commerçant en diamants, dit: « *Nous devons donner de la nourriture pour le dharma. Nous avons la chance d'être riches alors nous avons le devoir de donner aux autres* ».

Dans la symbolique sociale, l'échange de *gocari* produit des mérites, dont les bénéfiques directs ou par transfert rejaillissent pour le bien-être de tous. Arun, 34 ans, éditeur, explique son absence de participation à *gocari* comme le résultat d'une initiative et d'un esprit d'entreprise personnel susceptible de permettre à chacun d'en bénéficier. « *Nous ne pouvons pas tous donner de la nourriture aux sadhus (ascètes). Moi, je préfère m'occuper de mon site Internet sur le jainisme. C'est ma manière de contribuer et être qui je suis* ».

7.6- Réciprocité dyadique asymétrique au sein d'une triade

L'interdépendance de l'échange cérémoniel de *gocari* témoigne d'un degré de complexité et de pertinence qui inscrit ses participants dans une réciprocité dyadique asymétrique au sein d'une triade. Parachevé par des partenaires hiérarchiquement *inégaux*, la morphologie sociale de l'échange de *gocari* s'explique par seize caractéristiques :

1. Il se déroule et ne peut être effectué que là où le respect des normes dictées par la doctrine est assuré et garanti;
2. Il s'effectue plusieurs fois par jour et en divers endroits. La charité ne peut pas provenir d'une seule cuisine pour le même repas;
3. Il est un relais entre des donateurs qui ne se connaissent pas toujours;
4. Il se structure grâce à des intermédiaires: les cuisiniers, femmes laïques-cuisinières et ascètes-collecteurs;

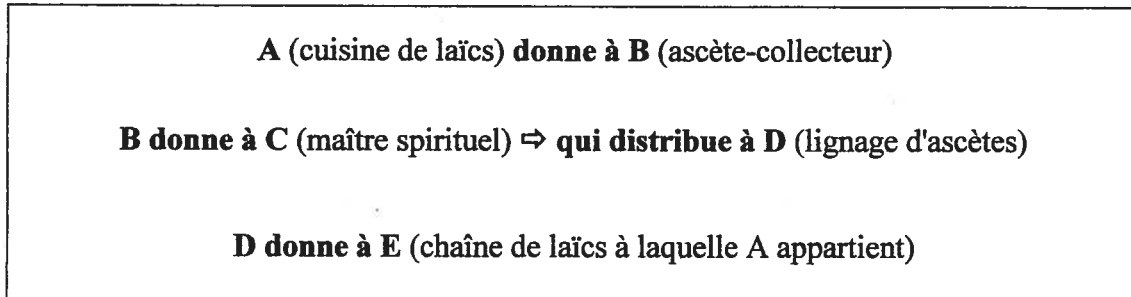
5. Il forme un échange où les donateurs ne reçoivent pas directement et systématiquement de leurs donataires. Reçues comme un contenu commun, les prestations sont rendues indifféremment à tous les laïcs;
6. Il propose des dons qui n'appartiennent à personne. Les donataires les *utilisent* selon leurs *besoins*;
7. Il forme une chaîne de prestations de même valeur et de même contenu;
8. La prestation est toujours limitée en quantité et en durée;
9. La contre-prestation n'est jamais directe;
10. L'impératif des biens échangés est la non-nuisance (*ahimsa* – pureté);
11. Les donateurs se relayent successivement alors qu'ils agissent pour satisfaire deux échelons distincts, l'un individuel et l'autre collectif;
12. Il n'y a aucune personnalisation des donateurs;
13. Les relations entre la première et la seconde dyade sont médiatisées par des intermédiaires;
14. L'échange au sein de la seconde dyade (ascètes uniquement) se déroule à huis-clos;
15. La troisième dyade a lieu entre un lignage d'ascètes et des laïcs qui se relayent le long d'une chaîne;
16. Les effets de l'échange ont des incidences (mérite direct ou par transfert)
 - a) au sein des foyers de laïcs par les donateurs et/ou cuisiniers et cuisinières;
 - b) sur la notoriété et le prestige du lignage des ascètes-donataires.

7.6.1- Fonctionnement de la réciprocité cérémonielle

Le fonctionnement de *gocari* renvoie à son particularisme et à sa spécificité à se définir par une relation asymétrique dyadique, constante, régulière et successive entre

des triades: une chaîne de donateurs répond par le biais d'intermédiaires aux mêmes obligations envers les même donataires.

Figure 7.1 - Fonctionnement de la *réciprocité cérémonielle de gocari*



Source : Linda Aïnouche 2004 ©.

A priori, A agit individuellement, mais il est membre de la chaîne E qui le lie indissolublement à tous les autres maillons.

A priori, si B donne à C et C distribue la prestation à D, la prestation n'appartient personnellement à aucun d'entre eux. C n'est que l'intermédiaire entre ce que B a récolté et ce que D utilise, et dont B et C font partie.

C'est ainsi qu'a priori, si D rend une prestation elle n'est pas exclusivement rendue à A. Elle s'étend à plusieurs donateurs de E du même profil que A, qui ne sont pas forcément les donateurs de la prestation reçue par D, dont B et C font partie.

7.6.2- Réciprocités

Les réciprocités de l'échange de *gocari* sont enchaînées entre deux niveaux. Elles s'organisent ainsi :

1. les donateurs remplissent leurs devoirs à titre individuel les uns envers les autres auprès de donataires, de telle sorte que la réciprocité apparaît comme une composante de l'idéal d'ascèse personnalisée;
2. les donataires satisfont en commun aux préceptes de la doctrine auprès de donateurs indifféremment liés.

L'interdépendance réciproque de l'échange dyadique de *gocari* atteste d'un degré de complexité et de pertinence qui agit donc à deux niveaux, individuel et collectif, encore qu'il soit difficile de les distinguer.

Les réciprocités de *gocari* n'ont aucunement des allures de remboursement, ni même de compétition. Les créances se rapportent à la foi (aux croyances) ainsi qu'aux consciences collectives et individuelles (dette « religieuse » et attributs sociaux). Les prestations reçues n'ont aucune quantité, qualité et valeur prédéfinies. Il suffit qu'elles soient opérées et admises pour entretenir l'existence de *gocari* et assurer la *pureté*.

7.6.3- Obligations

L'échange de *gocari* astreint à un lien additionnel définie par la triple obligation de donner, de recevoir et de rendre formulée par Mauss. Il oblige à des obligations différentes entre ses partenaires, quoiqu'elles soient soumises les unes aux autres. Il appelle à rendre et à donner pour qu'autrui puisse consentir à en faire de même. « Il y a obligation, il y a croyance, il y a purification ».

L'obligation de recevoir est autant un devoir moral qu'un impératif de magnitudes sociales. Cette obligation est sous-entendue, puisqu'elle conditionne indirectement l'obligation de donner. Une fois la donation reçue, elle doit être rendue conformément à des prescriptions doctrinales. La valeur du don concorde avec la foi du donateur et les conditions dans lesquelles s'effectue la donation. *Modalité sine qua non* de la doctrine et du statut du donataire, recevoir des prestations c'est se purifier, être honoré et être révééré. Refuser de recevoir compromet donc autant l'état d'ascète que le respect du jaïnisme et de ses prescriptions.

L'obligation de donner est à la fois un « devoir » coutumier et un impératif doctrinal. Indirecte, cette obligation représente un chemin (durant la saison des pluies) ou un cycle (le restant de l'année) de relations dyadiques entre des donateurs formant une chaîne et des donataires d'un même lignage. Elle met à l'épreuve la dévotion, et

donc la vénération³⁰⁸. Elle répond à des « devoirs » quotidiens. Donner permet d'obtenir des mérites, de témoigner de sa fidélité et d'entretenir sa réputation. Bien que chacun soit libre de donner ou non, ne pas le faire revient à commettre un péché et à offenser l'identité sociale collective.

L'obligation de rendre est un devoir religieux et un impératif doctrinal. Cette obligation n'est pas franchement explicite bien qu'elle soit directe et justifiée par les invitations des donateurs. Elle ne possède qu'une constitution: diffuser la doctrine sous forme d'enseignement. L'efficacité de rendre (manifestation, fréquence, qualité) reflète la dévotion et la vénération des donateurs. Rendre, c'est spirituellement se purifier, entretenir sa popularité, cultiver sa réputation, et assurer sa reproduction (pérennité). Rendre étant donc un fort attribut du statut du donataire, ne pas rendre est inconcevable et dans la pratique inexistant.

En fin de compte, la contrainte des obligations de donner, de recevoir et de rendre *gocari* sont vécues de telle sorte que donner c'est recevoir; recevoir c'est rendre et rendre c'est donner. Le fort degré de contrainte des obligations crée les liens sociaux et assure leur pérennité ou au contraire les annulent. Ils sont sous-tendus par la dévotion (vénération) et par la réputation (renommée). S'il faut donner afin de recevoir, il faut surtout se purifier et se perpétuer afin de glorifier la doctrine tout en satisfaisant sa position sociale, en amassant des mérites et en pérennisant l'identité collective. En d'autres termes, ne pas donner et ne pas rendre de prestations selon les règles de la tradition *swetambar* est dommageable pour la transmission de son *patrimoine*. La pureté deviendrait suspecte, les blâmes seraient accusateurs, le prestige serait avili, l'existence communautaire serait en danger.

308 Il n'y a pas de dévotion (attachement sincère aux croyances et aux pratiques religieuses) sans vénération (respect religieux fait d'adoration et de crainte).

7.7- Prestations et obligations

7.7.1- Articulation

L'articulation entre les obligations et les prestations met en lumière que les donateurs et les donataires s'acquittent tour à tour de leurs prestations rituelles au gré des prescriptions. Il faut remarquer en outre que les donataires sont toujours les mêmes³⁰⁹. Les donateurs se relayent, lorsque les donataires restent plus de trois jours au même endroit, comme c'est le cas durant la saison des pluies. Les réciprocitys en alternance, unilatérale, incessante, asymétrique et quotidienne renvoient à des obligations identiques, immuables et constantes pour les donateurs comme pour les donataires.

Ces principes de réciprocité entre les donataires et les donateurs délimitent un double champ d'application. Les alternances et le relais le long de la chaîne des donateurs agissent au niveau d'une réalité quotidienne et continue. Les chemins se manifestent au niveau d'une mise en pratique des représentations qui ordonnent le système lui-même (alternance de cuisine ou pèlerinage). Les chemins sont définis par Racine, en citant Mauss, comme

[...] il n'est pas nécessaire que ce soit la même personne qui donne et qui rend, pourvu que le cycle final soit complet (Mauss, 1947: 106) [...] où la réciprocité n'exige même pas la fermeture d'un cycle [...] Je peux faire pour mes enfants ce que mes enfants ne peuvent pas faire pour moi (*ibid*:106). (Racine, 1986: 107).

³⁰⁹ Les hommes donataires sont plus « prestigieux » que les femmes donataires. Ce fait résulte des textes qui ne parlent jamais des femmes ascètes comme donataires et que la hiérarchie sociale érige les hommes au dessus des femmes.

7.7.2- Interdépendance

La circulation de l'échange de *gocari* met en évidence différents types d'interdépendance entre les prestations et les obligations. L'obligation de donner régit la prestation et la contre-prestation le long de la chaîne des donateurs. Devoir donner, c'est se purifier individuellement et perpétuer l'identité collective. L'obligation de recevoir est la *modalité* principale de l'obligation de donner. Devoir recevoir, c'est devoir faire obtenir. Faire recevoir sa prestation, c'est se faire reconnaître par ses donataires et se faire gratifier par ses pairs. L'obligation de rendre apparaît comme une *modalité* de l'obligation de recevoir. Devoir rendre, c'est ne plus appartenir qu'au monde de *renoncement*.

Les types d'interdépendance entre les prestations et les contre-prestations sont immuables et irréversibles. Ces interdépendances correspondent à l'art « de vénérer » et à la fidélité aux devoirs du code moral. Elles souscrivent à des réseaux qui maintiennent et entretiennent les relations sociales entre les membres d'une communauté quadripartite jaïne *swetambar*.

7.8- Prestations et statut

7.8.1- Enjeu pour la réputation

Dans *gocari*, la dialectique *prestation - statut* établit des différences de prestige, alors que les contraintes sous-entendues par les obligations de donner, de recevoir et de rendre sont (en apparence) identiques pour les donateurs et les donataires, encore que ceux-ci soient libres de donner ou de ne pas donner de prestations. Le type de prestations échangées ne s'articulent donc pas uniquement autour de la hiérarchie sociale de la communauté.

Les donataires sont obligés de rendre des dons, sinon ils seraient accusés d'immoralité et leur réputation remise en cause. Les donateurs reçoivent toujours d'une manière ou d'une autre, à plus ou moins long terme, une prestation de leurs donataires sans forcément leur en avoir donnée. Ce qui signifie que les circulations des prestations ne dérivent aucunement du libre arbitre des donataires, malgré le fait qu'ils soient hiérarchiquement supérieurs aux donateurs.

7.8.2- Prévalence du prestige

Les prestations de *gocari* s'associent à des distinctions de prestige et non pas d'autorité. Au-delà d'être hiérarchiquement supérieurs, l'engagement dans l'ascétisme des donataires leur confère tacitement et automatiquement du prestige. Le maître spirituel est supérieur à tous les autres, et les hommes aux femmes. Les donateurs sont départagés par la reconnaissance sociale :

il ne suffit pas d'avoir de la valeur; il faut encore que celle-ci soit attestée aux yeux des autres. Il leur faut être reconnus. C'est pourquoi la valeur prend forme d'exploit, d'action héroïque. Elle doit être publique, publiée. Le culte voué aux mythes est une reconnaissance vouée aux héros qu'il met en scène. Reconnaître la valeur des héros, c'est pouvoir les imiter et recevoir à son tour la même reconnaissance (Juffé, 1995: 75-76).

La reconnaissance sociale se hiérarchise « officieusement » au sein de l'assemblée entre les donateurs *actifs*, bénéficiaires directs de mérites, et les donateurs *passifs*, bénéficiaires « par transfert ». Si les mérites et leurs transferts rejaillissent sur tous, il convient pourtant de distinguer entre ceux qui font bénéficier autrui de leurs propres mérites et ceux qui bénéficient directement de leurs actions vertueuses³¹⁰.

Dans *gocari*, le prestige et le pouvoir ne s'amalgament pas. L'égalité des statuts est momentanément déséquilibrée dans les relations dyadiques qui s'en dégagent. En

³¹⁰ Agasse traite du transfert de mérites dans le bouddhisme pali classique qui s'apparente à celui du jaïnisme, avec néanmoins une différence à propos du transfert de mérites et de la doctrine du salut personnel (1978). Pour les références sur le jaïnisme, voir Balbir (1982).

dépit de son prestige, le donataire est chargé d'une position de créancier et le donateur reçoit explicitement du pouvoir.

Finalement, dans l'échange cérémoniel de *gocari*, faire des prestations attribuées du pouvoir au donateur (obligations non obligatoires) et assujettit les donataires par une obligation d'ordre statutaire (obligations obligatoires).

Conclusion

Devoir pour les ascètes, *gocari* paraît comme une *exhortation* pour les laïcs, sachant que la vie de laïcs n'est en principe qu'une étape préparatoire à la vie ascétique. Cet échange cérémoniel est une réciprocité quotidienne, constante, régulière et successive entre des individus, dont les conduites sont gouvernées par leurs statuts et par leurs rôles respectifs, catalysés par les idées et les idéaux moraux et éthiques du jaïnisme.

Gocari est en somme une réciprocité imposée et visible, un lien identitaire patent et éternel, un devoir de culte solennel et véhément, une déférence de piété et de révérence, un acte de charité et d'honneur, une sollicitation d'aumône de nourriture régulière et permanente.

Système d'échange unilatéral, unidimensionnel durant la saison des pluies, *gocari* est fondé sur un principe d'asymétrie entre des dyades (ascètes-laïcs) au sein d'une triade (ascète-collecteurs et cuisiniers), reliant deux « mondes » (*matériel et de renoncement*) le long d'une chaîne, pratiquant l'alternance (laïcs) relativement à un chemin (ascètes)³¹¹. En résumé : 1) il y a des obligations qui obligent et qui sont

³¹¹ Durant les pèlerinages, *gocari* a une forme de circulation relativement à un cycle, car en consentant avec Racine (1994: 162) « le donateur n'est pas systématiquement celui de son donataire, et le donataire n'est pas automatiquement celui de son donateur ». Étant admis qu'il n'y a pas de laps de temps prédéterminé pour rendre les prestations reçues, les ascètes enseignent leur connaissance à tous les laïcs qu'ils rencontrent sur leurs routes, et les laïcs font la charité aux ascètes qui sollicitent l'aumône. En dépit des préférences de lignages d'ascètes - comme les laïcs de Walkeswar pour celui de

obligatoires (pour les ascètes), et 2) il y a des obligations qui n'obligent pas et ne sont pas obligatoires (pour les laïcs). Belle preuve de ce que l'obligation de donner, de recevoir et de rendre des prestations ne veut pas systématiquement dire « échanges obligatoires »; des valeurs compensatoires existent (transfert de mérites, par exemple).

Cet échange cérémoniel de *gocari* montre admirablement comment ceux qui donnent sont toujours plus nantis de pouvoir que ceux qui rendent, bien que ceux-ci soient pourvus de prestige et hiérarchiquement supérieurs. Le fait que le donateur ait plus de pouvoir que le donataire est un élément primordial et me suggère de soutenir la thèse suivante: la doctrine jaïne confère sans aucun doute aux ascètes un prestige considérable et les place au sommet de la hiérarchie, mais dans le même temps elle confère, aussi par la morale individuelle qu'elle prône, du pouvoir à ceux situés au bas de la même échelle hiérarchique.

Le don incite donc à rendre et à donner, et donner convenablement, c'est manifester son pouvoir sur le donataire. Cette dimension de hiérarchie socio-religieuse paraît être la clef de *gocari*: elle permet de comprendre qu'il y a des bonnes raisons de donner (qui ne sont pas forcément obligatoires, ni même alors effectuées), afin qu'il y ait un échange, et il y en a automatiquement un, puisque les donateurs constituent une chaîne qui donnent en alternance aux donataires selon leurs prescriptions morales³¹².

Dans *gocari*, le type de prestations est seulement conditionné par les différences de prestige. Le pouvoir ne fait nullement changer de place. Les obligations de donner, de recevoir et de rendre découlent du système social, qui maintient et entretient les relations entre les donateurs et les donataires. Ces relations sont autant hiérarchiques

gourou Tuca- la finalité première est de répondre aux normes et aux coutumes de sa civilisation d'appartenance, afin de se reproduire et de transmettre le patrimoine.

³¹² Afin d'éviter toute considération générale inexacte sur les échanges cérémoniels, mieux vaut appliquer opportunément un des propos de Testart (1993) à *gocari*. Voir le chapitre 3.

et fondées sur l'engagement religieux que sociétales et laissées à l'initiative des individus.

L'unidimensionnalité de *gocari* engendre des effets significatifs sur les liens sociaux entre les Jains *Swetambars*. Ce qui importe dans *gocari*, ce sont les exigences de l'échange du don, les formes du contre-don, les motivations individuelles et les enjeux identitaires : l'obligation de rendre est directe; les croyances et les déterminations des individus prévalent; le don n'est pas aliénable, il doit au contraire être « abandonné » sous peine d'entraîner une *accumulation karmique* et de nuire à la perpétuité de l'identité sociale collective. En plus, les remplacements entre donateurs organisés le long d'une chaîne créent un mode de circulation particulier avec leurs donataires.

Le modèle de circulation très typique de *gocari* souligne finalement l'importance de la distinction des statuts des donateurs et des donataires qui détermine les chemins (pendant la saison des pluies) ou les cycles (le reste de l'année) selon une réciprocité unidimensionnelle par l'entremise d'intermédiaire.

CHAPITRE 8

LES ÉCHANGES DE CADEAUX À L'OCCASION DE *DIWALI*

Diwali est la fête annuelle la plus importante pour les Jaïns et pour les Hindous. *Diwali* a cependant des significations religieuses, des caractéristiques culturelles et une portée sociale complètement différentes pour les uns ou pour les autres. Le seul trait commun est qu'elle se déroule le même jour selon le calendrier indien du *Vikram Samvat*³¹³. *Diwali* se fête durant la lune brillante de *Kartik*, c'est-à-dire entre la deuxième quinzaine du mois d'octobre et la première quinzaine du mois de novembre du calendrier grégorien. La date de sa célébration varie donc d'année en année, mais se tient toujours avant la fin de *chaturmasa*, la saison des pluies jaïne³¹⁴. Au-delà de ses différentes acceptations religieuses, *Diwali* est également aujourd'hui une fête *païenne* nationale pour les Indiens du sous-continent ou des diasporas (Banks, 1992; Bhuvanendra, 1996)³¹⁵.

Pour les Hindous, *Diwali* est aussi connue comme « la fête des lumières ». Portée par un mythe dans l'épopée du *Ramayana*³¹⁶, elle marque le retour de Rama (la

³¹³ Certains Jaïns *Digambars* la célèbrent pourtant à quelques jours de différence.

³¹⁴ La fin de la saison des pluies s'achève environ deux semaines après *Diwali*. En 1974 par exemple, *Diwali* a eu lieu le 13 novembre; célébrant le passage de l'année VS (*Vikram Samvat*) 2030 à 2031 et le 2500^{ème} anniversaire de la libération de Mahavir. En 2001, elle s'est tenue le 5 novembre (VS-2058). En 2002, elle a eu lieu le 14 novembre (VS 2059), en 2003, le 25 octobre (VS 2060) et, en 2004, elle aura lieu le 12 novembre (VS 2061).

³¹⁵ Fête *païenne* s'entend en référence à une religion (hindouisme ou jaïnisme par exemple), mais se réfère aussi à un ensemble de valeurs culturelles telles que celles issues du monde indien.

³¹⁶ L'ère des textes épiques (le *Ramayana*, le *Mahabharata* avec sa *Bhagavad-Gita*) s'ouvre plus ou moins à partir de 400 avant notre ère jusqu'à 600 après le début de notre ère. Historiquement, le *Ramayana* est le récit des stratégies d'invasion du peuple aryen. Du point de vue mythologique, il est le récit d'actions héroïques, de fidélité fraternelle et de dévouement conjugal. Vers l'an 600 de notre ère, les *Puranas* « les récits anciens » ont émergé comme une sorte de catalogue des dieux relevant trois courants avec respectivement à leur tête (la *Trimurti*) Brahma, Vishnu et Shiva.

septième incarnation de Vishnu) dans la capitale Ayodhya³¹⁷ après un exil de quatorze ans imposée par sa belle-mère, Kaikeyi. En préférant voir son fils Bharat, encore petit à l'époque accéder au trône du royaume, elle a banni Rama du palais par jalousie. Sita (associée à Lakshmi)³¹⁸, la femme de Rama, l'a rejoint en exil dans la forêt contre les volontés de Kaikeyi, laquelle récolta les misérables fruits de sa conduite et de sa ferme autorité. Pendant cet exil, Sita s'est faite enlevée par le démon Ravana. Elle a été sauvée de sa capture par son mari, son beau-frère Lakshman et leur armée de singes.

Au moment d'accéder au trône, Bharat s'y refusa énergiquement en lançant à Rama l'ultimatum de revenir au royaume pour en prendre la tête sous peine de l'immoler. À leur retour à Ayodhya, les habitants ont accueilli Rama, Sita et Lakshman avec un enthousiasme sans précédent dans l'histoire - légendaire - de l'hindouisme. Des pétards ont brûlé, des lumières de bougie ont illuminé les maisons. Rama reprocha pourtant à Sita son infidélité durant sa capture. Il la répudia bien qu'elle fût enceinte. Sita demanda dès lors à la déesse de la terre de la recueillir en son sein. La terre s'ouvrit, Sita a disparu et est devenue dans la croyance populaire Lakshmi, la déesse tutélaire associée à l'agriculture et à la prospérité.

Symbolisée par une profusion de lumières, *Diwali* est la fête de la richesse, des distractions, des agapes, et des hommages aux divinités du panthéon hindou³¹⁹.

Pour les Jaïns, *Diwali* commémore d'une part les prouesses du *monde de renoncement* avec la délivrance (*moksha*) de Mahavir et la sortie du cycle des renaissances (*samsara*) de son plus proche disciple Gautam Swami³²⁰, et d'autre part,

³¹⁷ Ayodhya est une ancienne cité, berceau des philosophies, des littératures, des histoires, et des religions hindoue, bouddhiste et jaïne. Elle est située sur la rive droite de la rivière Saryu dans le district de Faizabad dans l'actuel état d'Uttar Pradesh. Elle a été la capitale des descendants de la dynastie Surya (700-900 de notre ère). Selon le jaïnisme, les premiers *Tirthankars* de cette ère cosmique seraient nés à Ayodhya.

³¹⁸ Épouse de Vishnu, Lakshmi est la déesse de la fortune et du bonheur, également associée à la beauté et en relation avec l'agriculture. Elle est une des déesses indiennes les plus populaires.

³¹⁹ Pour une description du déroulement de *Diwali* par les Hindous, voir Bahadur (1994).

³²⁰ Voir le chapitre 1.

l'affirmation des valeurs sociales de la famille, de la richesse et du succès du *monde matériel* avec le début de la nouvelle année³²¹. *Diwali* combine alors deux cérémonies célébrant : 1) la quintessence de Conquête et de Victoire ascétique, et 2) l'espoir d'un avenir bienveillant.

Mais, tandis que les ascètes célèbrent exclusivement les exploits ascétiques de Mahavir et de Gautam Swami selon un respect le plus absolu de leur code moral, les laïcs les festoient en donnant lieu à des débordements matériels et comportementaux, et notamment en s'échangeant des cadeaux. Si la fonction sociale et la symbolique des cadeaux à *Diwali* sont attachées à l'élaboration et à la pérennité du lien social, les normes et les valeurs issues du jaïnisme sont au cœur d'un véritable travail, auquel s'associent des exubérances et des espérances: l'enseignement-*médical* de salut des *Tirthankars*.

Quelles que soient leurs opinions et leurs pratiques du jaïnisme, tous les Jaïns et à coup sûr tous ceux rencontrés et interviewés à Walkeswar ne peuvent pas échapper à la célébration de *Diwali*, qui ficelle chacun dans son individualité, dans sa communauté, et dans un ensemble de coutumes rituelles où religion, organisation, collectivité, identité, mémoire et croyances se fondent en un parfait alliage. En permettant un défolement débridé après une période d'austérité pendant la saison des pluies³²², *Diwali* glorifie un « phénomène divin » - peu ou prou explicable par les mythes et/ou légendes - associé à l'idée de performance, de victoire, de bilan et d'ambition.

³²¹ Mahavir est un *Tirthankar* et Gautam Swami est Omniscient. Leur différence consiste en ce qu'un *Tirthankara* est « le maître d'un *karma* spécial qui lui donne une position particulièrement respectable et éminente et qui le fait responsable de l'organisation et de l'établissement d'une communauté » (...) L'Omniscient prêche la vérité mais « c'est uniquement le *Tirthankar* qui fait les gués au moyen desquels l'âme peut traverser le cycle des transmigrations (*samsara*), pour aller de l'autre côté, c'est à dire le *moksha* » (Chand et Jaïn, 1998: 76).

³²² Si la saison des pluies est une période de « retraite » pour les ascètes, elle commande également une période de repli pour les laïcs, vu que les codes moraux des ascètes et des laïcs diffèrent non pas en nature mais en degré (voir le chapitre 2).

Fête de tous pour tous, représentant un double aspect divertissant et cérémoniel, *Diwali* est un événement auquel chacun est quasiment, voire impérativement, tenu de participer. Il s'avère une occasion rendue « obligatoire » par la *civilisation*. *Diwali* pose les bases du jaïnisme pour lequel le cosmos est un « organisme » vivant basé sur un code symbolique qui fait sens. *Diwali* assure aussi le façonnage de la construction des individus: spirituellement, il s'agit d'imiter Mahavir et son disciple; socialement, il s'agit de perpétuer l'Art de vivre jaïn.

Dans *l'Essai sur le don. Formes et raisons de l'échange dans les sociétés archaïques* (1925), Mauss emploie indifféremment les termes « cadeau » et « don » en admettant néanmoins qu'ils ne sont pas « tout à fait exacts » (1997: 267). Comme Mauss, mon but n'est pas de faire des attestations sur la sémantique des termes, mais bel et bien de comprendre le processus des réciprocités entre laïcs à l'occasion de *Diwali* en offrant un regard nouveau sur les théories de la cohésion et de l'intégration sociale. À fin didactique, l'usage du terme de cadeau sera employé selon la formule qu'en donne Cobbi au Japon : « le terme cadeau est utilisé ici au sens étroit d'objet matériel du don (en nature ou en espèces), à l'exclusion de toutes les autres formes de don que constituent les services, faveurs, privilèges, etc.: il s'agit donc seulement de ce qui est donné concrètement [...] » (1993: 113). Cette remarque tient pour garantie que le cadeau est un *type* de don chez Mauss comme il l'est pour les Jaïns célébrant *Diwali*, contrairement de ce qu'en pensent Caillé et Godbout (1992) qui tout en remettant en question la notion du cadeau de Mauss illustrent les échanges de dons dans les sociétés occidentales par des exemples de la pratique des cadeaux³²³.

³²³ « Pourquoi, après s'être endettés voire ruinés dans ce potlach sans cesse croissant des cadeaux de Noël qui s'accumulent sous l'arbre illuminé, les parents s'évertuent-ils à nier que le don vient d'eux, à faire croire aux enfants qui le reçoivent qu'ils n'y sont pour rien, et à attribuer le geste à un personnage qui n'a d'autre mérite que d'apporter des cadeaux, accomplissant le geste gratuit par excellence? Pourquoi une telle abnégation, qui relève quelque part du sacrifice, du don aux dieux, et n'empêche pas les parents de se réjouir du plaisir ressenti par l'enfant qui déballe les cadeaux...qu'un autre lui donne? Comme si les parents cherchaient à prouver à eux-mêmes qu'ils n'attendent aucune reconnaissance de ce don, qu'ils ne sont pas les « vrais » donateurs, en tout cas pas les seuls [...] » (Caillé et Godbout, 1992: 64-65).

Le dessein de ce chapitre est donc de faire percevoir les échanges de cadeaux entre laïcs à la fête de *Diwali* comme un analyseur du principe de réciprocité. Les pratiques des ascètes ne feront pas l'objet d'une attention particulière, parce qu'évidemment elles n'occupent pas de place dans le monde *matériel* des réciprocités entre laïcs.

La fête de *Diwali* est plus qu'un rite cérémoniel où se déchaînent la foi et la motivation spirituelle des laïcs. Elle est l'occasion majeure d'affirmation de valeurs qui a ses formes de code, de droit et de devoir statutaires. L'utilité et la fonction des échanges de cadeaux entre laïcs se doublent d'une mise à l'épreuve de la défense des identités sociales. Les phénomènes qui déclenchent le don ne sont pas strictement ou exclusivement la foi et la motivation spirituelle, mais l'événement et le caractère opératoire des liens sociaux. À cet égard, les participations à la fête de *Diwali* des laïcs rencontrés à Walkeswar reposent davantage sur le désir de proclamer et d'extérioriser leur identité d'être Jäin que sous les pressions sociales et culturelles qu'ils pourraient subir. Les échanges de cadeaux à l'occasion de *Diwali* confortent ainsi le fait qu'il y a bien distinction entre échange marchand impersonnel et échange de don personnalisé.

Ce choix délibéré tentera d'abriter et d'analyser les échanges de cadeaux entre laïcs par une approche nouvelle bien différente 1) des théories anthropologiques générales sur les circulations; 2) des connaissances sur les Jäins largement consacrées aux ascètes; et 3) des relations sociales qui existent entre les laïcs. Il sera dit combien les relations sociales promues par les statuts (place) et les rôles (fonctions) des laïcs ont des incidences sur les structures d'échanges de cadeaux, c'est-à-dire combien les relations soulignent la variété des engagements sociaux présumant et créant les circulations de prestations en ce jour de fête.

Durant *Diwali*, les trois obligations maussiennes de donner, de recevoir et de rendre sont quelque peu neutralisées en instaurant des modes d'échange spécifiques. Tandis que les relations verticales (dépendance) entre *échangistes* ont des répercussions sur le principe de redistribution, les relations horizontales (amicales)

laissent plus de place à la décision individuelle de faire des contre-prestations ou de ne pas en faire. La prestation reçue n'impose, ni n'appelle toujours de retour ou d'équivalent; ce qui signifie qu'à l'occasion de *Diwali*, les obligations de donner et de recevoir jouent un rôle moteur³²⁴.

8.1 - Prouesses ascétiques et nouvelle année

Diwali fait apparaître deux types de comportements : les ascètes pointent exclusivement l'exemple des prouesses ascétiques de Mahavir et de son disciple, Gautam Swami. Les laïcs, quant à eux, affirment des valeurs sociales, échangent des cadeaux, et expriment leur vénération et leur dévotion aux ascètes et aux *Tirthankars*.

Par delà les différents modes de célébration, j'utiliserai volontiers une formule imagée qui me paraît le juste reflet de *Diwali*. La plus convenable me semble être: *tous les Jains sans exception sont pris dans les mailles du filet de leur civilisation*. Cette image fait ressortir la persistance de la « norme » à célébrer les événements majeurs de la vie des *Tirthankars* ainsi que l'institution de significations ne s'accompagnant pas forcément au quotidien des valeurs afférentes à la représentation « classique et traditionnelle » du jaïnisme. Tout dépend des individus.

8.1.1 - « Bricolage fabriqué » avec l'hindouisme

La connaissance de l'origine du jaïnisme est incertaine, l'institutionnalisation légendaire de *Diwali* l'est vraisemblablement tout autant. Si sa genèse religieuse peut éventuellement trouver des explications dans les sources historiques relatives à la vie de Mahavir, par contre sa genèse mythologique emprunte amplement aux différentes

³²⁴ En Asie, les offrandes rituelles ont tendance à solliciter des divinités et gouvernent des systèmes de prestations sociales, ignorant souvent les obligations de rendre les offrandes reçues. Ce faisant, au Japon par exemple comme l'ont montré Benedict (1987) et Cobbi (1993), le don est minutieusement codifié jusque dans l'obligation de rendre. Pour en savoir davantage, voir Blanchon, 1992.

religions indiennes, et plus spécifiquement d'un « bricolage » fabriqué avec l'hindouisme.

Le jaïnisme et l'hindouisme s'opposent explicitement, mais de secrètes et étroites connivences les rapprochent, grâce auxquelles croyances et rites s'échangent entre groupes théoriquement ennemis, tel que le culte de Lakshmi. En fait, les sources et les causes de leurs mésententes se situent dans un passé savamment entretenu comme source d'identité³²⁵. La puissance de Lakshmi reflète la prospérité. Son culte a une finalité très pragmatique et entraîne des comportements semblables des Hindous et des Jaïns. Déesse de la fortune, Lakshmi induit une dévotion d'une extrême importance de la part des Jaïns, et particulièrement des commerçants et des hommes d'affaires fortunés rencontrés à Walkeswar.

Il pourrait paraître paradoxal que les Jaïns concentrés sur l'ascétisme confèrent un rôle signifiant à leur fortune. Toutefois, dans le monde des affaires le *capital* économique (richesse) prime sur le *capital* religieux. Ainsi, les laïcs rencontrés à Walkeswar fonctionnent et donnent du sens à deux comportements structurés aussi distants que parallèles: « ostentation et renoncement » comme l'a si bien décrit Reynell (1985)³²⁶.

8.1.2 - Classification des donataires

Aucun nom particulier désigne véritablement le type d'échange cérémoniel existant lors de *Diwali*. En revanche, outre signifier des événements (prouesses ascétiques et nouvelle année), des vocables supportent diverses classifications de donataires, dont la plus schématique pour les *Swetambars*, et spécifiquement les

³²⁵ Lakshmi possède toutes les qualités de ce qui est solide et que l'on peut engranger et accumuler pour assurer son avenir.

³²⁶ Voir le chapitre 6.

Murtipujaks, est celle dressée par Hemacandra (1089-1172)³²⁷. Sept donataires sont distingués par ordre de « grandeur et d'importance spirituelle » : 1) les images des *Tirthankars*; 2) les temples; 3) les écritures; 4) les hommes ascètes; 5) les femmes ascètes; 6) les hommes laïcs; et 7) les femmes laïques.

Une autre classification formulée par des auteurs aussi bien *swetambars* que *digambars* propose une analyse des donataires selon leur respect des trois Joyaux (foi juste, connaissance juste et conduite juste). Les répercussions éclairent sur la qualité des pratiques religieuses. Cette classification présente cinq propositions de donataires tels que 1) les ascètes sont les meilleurs pratiquants; 2) les donataires positionnés après les ascètes ont de bonnes pratiques, puisqu'ils ont une foi juste, une connaissance juste et une conduite juste; 3) les donataires moins satisfaisants que les précédents ont une foi juste, même s'ils ne sont pas de parfaits pratiquants; 4) les plus pauvres des donataires sont droits dans leurs pratiques, mais n'ont pas de croyances; et 5) les mauvais donataires sont irrespectueux des principes doctrinaux, et notamment en raison de leur consommation de nourriture impure.

Eu égard à mon choix d'examiner *Diwali*, les donataires se répartissent entre des individus de statuts sociaux inégaux ou égaux ou/et de générations différentes quel que soit leur assentiment au jaïnisme. Il s'agit des 75 laïcs rencontrés et interviewés à Walkeswar ainsi que des personnes qui n'ont pas été interviewées, mais dont la présence et la participation sont essentielles: amis, familles, entourage.

8.1.3 - *Diwali* dans la littérature

Dans la première littérature canonique *swetambar*³²⁸, *Diwali* est mentionnée comme la délivrance de Mahavir. Le détachement de Gautam Swami, son proche

³²⁷ Auteur *swetambar* dont les contributions compilent entre autres les devoirs des ascètes et des laïcs. Pour plus d'informations, voir Williams, 1983: 11-12.

³²⁸ Selon Dundas, l'existence manuscrite de la littérature canonique n'est pas antérieure au XI^e siècle de notre ère, même si l'époque des premières écritures est ignorée (1992 : 61). Originellement, la tradition était mémorisée et transmise oralement. Renou et Filliozat définissent le corps de la doctrine

disciple, y est rarement évoqué. Ce n'est que plus tardivement que la littérature rapporte communément les prouesses de Mahavir et de Gautam Swami :

Durant la nuit *Sramana* Bhagavan Mahavir est décédé...Jusqu'à la fin de toute souffrance, durant cette nuit, son senior moine-disciple, Indra-bhuti, de la lignée Gautama, a été libéré du lien d'attachement (envers le Maître), et a atteint la foi et la connaissance suprêmes, *kevala* de nom, sans précédent, dégagées, illimitées, entièrement et parfaitement (Je traduis) (Laidlaw, 1995: 71)³²⁹.

Au Moyen-Âge, la littérature commence à relater la floraison des contacts entre les ascètes et les laïcs ainsi qu'entre les Jâïns et les Hindous. Ces changements et ces développements sous-entendent la modification et la création de pratiques socio-religieuses.

Outre un subtil mélange avec l'hindouisme, la transformation des modes de vie et la sauvegarde du jâïnisme ont pour contrepartie un polysyncrétisme des fêtes d'inspiration religieuse ou annuelle (Noël, Layat al-qadr, Têt, etc.), marquées par des manifestations de liesse, d'apparat, d'animations populaires et familiales. Les contes destinés aux laïcs offrent sous une forme populaire une pédagogie de *Diwali*. Les marchands sont ici les meilleurs missionnaires de leur religion (Granoff, 1998 : 372-373; Laidlaw, 1995: 277).

véhiculée à travers l'enseignement des maîtres spirituels comme « un ensemble d'ouvrages de date ancienne, qui englobent en ordre discursif la doctrine, le rituel, des éléments de biographiques religieuses et certaines tranches de savoir profane » (1996 : 609). La littérature canonique *swetambar* des temps les plus anciens se constitue de trois groupes d'écritures comportant à leur tour un certain nombre de textes: 1) les *Purvas*, anciens textes ou *le point de vue antérieur*; 2) les *Angas*, membres ou *les matrices*; et 3) Les *Angabahyas*, canons subsidiaires. Dundas énonce que la version standard des écritures canoniques constituées en quarante-cinq textes classés en cinq groupes n'est acceptée que par les *Swetambars Murtipujaks* (1992 : 64 et 66). Elle daterait des alentours du XIII^e siècle de notre ère. Cette acceptation des textes trouve ses origines dans le *divorce* de l'Église jâïne (voir le chapitre 1).

329 "During the night *Sramana* Bhagavan Mahavir passed away...till ended all misery, during that night, his senior disciple-monk, Indra-bhuti, of the Gautama line, was freed from the tie of attachment (towards the Master), and attained the supreme knowledge and faith, *kevala* by name, unprecedented, unobstructed, unlimited, complete and full" (Laidlaw, 1995: 71).

8.1.4 - Les rituels : cérémoniels, divertissants, annuels, cycliques et répétitifs

La procédure de *Diwali* commande des rituels publics et privés, puisqu'elle est associée à deux significations structurelles, répétitives et cycliques. Mais, alors que les actions menées par les ascètes autorisent une participation commune, celles entreprises par les laïcs ne la requièrent pas automatiquement.

1. La veille de *Diwali*, juste avant la tombée de la nuit, le maître spirituel (gourou Tuca rencontré et observé, en l'occurrence) donne un enseignement public sur l'histoire des disciples de Mahavir, tels qu'ils sont tenus pour des parangons de vertu. Durant la nuit, dans leur abri, les hommes ascètes lisent des passages du *Kalpa sutra*, et particulièrement ceux relatifs à la vie de Mahavir³³⁰. Certains hommes laïcs écoutent ces lectures pendant que les femmes laïques écoutent les enseignements oraux de la *guruni* dans l'abri des femmes ascètes³³¹. Après le lever du soleil, le maître spirituel discute à nouveau en public de l'ascétisme et des grâces de Mahavir et de Swami Gautam;
2. Le jour de *Diwali*, dès l'aube, les laïcs ritualisent la nouvelle année en se rendant mutuellement visite, en allant rendre visite aux ascètes, en écoutant - éventuellement - le sermon du maître spirituel et, en allant faire des visites au temple.

³³⁰ Parmi les textes honorés des *Swetambars*, le *Kalpa sutra*, « le livre de discipline » se distingue à la fois par son ancienneté et par l'admiration qui l'entoure jusqu'à ce jour. Il est l'un des textes, sinon l'unique texte de référence, reproduit en diverses versions depuis le XII^e siècle. Le *Kalpa Sutra*, comme un condensé de l'histoire du jaïnisme et des attitudes sollicitées, sinon exigées, de ses fidèles, se compose de trois parties distinctes. Elles traitent successivement de 1) la relation de vie des vingt quatre *Tirthankars*; 2) des différents fondateurs des diverses sectes; et 3) des règles de vie des ascètes à embrasser durant la saison des pluies. Cette dernière section sous-entend la nature des interactions entre les ascètes et les laïcs, eux-mêmes invités à se conduire selon une myriade de recommandations. À ce sujet, le *Kalpa sutra* trouve une importante prestance lors du festival de *Paryushan* durant la saison des pluies (*chaturmasa*) (Babb, 1998: 82-84) et durant la fête de *Diwali*. Objet de vénération, récité par les ascètes, écouté par les laïcs, les actes de solidarités se structurent et fonctionnent autour du *Kalpa sutra*.

³³¹ Les hommes laïcs vont dans l'abri des hommes ascètes et les femmes laïques dans celui des ascètes femmes, car il est interdit de voir le sexe opposé après le coucher du soleil. La *guruni* ne lit pas le *Kalpa sutra* puisque certaines lectures sont interdites aux femmes ascètes (voir le chapitre 2).

Chaque rituel de *Diwali* renvoie à un dynamisme différent: cérémoniel en manifestant les atouts et les records issus du monde de *renoncement* (dévotion et vénération à Mahavir, à Gautam Swami et aux ascètes), et divertissant en nouant et en renforçant les liens entre individus du monde *matériel* (familles, amis, entourage, etc.). Par ailleurs, *Diwali* élude le temps cosmologique (délivrance de Mahavir et détachement de Gautam Swami), grossit le temps calendérique (nouvelle année) en reflétant des moments passés et des moments futurs, en sorte que l'année écoulée appartient aux hommes par leurs actes ce que l'année future est aux *Tirthankars* par leurs orientations.

8.2 - Une fois dans l'année, *Diwali* rassemble des amis, la famille et des employés hindous

Diwali se tient une fois dans l'année. Théoriquement, sa célébration s'étale sur plusieurs jours, mais à Bombay le rythme de la vie moderne l'a réduite de un jour à trois si le passage de la nouvelle lune intervient pendant une fin de semaine. *Diwali* survient dans tous les cas dans la nuit du dernier jour de fête, et sa célébration dure au minimum vingt-quatre heures. Symboliquement, cette nuit marque à la fois la fin de la sédentarité annuelle obligatoire des ascètes et le respect des règles s'y rapportant, et la reprise des fêtes de mariage, des *dikshas*, etc.

Diwali se déroule entre laïcs, membres de la famille, amis ainsi qu'avec les employés hindous. Elle réclame un ensemble de préparatifs dressés en plusieurs étapes et effectués par différents individus, dont chacun s'exerce à faire ce que son statut, son rôle, et son sexe rend incontournable.

8.2.1 - Préparatifs

Quelques jours avant *Diwali* - deux à Walkeswar - les intérieurs des foyers et des commerces sont entièrement lavés par les femmes laïques et les employés de ménage hindous. Rendre propre les intérieurs revient à prendre toutes les dispositions pour que ce qui est à venir soit encore meilleur que ce qui s'achève.

Au terme du grand ménage, des bougies et des lampes à huile sont déposées à l'extérieur des maisons et des commerces ou/et sur le bord des fenêtres. Les bougies et les lampes à huile sont mises à brûler durant la veillée de *Diwali*, de manière à ce que la luminosité agisse tel un signe de bon présage, de réussite et de fortune. Certaines portes d'entrée sont aussi décorées avec des lumières, des messages de bon augure et des dessins faits de pâtes de diverses couleurs (vermillon, jaune, et blanc), afin que leurs propriétés s'interpénètrent à tous les niveaux avec l'universalité de la connaissance et de la cosmologie. Les préparatifs de décoration des intérieurs consistent également à la mise en évidence de statues ou/et d'images à l'effigie de Lakshmi, de Saraswati et de Ganesh ainsi que des divers *dieux* ont été intégrés au fil des siècles dans les contes jaïns³³².

Les temples sont par ailleurs décorés - tout au moins pour les sectes qui leur portent des cultes³³³. Le financement des décorations provient de donations privées léguées par des laïcs et de contributions des Trusts. Quelques hommes laïcs et les employés hindous des temples ornent richement les *Tirthankars*, installent des guirlandes de fleurs, des sentences de dévotion, de protection, de prospérité, etc. Sur

³³² Lakshmi, cette déesse de la bonne fortune est supposée rendre visite le jour de *Diwali*. Saraswati (la déesse de la culture, des arts et de la connaissance) et Ganesh (le dieu de la sagesse qui apporte le bonheur et qui enlève les obstacles) sont comme Lakshmi des dieux « empruntés » à l'hindouisme par les Jaïns. La carrière des ascètes, les pouvoirs des « dieux tutélaires » sont issus des légendes jaïnes (Babb, 1998 : 133).

³³³ Les sectes et sous-sectes qui ne reconnaissent pas les temples célèbrent *Diwali* dans l'abri des ascètes et dans les foyers de laïcs.

le toit du temple, un drapeau blanc est mis à flotter à la gloire et à la victoire des trois Joyaux des *Tirthankars*.

Pour les *Swetambars Murtipujaks* de Walkeswar, les temples dédiés à Adinath ou à Parsvanath sont les endroits où chacun se rend le jour de *Diwali*, pour non seulement éprouver la reconnaissance aux *Supérieurs* de l'ascétisme et aspirer à un développement spirituel personnel quel que soit leur assentiment au jaïnisme, mais surtout par nécessité de se réunir en ce lieu saint.

Parallèlement à la décoration des temples, des cuisiniers hindous et les femmes laïques apprêtent des plats riches en huile et en sucre. Ces plats s'accordent avec l'espérance de réussites professionnelles et de progressions spirituelles, même si – paradoxalement - la doctrine jaïne estime que manger est une activité impure.

Les derniers instants avant la nouvelle lune, certaines filles laïques aident dans les cuisines pour apprendre, s'instruire et découvrir des traits culturels de la tradition culinaire. Les hommes laïcs, commerçants en diamants et hommes d'affaires, s'activent pour leur part à faire le bilan des comptes de leurs entreprises. Satisfaisants ou non, ces bilans symbolisent une manière de sceller les activités passées et d'anticiper autant que possible sur les futures. Les jeunes garçons s'octroient, quant à eux, des instants ludiques dans les foyers ou dans les rues.

Diwali appelle encore une frénétique phase d'achats, dont la charge est principalement attribuée aux femmes laïques³³⁴. La consommation est considérable pour ceux ayant bien sûr un substantiel pouvoir d'achat. Les biens achetés se distinguent par leurs usages et leurs valeurs : 1) les biens « traditionnels » à valeur usuelle et symbolique se composent de sucreries, de thé, etc., et 2) les biens « contemporains » à valeur personnelle et triviale comprennent des vêtements importés, du matériel électronique, des tickets de cinéma, etc.

³³⁴ La frénétique phase d'achats relève de la même excitation que celle de Noël en Occident aujourd'hui.

8.2.2 - Le jour de *Diwali*

Le matin de *Diwali*, les laïcs vont faire des cultes au temple et témoigner leur fidèle dévotion aux ascètes. Certains écoutent aussi le sermon professé par le maître spirituel. Au fil de la journée, selon les invitations tacites et orales qu'ils se sont préalablement lancées, les laïcs se rendent visite entre amis et dans la famille. Les visites sont des moments d'échange de cadeaux, de discussion et de partage d'un repas ou d'une collation. La durée et la teneur des visites reproduisent les degrés d'affinité, d'affection, de fraternité, de sympathie entre les individus, favorisant inévitablement la solidarité et la commensalité.

Dans les foyers, *Diwali* s'exprime principalement par le don de cadeaux des employeurs jaïns à leurs employés hindous, s'ils en ont. Des vœux sont présentés à tous, par tous, et pour tous. Il est de rigueur que les jeunes offrent leurs vœux aux plus âgés en premier, les garçons avant les filles, et les employés précédant leurs employeurs. Les cadeaux sont reçus dans n'importe quel foyer, celui des hôtes ou celui des invitant. L'essentiel relève des manières de distribution.

En prenant les relations les plus fréquemment observées à Walkeswar, il en ressort que les échanges s'effectuent entre des individus reliés par :

1. *la naissance*: les parents donnent des cadeaux à leurs enfants. Ce sont des biens « traditionnels » et des biens « contemporains »;
2. *la profession*: les laïcs employeurs donnent des cadeaux à leurs employés. Ce sont généralement des biens « traditionnels », nourriture et selon leur largesse des pièces de vêtements;
3. *le choix*: lorsque les amis (adultes et mariés) s'échangent des cadeaux, ce sont des biens « traditionnels » ou/et des biens « contemporains »³³⁵.

³³⁵ Il n'existe ni obligation, ni restriction, ni même prescription sur le fait de se faire ou non des cadeaux entre amis à la fête de *Diwali*.

À Bombay tout au moins, les activités de la vie quotidienne reprennent le lendemain de *Diwali*: les offices et les commerces sont à nouveau ouverts, les règles de vie des ascètes et des laïcs spécifiques à la saison des pluies ne sont plus en vigueur, bien que leurs interruptions n'aient lieu qu'à partir de la pleine lune suivante.

8.2.3 - Transformations sociales et modernité

À Bombay, le déroulement de *Diwali* s'est transformé avec la modernité. Des symboles ont disparu, d'autres se sont développés. Cause et effet de transformation sociale, les échanges de cadeaux à l'occasion de *Diwali* renforcent néanmoins les liens sociaux et l'identité sociale, actualisent la mémoire et vivifient la civilisation des Jaïns de Walkeswar. Comme

n'importe quelle fête (*Diwali*) ne renvoie pas à l'origine du monde. Mais Georges Bataille a eu raison de percevoir dans la fête la part de don et d'économie oblatrice dont la loi est d'échanger des pertes. La destruction somptuaire se produit sur fond de surplus symbolique ajouté à la vie courante. Soupape de sûreté, la fête sert de mécanisme de renouveau d'une société (Rivière, 1995: 106).

8.3 - Valeurs culturelles, principes sociaux et croyances issues du jaïnisme

Diwali trouve sa logique dans son déroulement. Elle dégage une émotion satisfaisante. Sa signification est heureuse et positive : vivre agréablement, embellir le mieux possible le futur, et capter le passé comme une tradition respectable, c'est-à-dire une mémoire dans l'expérience (Sabourin, 1997).

8.3.1 - Summum de l'ascétisme et de l'identité jaïne

En plus de son utilité sociale, la célébration de *Diwali* est impérative pour les croyants. Elle permet de recréer le summum de l'ascétisme et de renforcer l'identité jaïne. En Inde, deux fêtes s'offrent aux minorités religieuses pour célébrer le même événement de la nouvelle année. Si le 1^{er} janvier est un moment vital, tout autant que primordial, *Diwali* permet surtout aux Jaïns de se situer socialement, car pour eux le

symbole de la vie au sein de leur structure sociale est leur religion. Dans l'ordre de la connaissance et des relations sociales constituant les activités sociales et religieuses, les distinctions sont celles qui sont le plus fréquemment mobilisées dans le rapport au monde des Jaïns pratiquants.

Les échanges de cadeaux à la fête de *Diwali* reflètent davantage une participation à un système *de civilisation* que l'intériorisation de croyances religieuses. Bien que la fête de *Diwali* réactive la dévotion et la vénération, ses échanges de cadeaux règnent au-delà du domaine spirituel. Ils exaltent des valeurs à l'aide de moyens symboliques, qui ont du sens et qui laissent entrevoir la manière dont les Jaïns se pensent collectivement et comment même leur civilisation est perçue. En somme, *Diwali* permet aux Jaïns de construire une pensée collective à travers leurs relations sociales.

Occasion de célébrer les prouesses exemplaires des *Tirthankars*, *Diwali* représente par ailleurs du point de vue « holiste » des concepts précis de valeurs à connotation culturelles. Par ces valeurs, les laïcs accordent un sens souvent différent à leurs comportements significatifs et « concrets » : transmission de l'héritage culturel; sentiments énoncés; communication efficace du symbolique et de sa fonction idéologique; implication pour la pérennité de la communauté - armature interne aux rapports entre Jaïns.

8.3.2 - Liberté de participer

Liberté et obligation de participation à *Diwali* sont étroitement mêlées. Bien que le jaïnisme revendique la réalisation « religieuse » des individualités, la construction sociale dépend elle du libre arbitre des individus³³⁶. Chacun est libre de participer ou bien de ne pas participer à *Diwali*.

³³⁶ Le libre arbitre des individus s'apparente à la liberté d'agir de chacun au sein d'une structure déterminée comme Bourdieu et Halbwachs ont pu le décrire. Il ne fait pas référence à un modèle de la rationalisation du libre arbitre individuel tel qu'il prévaut chez Boudon. Voir le chapitre 3.

Tous les laïcs de Walkeswar participent à *Diwali*, et chacun de ceux rencontrés, quel que soit son assentiment au jaïnisme, ne reste pas indifférent vis-à-vis de la fonction et de l'utilité tant communautaire qu'individuelle de cette fête: symbole de l'identité collective (comme groupe minoritaire en Inde, pérennité, mémoire dans l'expérience) et personnelle (comme affirmation de son individualité, ascèse, mémoire de l'expérience).

La non-participation à *Diwali* ne provoque pas de *mort* sociale. Théoriquement, les réprimandes (privées) tiennent lieu de sanction d'opinion. Elles déclinent en termes de culpabilité et de remords. Les échanges de cadeaux sont marqueurs d'alliance: « la liane du lien social » (Caillé, 2000 : 205).

Les chemins suivis par les *Tirthankars* et les pouvoirs des « dieux tutélaires » ainsi que la pérennité de la civilisation jaïne mettent en lumière les symboliques les plus fortes de *Diwali*: (a) valeurs ascétiques manifestées par la dévotion et la vénération; et (b) comportements exposant le déterminisme identitaire extériorisé par l'émoi et la forme d'organisation sociale.

8.4 - Effets produits par les échanges de cadeaux

Les échanges de cadeaux à l'occasion de *Diwali* ont deux effets, l'un au niveau microsociologique de la communauté jaïne et l'autre au niveau macrosociologique de la société indienne. En ce qui m'intéresse, l'étude se concentrera sur un examen à l'échelle microsociologique de la communauté jaïne, plus spécifiquement des laïcs, et naturellement ceux rencontrés à Walkeswar³³⁷.

³³⁷ Pourtant, en cultivant et en renforçant les liens sociaux, le rituel de socialisation de *Diwali* participe au modelage des identités au niveau macrosociologique (général) de la société indienne. La dialectique se joue entre la construction de l'identité et la célébration de l'identité. L'enjeu est l'affirmation de l'appartenance à une communauté, héritière d'une civilisation. Le succès identitaire en Inde s'expose comme un dispositif par rapport aux autres communautés religieuses présentes sur le territoire. Préserver une identité non pas mise en danger, mais vulnérable comme celle des Jaïns suscite d'une part une prise de conscience de la part des individus, et d'autre part celle de l'interdépendance historique et dogmatique des religions de l'Inde. Les influences entre religions ont été et sont mutuelles.

8.4.1- Place et rôle de chaque partenaire

Diwali constitue un processus d'intégration identitaire, instituant des rapports sociaux saisissables au niveau des attitudes et formalisés à travers les comportements³³⁸. En adhérant à l'idée que les échanges de cadeaux à l'occasion de *Diwali* participent à la construction identitaire jaïne, le « spectacle » de don et de contre-don s'articule autour d'un axe: la séparation des statuts est favorable à la mise en forme des identités sociales et à la compréhension des rôles de chacun.

Les échanges de cadeaux lors de *Diwali* impliquent une mise en scène et exigent des comportements stylisés et contextualisés. Les rôles (fonctions) de chacun s'affichent par des places et se manifestent par des présences, dont la signification respecte la position qu'il leur est octroyée au sein de la communauté³³⁹.

La place et le rôle de chacun ne représentent pas uniquement des valeurs et des normes du système jaïn. Ils conduisent aussi, et c'est ce qui est attendu de chaque laïc, à incarner des vertus qui s'assurent la pérennité collective de la communauté quadripartite jaïne et de la qualité individuelle d'être Jaïn. Rivière est clair à ce propos: « l'homme dans l'action rituelle étant le symbole de son rôle et non le quidam de la vie quotidienne » (1995: 247). Les places que détiennent les partenaires de *Diwali* permettent dès lors de voir le travail d'ordre social propre à chacun d'entre eux.

Cependant, quel que soit leur assentiment au jaïnisme, l'autonomie et la liberté de participation des laïcs s'avèrent fortement limitées, voire même inexistantes pour

Le rôle de la société indienne à l'intérieur de laquelle ces religions se sont enracinées est également déterminant (Jaffrelot, 1996).

³³⁸ Tout en cultivant les relations sociales, les femmes laïques nettoient et préparent les décorations des maisons, cuisinent la nourriture, achètent des cadeaux, organisent les rencontres; les hommes laïcs s'activent à faire le bilan de leurs entreprises, à financer le déroulement de la fête et à décorer le temple; les jeunes aident succinctement aux préparatifs de la fête et les employés non-jaïns côtoient et bénéficient de la munificence régnante tout en effectuant les tâches requises par leurs emplois.

³³⁹ Voir le chapitre 2.

certains d'entre eux (notamment les *réformateurs*)³⁴⁰. Les règles de conduite entre les partenaires et le cadre social dans lequel elles évoluent, *l'habitus jain* en somme, comme aurait pu le dire Bourdieu, oblige à la participation aux échanges de cadeaux à l'occasion de *Diwali*.

8.4.2- Dépendance et reconnaissance mutuelle

Juffé affirme que la « [...] perpétuation n'a lieu que par une reproduction continuelle, qui passe par une transmission symbolique » (1995: 86), grâce à divers modes de filiation³⁴¹.

Affaire collective, la filiation au sein d'une société est étroitement liée d'une part, à la manière dont elle est conçue et dont elle induit des devoirs sociaux, « faire partie de..., être comme..., être distinct de... » (Juffé, 1995: 143) et, d'autre part à des conduites « d'être ensemble »: l'implication de chacun récompense l'autre en mérite de manière différée ou non, et le récompense également lui-même au regard de son propre développement religieux. Cela témoigne par conséquent des liens d'apparement des individus les uns à l'égard des autres, les uns avec les autres, les uns par les autres, les uns pour les autres.

En citant Goffman (1974), Moser expose clairement la relation interpersonnelle sous-jacente et qui se retrouve entre les partenaires de *Diwali*: « la relation ne dépend pas seulement de ce que les partenaires font ensemble, mais aussi de la manière dont chacun voit ses besoins satisfaits par le partenaire » (1994: 119).

La participation à *Diwali* des Jains de Walkeswar signifie que chacun cadre avec des rapports sociaux fortement déterminés, des rapports de dépendance quasiment invariants: familiaux (parents/enfants), professionnels (employés/ employeurs) et

³⁴⁰ Voir le chapitre 6.

³⁴¹ Faut-il rappeler qu'une société n'est pas exclusivement composée d'individus, mais qu'elle est constituée d'un ensemble de relations sociales.

amicaux. Si les échanges de cadeaux obligent à ce que chacun joue son rôle, le joue même du mieux possible, en posant le statut de chaque partenaire, ils inscrivent aussi chacun dans un état de dépendance mutuelle, qui malgré tout offre des avantages pour celui qui donne et pour celui qui reçoit.

À *Diwali*, les échanges de prestations ne servent pas tant à faire circuler des cadeaux qu'à alimenter et à nourrir les rapports sociaux eux-mêmes³⁴², et à agir pour la pérennité de la communauté. Les échanges de cadeaux à l'occasion de *Diwali* dépendent finalement du fait que chacun des partenaires est redevable et qu'autrui est contraint d'obéir au *jeu* des réciprocités³⁴³.

8.4.3- Cadeaux comme symbole des relations personnelles

Les échanges de cadeaux lors de *Diwali* valent des symboles de relations personnelles³⁴⁴. La valeur des cadeaux donnés n'est déterminante ni en quantité, ni en qualité. Les caractéristiques des cadeaux affirment le caractère individualisé des liens plutôt que les liens attachés aux positions sociales.

Des trois principales relations observées à Walkeswar, il ressort que les cadeaux échangés sont a) des signes de filiation dans la relation *par naissance* (parents-enfants); b) de déférence dans la relation *par profession* (employés et employeurs); et c) de loyauté dans la relation *par choix* (entre amis).

³⁴² La circulation des cadeaux ne doit évidemment pas être comprise comme une « affaire » d'avantages ou d'intérêts, mais comme « celle » de relations sociales promues par les statuts (rangs) et les rôles (fonctions) des individus. Elle a des incidences sur les structures d'échanges. Voir le chapitre 3.

³⁴³ « Le pouvoir, dans une perspective interactionnelle, est la capacité qu'à un individu d'influencer délibérément le comportement d'autrui et découle de l'autorité dont l'individu en question est investi » (Moser, 1994: 205-206).

³⁴⁴ Dans *Diwali*, les cadeaux n'ont pas seulement valeur d'usage et valeur d'échange, ils ont d'abord valeur de caractère des relations sociales qui reproduisent les rapports sociaux entre les donataires et les donateurs.

Fondés par des relations sociales, les cadeaux dépendent autant du niveau de proximité et d'intimité que de distance et de retenue entre donateurs et donataires. Les rapports et les interdépendances existant entre les partenaires rencontrés à Walkeswar traduisent le sang et l'intimité dans la relation *par naissance* entre parents-enfants; l'estime et la retenue dans les relations *par profession* entre employés-employeurs; la sympathie et la proximité ou bien la sympathie et la distance dans les relations *par choix* entre amis, tout dépend de la teneur des liens.

8.4.4- Vecteur pour durer et médium pour fortifier les identités

Si les Jaïns rencontrés et interviewés à Walkeswar tiennent des propos divergents à l'égard de *Diwali*, ils convergent néanmoins pour préciser que la fête est certainement un des vecteurs qui permet à leur communauté de continuer à exister et un médium pour en fortifier les identités.

Pour les jeunes, et notamment les *réformateurs*, célébrer *Diwali* revient à « faire comme les parents » : vivre un instant plaisant sans véritablement en connaître les raisons et les significations. Dagga, 22 ans, étudiante, voit en *Diwali* un événement ludique de grande sociabilité :

Diwali, c'est le fun! Je ne vais pas au collège, je reçois des cadeaux, je vois ma famille et mes amis. À Diwali, je suis en vacances, si non mes journées passent très vite. Je me lève, je vais au collège, je reviens à la maison, je fais mes devoirs, je regarde un peu la télé et je me couche. C'est toujours pareil alors qu'en ce moment je vois mes amis et ma famille. Quand je suis au collège, on se voit rarement.

Nikhil, 18 ans, étudiant, parle de *Diwali* comme d'un événement privilégié de la ritualité jaïne avec ses aspects festifs et ses règles sévères :

Diwali c'est superbe. Nous sommes en vacances et nous sommes entre nous. Nous avons beaucoup de plaisir mais ce n'est quand même pas n'importe quoi. Il faut suivre les parents.[...] Nous sommes occupés toute la journée. Il faut aller faire la puja (culte) au temple et nous voyons la famille. Nous parlons beaucoup. C'est super bien mais fatiguant aussi.

Aby, 23 ans, bibliothécaire, explique pourquoi elle profite de *Diwali* aujourd'hui comme célibataire, car sa fonction sociale changera certainement avec le mariage, entraînant pour elle une perte de liberté :

Moi, je profite de Diwali parce que après ça ne sera plus pareil. Je devrai faire plein de choses. Maintenant, je ne travaille pas (elle est en vacances). Dans le futur, j'aurai moins le temps pour m'amuser à moins que je ne me marie pas?!... [...] Les femmes jaïnes n'ont jamais de temps pour elles. Elles s'occupent de tout, de leur maison, de leur mari, de leurs enfants, de leur famille. Elles gèrent toute la journée comme des patrons.

Les commentaires de ces trois jeunes (Datta, Nikhil et Aby) expriment bien la dualité de *Diwali*, un mixte d'engagement que Piette résume fort bien: « On adhère qu'à moitié, mais suffisamment pour que cela marche. [...] l'activité rituelle (profane) ne sépare pas l'enjeu sérieux de sa secondarisation ludique » (1993: 69).

Pour la génération précédente de ces jeunes interviewés, *Diwali* est considérée comme un événement indéfectible et éminent. Sa signification religieuse, l'organisation matérielle qu'elle requiert, les relations sociales qu'elle engendre ainsi que les valeurs, les contraintes et les normes culturelles qu'elle induit élaborent des représentations qui guident les pratiques.

Dutta, 51 ans, inactive, explique que *Diwali* lui offre l'occasion pour tout à la fois s'amuser et se purifier : « À *Diwali*, nous faisons des pujas (cultes), nous nous amusons, nous mangeons beaucoup et nous faisons des cadeaux. Ça me rend joyeuse ». Anitha, 62 ans, inactive, raconte son besoin impératif de perpétuer ses coutumes.

Quand j'étais petite, j'aidais ma mère à décorer la maison. Nous allions visiter la famille, nous mangions bien. Je recevais plein de cadeaux. C'était comme Noël pour toi. J'aimais regarder comment ma mère faisait la cuisine. Je me disais que plus tard je ferai la même chose [...] Aujourd'hui, je fais la cuisine, je décore la maison et je fais des cadeaux à mes enfants. C'est important pour ma famille. Il faut garder nos traditions. Si personne ne les garde, elles vont se perdre...

Amit, 66 ans, retraité commerçant en diamants, rappelle pour sa part combien Diwali influence la dynamique sociale de Walkeswar et affermit l'adhésion à des idéaux dans lesquels les Jaïns reconnaissent leur présent et projettent leur devenir :

Diwali produit une ambiance particulière ici (dans le quartier Walkeswar). C'est un grand jour pour nous, c'est même le plus grand. Nous sommes tous ensemble même si nous ne sommes pas forcément très liés le reste de l'année. Diwali, si tu veux, c'est la fête qui indique qui nous sommes. Comment te dire? C'est la fête du samsara (cycle des renaissances), des Jinas (Tirthankars) et des enfants.

Pour comprendre ce que *Diwali* constitue pour les laïcs, il paraît utile de rapporter ce qu'elle signifie pour les ascètes interviewés. La différence de leur représentation traduit que *Diwali* est une source d'aptitude personnelle et un produit de règles, même si son utilité allie autant ferveur religieuse qu'identité sociale pour les ascètes et pour les laïcs.

Guruni Mipra relate avec certitude que *Diwali* dégage un sens particulier, parce qu'elle est l'emblème du jaïnisme :

Diwali est comme le drapeau d'un pays. Elle prouve le dharma et elle conforte qui nous sommes [...] Bien que les laïcs fassent des choses qui ne sont pas dans le dharma, ils expriment leur foi. C'est le plus important. C'est la vérité. Ils appliquent la connaissance que nous leur enseignons.

Muni Yukti souligne quant à lui pourquoi et comment les ascètes doivent inévitablement prendre part à Diwali : « *C'est l'instant qui nous fait vivre comme nous le faisons [...] Suivre les Jinas (Tirthankars), apprendre, être droit, créer notre âme, c'est un peu comme le jour de notre existence, c'est le plus ascétique de tous les jours de l'année* ».

8.5- Réciprocités unilatérales asymétriques

8.5.1- Dialectique prestation-statut

Parmi les trois relations *par naissance*, *par profession* et *par choix* observées à Walkeswar, la dialectique prestation-statut établit des différences de pouvoir et de contrainte sous-entendues par les obligations de donner, de recevoir et de rendre telles que formulées par Mauss. Ces trois relations permettent de saisir les caractéristiques de l'interdépendance des réciprocités unilatérales asymétriques.

Relation horizontale *par choix* entre amis

Les échanges de cadeaux entre amis distinguent une réciprocité équilibrée, alors qu'en réalité le donateur reçoit implicitement un *simili* pouvoir; ce qui charge *momentanément* le donataire de la position de créancier. Ceci doit néanmoins être nuancé, car tout dépend du caractère personnel en fonction de la valeur affective du lien. Dans une relation entre amis, les échanges de cadeaux répliquent « au cas par cas » selon les liens d'amitié. Ils n'en soulignent pas moins un point d'ancrage constitutif des identités individuelles et collectives (Godelier, 1996).

Relation verticale *par profession* entre employeurs jaïns et employés non jaïns

Les échanges de cadeaux entre employeurs jaïns et employés non jaïns (hindous) caractérisent une réciprocité asymétrique entre donateurs et donataires à statut social inégal. Ces échanges font appel à des qualités morales telles que la bonté et/ou la générosité qui ne sont pas du ressort exclusivement spirituel, mais également de celui de l'économie profane. En oeuvrant pour leur réputation, les donateurs accumulent prestige et pouvoir. Les donataires, quant à eux, recueillent du prestige, sans être chargés d'une position de créancier, puisqu'ils ont des liens de déférence envers leurs donateurs.

Relation verticale par naissance entre parents et enfants

Les échanges de cadeaux entre parents et enfants répondent aux mêmes motivations que celles des employeurs jaïns et de leurs employés hindous, sauf que les relations sont établies ici sur la supériorité (pouvoir). La domination des donateurs appelle un respect par le sang de la naissance des donataires³⁴⁵. Toujours est-il qu'objectivement, les enfants sont honorés et estimés par la communauté, et que subjectivement, ils conduisent la reproduction filiale.

8.5.2- Fonctionnement des échanges de cadeaux

Le fonctionnement du système des échanges de cadeaux à l'occasion de *Diwali* renvoie à son particularisme qui se définit par des relations unilatérales fondées sur un principe asymétrique. L'articulation entre prestation et obligation se rapporte aux valeurs soutenues par le système hiérarchique, avec notamment le déséquilibre des statuts sociaux et les principes de la morale du jaïnisme, selon l'idée que pour éliminer la matière karmique il faut donner³⁴⁶: le désintéressement du donateur est la condition de sa supériorité (son pouvoir).

Douze caractéristiques mettent en relief la morphologie sociale de l'originalité des échanges de cadeaux à l'occasion de *Diwali* :

1. ils n'ont lieu qu'une fois dans l'année, à la fin de la période de la saison des pluies durant laquelle l'ascèse est amplifiée;
2. ils correspondent simultanément à des événements juxtaposant séquence religieuse et séquence sociale;

³⁴⁵La relation inscrit les donateurs et les donataires dans le domaine des relations entre consanguins en Inde. Les enfants ne sont valorisés que par leur fonction de rejeton ou par leur état de dépendance ou les deux réunis une fois qu'ils sont mariés. Si les enfants détiennent une place moins importante dans la société indienne, ils se définissent par rapport aux parents.

³⁴⁶ Au contraire, dans l'hindouisme fonction religieuse (spiritualité) et fonction économique (commerciale) ne sont pas franchement dissociables (Rudner, 1987: 377). Pour davantage d'informations voir Haynes (1987), Williams (1983) ainsi que les chapitres 1, 2 et 6.

3. ils impliquent des laïcs et des non-Jaïns (employés) mais n'incluent pas les ascètes;
4. ils mettent en évidence les valeurs cohésives d'une communauté quadripartite jaïne ainsi que ses hiérarchies et ses différences internes;
5. ils s'organisent entre des partenaires de statuts différents ayant diverses relations sociales;
6. plus le statut social du donataire est bas, plus sa dépendance à l'égard de ses donateurs est forte;
7. ils proposent des prestations qui ne sont aucunement limitées ni en quantité, ni en qualité, ni en valeur, et les usages sont du type personnel;
8. les donateurs agissent indépendamment les uns des autres alors qu'ils peuvent agir parallèlement à l'égard du même donataire;
9. *Diwali* est l'un des principaux moyens rituels pour perpétuer les communautés (identité collective) en référence à l'histoire du jaïnisme et en servant de socle aux coutumes jaïnes, tout en permettant l'affirmation des identités individuelles;
10. Les actes des donateurs et des donataires sont plus importants que l'objet de leurs croyances;
11. Vitrine des statuts sociaux, les prestations encadrent l'ordre social de la communauté par des normes qui doivent être respectées;
12. Les différentes raisons de célébrer *Diwali* ne s'opposent pas entre elles, mais complémentaires, elles se cumulent: une ambiance fortement ascétique et cérémonielle s'associe à une ambiance clairement divertissante et sociale.

8.5.3- Obligations

En maintenant et en entretenant les relations sociales, les obligations de donner, recevoir et rendre des cadeaux à l'occasion de *Diwali* créent des degrés de contrainte qui permettent de distinguer entre la dépendance et le libre arbitre des partenaires.

Obligation de recevoir

L'obligation de recevoir des cadeaux est autant un devoir moral qu'un impératif de magnanimités coutumières. Directe, cette obligation constitue la modalité *sine qua non* au maintien des liens sociaux. Elle conditionne indirectement les obligations de donner et de rendre. Recevoir des prestations, c'est reconnaître ses donateurs et c'est *travailler* pour la pérennité de tous. Subséquemment, le refus de recevoir des cadeaux est peu fréquent, voire inexistant, car sa signification est lourde de sens : mise en doute de la filiation ou de la considération professionnelle ou de la confiance amicale.

Obligation de donner

L'obligation de donner met à l'épreuve le *pouvoir de survie* et celui de cultiver la reconnaissance sociale. Donner signifie remplir ses rôles et assurer ses fonctions. Bien qu'elle soit indirecte, l'obligation de donner des cadeaux contribue à propager la civilisation. Toute hésitation à la remplir est tacitement blâmée. S'abstenir, c'est en quelque sorte « *mourir à la société* » (nuire à sa réputation) et « *faire mourir la société* » (manquer à la solidarité qui garantit la pérennité).

Obligation de rendre

L'obligation de rendre est absente ou variable. Elle dépend du type de rapport social et du caractère personnel des liens entre les donataires et les donateurs; ce qui signifie que l'interdiction de rendre de cadeaux est un devoir social et une convenance traditionnelle. Dans une relation horizontale entre amis, rendre n'est pas obligatoire. La réputation de qui ne rend pas n'est nullement entachée et aucune accusation

d'immoralité n'est prononcée. Si le lien est fort, la contre-prestation n'est pas systématiquement requise et attendue. Si le lien est faible, elle est acceptable et bienvenue sous la forme d'un service ou d'une faveur, dans un délai plus ou moins long. Dans les relations verticales de dépendance entre parents et enfants, et entre employés et employeurs, les contre-dons sont interdits. Rendre serait manquer de moralité (faute), trahir le droit de primogéniture et la prééminence du rang des employeurs-donateurs (discrédit).

Tout indique que, durant *Diwali*, les échanges de cadeaux ont rarement des allures de remboursement. Ils correspondent plutôt à une souscription aux obligations socio-religieuses, et ce faisant ils permettent un maintien de se maintenir. Plus on est jeune ou employé, plus on reçoit de cadeaux. À l'inverse, plus on est âgé et fortuné, plus on en donne sans - forcément - en recevoir.

8.5.4- Échanges hiérarchisés

8.5.4.1- Modalité des échanges de cadeaux

À l'occasion de *Diwali*, les dons asymétriques entre les individus (parents-enfants, employeurs-employés) développent une forme unique d'échanges hiérarchisés qui, au-delà du cercle de consanguins (parents-enfants), s'applique à la relation « par profession », entre employés et employeurs. Les engagements moraux sont moins sujets aux calculs d'intérêts qu'aux responsabilités individuelles. La relation entre amis est l'articulation d'un réseau de relations somme toute importante de la coopération informelle qu'elle exacerbe. Or, cette articulation n'est pas suffisamment significative ou dans tous les cas elle ne semble pas clairement dévoiler une distinction entre les relations individualisées et les caractéristiques des échanges de cadeaux.

Pratiquement, trois caractéristiques (lien social en fonction des statuts sociaux; instantanéité; pouvoir et prestige) régissent les échanges de cadeaux à *Diwali* :

- Premièrement, les trois obligations de donner, de recevoir et de rendre gouvernent les échanges de cadeaux selon le caractère personnel de liens sociaux et en fonction des statuts sociaux des échangistes: imposées entre parents et enfants, et entre employeurs et employés, elles sont libres entre amis. Birla, 67 ans, inactive, témoigne de ses relations avec sa famille et avec d'autres en leur attribuant non pas un caractère obligatoire, mais naturel :

La vie est suffisamment dure comme ça, pour ne pas avoir envie d'être gentille avec tout le monde. Je fais aujourd'hui (à Diwali) ce que je ne pouvais pas faire avant. J'en fais plus pour ma famille. C'est normal, mais si quelqu'un a besoin de moi, je suis là aussi;

- Deuxièmement, ces trois obligations s'étalent sur l'instant de la fête entre parents et enfants, et employeurs et employés. Elles sont en principe différées entre amis (selon la teneur du lien social). Binti, 46 ans, institutrice, relate la gratitude qu'elle a à l'égard de son employé de cuisine pendant *Diwali* :

[...] En fait, sa famille est à Surat (Gujerat). Il travaille chez nous depuis plus de 20 ans, il est de notre famille. Ses enfants sont comme les miens. [...] C'est pourquoi, je lui donne de la bonne nourriture pour sa femme et ses enfants et je lui donne de l'argent pour lui.

- Troisièmement, ceux qui donnent des cadeaux sont toujours porteurs de pouvoir et détiennent davantage de prestige que ceux qui en reçoivent. Vipul, 26 ans, journaliste, explique son estime pour son père qui n'ignore personne et ne manifeste aucune avarice en faisant plaisir à tout le monde durant *Diwali*. Son estime témoigne à la fois l'idée de l'admiration et du respect pour la position sociale de son père :

Tout le monde connaît mon père. Il est riche et est très respecté. Il donne tout le temps plein d'argent à ma famille et au Trust (du temple dédié à Adinath) [...] Il m'a demandé ce dont j'avais besoin. Il va m'acheter une voiture. [...] Il a donné beaucoup d'argent pour toute la décoration du temple. Cela coûte très cher. Heureusement que mon père est là. Il paie chaque fois qu'il le faut.

8.5.4.2- Interdépendance obligations - prestations

Les principes des échanges de cadeaux entre les partenaires délimitent un champ d'application spécifique: les réciprocités agissent au niveau exclusif entre des donateurs et des donataires de statuts sociaux différents, même si globalement les réciprocités ordonnent la mise en pratique des représentations du fonctionnement et de l'utilité de *Diwali*. Donner, c'est affirmer son identité personnelle, et c'est donc agir par rapport à son statut social. Recevoir, c'est honorer ses donateurs, et c'est corrélativement réagir par rapport à son statut social. Rendre est plus rare, et lorsque c'est accompli, c'est pour faire preuve de loyauté et de générosité envers son donateur.

L'interdépendance prestation-obligation est irréversible et immuable entre parents et enfants et entre employeurs et employés, dès lors qu'il est admis qu'un employé ne devienne jamais l'employeur de son employé³⁴⁷. En revanche, cette interdépendance est vulnérable aux changements entre amis, puisqu'elle est fondée sur la liberté et la spontanéité des partenaires. Les relations interpersonnelles ne sont si statiques, ni figées (Moser, 1994).

8.5.4.3- Dépendance et caractère personnel du lien

Dans les relations de « dépendance » entre parents et enfants et entre employés et employeurs, le patronat et la lignée soutiennent la prééminence des donateurs sur les donataires. Dans ce type de relations, les circulations des cadeaux ne sont pas arbitraires de la part des donataires, mais dépendent de l'autorité hiérarchique dont les donateurs sont investis. Les donataires sont obligés de recevoir des cadeaux au risque d'être irrespectueux; ce qui n'est nullement le cas dans une relation « libre » entre amis et, ce qui ne signifie pas non plus que le caractère personnel des liens n'intervient pas

³⁴⁷ Sauf pour les peu fortunés, un Jaïn n'est jamais l'employé d'un Hindou, alors que l'inverse est fréquent. Au-delà des conceptions religieuses, le faible nombre des Jaïns en Inde comparé aux Hindous qui sont, et de loin, beaucoup plus nombreux (voir l'annexe A) paraît être une raison probante au fait qu'ils ne soient pas employés par des Hindous. Cette logique du déséquilibre démographique semble une explication évidente au fait que nombre d'Hindous sont employés par des Jaïns.

dans ce jeu social où obéir à des règles est indispensable pour éprouver la dimension des obligations.

Les relations de « dépendance » n'offrent aucune alternative possible de changer de statut tant pour les donataires que pour les donateurs. La contrainte des obligations de donner et de recevoir sont irrévocablement identiques pour les donataires et pour les donateurs. Elles sont exprimées par le pouvoir et le prestige pour les donateurs et, par le prestige pour les donataires. En revanche, dans les relations « libres » entre amis, les circulations de cadeaux sont fonctions des attitudes des donataires et des donateurs. Elles sont le reflet du caractère individualisé (personnel) des liens. Dans ce genre de relation, les manifestations matérielles d'amitié occupent une place importante dans une structure sociale où le renoncement (non-attachement) est plus valorisé que l'attachement. En même temps, les manifestations matérielles ne légitiment pas suffisamment les liens, car recevoir un cadeau sans ultérieurement en offrir un est quelque part impensable. La justification de rendre est de donner un cadeau au moment opportun. La nécessité de donner en retour est dans l'usage régi par une règle de proportion entre cadeau reçu et cadeau rendu et, par une distinction entre retour différé et retour immédiat. Selon cette règle et en fonction de cette distinction, il convient dans tous les cas de ne pas rendre trop rapidement, comme Benedict (1987) l'a relevé.

Il arrive certes que, dans une relation « libre » entre amis, offrir un cadeau vienne non pas du caractère individualisé (personnel) du lien entre les partenaires, mais d'une convention. Bimal, 53 ans, inactive, témoigne de la nécessité de faire un cadeau, car elle est soumise à l'influence directe de la relation d'alliance qu'elle a avec son donataire :

Je lui (la fille de Nehal) ai fait un cadeau aussi, puisque je venais d'offrir un saree (une pièce de vêtement) à Nehal. Nous ne pouvons pas faire un cadeau aux parents sans en faire aux enfants. Ce n'est pas possible. C'est pap (mal)! Nehal ne pouvait pas venir aux soldes de la boutique « Saree Style » avec moi. Quand nous ne pouvons pas y aller ensemble, nous regardons toujours les bonnes affaires pour l'autre.

La perception qu'a Bimal de ses cadeaux à son amie et à la fille de cette dernière souligne bien le caractère du lien social: geste, intention, reconnaissance, pensée qui donnent aux cadeaux une dimension sociale. « Le don cesse d'être un objet matériel pour devenir une sorte de message ou de symbolique propre à créer du lien social » (Bourdieu, 1994: 191). Par ailleurs, le cadeau de Bimal à son amie Nehal vaut plus que sa substance matérielle, il reflète la valeur affective qui lie le donateur et le donataire. Ce cadeau correspond certainement à l'art d'entretenir des relations interpersonnelles articulées sur la générosité et sur le respect. Si ordinairement dans une relation entre amis, les donataires et les donateurs sont simultanément dotés de prestige, durant *Diwali*, le donateur acquiert également un *simili* pouvoir.

Conclusion

Les échanges de cadeaux à l'occasion de *Diwali* ne perdent pas leur sens traditionnels au sein des communautés quadripartites jaïnes. Ils favorisent la construction sociale d'un groupe en confirmant les individus comme des membres distincts, différents, mettant en valeur ceux qui y ont des fonctions et des places variées et, dissociant ceux qui n'en font pas partie. Les obligations de faire des prestations et des contre-prestations sont directes ou implicites, mais ne sont jamais dissociables des statuts sociaux des individus entre lesquelles elles s'opèrent.

Les échanges de cadeaux à l'occasion de *Diwali* sont marqués par des réciprocités asymétriques ou volontaires entre des donateurs et des donataires de statuts sociaux variés et dont le caractère personnel de leurs liens est plus ou moins profond selon le type de relation sociale: *par naissance* (parents-enfants), *par profession* (employeur-employé) et *par choix* (entre amis).

L'analyse de la dynamique des échanges de cadeaux à l'occasion de *Diwali*, la nature des prestations échangées et les obligations qui les régulent chez les Jaïns n'a jamais vraiment attiré l'attention des chercheurs. Seul, Laidlaw a décrit *Diwali* comme un renoncement humanisé chez de riches rédempteurs (1995: 364-387). La

démonstration précédente apporte donc un nouveau regard ethnologique avec la mise en valeur de mode de participation et de mise en pratique qui concerne tous les aspects de la vie sociale jaïne, mais surtout qui vaut un aspect indispensable de la cohésion sociale et des alliances entre laïcs jaïns.

Ces cadeaux révèlent comment des laïcs articulent leur identité individuelle et leur identité collective, et dès lors les souvenirs de leurs expériences et leur mémoire dans l'expérience (Sabourin, 1997). Cette remarque suggère assurément de moins s'attarder sur la manière dont les donateurs remettent des objets que sur la dynamique et le processus de leur réciprocité. Dans *Diwali*, les échanges de cadeaux ont l'avantage d'être convertibles en une variété de relations de nature très différentes. Les interfaces et les interrelations rendent compte de la supériorité et du prestige en insistant sur le statut social des donateurs et des donataires.

La pertinence de l'analyse montre que l'asymétrie des échanges de cadeaux génère automatiquement du pouvoir et accorde systématiquement de la supériorité aux donateurs, sauf dans un contexte horizontal de relation « libre » et affective entre amis. Le *simili* pouvoir du donateur est lié exclusivement à *Diwali*. Dans un contexte vertical de relations de « dépendance » entre parents et enfants et entre employeurs jaïns et employés non-jaïns, les prestations reflètent une réalité qui dépasse le cadre de *Diwali*. Elles attribuent du pouvoir et du prestige aux donateurs et assujettissent les donataires par une obligation morale tout en leur accordant du prestige³⁴⁸; ce qui n'empêche nullement la manifestation de sentiments d'affection entre les individus.

Montant a décrit un « code » de cadeaux qu'elle défend comme étant modifiable et modulable selon les circonstances d'échange (1998: 454). Les échanges à l'occasion de *Diwali* au contraire instituent implicitement un code de cadeaux qui n'est pas réfutable: on offre un cadeau convenu au statut du donataire; on offre un

³⁴⁸Rappel : il est à noter que le donataire est ravi de prestige. Son rôle est important même s'il l'est moins que celui du donateur; le fait est capital. Il s'agit par là même des devoirs moraux des laïcs ainsi que met en lumière le système hiérarchique jaïn.

cadeau ou on n'en offre pas selon son propre statut; on n'offre pas un cadeau à n'importe qui. La valeur économique des cadeaux ne dépend pas non plus systématiquement de la valeur de lien de parenté, comme le soutient la thèse de Caplow (1986: 49).

En commentant Mauss, Godelier fait une remarque qui s'applique avec justesse aux échanges de cadeaux entre laïcs à l'occasion *Diwali* :

Ce qui oblige à donner est précisément que donner oblige. Le don institue simultanément un double rapport de solidarité, puisque le premier partage avec le second ce qu'il a, voire ce qu'il est, et un rapport de supériorité, puisque le récipiendaire, en acceptant le don, s'endette vis-à-vis du donateur et se place sous sa dépendance apparemment provisoire si le don est rendu mais qui peut devenir définitive s'il ne l'est pas (1995: 16).

Ce faisant, à l'occasion de *Diwali* donner, recevoir et rendre ou donner et recevoir des cadeaux, c'est être tributaire de l'immutabilité de sa position sociale.

CONCLUSION GÉNÉRALE

L'objectif en amont de cette thèse était de contribuer à une compréhension des systèmes d'échanges cérémoniels chez des Jaïns en Inde aujourd'hui. En aval, la synthèse de ses résultats devrait permettre de comprendre comment des individus d'un même espace social agissent pour conserver et pérenniser leurs identités individuelles et collectives.

La connaissance du jaïnisme se limite essentiellement à présenter un mode de vie ascétique prônant en tant qu'idéologie religieuse la libération totale des liens de ce monde. J'ai néanmoins pu décrire cette vie sociale de nature religieuse en tant que lieu de solidarité, fournissant un cadre symbolique et un espace de pratiques sociales, qui offre à ses fidèles les modalités pour articuler des expériences, construire des identités et développer des rapports interpersonnels.

Tout en étant consciente que les interprétations avancées n'épuisent nullement les multiples significations du jaïnisme, pas plus d'ailleurs que son importance sociale, et que la connaissance que j'ai élaborée recèle de limites, j'avance que les résultats auxquels je suis parvenue présentent l'examen d'un symbolisme social de réciprocités comme phénomène social total à partir de cas étudiés chez des Jaïns, ascètes et laïcs, *Swetambars Murtipujaks Tapagacchs* rencontrés, observés et interviewés à Walkeswar, un quartier de Bombay intra-muros. Ce faisant, j'espère aider à faire comprendre certaines pratiques sociales chez des individus du monde aujourd'hui peu connus, faute d'intérêt et de motivation par les chercheurs en sciences sociales, et ainsi aider à les expliquer par les exigences de fonctionnement de la totalité dont elles relèvent.

Sur les traces de Maunier précédemment étudié par Racine, l'objectif de la recherche a été de montrer que la nature longitudinale des systèmes d'échanges cérémoniels permet de dégager un ensemble de distinctions capitales, afin de confirmer que la solidarité opère le lien qui permet de vivre en société : les obligations de faire certaines choses, d'une certaine manière, envers certaines personnes, en des circonstances précises sont motivées par des valeurs particulières et condamnées par des sanctions, si elles ne sont pas respectées. Selon la forme de l'articulation des rapports obligation-valeur-sanction apparaît des phénomènes significatifs. En permettant d'observer des structures sociales et en révélant des liaisons interpersonnelles, les circuits de prestations liant des donateurs et des donataires s'effectuent par un engagement réciproque, dans une dynamique mutuelle des identités et des représentations. C'est ici l'ensemble du processus que je désigne par «*réciprocités cérémonielles*».

Ces analyses permettent d'affirmer que les réciprocités peuvent être multiples ou absentes selon les systèmes d'échanges cérémoniels, et que les objets proprement dits (valeur, qualité, quantité) sont secondaires. Car, les relations sociales entre les partenaires prévalent, et les prestations et les contre-prestations en circulation n'ont aucune valeur de production, ni d'usage, ni d'attribut économique ou politique, ni même de caractère aliénable ou inaliénable. Ce processus d'analyse offre ainsi la possibilité de se détacher de certaines conceptions : celle de la supposée liberté de l'échange vis-à-vis de l'obligation de réciprocité ; celle de la gratuité du don par rapport au jeu des intérêts ; et celle de la spontanéité par rapport à la norme. C'est sous cet éclairage que l'enjeu des *réciprocités cérémonielles* entre des partenaires conforte l'anti-utilitarisme opposé au marchandage et établit les conséquences de l'échange comme créateur de pacte, attesté par une pluralité de formes et de fonctions, dont la force relève de la création des relations personnelles. Ce processus d'analyse permet dès lors de soutenir que les systèmes de *réciprocités cérémonielles*, aussi souvent cérémonieuses, assurent la continuité et la stabilité du lien social.

Ma démonstration des systèmes d'échanges cérémoniels chez les Jaïns de Walkeswar m'a par conséquent amené à présenter leur solidarité et leur socialisation,

de manière à montrer que les circulations sont constitutives des rapports sociaux, c'est-à-dire qu'elles fixent les partenaires dans un processus d'interaction privilégiée inscrit au centre du lien social.

Pour arriver à cette démonstration, j'ai conduit une enquête par entretien sur le terrain. Mon implication personnelle et la mise à distance avec mon objet étudié ont été impératives et possibles dans la mesure où j'ai pris en compte le temps et l'espace dans lesquels s'est déroulé mon terrain. Ce travail se fonde donc sur une méthode scientifique, qu'il faut comprendre comme incluant un jeu de relations sociales dû à ma position de femme dans un milieu religieux fortement *androcentrique*, qui ne s'était jusque là pas lié avec l'étranger (non-Jaïn et non Indien). C'est ainsi que j'ai considéré la production des discours mutuellement construits avec les interviewés. Je rapporte de mon expérience qu'il est possible de faire un travail d'enquête parmi des Jaïns, sans se déclarer opportunément fidèle du jaïnisme et tout en développant une relation de *complicité* avec certains d'entre eux. Mais évidemment, malgré l'approche indirecte pour laquelle j'ai optée, car elle me semblait la meilleure pour appréhender mon objet d'étude dans le contexte de la société globale où il se passe, j'ai été confrontée à des difficultés (position sociale avec les interviewés, façon de poser les questions, ambiance de confiance, respect des règles et des modes de vie). J'ai tenté de les résoudre en prenant garde au dispositif de mes travaux d'enquête et en portant attention à la standardisation des thèmes abordés dans mon schéma d'entretien. Le sens des discours construits est par conséquent tributaire des représentations que les interviewés et moi-même nous faisons du statut de l'autre ainsi que des situations d'entretien elles-mêmes.

Cette recherche pose sans aucun doute quelques principes de restitution de l'expérience en milieu religieux comme celle d'une méthodologie spécifique. Un tel contexte d'observation participante correspond à des types de socialisation, au travers desquelles les chercheurs doivent aujourd'hui s'interroger directement sur leur distance intellectuelle, affective, et même physique (rapport de genre, rapport au monde, rapport au discours, etc.). Des problèmes techniques doivent également être

soulevés (divers rôles assumés, hétérogénéité de ce qui est observé, distinction des points de vue de la connaissance, dominance du milieu, etc.).

Comme toute religion, le jaïnisme se distingue par des modalités de croyances très particulières dont les propriétés, les rôles, les causes, et les raisons véhiculent une certaine image du monde qui fait sens pour les Jaïns et leur sert de guide pour l'action. Pour mettre en relief la nature longitudinale de systèmes d'échanges cérémoniels et relater leur efficacité fonctionnelle au sein de la communauté quadripartite jaïne rencontrée, composée d'ascètes et de laïcs, hommes et femmes, hiérarchisés avec au sommet de l'édifice les hommes ascètes, suivis par les femmes ascètes, puis les hommes laïcs, et au bas de l'échelle sociale les femmes laïques, j'ai traité leurs croyances non pas par la correspondance au réel qu'elles auraient, mais dans le rapport aux actions qu'elles suscitent. Le jaïnisme constitue la base étroite aux Jaïns pour « croire à » (adhésion), « croire que » (affirmation) et « croire en » (doute). Leur vie se fonde sur les liens investis dans les rapports sociaux qui la structure et qui sont structurés par le jaïnisme. J'ai ainsi procédé à articuler les rôles et les statuts individuels des ascètes et des laïcs en tenant compte de leur caractéristique de minorité religieuse en Inde aujourd'hui et du développement moderne de leur environnement. Les Jaïns ne se considèrent pas victimes d'une discrimination quelconque, mais ils insistent sur leur devoir absolu d'agir pour conserver l'homogénéité sociale, en dépit des différences existantes au sein du corps qu'ils forment.

En examinant la communauté quadripartite jaïne de Walkeswar, j'ai remarqué que ses laïcs agissent en étant partagés entre leur culture communautaire et leur opinion personnelle eu l'égard du jaïnisme. J'y ai décelé trois tendances d'individus: les *traditionnels* pour qui les croyances ont plus d'importance que les actions; les *progressistes* dont l'identification religieuse varie selon deux types de praxis, l'une provenant du jaïnisme et l'autre s'accommodant de la modernité; et les *réformateurs*

dont le jaïnisme est vécu en terme d'individus oscillant entre la liberté de pensée et la pression du système social.

Quoi qu'il en soit de ces assentiments au jaïnisme, les individus ne sont pas perçus comme partie dissociable du réseau collectif qui leur donne leur raison d'être. La communauté leur colle l'identité collective de Jaïn en Inde et de membre d'une *assemblée* laïque jaïne. L'identité individuelle de chacun repose sur la complémentarité d'avec les identités alliées qui la fondent. L'ensemble des identités définit et justifie alors la raison d'être de leur communauté quadripartite d'appartenance. Son organisation sociale et la représentation que ses membres se font des rapports sociaux dans lesquels ils sont engagés ne témoignent pas moins d'une complexité dynamique et particulière de ceux-ci. La structure de leurs relations d'échanges en rend compte.

Les deux cas d'échanges cérémoniels analysés, *gocari* ou l'aumône de nourriture des ascètes *swetambars* et les échanges de cadeaux entre laïcs à l'occasion de *Diwali*, reflètent un temps fort du jaïnisme et un aspect fondamental de celui d'être Jaïn. Ils traduisent le fondement de vivre ensemble, son importance et son intérêt dès lors que les règles, les valeurs, la morale et l'éthique issus du jaïnisme sont acceptées et respectées comme les directions à suivre pour œuvrer à faire perdurer et maintenir le *patrimoine*, entendu au sens de civilisation, mémoire, identité et croyances.

Le système d'échange cérémoniel *gocari* ou l'aumône de nourriture des ascètes a le mérite de montrer la cohérence interne du fait social total qu'il incarne, et de dévoiler de lui-même à quoi il sert pour les Jaïns *Swetambars*. S'il met en évidence les bases des liens sociaux hiérarchisés au sein des communautés quadripartites jaïnes, il éclaire également la poursuite de l'ascétisme individuel de chacun, puisqu'il faut être de « foi juste, de connaissance juste et de conduite juste » pour y prendre directement part. La structure du système de *gocari* permet d'avancer que l'engagement dans l'ascétisme (des ascètes) et la motivation à participer à cet échange (des laïcs) entraînent des relations spécifiques et expriment l'irréversibilité des statuts

sociaux entre les donataires et les donateurs. Les obligations de donner, de recevoir et de rendre des prestations et des contre-prestations correspondent, de fait, autant aux codes moraux qu'aux statuts des donateurs et des donataires.

Dans *gocari*, donner des prestations se fait par l'entremise de tiers inclus dans l'une des deux dyades du système. Les aspects des relations d'échanges se médiatisent par des prestations, qui procurent mérites religieux et réclament le respect des statuts ratifiés dans le système hiérarchique. Cependant, tandis que l'émulation repose sur le prestige des donataires, la morale individuelle prêchée par le jaïnisme décerne du pouvoir aux donateurs, c'est-à-dire à ceux de rang inférieur dans son système hiérarchique. Les ascètes jaïns sont contraints de dépendre matériellement des laïcs, alors que la dépendance spirituelle des laïcs envers des ascètes n'est pas aussi systématique, puisqu'ils manipulent les normes à leur manière pour les rendre plus flexibles, sans pour autant les rejeter totalement. Cette dialectique de dépendance entre monde *matériel* et monde de *renoncement* laisse entrevoir les éléments de rapports sociaux et de sociabilité générale entre les membres des communautés quadripartites jaïnes *swetambars*.

Le système des échanges de cadeaux entre laïcs à la fête de *Diwali* met, quant à lui, en évidence un fait social total dévoilant un ensemble de réciprocités fondées sur un principe d'asymétrie stratifiée et nivelée entre des individus de statuts, de relations et de rôles sociaux différents. Le type de rapport social entre les partenaires et la valeur de leurs liens priment sur les objets (qualité, quantité, valeur) en circulation. L'art d'entretenir les relations interpersonnelles souligne leur rôle capital dans les formes d'échanges de cadeaux. Par ailleurs, en dépit des signifiants religieux dominant dans une communauté quadripartite jaïne, les circulations de cadeaux font valoir que les relations sociales entre laïcs existent indépendamment de celles aux ascètes.

Dans ces échanges de cadeaux, le mode de donations n'est pas dissymétrique. Il est unilatéral par essence dans les relations entre enfants et parents et entre

employeurs jaïns et employés hindous et, il est lié à la teneur du lien dans les relations entre amis. La restitution des prestations est selon les cas interdite (pour les enfants et les employés hindous) ou tolérée (entre amis). Cet échange cérémoniel démontre ainsi que les obligations de donner et de recevoir sont tout aussi fondamentales pour la pérennité des liens sociaux que l'obligation de ne pas rendre de prestations.

La construction jaïne des cadeaux entre laïcs à l'occasion de *Diwali* dépend donc de la structure relationnelle hiérarchique indienne, tout au moins pour les échanges entre enfants et parents et entre employeurs jaïns et employés hindous. Celle-ci valorise l'obéissance aux aînés et aux supérieurs sociaux. Les cadeaux entre amis font partie d'un système de relations existantes et circonscrites à la fête. Les donateurs font des cadeaux à leurs amis-donataires, lesquels ne sont pas obligés de les rendre, bien que leurs prestations soient toujours reçues opportunément. Autrement dit, les dons de cadeaux à l'occasion de *Diwali* sont une manière d'exprimer l'imbrication des devoirs d'obligations et des principes moraux pesant sur le système des relations sociales existantes entre laïcs.

La distinction des finalités entre les deux systèmes d'échanges cérémoniels analysés est dans un cas dû à l'enseignement du jaïnisme (*gocari*) et dans un autre attribuée à la sociabilité entre laïcs (cadeaux à l'occasion de *Diwali*). L'un et l'autre système d'échange cérémoniel n'en font pas moins valoir l'existence des faits sociaux totaux prépondérants chez les Jaïns de Walkeswar aujourd'hui. Chacun de ces deux cas d'échanges cérémoniels, où circulent des prestations avec ou sans intermédiaires, prouvent que les donateurs comme les donataires ne procèdent pas à des dons spontanés, gratuits et libres, mais que la structure de leurs échanges relève de ce que les dons génèrent, nourrissent et créent comme liens sociaux. D'aucune façon, les donateurs et les donataires sont libres de faire des dons et des contre-dons *naturellement*, étant donné qu'ils sont pris dans un processus de reproduction organisé et régi par des normes issues du jaïnisme. Les formes de donner, de recevoir et de rendre tant dans le système de *gocari* que dans celui à l'occasion de *Diwali* analysés aujourd'hui à Walkeswar manifestent l'évidente fonctionnalité et la manière

qu'une communauté quadripartite jaïne *swetambar* plongée dans le processus de la modernité et dans le face à face des religions en sol indien énonce sa permanence.

De la passivité entre Jaïns et Hindous (majoritaires en Inde aujourd'hui), de l'évitement entre Jaïns et Musulmans (minorité religieuse la plus importante en Inde aujourd'hui) et de l'indifférence entre Jaïns et Bouddhistes alors qu'ils se sont développés (au VI^e siècle avant notre ère) pour des motifs quasiment identiques contre les sacrifices et les énoncés du *Rig Veda*, l'émergence d'influences inter-religions en Inde a aujourd'hui gagné du terrain sur celui des oppositions et des confrontations d'antan, bien que ce soit dans la sphère du religieux mieux que partout ailleurs que les dynamiques contradictoires d'une identité indienne en voie de constitution se manifestent. Toujours est-il que les Jaïns, ascétiques et non-*nuisibles*, se tiennent loin des hindous militants, nationalistes et xénophobes, et des musulmans fondamentalistes, même si aucun d'entre eux n'est épargné par les disparités économique, politique et sociale ainsi que les inégalités très importantes entre les groupes sociaux de leur territoire commun.

Si ma préoccupation est moins de comprendre et de faire le lien sur l'exploitation et les orientations des diverses religieuses en Inde aujourd'hui, elle est par contre de faire remarquer que ces catégories socio-religieuses ne sont pas des blocs homogènes confrontant leurs orthodoxies les unes aux autres. L'existence quotidienne témoigne d'une certaine mobilité grâce à laquelle des croyances, des rites, des personnes s'échangent entre groupes théoriquement ennemis (liés aux vicissitudes du passé). En dépit des mobilisations collectives, des liens se tissent, certes dans un cadre restreint, mais ce sont eux qui expriment la particularité unifiée de l'Inde à travers ses religions aujourd'hui. C'est ainsi notamment que les Jaïns font travailler des employés de maison hindous et empruntent des figures divines de l'hindouisme, comme Lakshmi qui est devenue pour eux un modèle et un référent.

Les Jaïns entendent rester fidèles à leur doctrine tout en étant intégrés souvent à un très haut niveau dans la vie indienne. Leur histoire est indissociable de celle du

jaïnisme. Il constitue pour eux un vaste réservoir de références et de symboles selon lequel ils sont interdépendants les uns des autres (dimension collective) non pas seulement pour être Jaïn, mais pour à la fois être meilleur Jaïn (dimension culturelle) et entretenir leurs *ressources sociales* (dimension symbolique)

Pourtant, l'hétérogénéité de sectes et de sous-sectes jaïnes à l'heure actuelle dérive d'un divorce (I^{er} siècle de notre ère), dont la cause la plus généralement admise tient du port d'un vêtement par les ascètes. Les partisans du vêtement sont devenus les *Swetambars*, ses opposants sont les *Digambars*. Mais, au-delà de la controverse autour du vêtement, certaines sectes tant *Swetambars* que *Digambars* en fustigent d'autres à cause de leur pratique des cultes dans des temples. S'il est clair que l'usage des temples par les Jaïns de Walkeswar se réclame d'une solidarité communautaire à laquelle les pourfendeurs n'accèdent vraisemblablement pas, il est surtout crucial de faire remarquer que leurs utilisations favorisent un réseau social, contribuant à resserrer les liens sociaux entre d'une part des ascètes et des laïcs, et d'autre part entre les laïcs malgré la diversité de leur opinion personnelle (dimension individuelle).

La communauté quadripartite jaïne étudiée dans ce travail se compose donc d'ascètes qui portent des vêtements (d'où leur désignation de *Swetambars*) et d'un ensemble de membres qui fréquente des temples pour pratiquer des cultes (d'où leur désignation de *Murtipujaks*) et se livrer à des activités socio-culturelles. Cette communauté est également le résultat d'une division intra-secte (avec l'émergence des *Tapagacchs*), dont les motifs n'ont pas d'influence pour dresser la signification et la structure de ses pratiques d'échanges cérémoniels. Par contre, cette division trouve sa pertinence pour situer généalogiquement les membres de la communauté de Walkeswar au sein de l'Église jaïne. Leurs revendications religieuses deviennent un critère de définition de sous-secte d'appartenance. Ce qui est un élément fondamental pour certifier que le jaïnisme n'est pas une minorité légataire de l'hindouisme, ni même une ramification ou une source du bouddhisme comme il est souvent qualifié à tort.

Le jaïnisme prône une extraordinaire, intransigeante et singulière poursuite de l'ascétisme individuel dans un cadre collectif, dont les applications empiriques manifestent une des plus grandes expressions d'être croyant et pratiquant Jaïn. Peu nombreux en Inde aujourd'hui, les Jaïns représentent environ quatre millions de sa population nationale et, lui sont uniques lorsqu'on les perçoit réunis en communauté quadripartite. C'est pourquoi ils concèdent à leur *patrimoine* une attention, une préoccupation et une conscience très importante.

Cette thèse soutient en fin de compte que les systèmes de *réciprocités cérémonielles* sont des faits sociaux totaux. D'un côté, il a été vu que l'étude anthropologique d'une tradition religieuse doit nécessairement s'opérer à deux niveaux: l'étude de ses individus qui se déclarent fidèles d'une religion particulière (mémoire dans l'expérience) et l'étude des croyances et des pratiques des fidèles qui y adhèrent (mémoire de l'expérience). D'un autre côté, il a été vu que les *réciprocités cérémonielles* entre Jaïns traduisent la volonté d'un vivre ensemble socialement localisé. Pourtant, les Jaïns n'obéissent pas à des règles sociales provenant de représentations collectives qui seraient des états forts de la conscience commune comme le perçoit Durkheim, mais élaborent des stratégies selon des représentations du monde, dans un temps et dans un espace précis, pour à la fois vivre et bien vivre ensemble, et satisfaire leurs intérêts individuels forcément inégaux et variés.

Dans sa propre thèse de doctorat (1989), Cort fait le point entre les portraits académiques standards des Jaïns dressés dans la littérature à partir de l'étude du jaïnisme et le portrait réel de Jaïns *Swetambars Murtipujaks* de Patan (Gujerat) établi à partir d'études de terrain. Cort conclut que le jaïnisme vécu et pratiqué est flexible et, donc ouvert à de multiples interprétations. De ce point de vue général et bien que Cort base sa recherche sur une comparaison entre des écrits et des données de terrain, le lien entre nos travaux font sans doute l'occasion de distinguer les études d'ordre philologique et historique, et les études d'ordre sociologique et anthropologique. En ce qui concerne nos approches et nos résultats, Cort soulève avec raison que dans les portraits académiques les Jaïns sont strictement associés aux doctrines de la libération, plutôt qu'également perçus comme des membres d'une organisation

sociale localisée. En montrant les interactions entre des laïcs et des ascètes prenant place dans des rites religieux (vénération), il argue que l'ascétisme et la dévotion renforcent mutuellement les pratiques du jaïnisme. Si mon analyse démontre aussi clairement que celle de Cort en vue de quoi les Jaïns pratiquent leur tradition, par contre elle n'appréhende pas les pratiques religieuses (et sociales) au regard de l'ascétisme performé avec un esprit dévotionnel. J'explique dans une analyse empirique le rapport au monde et à eux-mêmes qu'ont des Jaïns, « [...] décrivant donc ainsi un *processus d'objectivation* (points de vue des interviewés et logique de leurs explications) » (Houle, 1979 : 135).

A travers le système d'échange dyadique asymétrique au sein d'une triade de *gocari* ou celui des réciprocitys unilatérales de cadeaux entre laïcs à l'occasion de *Diwali*, j'ai montré que les rapports hiérarchiques au sein d'une communauté jaïne *swetambar* sont des instruments d'expression de sa structure sociale. En outre, l'articulation des prestations et de contre-prestations qui ont leur source dans le jaïnisme sont des moyens pour créer ou reproduire les rapports sociaux (être ascète, être laïc, être enfant, être parent, être employé, être employeur, être amis), et par là offrir de comprendre les relations sociales propres à l'identité jaïne. Les systèmes d'échanges cérémoniels chez les Jaïns *Swetambars Murtipujaks Tapagacchs* de Walkeswar sont en définitive portés par des individus constitués dans une communauté, dont la conscience de l'identité et le maintien des normes et des valeurs sociales qui la régulent est au centre de sa vie. Elles en sont même son caractère distinctif.

Cette thèse propose plusieurs voies de recherche sur les Jaïns dans le monde moderne et tente de répondre aux besoins cruciaux des études jaïnes occidentales avancés par Cort il y a plus d'une douzaine d'année maintenant (généralités sur les pratiques et les croyances actuelles; portrait des communautés des centres urbains; expression des concepts de religion et de société). Cependant, il est certain qu'elle ne prétend nullement présenter des matériaux qui fournissent un modèle pour une compréhension différente des catégories de l'ascétisme et de la dévotion applicables dans le champ des études comparées des religions, comme Cort s'applique à le faire

(1989; 2001; 2002). Elle conforte par ailleurs l'idée que des études comparables dans les sociétés occidentales au sein de groupes sociaux tenus par des particularités de valeurs et de normes et une conscience de leur identité seraient intéressantes. Ces analyses éventuelles de pratiques sociales au regard de théorie de l'échange et des réseaux sociaux permettraient d'approfondir la compréhension des formes de mémoires et de conduites sociales dans des contextes de multiculturalisme, engagés dans le processus de modernisation et soumis aux tribulations capitalistes, différents de celui de l'Inde.

BIBLIOGRAPHIE

ABBÉ J.A. DUBOIS, 1994. *Hindu manners, customs and ceremonies* (1st ed. 1906). New Delhi: Rupa & Co.

ADAM J.M., BOREL M.J., CALAME C., KILANI M., 1990. *Le discours anthropologique. Description, narration, savoir*. Paris : Éditions Payot.

AGASSE, J.M., 1978. Le transfert de mérite dans le bouddhisme pali classique. *Journal Asiatique*, 226 : 311-332.

AGRAWAL B.C., 1972. Ceremony in Jainism : An Analysis of its Socio-Political Ramifications. *Eastern Anthropologist*, 31, 1: 12-20.

AJEAR H., 1993. L'Honneur: Éthique et sociabilité. *L'Année sociologique*, 43 : 55-84.

ALSDORF L., 1965. *Les Études jaina. État présent et tâches futures*. Paris : Collège de France, 1-97.

ALTHABE G., 1990. Ethnologie du contemporain et enquête de terrain. *Terrain*, 14 : 126-131.

ANDERSON R.T. 1966. Rotating Credit Associations in India, *Economic Development and Cultural Change*, XIV, 3: 334-339.

ARDENER S., 1964. The comparative study of rotating credit associations. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 94, 2: 201-209.

BABB L. A., 1998. *Ascetics and Kings in a Jain Ritual Culture*. New Delhi : Motilal Banarsidass Publishers.

_____ 1988. Giving and Giving up: The Eightfold Worship among Svetambar Murtipujak Jains. *Journal of Anthropology Research*, 44: 67-86.

BAECHLER T., 1986. Aux origines de la modernité, castes et féodalités: Europe, Inde, Japon. *Archives européennes de sociologie*, XXVII : 31-57.

BAHADUR O.L., 1994. *The book of hindu festivals and ceremonies*. New Delhi : UBS Publishers Distributors Ltd.

BALBIR N., 1982. *Danastakakatha. Recueil jaina de huit histoires sur le don. Introduction, édition critique, traduction, notes*. Paris : Éditions du Collège de France. Institut de civilisation indienne.

BANKS FINDLY E., 2003. *Dana. Giving and Getting in Pali Buddhism*. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

- BANKS M., 1992. *Organizing Jainism in India and England*. Oxford: Clarendon Press.
- BARRAUD C., DE COPPET D., ITEANU A., JAMOUS R., 1984. Des relations et des morts: analyse de quatre sociétés vues sous l'angle des échanges, dans GALLEY J.C. (éd.), *Différences, valeurs et hiérarchies. Textes offerts à Louis Dumont*, Paris, Éditions École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- BENEDICT R., 1995. *Le chrysanthème et le sabre* (trad. *The Chrysanthemum and the Sword*, 1st ed.1946). Paris: Philippe Picquier.
- BÉNÉÏ V., 1996. La dot en Inde. Un fléau social? Socio-anthropologie du mariage au Maharastra. Paris : Karthala.
- BERGER P. et LUCKMANN T., 1986. *La construction sociale de la réalité*. Paris: Méridiens Klincksieck.
- BIARDEAU M., 1981. *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*. Paris : Flammarion.
- _____ 1965. L'Inde et l'histoire. *Revue historique*, 475 : 47-58.
- BIARDEAU M. et MALAMOUD C., 1976. *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*. Paris : Presses Universitaires de France.
- BLANC J., MALANDRIN G., SERVET J.M., 1999. Les systèmes d'échange local. Laboratoires d'une économie différente? *Sciences Humaines*, 93 : 24-29.
- BLANCHET A et GOTMAN A., 1992. *L'enquête et ses méthodes : l'entretien*. Paris : Nathan, Coll. Université
- BLANCHON F., 1992. *Donner et recevoir*. tome 1. Paris: Presses Universitaires de Paris-Sorbonne.
- BLOOMFIELD M., 1924. On false ascetics and nuns in function. *Journal of the American Oriental Society*, XLIV: 202-242.
- BOISVERT M., 1997. Le bouddhisme dans BOISVERT M. (dir.), *Un monde de religions*. tome 1: les traditions de l'Inde. Montréal : Les Presses de l'Université du Québec, 53-92.
- BOOL CHAND K. et JAÏN R., 1998. *Mahavira, le Grand Héros des Jains* (traduction française de *Lord Mahavira*, 1st ed.1948). Paris: Éditions Maisonneuve et Larose.
- BOPEARACHCHI E., 1992. *L'éducation bouddhique dans la société traditionnelle au Sri Lanka*. Paris : L'Harmattan.

- BOUDON R., 1986. *L'idéologie*. Paris : Fayard.
- BOUDON R., et BOURRICAUD F., 1982. *Dictionnaire critique de la sociologie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- BOUEZ S. (éd.), 1992. *Ascèse et renoncement en Inde ou la solitude bien ordonnée*. Paris : L'Harmattan.
- BOUGLÉ C., 1969. *Essais sur le régime des castes*. Paris: Presses Universitaires de France (1^{ère} éd. 1908, Paris : Félix Alcan).
- BOUILLIER V., 1997. *Ascètes et rois. Un monastère de Kanphata Yogis au Népal*. Paris : CNRS Ethnologie.
- BOURDIEU P., 1992. *Réponses*. Paris : Seuil.
- _____ 1980. *Le sens pratique*. Paris : Éditions de Minuit.
- _____ 1978. Sur l'observation participante. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 23.
- BRÉGEAT-PALAMSSE R. et HEUZÉ G., 2000. *Bombay/Mumbaï. De fureur et de tendresse*. Paris : Éditions Autrement.
- BROWN W.N., 1941. Manuscript Illustrations of the Uttaradhayana Sutra. *American Oriental Series*, 21.
- BUHLER J.G., 1878. The Digambara Jainas. *Indian Antiquary*, 7: 28-29.
- _____ 1903. *The Indian Sect Of The Jainas*. London: Luzac & Co.
- BURGESS J., 1884. Papers on Satrunjaya and the Jainas. *Indian Antiquary*, 13 : 276-280.
- CAILLAT C., 1978. Les mouvements de réforme dans la communauté indienne des Jaina, dans Académie des inscriptions et Belles Lettres, *Compte rendus des séances de l'année 1978*. Paris: Klincksieck : 143-150.
- _____ 1970. Le jainisme dans Histoire des religions. *Encyclopédie de la Pléiade*, tome 1. Paris : Gallimard.
- _____ 1965. *Les expiations dans le rituel ancien des religieux jaina*. Paris : Éditions de Boccard.
- CAILLÉ A., 2000. *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*. Paris : Desclée de Brouwer.
- _____ 1997. Du don comme réponse à l'énigme du don. *L'Homme*, 142 : 93-98.

- CAILLÉ A. et GODBOUT J., 1992. *L'esprit du don*. Montréal: Boréal.
- CAMPINI N., 1991/1995. *Créateurs et créatures de la dette. Essai sur les rituels et les pratiques de la dette*. Paris: IRESCO/CNRS.
- CAPLOW T., 1986. Les cadeaux de Noël à Middletown ou : comment faire respecter une règle sans pression apparente. *Dialogue*, 91 : 43-61.
- CARRITHERS M., 1990. Jainism and Buddhism as Enduring Historical Streams. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 21: 141-163.
- _____ 1989. *Naked Ascetics In Southern Digambar Jainism*. *Man*, 24: 219-235.
- CARRITHERS M. et HUMPHREY C., 1991, Jains as community: a position paper dans CARRITHERS M. et HUMPHREY C. (eds), *The Assembly of Listeners. Jains in Society*. Cambridge : Cambridge University Press, 5-14.
- CEFAÏ D. et MAHÉ A., 1998. Échanges rituels du don, obligation et contrat. Mauss, Davy, Maunier: trois perspectives de sociologie juridique. *L'Année sociologique*, 48, 1: 209-228.
- CHAPPLE C. K. (eds.), 2002. *Jainism and Ecology. Nonviolence in the Web of Life*. Cambridge, Mass: Harvard University Press for the Center for the Study of World Religions Harvard Divinity School.
- CHEVALIER S. MONJARET A., 1998. Dons et échanges dans les sociétés marchandes contemporaines. *Ethnologie française*, XXVIII, 4: 437-442.
- CHOPRA P., 2002. La ville imaginée: nommer les divisions de Bombay coloniale (1800-1918), dans TOPALOV C., *Les divisions de la ville*. Paris: Éditions UNESCO-Éditions de la Maison des sciences de l'homme , 125-156.
- CLÉMENTIN-OJHA C., 1990. *La divinité conquise. Carrière d'une sainte*. Nanterre, Université de Paris X : Société d'ethnologie.
- COBBI J., 1993. *Pratiques et représentations sociales au Japon*. Paris : L'Harmattan.
- _____ 1987. Don et contre-don. Une tradition à l'épreuve de la modernité, dans BERQUE A., *Le Japon et son double*. Paris : Masson, 159-168.
- CONDOMINAS G., 1998. *Le bouddhisme au village. Notes ethnographiques sur les pratiques religieuses dans la société rurale lao (plaine de Vientiane)*. Vientiane : Éditions des Cahiers de France.
- COPANS J., 2000. Mondialisation des terrains ou internationalisation des traditions disciplinaires? L'Utopie d'une anthropologie sans frontières. *Anthropologie et Sociétés*, 24, 1: 21-42.

CORT J.E., 2002. Singing the Glory of Asceticism. Devotion of Asceticism in Jainism. *Journal of the American Academy of religion*, 70, 4: 719-742.

_____ 2001. *Jains in the World. Religious Values and Ideology in India*. Oxford: Oxford University Press.

_____ 1999a. The Gift of Food to a Wandering Cow : Lay-Mendicant Interactions among the Svetambar Murtipujaka Jains, dans ISHWARAN K. (eds.), *Ascetics Culture: Renunciation and Wordly Engagment*. Leiden: E. J. Brill, 89-110.

_____ 1999b. Fistfights in the Monastery: Calendars, Conflict and Karma among the Jains, dans WAGLE N.K., et QVARNSTRÖM O. (eds.), *Approches to Jaina Studies: Philosophy, Logic, Rituals and Symbols*. Toronto: University of Toronto, Centre for South Asian Studies Papers, n. II: 36-59.

_____ 1998 (eds.). *Open Boundaries. Jain Communities And Cultures Indian History*. New York: State University of New York Press.

_____ 1989. Liberation and Wellbeing: A study of the Svetambara Murtipujaka Jains of North Gujarat. *Ph.D, diss Harvard University*.

_____ 1984. Recent Descriptive Accounts Of The Contemporary Jainas: A review Essay. *Man In India*, 66, 2: 180-187.

DAVALLON J., 2000. *L'exposition à l'œuvre. Stratégies de communication et médiation symbolique*. Paris : L'Harmattan.

DANIÉLOU A., 1963. *Les quatre sens de la vie*, Paris: Éditions Rocher.

DE BERVAL R., 1987. *Présence du bouddhisme*. Paris : Gallimard.

DEGENNE A. et FORSÉ M., 1994. *Les réseaux sociaux*. Paris : Armand Colin.

DEGRÂCES-FAHD A., 1989. *Upanishad du renoncement*. Paris : Fayard.

DE LA PRADELLE M., 1996 *Les Vendredis de Carpentras. Faire son marché en Provence ou ailleurs*. Paris : Fayard.

DELEURY G., 1978. *Le monde indou*. Paris : Hachette.

DELIÈGE R., 1993. *Le système des castes*. Paris : Presses Universitaires de France.

DELLA BERNARDINA S., 1989. Équation personnelle et statut de l'observateur dans la tradition ethnologique. *Sociologie du Sud-Est*, 59-69 : 7-26.

DEO S.B., 1960. *Jain Monastic Jurisprudence*. Lectures delivered before the Jaina Cultural Research Society (Banaras) on 9th, 10th & 11th Nov. 1959. Poona: Department of Archaeology and Ancient Indian History, University of Poona.

DEO S.B., 1956, *The History of Jaina Monachism from Inscriptions and Literature*. Poona: Deccan College. *Bulletin of the Deccan College Research Institute* 16/1-4 (1954-55).

DERRIDA J., 1991. *Donner le temps*, tome 1, *La fausse monnaie*. Paris : Galilée.

DEVEREUX G., 1980. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, (1^{ère} éd. 1967). Paris : Aubier.

DUBAR C., 1991. *La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*. Paris : Armand Colin.

DU BREUIL P., 1990. *Les Jains de l'Inde*. Paris : Aubier.

DUMONT L., 1966. *Homo hierarchicus. Le système de castes et ses implications*. Paris : Gallimard.

DUNDAS P., 1992. *The Jains*. Londres : Routledge.

DUPONT V. et GUILMOTO C.Z. (éd.), 1993. *Mobilités spatiales et urbanisation. Asie, Afrique, Amérique. Cahiers des Sciences Humaines*, 29, 2-3, 286 p.

DURKHEIM E., 1991. *Les règles de la méthode sociologique* (1^{ère} éd. 1937). Paris : Presses Universitaires de France.

_____ 1990. *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1^{ère} éd. 1912) Paris : Presses Universitaires de France.

ELIAS N., 1969. *La civilisation des mœurs*. Paris : Presse Pocket.

FAVRET-SAADA J., 1977. *les mots, la mort, les sorts, La sorcellerie dans le Bocage*. Paris : Gallimard.

FEIL D.K., 1994. *Ways of Exchange: The Enga Tee of Papua New Guinea*. St Lucia: University of Queensland Press.

FOLKERT K.W., 1993. *Scripture and Community. Collected Essays on the Jains*, edited by CORT J.E. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

FORMICHI C., 1930. *La pensée religieuse de l'Inde avant Bouddha. Le Rigveda – L'Atharvaveda. Les Brahmanas et les Upanishads*. Paris : Payot.

FORSE M., 1993. *La fréquence des relations de sociabilité : typologie et évolution. L'Année sociologique*, 43 p.

GALEY J.C. (éd.), 1984. *Différences, valeurs et hiérarchies. Textes offerts à Louis Dumont*. Paris : Editions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

GÉRÔME N., 1998. Récompenses et hommages dans l'usine. Perspectives de recherches. *Ethnologie française*, XXVIII, 4: 551-562.

GIDDENS A., 1984. *La constitution de la société* : Paris, Presses Universitaires de France.

GLASENAPP H., 1999. *Jainism. An Indian Religion of Salvation* (trad. de Der Jainismus, 1925). New Delhi : Motilal Banarsidass Publishers.

GODBOUT J., 2000. *Le don, la dette et l'identité. Homo donator vs homo oeconomicus*. Montréal : Boréal.

_____ 1995. Les « raisons » de donner. *Anthropologie et sociétés*, 19, 1-2 : 45-56.

GODELIER M., 1996. *L'Énigme du don*. Paris : Fayard.

_____ 1995. L'énigme du don, 1 : Le legs de Mauss. *Social Anthropology*, 3,1 : 15-47.

GOFFMAN E., 1974. *Les rites d'interaction* (1^{ère} éd. 1967). Paris : Éditions de Minuit.

_____ 1973. *Mise en scène de la vie quotidienne*, tome 1 : La présentation de soi (1^{ère} éd. 1956). Paris : Editions de Minuit.

GONDA J., 1962. *Les religions de l'Inde*, tome 1: Védisme et Hindouisme ancien. Paris: Payot.

GRAFMEYER Y. et JOSEPH I., 1979. *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*. Paris: Aubier.

GRANET M., 1988. *La civilisation chinoise*. Paris : Albin Michel.

_____ 1953. *Études sociologiques sur la Chine*. Paris : Presses Universitaires de France.

GRANOFF P., 1998. *The Forest of Thieves and the Magic Garden. An Anthology of Medieval Jain Stories*. New Delhi: Penguin Classics.

_____ 1990. *The Clever Adulteress and Others Stories: a Treasure of Jain Literature*. Oakville, Ont: Mosaic Press.

GRANOFF P. et SHINOHARA K., 1992. *Speaking of Monks : Religious Biography in India and China*. Oakville, Ont: Mosaic Press.

GREGORY C.A., 1982. *Gifts and commodities*. Londres: Academic Press.

- GRIAULE M., 1991. *Dieu d'eau* (1^{ère} éd. 1948). Paris: Le Livre de Poche.
- GROSS R. M., 2002. Feministe Issues and Methods in The Anthropology of Religion, dans SHARMA A. (eds.), *Methodology in Religious Studies. The Interface with Women's Studies*. New York: State of University of New York Press, 41-66.
- GROSS R. L., 1992. *The Sadhus of India. A Study of Hindu Asceticism*. New Delhi: Rawat Publications.
- GUÉRINOT A., 1926. *La Religion Djaina. Histoire, Doctrine, Culte, Coutumes, Institutions*. Paris : Paul Geuthner.
- GUPTA D., 2000a. *Interrogating hierarchy and difference in Indian society*. New Delhi: Penguin Books.
- _____ 2000b. *Mistaken Modernity. India between Worlds*. New Delhi: HarperCollins Publishers India.
- GUPTA K.A., 2002. Travails of a Woman Fieldworker. A Small Town in Uttar Pradesh, dans SRINIVAS M. N., SHAH A.M., RAMASWAMY E.A. (eds.), *The Fieldworker and the Field. Problems and Challenges in Sociological Investigation*, (1979, 1st eds.), Oxford: Oxford University Press.
- HALBWACHS M., 1970. *Morphologie sociale*. Paris : Armand Colin.
- _____ 1968. *La mémoire collective*. Paris : Presses Universitaires de France.
- HALL E. T., 1971. *Au-delà de la culture*. Paris : Seuil.
- HARVEY P., 1993. *Le bouddhisme. Enseignements. Histoire. Pratiques*. Paris : Seuil.
- HAVNEVIK H., 1995. *Combats de nonnes tibétaines. Religieuses bouddhistes du Pays des neiges*. France : Éditions Dharma.
- HAYNES D.E., 1987. From Tribute to Philanthropy : The politics of Gift Giving in a Western Indian City. *The Journal of Asian Studies*, 46, 2: 339-360.
- HERRENSCHMIDT O., 1989. *Les meilleurs dieux sont hindous*. Lausanne : L'Âge d'Homme.
- HERVIEU-LÉGER D., 2002. La transmission des identités religieuses. *Sciences Humaines*, Hors-Série: Qu'est-ce que transmettre?, 36 : 56-59.
- _____ 2001. *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris : Flammarion.

HIVON M., 1998. Payer en liquide. L'utilisation de la vodka dans les échanges en Russie rurale. *Ethnologie française*, XXVIII, 4: 515-524.

HOLM. S.C., 1984. *La bonne économie générale. La réciprocité générale*. Paris: Presses Universitaires de France.

HOPKINS E.W., 1970. *The Religions of India* (1898, 1st eds.) Boston: Ginn & Co. (reprint, New Delhi: Munshiram Manoharlal).

HOULE G., 1993. L'analyse clinique en sciences humaines: pour une épistémologie pratique, dans ENRIQUEZ E., HOULE G., RHÉAUME J., SÉVIGNY R., *L'analyse clinique dans les sciences humaines*. Montréal: Saint-Martin, 39-53.

HOULE G. et RAMOGNINO N., 1993, Présentation. *Sociologie et société*, XXV, 2: 5-9.

HUMPHREY C., 1985. Some Aspects of The Jain Puja. The Ideal of "God" and the Symbolism of Offerings. *Cambridge Anthropology*, 9,3 : 1-19.

HUMPHREY C., and HUGH-JONES S., 1998. *Barter, Exchange and Value: An Anthropological Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.

HUMPHREY C. and LAIDLAW J., 1994. *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship*. Oxford: Clarendon Press.

JACOBI H., 1968. *Jaina Sutras* 1: 217-311 (1st 1895). Oxford : Clarendon press. (reprint, New Delhi : Motilal Banarsidass).

JAFFRELOT C. (dir.), 1996. *L'Inde contemporaine de 1950 à nos jours*. Paris: Fayard.

_____ 1994. Oeuvres pies et rationalité économique en Inde, dans BAYART J.F. (dir.), *La réinvention du capitalisme*. Paris: Karthala, 145-172.

JAIN J. P., 1975. *Religion and Culture of the Jains*. New Delhi: Bharatiya Jnanpith Publication.

JAIN K.C., 1974. *Lord Mahavira and His Time*. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

JAIN R. K., 1999. *The Universe as Audience. Metaphor and Community Among The Jains of North India*. New Delhi: Rashtrapatinivas Shimla, Indian Institute of Advances Study.

JAINI J.L. 1979. *Outlines of Jainism* (1st eds. 1915). Ed. F.W. Thomas. London: Jain Literature Society. (reprint, Indore: J.L. Jaini Trust).

JAINI P. S., 2000. *Collected Papers on Jaina Studies*. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

JAINI P.S., 1979. *The Jain Path of Purification*. Los Angeles: University of California Press.

JAMOUS R., 1981. *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

JUFFÉ M., 1995. *Les fondements du lien social. Le justicier, le sage et l'ogre*. Paris : Presses Universitaires de France.

KEESING R., 1991. Mana dans BONTÉ P. et IZARD M., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'Anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France.

KETLING M. W., 1996. *Hearing the voices of the sravika. Ritual and song in Jain laywomen's belief and practice*, A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, (South Asian Language and Literature). University of Wisconsin-Madison.

KEY CHAPPLE C. (eds.), 2002. *Jainism and Ecology. Nonviolence in the Web of Life*. Cambridge, Ma: Harvard University Press.

KILIANI M., 1989. *Introduction à l'anthropologie*. Lausanne: Payot.

LAIDLAW J., 1995. *Riches and Renunciation: Religion, Economy and Society Among the Jains*. Oxford: Oxford University Press.

LAPLANTINE F., 1995. *Clés pour l'anthropologie*. Paris : Cerf.

LATH M. 1991, Somadeva Suri and the question of Jain Identity dans CARRITHERS M. and HUMPHREY C. (eds.), *The Assembly of Listeners Jains in Society*. Cambridge: Cambridge University Press: 19-30.

LEACH J.W. and LEACH E., 1983. *The Kula. New Perspectives on Massim Exchange*. Cambridge : Cambridge University Press.

LEIRIS M., 1981. *L'Afrique fantôme*. Paris : Gallimard.

LELART M., 1989. Les épargnes informelles en Afrique. Les tontines béninoises. *Revue Tiers Monde*, 118 : 271-298.

LEMONNIER P., 1990. *Guerres et festins. Paix, échanges et compétition dans les Highlands de Nouvelle-Guinée*. Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

LENCLUD G., 1991. Symbolisme dans BONTÉ P. et IZARD M., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'Anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France.

LETTY-MOUROUX P., 1988. *Cosmologie numérique Teerthankara. Essai sur la symbolique dans le jainisme*. Paris : Detrad.

LÉVI-STRAUSS C., 1997. Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss dans MAUSS M., *Sociologie et anthropologie* (1^{ère} éd. 1950) Paris : Presses Universitaires de France, ix-Lii.

_____ 1991. *Anthropologie structurale* (1^{ère} éd. 1958). Paris : Plon.

_____ 1984, *Tristes tropiques* (1^{ère} éd. 1955). Paris : Plon.

_____ 1967. *Les structures élémentaires de la parenté* (1^{ère} éd. 1949) Paris : Presses Universitaires de France.

MADAN T.N., 1987. *A l'opposé du renoncement. Perplexités de la vie quotidienne hindoue*. Paris : Éditions de la Maison des Sciences de L'Homme.

MAHIAS M-C., 1985. *Délivrance et convivialité. Le système culinaire des Jaina*. Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

MALAMOUD C., 1989. *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*. Paris : Éditions La Découverte.

_____ (dir.) 1988. *Lien de vie, nœud mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde entier*. Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Science Sociale.

_____ 1980. La dette vis-à-vis des créanciers et la catégorie *sapinda*. *Purusartha*, 4. Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Science Sociale, 15-38.

MALINOWSKI B., 1963. *Les Argonautes du Pacifique Occidental* (1^{ère} éd. 1922). Paris : Gallimard.

MARCAURELLE R., 1997. L'Hindouisme dans BOISVERT M. (dir.), *Un monde de religions*, tome 1: Les traditions de l'Inde. Montréal : Les Presses de l'Université du Québec, 9-49.

MARC É. et PICARD E., 1989. *L'interaction sociale*. Paris: Presses Universitaires de France.

MARDIA K.V., 1996. *The Scientific Foundations of Jainism*. New Delhi : Motilal Banarsidass.

MARKOVITS C. (dir.), 1994. *Histoire de l'Inde moderne 1480-1950* : Paris : Fayart.

MARTUCELLI D., 2002. *Grammaires des individus*. Paris : Folio Essais.

- MARTUCELLI D., 1999. *Sociologie de la modernité*. Paris : Folio Essais.
- MARY A., 2000. L'Anthropologie au risque des religions mondiales. *Anthropologie et Sociétés*, 24-1: 117-135.
- MAUNIER R., 1927. Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord. *L'Année sociologique*, 2, 2 : 12-97.
- MAUSS M., 1997. *Sociologie et anthropologie* (1^{ère} éd. 1950). Paris : Presses Universitaires de France.
- _____ 1989. *Manuel d'ethnographie* (1^{ère} éd. 1939). Paris : Payot.
- _____ 1969. *Oeuvres*, tome 3 : Cohésion sociale et divisions de la sociologie Paris : Éditions de Minuit
- _____ 1967. *Manuel d'ethnographie* (1^{ère} éd. 1947). Paris : Payot
- MEAD M., 1966. *L'un et l'autre sexe*. Paris : Éditions Gonthier.
- MEILLASSOUX C., 1999. *Terrains et théories*, tome : 1. Voir poindre. Lausanne : Éditions Page deux.
- MONJARET A., 1998. L'argent des cadeaux. *Ethnologie française*, XXVIII, 4: 493-505.
- MOSER G., 1994. *Les relations interpersonnelle*. Paris: Presses Universitaires de France.
- MOUSSAIEFF MASSON J., 1976. The psychology of the ascetic. *Journal of Asian Studies*, XXXV, 4: 611-625.
- NAHAR P.C. and GHOSH K.C., 1917. *An Encyclopaedia of Jainism*. Calcutta: Sri Satguru Publications.
- NEVASKAR B., 1971. *Capitalists without Capitalism: The Jains of India and the Quakers of the West*. Westport, Con: Greenwood Publishing.
- OJHA C., 1984. Condition féminine et renoncement au monde dans l'hindouisme. Les communautés monastiques de femmes à Benares. *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, tome LXXIII : 197-222.
- OLIVELLE P., 1992. *Samnyasa Upanishads. Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*. Oxford : Oxford University Press.
- OLIVIER DE SARDAN J-P., 1995. La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie. *Enquête*, 1 : 71-109.

ORR L., 1999, Jain Worship in Medieval Tamilnadu, dans WAGLE N.K., et QVARNSTRÖM O. (eds.), 1999, *Approches to Jaina Studies: Philosophy, Logic, Rituals and Symbols*. Toronto: University of Toronto, Centre for South Asian Studies Papers, n. II, 250-274.

OSIER J.P., 1997. Le jaïnisme dans BOISVERT M. (dir.), *Un monde des religions*, tome 1: les traditions de l'Inde. Montréal : Les Presses de l'Université du Québec, 95-129.

OTT S., 1981. *The Circle of Mountain. A Basque Sherpherding Community*. Las Vegas, Ca : University of Nevada Press.

_____ 1980. Blessed Bread, « First Neighbours » and Asymetric Exchange in the Basque Country. *Annales*, 21, 1: 40-58.

OUELLETTE F.R., 1995. La part du don dans l'adoption. *Anthropologie et sociétés*, 19, 1-2 : 157-174.

PALSETIA J.S., 2001. *The Parsis of India. Preservation of Identity in Bombay City*. Leiden: Brill Academic Pub.

PANOFF M. et PANOFF F., 1968. *L'ethnologue et son ombre*. Paris : Payot.

PARK, R.E., 1979. La ville, proposition de recherche sur le comportement humain en milieu urbain (1^{ère} éd. 1925), dans texte réunis par GRAFMEYER Y. et JOSEPH I., 1994. *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*: Paris: Aubier-Montagne, 79-126.

PARRY J., 1985. The Gift, The Indian Gift and The "Indian Gift". *Man*, 21: 453-473.

PETITAT A., 1995. Le don : espace imaginaire normatif et secret des acteurs. *Anthropologie et sociétés*, 19, 1-2 : 17-44.

_____ 1991, Les circuits du don: « Kula », charité et assurances. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XC: 49-65.

PICARD D., 2000. *Relations et communications interpersonnelles*. Paris : Dunod.

PINÇON M. et PINÇON-CHARLOT M., 1997. *Voyage en grande bourgeoisie. Journal d'enquête*. Paris : Presses Universitaires de France.

_____ 1989. *Dans les beaux quartiers*. Paris : Seuil.

POLANYI K., 1983. *La grande transformation* (1^{ère} éd. anglaise, 1957). Paris : Gallimard.

RABINOW P., 1988. *Un ethnologue au Maroc*. Paris : Hachette.

RACINE L., 1999a. Les formes d'action sociale réciproque: dyades et triades. *Sociologie et sociétés*, XXXI, 1: 77-92.

_____ 1999b. Du droit de propriété et du droit d'usage dans les échanges cérémoniels, dans *La production du social*, textes offerts à Georges Balandier. Paris: Fayard.

_____ 1999c. De la reconstruction des faits de conscience: interprétation et normativité, dans RAMOIGNINO N. et HOULE G. (dir.), *Sociologie et normativité scientifique*. Toulouse : Presses de l'Université de Toulouse-le-Mirail, 27-50.

_____ 1997. Inversion par prééminence alternée dans les classifications symboliques. *Anthropologie et sociétés*, XXI, 2-3: 171-191.

_____ 1996. Circulation symbolique dans la cure chamanique par rappel de l'âme, *Culture*, XV, 1: 49-64.

_____ 1995a. L'analyse des échanges cérémoniels: des systèmes d'entraide à l'échange généralisé, *l'Ethnographie*, 91, 1 : 111-131.

_____ 1995b. Échange, réciprocité et totalité sociale dans IZARD M. et LENCLUD G. (éd.), *Les régimes de scientificité de l'anthropologie en France 2 : Documents à l'appui* (Rapport remis au Ministère de l'Enseignement supérieur et de la Recherche, réalisé par L'Association pour la recherche en anthropologie sociale), Paris : 245-267.

_____ 1995c. Circulation symbolique dans la cure chamanique par rappel de l'âme, *Culture*, XV (1), pp: 49-64.

_____ 1995d. L'analyse sémiotique des fonctions rituelles. *Anthropologie et sociétés*. 19, 1-2 : 229-252.

_____ 1994. Les trois obligations de Mauss aujourd'hui: donner, recevoir et rendre chez les Enga et les Mendi de Nouvelle-Guinée. *L'Homme*, 130, XXXIV: 7-29.

_____ 1993. Note sur l'analyse comparative des échanges rituels, *l'Ethnographie*, 113, pp: 29-42.

_____ 1992. Relais et chaînes redistributives dans trois systèmes d'échanges cérémoniels mélanésien, *Anthropologie et Sociétés*, 16, 2 : 189-134.

_____ 1991a. L'obligation de rendre les présents et l'esprit de la chose donnée: de Marcel Mauss à René Maunier, *Diogenes*, 154, pp: 69-94.

_____ 1991b. Échange », dans Pierre Bonté et Michel Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris: Presses Universitaires de France.

_____ 1988. Sur quelques formes complexes de la réciprocité : échange généralisé de type discontinu et échanges cérémoniels, *L'Ethnographie*, 84 : 93-109.

_____ 1986. Les formes élémentaires de la réciprocité, *L'Homme*, 26, 3 : 97-118.

_____ 1979. *Théories de l'échange et circulation des produits sociaux*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.

RAHEJA GLORIA G., 1988. *The Poison of the Gift : Ritual, Prestation, and the Dominant Caste in a North Indian Village*. Chicago: University of Chicago Press.

RAMOGNINO N., 1992. L'observation, un résumé de la réalité. *Current Sociology*, 40, 1 : 55-76.

RAULIN A., 2000. *Anthropologie urbaine*. Paris : Armand Colin.

RAUSING S., 1998. L'impossible retour. Dons, aides et échanges dans le nord-est de l'Estonie. *Ethnologie française*, XXVIII, 4: 525-531.

RENOU L. et FILLIOZAT J., 1996. *Les religions de l'Inde classique, Manuel des études indiennes* tome 1 (1^{ère} éd. 1953). Hanoï : EFEO.

REVUE DU M.A.U.S.S., 1996. *L'obligation de donner. La découverte sociologique capitale de Marcel Mauss*. Paris : Éditions de la Découverte.

_____ 1993., *Ce que donner veut dire?* Paris : Éditions de la Découverte.

REYNAUD J-D., 1993. *Les règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale*. Paris : Armand Colin.

REYNELL J., 1991. Women and the reproduction of the Jain community dans CARRITHERS M. and HUMPHREY C. (eds.), *The Assembly of Listeners. Jains in Society*. Cambridge : Cambridge University Press, 41-65.

_____ 1987. Prestige, Honour and the Family: Laywomen's Religiosity amongst the Svetambar Murtipujak Jains in Jaipur. *Bulletin d'études indiennes*, 5: 313-359.

_____ 1985. Renunciation and Ostentation: A Jain Paradox. *Cambridge Anthropology*, 9, 3: 20-33.

RIVIÈRE C., 1995. *Les rites profanes*. Paris: Presses Universitaires de France.

RUDNER D. W., 1987. Religious Gifting and Inland Commerce in Seventeenth-Century South India. *The Journal of Asian Studies*, 46, 2: 361-379.

SABOURIN P., 1997. Perspective sur la mémoire sociale de Maurice Halbwachs. *Sociologie et sociétés*, XXIX, 2: 139-161.

_____ 1993. La régionalisation du social. Une approche de l'étude de cas en sociologie. *Sociologie et sociétés*, XXV, 2: 69-91.

SABOURIN P., HURTUBISE R., LACOURSE J., 2000. *Citoyens, bénéficiaires et exclus usages sociaux et modes de distribution de l'aide alimentaire dans deux régions du Québec : la Mauricie et l'Estrie*. Québec : rapport remis au Conseil québécois de la recherche sociale, 368 p.

SAHLINS M., 1976. *Âge de pierre, âges d'abondance* (1^{ère} éd. 1965). Paris : Gallimard.

SANGAVE A. V., 1999. *Le Jainisme. Philosophie et religion de l'Inde*. Paris : Guy Trédaniel Éditeur.

_____ 1959. *Jaina Community. A Social Survey*. Bombay: Bombay Popular Book Depot.

SCHIEFFELIN E. L., 1982. Reciprocity and the Construction of Reality. *Man*, 15: 502-517.

SCHUBRING W., 1966. *The Doctrine of the Jainas* (1st ed.1935). New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

SCHWIMMER E., 1995. Le don en Mélanésie et chez nous. Les contributions irréductibles. *Anthropologie et sociétés*, 19, 1-2: 71-94.

SERVET J-M., 1999. *Les Systèmes d'échange local. Une économie sans argent*. Paris: Seuil.

SHAH N. J., 1998. *Jaina. Philosophy and Religion*. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

SHANTA N., 1985. *La voie jaina. Histoire, spiritualité, vie des ascètes pèlerines de l'Inde*. Paris : Éditions O.E.I.L.

SIMMEL G., 1979. Métropoles et mentalité (1^{ère} éd. 1925), dans textes réunis par GRAFMEYER Y. et JOSEPH I., 1994. *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*: Paris: Aubier-Montagne, 61-79.

SIROTA R., 1998. Les copains d'abord. Les anniversaires de l'enfance, donner et recevoir. *Ethnologie française*, XXVIII, 4: 457-471.

SRINIVAS M.N. 1997. Practicing social anthropology in India. *Annual Review of Anthropology*, 26: 1-24.

STERN R.W., 1993. *Changing India. Bourgeois revolution on the subcontinent*. Cambridge: Cambridge University Press.

STEVENSON S.M., 1915. *The Heart of Jainism*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.

STRATHERN M., 1988. *The Gender of The Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, Ca: University Press of California.

TAROT C., 2003. *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss*. Paris: Éditions La Découverte.

_____ 1999. *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique. Sociologie et sciences des religions*. Paris : La Découverte/M.A.U.S.S.

TEMPLE D. et CHABAL M., 1995. *La réciprocité et la naissance des valeurs humaines*. Paris : L'Harmattan.

TESTART A., 1993. *Des dons et des dieux*. Paris : Armand Colin.

TILLION G., 2000. *Il était une fois l'ethnographie*. Paris : Seuil.

TINDALL G. 1982. *City of Gold. Biography of Bombay*. New Delhi: Penguin Books.

TITZE R., 1998. *Jainism. A Pictural guide to the religion of non-violence*. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

TIWARI K.N., 1983. *Comparative Religion*. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

THAROOR S., 1997. *India. From midnight to the millennium*. New York: Arcade Publishers.

TOBIAS M., 1991. *Life Force. The World of Jainism*. Berkeley, Ca: Asian Humanities Press.

TOFFIN G., 1990. Hiérarchie et idéologie du don dans le monde indien. *L'Homme*, 114, XXX, 2: 130-142.

VALLELY A., 1999. Women and the Ascetics Ideal in Jainism, *Ph. Dissertation*. Toronto: University of Toronto.

VAN WOERKERS M., 1995. *Le voyageur étranglé. L'Inde des Thugs. Le colonialisme et l'imaginaire*. Paris : Albin Michel.

VINSONNEAU G., 1997. *Culture et comportement*. Paris: Armand Colin.

WAGLE N.K., et QVARNSTRÖM O. (ed.), 1999, *Approches to Jaina Studies: Philosophy, Logic, Rituals and Symbols*. Toronto: University of Toronto, Centre for South Asian Studies Papers, n. II.

WEBER A., 1893. Weber's Sacred Literature of the Jains. *Indian Antiquary* : 17-21.

WEBER F., 1991. L'enquête , la recherche et l'intime: pourquoi censurer son journal de terrain? *Espaces-temps*, 47-48 : 71-81.

WEBER M., 1996. *Sociologie des religions*, textes réunis et traduits par GROSSELIN J.P. Paris: Éditions Gallimard.

_____ 1971. *Économie et société*. Paris: Plon.

WEINER A.B., 1976. *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*. Austin: University of Texas Press.

WERNER J.F., 1993. *Marges, sexe et drogues à Dakar. Enquête ethnographique*. Paris: Karthala.

WHYTE W.F., 1984. *Learning from the Field. A Guide from Experience*. Beverly Hills: Sage.

WILLIAMS R., 1983. *Jaina Yoga* (1st ed. 1963). New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

WORLD RESSOURCES, 1996. A guide to the Global Environment. The Urban Environment, O.U.P.

YAN Y., 1991. *The Flow of Gifts. Reciprocity Social Networks in a Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press.

ZACHARIAH K.C., 1968. *Migrants in Greater Bombay*. London: Asia Publishing House.

ZEMMON D.N., 2003. *Essai sur le don dans la France du XVI^e siècle*. Paris: Seuil.

ZIMMER H., 1997. *Les philosophies de l'Inde* (1^{ère} éd. 1953). Paris : Payot.

ZINS M-J., 1999. *Inde. Un destin démocratique*. Paris: La Documentation Française.

ZYDENBOS R.J., 1999. The Ritual Giving of Food to a Digambara Renunciant, dans WAGLE N.K., et QVARNSTRÖM O. (ed.), 1999, *Approches to Jaina Studies: Philosophy, Logic, Rituals and Symbols*. Toronto: University of Toronto, Centre for South Asian Studies Papers, n. II: 291-303.

ANNEXE A

QUELQUES DONNÉES DÉMOGRAPHIQUES

QUELQUES DONNÉES DÉMOGRAPHIQUES

En Inde, depuis 1901 mais surtout depuis 1941, les recensements nationaux introduisent des biais qui oblitérent les chiffres concernant les appartenances religieuses. Les individus ne sont plus enregistrés en fonction de la religion qu'ils pratiquent. Les formulaires de recensements proposent des dénominations ambiguës des catégories de religion, de secte et de caste. Selon leur appréciation, les individus s'inscrivent fréquemment comme « Hindou » dans la rubrique religion parce qu'ils sont citoyens de l'Inde et, comme « Jaïn » par exemple dans les rubriques de caste ou de secte à l'égard de leur religion d'appartenance. Mais, « [...] comme la mention de la caste a été supprimée du recensement depuis 1941, la personne qui se déclarait de religion hindoue et de caste jaina, [...], supprime maintenant la face jaina de son identité » (Mahias, 1985 :13). Ces raisons laissent supposer une sous-estimation du nombre réel de Jaïns dans les statistiques officielles; ce qui incite à beaucoup de circonspection quant à l'interprétations des données chiffrées.

D'après le recensement de 1901, les Jaïns étaient environ un million et demi, soit 0,45% de la population nationale totale de l'Inde (Guérinot, 1926: 66). Quarante ans plus tard, le recensement de 1941 dénombre 1.449.286 de Jaïns, soit 0,37% de l'ensemble de la population nationale (Sangave, 1959 :1). Soixante-dix ans plus tard, au recensement de 1971 les Jaïns sont comptés à 2.604.046, soit 0,47% de la population nationale de l'Inde (Mahias, 1985: 13). Quarante-vingt-dix ans plus tard, le recensement de 1991 indique que les Jaïns sont environ 3.19 millions, soit 0,41 % de l'ensemble de la population nationale indienne (Dundas, 1992 : 3). Cent ans plus tard, le dernier recensement de 2001 a enregistré de manière - encore - indéterminée les

Jaïns à un peu plus de 4 millions, soit près de 0,39% de l'ensemble de la population totale du sous-continent indien¹.

En somme, depuis un siècle la population jaïne en Inde n'a fait que diminuer en valeur relative par rapport à la population nationale. Pourtant, les Jaïns n'ont pas une démographie en déclin, elle se maintient. Elle a même augmenté dans les villes (Sangave, 1959; *Census of India*, 1991). Les Jaïns constituent en outre « [...] la seule communauté religieuse qui soit numériquement beaucoup plus importante dans les villes que dans les campagnes » (Mahias, 1985 : 14).

Tableau A : Pourcentage de Jaïns dans la population totale de l'Inde

Années	Pourcentage de la population jaïne dans la population totale de l'Inde
1901	0,45%
1941	0,37%
1971	0,47%
1991	0,41%
2001	0,39%

Source : Dundas, 1992; Guérinot, 1926; Mahias, 1985; Sangave, 1959, *Census of India*, 1991

Il y a presque un demi-siècle Caillat a écrit que la plupart des Jaïns sont établis dans presque tous les grands centres urbains ainsi qu'à l'ouest de la Péninsule, au Gujerat et Saurashtra, au Rajputana, et dans l'État de Bombay (Caillat, 1964 : 45). Cet état de la répartition géographique des Jaïns en Inde n'a pas changé depuis lors (Dupont et Guilmoto, 1993 : 7). Bien que les Jaïns se trouvent dans toutes les régions de l'Inde, ils sont aujourd'hui essentiellement présents dans les états de l'ouest et du

¹ « www.censusindia.net ».

nord. Dans les états du centre et du sud, les Jaïns sont spécialement présents dans le Karnataka et dans le Tamil Nadu. Les états de l'est n'en comptent qu'un petit nombre.

Glaserapp a expliqué la baisse relative de la population jaïne en Inde avec les règles du gouvernement britannique² et la forte conversion de certains à l'hindouisme (1999 : 84). En effet, le déclin du nombre de Jaïns est vraisemblablement dû à l'arrivée des musulmans qui a entraîné une vague de conversions à l'hindouisme, à l'impossibilité pour les Jaïns *Digambers* de vivre nus, ainsi qu'à la rigueur du mode de vie exigé par le jaïnisme, difficilement supportable par la jeunesse citadine des grands centres.

Aucune source officielle ne permet de l'affirmer avec certitude, cependant la proportion des Jaïns *Swetambers* semble aujourd'hui très nettement supérieure à celle des *Digambers* en Inde. Selon des sources non officielles publiées, en 2001 on dénombrait 7000 ascètes *swetambers* pour moins de 150 ascètes *digambers*.

Tout en restant prudente en absence de données fiables, il paraît néanmoins qu'au sein des *Swetambers*, les *Murtipujaks* seraient les plus nombreux. Cela me paraît une hypothèse plausible, car ils ont toujours eu à leur tête des maîtres spirituels capables de rassembler une majorité de laïcs urbains aisés et instruits. Ceci est d'ailleurs conforté par les constructions régulières et le bon état d'entretien des temples, qui peuvent être interprétés comme un signe de cohésion et un indice d'existence.

Par ailleurs, le déséquilibre entre les *Swetambers* et les *Digambers* semble pouvoir s'expliquer par la disproportion entre le nombre de femmes et d'hommes

² Afin de prélever des impôts, les Britanniques ont entrepris des recensements décennaux concernant notamment les religions et les castes. La diversité des appartenances religieuses et de castes a ainsi été réduite, et par truchement a conduit à des relations de dominations et de luttes pour l'indépendance des divers groupes religieux, et spécifiquement entre les Hindous et les Musulmans, (Jaffrelot, 1994 et 1996).

ascètes: les femmes ascètes *swetambars* ont toujours été nettement plus nombreuses que les hommes ascètes au contraire de chez les *Digambars*. Osier affirme que « ainsi, les *Swetambars* composent-ils 3400 nonnes pour 2000 moines, là où les *Digambars* ont 125 moines pour 50 nonnes. Le faible nombre des *Digambars* serait dû aux persécutions dont ils furent les victimes au cours du XIX^e siècle». (1997 : 125, n. 61)³.

³ Zydenbos rapporte qu'aujourd'hui l'Inde compte approximativement 120 ascètes hommes *Digambars*; les femmes sont plus nombreuses. (1999: 291).

ANNEXE B
PROFILS DES INTERVIEWÉS

FEMMES LAÏQUES

Prénom	Âge	Profession	Statut matrimonial	Caste	Tendance
Abhisha	21 ans	étudiante	célibataire	<i>Srimal</i>	réformateur
Aby	23 ans	bibliothécaire	célibataire	<i>Osva</i>	réformateur
Amola	52 ans	inactive	mariée	<i>Osva</i>	traditionnel
Ananda	72 ans	inactive	mariée	<i>Osva</i>	traditionnel
Anitha	62 ans	inactive	mariée	<i>Osva</i>	traditionnel
Apna	65 ans	inactive	mariée	<i>Srimal</i>	traditionnel
Bimal	53 ans	inactive	mariée	<i>Osva</i>	traditionnel
Binti	46 ans	institutrice	mariée	<i>Osva</i>	traditionnel
Birla	67 ans	inactive	mariée	<i>Osva</i>	traditionnel
Chandrika	68 ans	inactive	mariée	<i>Osva</i>	traditionnel
Dagga	22 ans	étudiante	célibataire	<i>Osva</i>	réformateur
Deepti	39 ans	inactive	mariée	<i>Srimal</i>	traditionnel
Devika	66 ans	retraîtée institutrice	mariée	<i>Osva</i>	progressiste
Dilip	46 ans	professeur de philosophie	célibataire	<i>Osva</i>	progressiste
Dutta	51 ans	inactive	mariée	<i>Srimal</i>	traditionnel
Gita	47 ans	inactive	mariée	<i>Osva</i>	traditionnel
Kalpana	51 ans	inactive	mariée	<i>Osva</i>	traditionnel
Karu	29 ans	inactive	mariée	<i>Osva</i>	traditionnel
Kheti	21 ans	étudiante	célibataire	<i>Osva</i>	réformateur
Manisha	59 ans	inactive	mariée	<i>Srimal</i>	traditionnel
Meera	50 ans	inactive	mariée	<i>Osva</i>	traditionnel

Prénom	Âge	Profession	Statut matrimonial	Caste	Tendance
Moni	26 ans	inactive	mariée	<i>Osva</i>	traditionnel
Nipa	28 ans	inactive	mariée	<i>Osva</i>	traditionnel
Niraj	19 ans	étudiante	célibataire	<i>Osva</i>	réformateur
Pradipa	42 ans	inactive	mariée	<i>Osva</i>	traditionnel
Prany	49 ans	inactive	mariée	<i>Osva</i>	traditionnel
Puja	30 ans	institutrice	mariée	<i>Osva</i>	traditionnel
Rumana	56 ans	inactive	mariée	<i>Osva</i>	traditionnel
Shilpa	26 ans	inactive	mariée	<i>Osva</i>	traditionnel
Shrenik	33 ans	inactive	veuve	<i>Osva</i>	traditionnel
Shutty	48 ans	inactive	mariée	<i>Osva</i>	traditionnel
Sima	37 ans	dermatologue	mariée	<i>Osva</i>	réformateur
Siraj	31 ans	secrétaire	célibataire	<i>Osva</i>	réformateur
Sujata	47 ans	inactive	mariée	<i>Osva</i>	traditionnel
Sunila	24 ans	inactive	mariée	<i>Osva</i>	traditionnel
Sweta	27 ans	inactive	mariée	<i>Osva</i>	traditionnel
Yamini	44 ans	inactive	mariée	<i>Osva</i>	traditionnel

HOMMES LAÏCS

Prénom	Âge	Profession	Statut matrimonial	Caste	Tendance
Amit	66 ans	retraité commerçant en diamants	marié	<i>Osva</i>	traditionnel
Anand	21 ans	Étudiant	célibataire	<i>Osva</i>	réformateur
Anish	59 ans	Médecin	marié	<i>Srimal</i>	progressiste
Arun	34 ans	Éditeur	marié	<i>Osva</i>	réformateur
Avi	59 ans	commerçant en diamants	marié	<i>Osva</i>	traditionnel
Badri	60 ans	commerçant en diamants	marié	<i>Osva</i>	traditionnel
Biren	57 ans	commerçant en diamants	marié	<i>Osva</i>	traditionnel
Bivek	47 ans	commerçant en diamants	marié	<i>Osva</i>	traditionnel
Chetan	26 ans	commerçant en diamants	célibataire	<i>Osva</i>	traditionnel
Gauri	35 ans	commerçant en diamants	marié	<i>Osva</i>	traditionnel
Hitesh	33 ans	commerçant en diamants	marié	<i>Osva</i>	traditionnel
Kaveri	27 ans	Banquier	célibataire	<i>Srimal</i>	réformateur
Mansi	31 ans	commerçant en diamants	marié	<i>Osva</i>	réformateur
Manoj	62 ans	commerçant en diamants	marié	<i>Osva</i>	traditionnel
Milan	41 ans	commerçant en huile	marié	<i>Srimal</i>	traditionnel
Nikhil	18 ans	Étudiant	célibataire	<i>Osva</i>	réformateur
Nilesh	61 ans	commerçant en diamants	marié	<i>Osva</i>	traditionnel
Nyrop	37 ans	commerçant en diamants	divorcé et remarié	<i>Osva</i>	progressiste

Prénom	Âge	Profession	Statut matrimonial	Caste	Tendance
Panjak	36 ans	commerçant en diamants	marié	<i>Osva</i>	traditionnel
Pradeep	19 ans	Étudiant	célibataire	<i>Osva</i>	traditionnel
Puri	68 ans	retraité banquier	marié	<i>Osva</i>	traditionnel
Raju	53 ans	commerçant en diamants	marié	<i>Osva</i>	traditionnel
Rahul	23 ans	commerçant en diamants	célibataire	<i>Osva</i>	traditionnel
Rami	32 ans	commerçant en diamants	marié	<i>Osva</i>	traditionnel
Ramnik	65 ans	retraité commerçant en diamants	marié	<i>Srimal</i>	traditionnel
Reny	71 ans	retraité éditeur	marié	<i>Osva</i>	progressiste
Rishi	56 ans	commerçant en diamants	marié	<i>Osva</i>	traditionnel
Sachin	21 ans	Étudiant	célibataire	<i>Osva</i>	réformateur
Sanjeev	46 ans	commerçant en diamants	marié	<i>Osva</i>	traditionnel
Subir	67 ans	retraité commerçant en diamants	marié	<i>Osva</i>	traditionnel
Sundar	46 ans	commerçant en diamants	marié	<i>Osva</i>	traditionnel
Sunil	44 ans	commerçant en diamants	marié	<i>Osva</i>	traditionnel
Valdas	32 ans	commerçant en diamants	marié	<i>Osva</i>	traditionnel
Vikresh	56 ans	Ingénieur	marié	<i>Osva</i>	traditionnel
Vilas	24 ans	Étudiant	célibataire	<i>Osva</i>	réformateur
Vijay	39 ans	Journaliste	marié	<i>Osva</i>	traditionnel
Vipul	26 ans	Journaliste	célibataire	<i>Osva</i>	réformateur
Vishal	48 ans	commerçant en diamants	marié	<i>Osva</i>	traditionnel

FEMMES ASCÈTES

Nom	ascète depuis
Guruni Mirpa	31 ans
Sadhvi Bala	16 ans
Sadhvi Rami	9 ans
Sadhvi Multa	7 ans
Sadhvi Maha	7 ans
Sadhvi Neeli	6 ans
Sadhvi Yula	5 ans
Sadhvi Reka	3 ans
Sadhvi Afta	2 ans
Sadhvi Ida	mai 2001
Sadhvi Sahi	mai 2001

HOMMES ASCÈTES

Nom	Ascète depuis
Gourou Tuca	27 ans
Muni Yukti	13 ans
Muni Vinit	11 ans
Muni Keba	9 ans
Muni Hira	8 ans
Muni Fadi	7 ans
Muni Galu	6 ans
Muni Jasi	4 ans
Muni Tilay	2 ans
Muni Udu	mai 2001

ANNEXE C

**RÉPARTITION DE LA PARTICIPATION DES LAÏCS AU SYSTÈME D'ÉCHANGE
CÉRÉMONIEL DE L'AUMÔNE DE NOURRITURE DES ASCÈTES**

Tableau C.1 - Répartition de la participation à *gocari* selon les femmes laïques interviewées, au regard de leur assentiment au jaïnisme (tendance)

Tendance	Tous les jours	Fréquemment	Occasionnellement	Jamais
<i>Traditionnel</i>	20	6.	2	
<i>Progressiste</i>		1		1
<i>Réformateur</i>			6	1
Total des 37 interviewées	20	7	8	2

Source : Compilation des entretiens et observation participante – Bombay- 2001.

Tableau C.2 : Répartition de la participation à *gocari* selon les hommes laïcs interviewés, au regard de leur assentiment au jaïnisme (tendance)

Tendance	Tous les jours	Fréquemment	Occasionnellement	Exceptionnellement	Jamais
<i>Traditionnel</i>	4	12	11		
<i>Progressiste</i>			2		1
<i>Réformateur</i>			5	1	2
Total des 38 interviewés	4	12	18	1	3

Source : Compilation des entretiens et observation participante – Bombay- 2001