



HAL
open science

Identité des origines, identité du devenir Perspectives géographiques Chenchu des Nallamalais - Inde du Sud

Elsa Chavinier

► **To cite this version:**

Elsa Chavinier. Identité des origines, identité du devenir Perspectives géographiques Chenchu des Nallamalais - Inde du Sud. Géographie. Université de Rouen, 2007. Français. NNT : . tel-00999560

HAL Id: tel-00999560

<https://theses.hal.science/tel-00999560>

Submitted on 3 Jun 2014

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

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

Université de Rouen

UFR des Lettres et Sciences Humaines
Ecole Doctorale « Savoirs Critiques Expertises »
Laboratoire Ailleurs

Thèse soutenue en vue de l'obtention du grade de docteur en géographie

Identité des origines, identité du devenir

Perspectives géographiques

Chenhu des Nallamalais – Inde du Sud

Présentée et soutenue publiquement par Elsa Chavinier
Le 13 décembre 2007 en présence du jury

Béatrice COLLIGNON
Odette LOUISET
Patrice COHEN
Frédéric LANDY
Denis RETAILLE

Thèse dirigée par Denis RETAILLE

Denis Retailé m'a laissé la plus grande liberté. Sa confiance accordée aux moments critiques et dans le même temps son exigence m'ont été très précieuses. Patiemment, il a encouragé et accompagné mes nomadisations. Le parcours, entamé il y a quelques années, lui doit beaucoup.

Luc de Golbéry a guidé mes premiers pas en Inde.

Odette Louiset a su par ses suggestions et ses encouragements relancer mes traversées.

Anne-Cécile, Virginie et Vincent, compagnons d'Ailleurs ; Guillaume, voisin du MTG : nos fous rires ont été des respirations nécessaires.

Quand les temps étaient sombres, Caroline et Emilie m'ont tendu la main pour franchir les gués.

Mes parents, ma famille, toujours sur le pont, m'ont aidée à hisser les voiles et à tirer des bords.

Matthieu, *Vel'Vastam*.

Mes pensées vont aussi à Lingamma qui aime faire le bruit de l'eau qui coule, Chinnaiah qui a perdu un peu son sourire, Muthi à la franchise féconde, Gangaiah venu me chercher, Ramulu, Shankar, Sultan, Papamma, Guruvaiah, Anjamma, Prachant, Bayamma, Veeraiah, Wani, Ramulamma, Badia, Pedulu, Buchamma, Chinna Anjaiah, Buderu, Kothlingaiah, Venkatamma, Chandru, Bujjiaiah, Sangitu, Elaiah, Hanumantu, Banu Begum, Malaiah, Eedaiah, Bimulu, Masamma, Tilsiram, Bodamma, Bheemaiah, Ravikumar, Eelamma, Anjaiah, Pedulamma, Dulia, Sitamma, Laxamma, Jyoti, Gangaiah, Bikia, Somaiah, Padma, Venkatamma, Sampot Kumar, Prabadevi, Vijay, Salamma, Jogaiah, Monica, Tataiah, Shinu, Muthamma, Dram Gopal, Bheechamaiah, Mangamma, Sridevi, Bakaiah, Tirupatamma, Gangaiah, Viraswami, Chantamma, Suresh, Nadipaiah, Renuka, Chandi, Anadu Kumar, Chinna Anjamma, Chandramani, Bayanna, Mutaiah, Eedaiah, Rahim, Shelakamma, Pedulaiah, Prabavati, Pentamma, Bharati, Mangamma, Chocla, Nagaiah, Bodamma, Gangulu, Masamma, Jyoti, Gopaiah, Prashant, Musalamma, Venkatamma, Shahin Begum, Rama Anjenailu, Sadik, Buchamma, Pule Naik, Laxmaiah, Erra Bayanna, Venkatesh, Jija, Naramma, Ankiram, Goguli, Laxmi, Hanuma, Azim, Latshia, Eedamma, Maturu, Atiram, Somli, Anjaiah, Kalian, Malikarjuna, Beekia, Nagesh, Lalunaik, Wasuram, Pani, Ramulu, Harikumar, Eedamma, Baguwan, Konia, Bayanna, Mangulal, Kamla, Lakiram, Asali, Ballakoti, Huni, Potaiah, Sumitra, Rajabi, Muthamma, Safia, Sivashankar, Kaosalle, Jaiamma, Maleswari, Babulal, Anjamma, Mangu, Srinivasulu, Komiti, Malika, Toli, Bayamma, Ramulu, Amali, Mangamma, Matru, Suali, Maroni, Guruvaiah, Alivela, Anjaiah, Eshoda, Chinnaiah, Ghousia, Kondalu, Parvati, Anjamma, Chandrulal, Kaliani, Tirupatamma, Alivela, Ramanji, Sitamma, Hanumamma, Swami, Jabbar, Palenke, Nagamma, Ankiram, Rajita, Anjali, Jakir, Abdul Karim, Satia, Narayanna, Kisha Veni, Raviteja, Saraswati, Pedda Bayamma, Shekil, Venkataiah, Nagesh, Elappa, ... et à Chotey, mon si patient interprète.

Résumé

Aux marges, aux confins de l'Inde, la tribu Chenchu chasse et cueille dans les Nallamalais (Andhra Pradesh, Inde du Sud). Le tableau brossé dans les années 1940 a inventé un objet. C'est son identité que nous questionnons aujourd'hui.

Cette réflexion s'enrichit d'une interrogation des catégories d'antan et d'aujourd'hui. Produits, elles témoignent des jeux de pouvoir en œuvre. Ressources, elles proposent *in fine* un vocabulaire politique porteur de toutes les mobilisations.

Au-delà, en deçà, les interactions au plus près, circulations et représentations permettent d'aborder les jeux de distances, toujours contextualisés, qui fondent, dans une dialectique de l'identité, l'Autre et le Même.

Mots clés :

Identités, spatialités, représentations, autochtonie, savoirs vernaculaires, Inde du Sud.

Abstract

At the margin, on the fringe of India, the Chenchu tribe are hunting and gathering in the Nallamalais (Andhra Pradesh, South India) . The outline given in the 1940s has come up with a new object whose identity we question today.

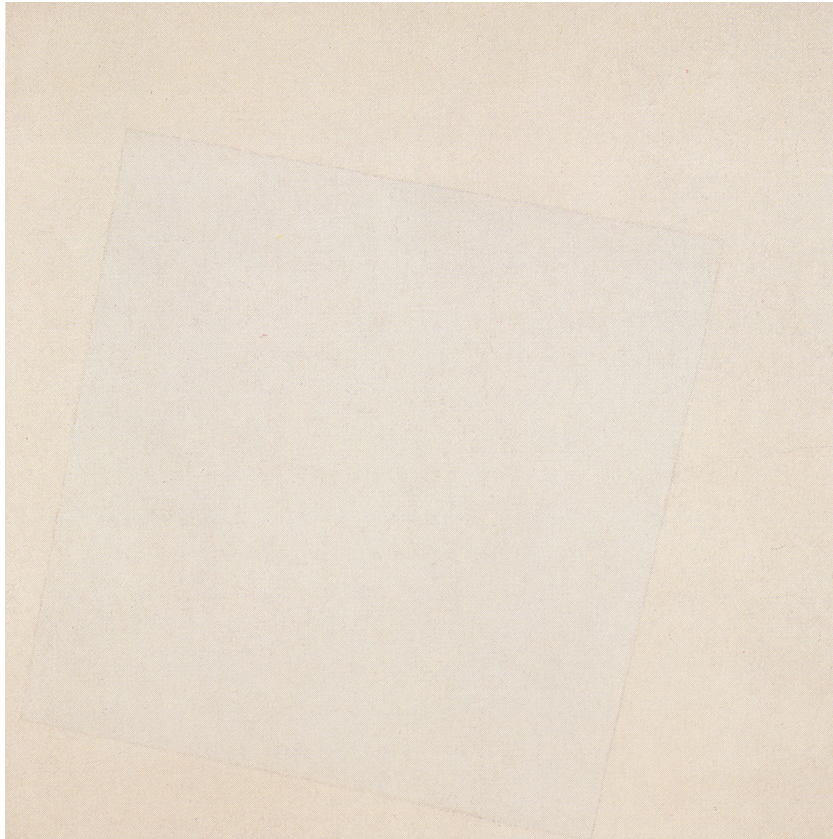
Questioning yesterday and today's categories enriches this reflexion. As artefacts these categories are a token of the wielding interests at stake. As resources, they offer *in fine* a political statement rallying all causes.

Beyond and within, interactions, circulations and representations enable us to tackle the distances, ever contextualized, within which, in the dialectics of identity, the Other and the identical are grounded.

Key-words :

Identities, spatiality, representations, nativeness, vernacular knowledge, South India.

INTRODUCTION



Carré blanc sur fond blanc. K. Malevitch – 1918.

Carré blanc sur fond blanc. La page introductive est toujours une potentialité. Sur le fil de l'improbable équilibre, la bascule est un horizon d'attente. Un moment du mouvement en pleine incertitude, en quête. Espace dans l'espace, un monde en virtualité se concentre. Objet autonome, la forme cesse d'être un signe pour devenir allusion.

Carré blanc sur fond blanc. La tribu est toujours une potentialité. Sur le fil de l'improbable équilibre, la bascule est un horizon d'attente. Un moment du mouvement en pleine incertitude, en quête. Espace dans l'espace, un monde en virtualité se concentre. Objet autonome, la forme cesse d'être un signe pour devenir allusion.

Moment d'introduire, moment de conclure, la boucle revient toujours au même.

Des origines à un devenir, retracer les orientations cardinales d'un cheminement revient à tirer un fil d'Ariane comme on tire un trait définitif sur ce qui est, ce qui aurait pu être. Introduire : finir, revient à affubler un cadavre exquis d'oripeaux clinquants. Les détours, nomadisations, bifurcations, rencontres, impasses de quelques années de recherches doivent se terminer ici en reconstruction finaliste.

Des origines à un devenir, la tribu se refuse à toute saisie. Lignes de fuite, les identités nous échappent, nous conduisent toujours un peu plus loin, pour revenir après chaque aventure à l'intangible d'un nom : Chenchu. Rien de plus ? Rien de moins ?

A quoi tient le lien qui tient les hommes ensemble ?

Quelques mois sur le terrain, le temps d'une gestation. Longs moments d'écriture : l'accouchement n'est pas sans douleurs. On aimerait saisir le vif sans en ôter la vie, faire craquer le vernis avant même qu'il ne sèche. Ce petit goût de cendre s'insinue tranquillement, au moment où tout se construit à nouveau en tableaux figés, quand tout devrait rester inachevé... D'autres ont évoqué les promesses du désordre.

Il est temps de partir, ou de rester : choisir.

Vous viendrez peut-être comme moi d'Hyderabad. Je vous conseille alors de prendre un express direction Sri Sailam à la M.G. bus station. Plateforme 23, vous y êtes. Vous comptiez sans doute prendre l'express de midi : votre rickshaw a eu du mal à se glisser dans la circulation et vous voyez partir, désolé, un bus aux sièges moelleux et aux vitres teintées. N'ayez crainte, vous partirez quand même dans une heure. Vous musarderez un peu plus en route, voilà tout. Mais étiez-vous pressé ?

C'est un jour de semaine ordinaire : il y a bien quelques pèlerins pas assez fortunés pour s'offrir une jeep, quelques familles aussi, s'arrêtant en route, mais vous trouverez certainement une place assise. Prenez un siège : côté fenêtre, cela va de soi, devant pour votre confort, derrière si nous n'avez d'autre choix. Evitez les places au-dessus des roues : vos genoux ne résisteraient pas aux heures de bus qui vous attendent. Ne prenez pas la peine de hisser votre paquetage : il ne rentrera pas dans le porte-bagages, la trousse de médicaments prend décidément beaucoup de place.

Demandez au poinçonneur un ticket jusqu'à Mananur, ce sera votre première étape.

Le bus peine à quitter une capitale qui s'étend toujours plus. Malgré quelques travaux d'élargissement, le bus tangue dangereusement lorsqu'il mord sur les bas-côtés poussiéreux. Non, vraiment, ce ne peuvent être nos 60 km/h qui grisent ainsi le chauffeur, mais plutôt la musique de ses cassettes qui le transporte ainsi.

Un arrêt vous permettra peut-être de vous désaltérer. Vous quittez le bus un peu à regret : les regards se fixent sur vous, alors que vous-même ne quittez guère le bus des yeux : point d'horaires ici sur lesquels se fier. L'arrêt n'était inscrit sur aucun programme et le bus repart bientôt.

En janvier, vous pouvez vous offrir des goyaves, à vos risques et périls – dans trois semaines, sur le chemin du retour, vous n'y résisterez pas.

A Dindi, en fin d'après-midi, les passagers se pressent dans le bus, mais vous apercevez enfin, au détour d'un virage cette barre sombre des Nallamalais qui s'élève sur l'horizon. Ne doutez pas, notre bus poussif finira bien par se hisser sur le plateau, lentement, laborieusement, mais sûrement. Un autre jour vous frémirez pendant la descente négociée à tombeau ouvert, le klaxon en guise de garde-fou. Mais il n'est pas temps d'y penser. Les premiers arbres sont là et le point de contrôle quelques centaines de mètres plus loin vous dit plus sûrement encore que vous avez changé de monde.

Préparez-vous, le bus marquera une pause tout juste suffisante pour vous laisser descendre, vous et les quelques autres qui s'arrêtent là.

Trouvez-vous une place à l'ombre : l'attente risque fort d'être longue. Le temps de s'habituer aux regards insistants, aux questions auxquelles vous ne pouvez répondre, à la sueur qui imbibe le coton de votre tunique. Attention à votre paquet de biscuits, les hurlements du gamin qui s'est fait subtiliser un beignet devraient vous servir de leçon : les singes sont des voleurs qui ne manquent pas d'audace. L'attente se prolonge. Contenez votre impatience : le bus finit toujours pas arriver. D'ailleurs le voilà.

Maladroitement vous demandez confirmation au poinçonneur de la destination de l'engin. Ce faisant, vous perdez un temps précieux qui vous coûtera certainement une place assise. Coup de chance, une femme, un homme vous invite d'un geste amical à poser un bout de fesse à ses côtés. Il, elle parle anglais : la curiosité du bus va être satisfaite. Destination Patrela Chenu Penta. On vous fera peut-être répéter, incrédule. Insistez. Décembre, bientôt la récolte. Vous révisez votre petit vocabulaire rural : jona, sadja, channa. Ah, tiens, du coton !

La nuit est tombée, et le bus presque vide continue de rouler. Les rares voyageurs, maintenant dans le noir, sont silencieux. Certains, le front contre la vitre, dérobent quelque repos aux brimbalements qui nous secouent. Soudain le contrôleur allume sa loupette, fait tinter son poinçon et vous regarde. Le bus ralentit et vous réalisez que vous devez descendre.

Le bus est déjà parti. Vous voilà au bord de la route, seul dans la nuit et le silence. Il fait frais, l'air est cristallin, l'odeur des herbes sèches tranchante. Une petite lumière brille, là-bas.

Il faut accepter de jouer, à la manière de...

Le modèle tourne sur la sellette, s'offre sans inutiles pudeurs, ...sans rien dévoiler du tout. L'ouvrage revient sur le métier, encore, et encore, et encore. Autant de tableaux que de représentations différentes. Autant de parties que de moments pour la quête d'une identité.

1. Un tableau Chenchu. - *Académisme. La naissance de Vénus, A. Cabanel, 1863.*

L'Idee était là, dans le noir, prête à jaillir. L'œil délivré des passions visuelles se tourne en dedans vers l'imagination. La routine de l'atelier, les apprentissages, les études ont forgé un peintre habile à saisir en précision l'exactitude des détails. Les lois de l'exécution, intégrées, supportent l'exécution de l'idée dans son intégrité. Reste à conformer en esprit puis en acte une nature idéale, belle et bonne. Le meilleur a été retenu : le délié d'une épaule, la courbure d'un sein, la fraîcheur d'une peau de vierge...La réalisation de l'objet pointe.

La Tribu était là, dans la forêt, prête à surgir. La raison libérée des contraintes du terrain se tourne en dedans vers la réalisation. Les lectures, les enseignements des maîtres, l'ascèse de la plume et de l'encrier ont forgé un chercheur habile à saisir avec rigueur l'ordonnancement des faits. Les lois du genre monographique, intégrées, supportent l'exécution de la monographie dans toute son étendue. Reste à conformer en esprit puis en acte un tableau idéal, bon à penser. Le meilleur a été retenu : un pays, un genre de vie, une organisation sociale... L'objectification pointe.

2. Rebond. Perspective problématique - *Solarisation. Sans titre, Man Ray / Lee Miller. 1929.*

Man Ray : "Il y a du nouveau sous le soleil". Le resserrement du cadre, le découpage du champ induit un effacement, une déconstruction du sujet. La surface sensible, exposée pendant le développement, efface les distinctions de substance dans l'homogénéité des textures et des teintes. Dedans et dehors sont dissociés d'un trait, ombre mystère de la fragilité de l'être. Dada voulut que chaque individualité réalisât sa créativité polyvalente...

Frederik Barth – il y a du nouveau en ethnicité. L'élargissement du cadre, la connexion des champs induit une émergence, une déconstruction de l'objet. Les idéologies sensibles sont exposées pendant le développement. S'effacent enfin les distinctions de substance dans la continuité de l'espace sociétal. Nous, eux, sont distingués d'une frontière mouvante. Chaque individu réalise ses identités polyvalentes...

3. Rencontres. - *Impressionnisme. Impression soleil levant. Cl. Monet, 1872.*

Lumière et atmosphère d'un matin d'été. Le peintre pose son chevalet devant le spectacle d'une nature toujours à distance. La dissolution de la forme dans un visible en petites touches de lumière est un regard porté sur le transitoire, le fugitif, le contingent. Chaque touche de couleur gagne en imperceptibles glissements sur la voisine, distincte mais en rien étrangère ou indifférente. Monde flottant, monde changeant, monde évanescant : il faudra revenir demain pour tenter de saisir un autre éphémère.

Lumière et atmosphère d'un village, l'été. Le chercheur se pose en intime, dans le spectacle d'un monde toujours un peu à distance. La dissolution des formes dans les rencontres dicibles, dessine par petites touches un espace transitoire, fugitif, contingent. Chaque moment de lieu gagne en imperceptibles glissements sur le voisin, distinct mais en rien étranger ou indifférent. Identités flottantes, identités changeantes : ultime évanescence. On reviendra toujours tenter de saisir un autre éphémère.

4. Circulations. – *Art Brut. La vie de famille. J. Dubuffet - 1963.*

Circulation des gestes, l'œil est égaré. Les réseaux serrés qui cloisonnent la surface du pays de l'Hourloupe se déroulent en labyrinthes. Les figures étroitement imbriquées, plus ou moins exactement ajustées, se combinent, dépendantes les unes des autres, se répètent jusqu'à se substituer au fond. Le bouleversement des sols ordinairement horizontaux prend la figure d'un puzzle fantasque.

Circulation des hommes, des savoirs, des pouvoirs. Circulation du sens. Les réseaux serrés qui décloisonnent la surface des Nallamalais s'entrecroisent et se mêlent dans l'épaisseur du temps. Les emboîtements, plus ou moins exactement ajustés, se combinent, se recourent, se reproduisent jusqu'à constituer un nouvel espace. La recomposition des liens prend figure d'une redistribution des pièces.

5. Lieux communs. - *Art abstrait. Sur Blanc, W. Kandinsky – 1923.*

Paradoxe formidable. De l'immobilité la plus évidente surgit un paroxysme de mouvements et de lumières. Ce qui n'était que surface vide devient matrice du vivant, traversée des apparences. La compression de l'espace dans un cadre trop petit présage l'explosion. Les disséminations se détachent de fonds incertains : taches, filaments, frottements... S'ébauchent des mondes possibles.

Paradoxe formidable. De l'apparente immobilité des mots naît un paroxysme de mouvements et de brassages. Ce qui n'était que monde vide devient traversée des apparences, le lieu devient matrice du vivant. La compression laisse présager le surgissement de sens nouveaux. Les disséminations se détachent d'espaces à la mesure de l'homme : noms, lieux, territoires... S'ébauchent des identités possibles.

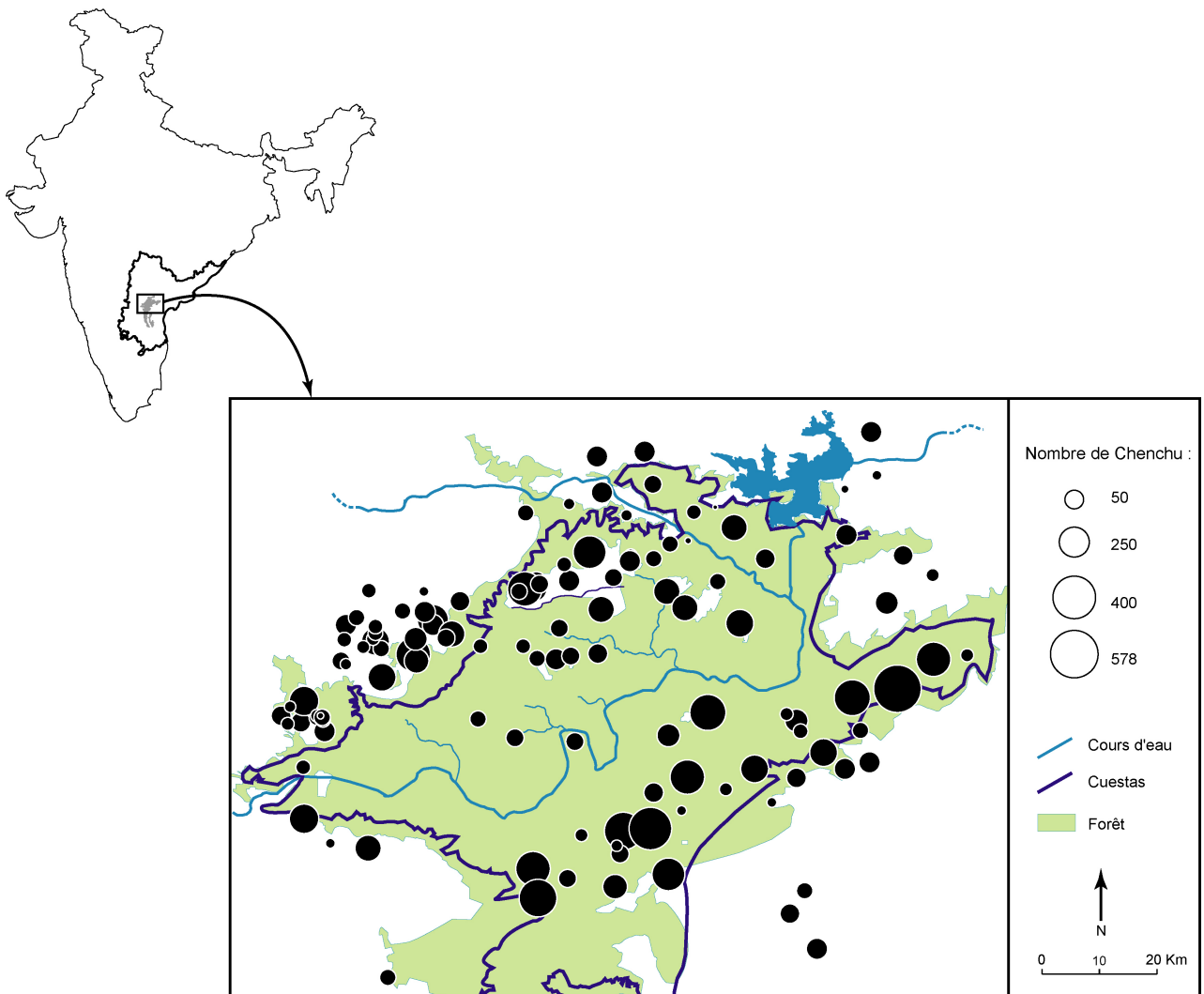
1. UN TABLEAU CHENCHU



A. Cabanel, *La naissance de Vénus*, 1863

Le premier tableau est celui des évidences même. Les Chenchu existent : on peut les compter et les localiser. Le procédé se réalise classiquement en échelles emboîtées : les Chenchu sont dans les Nallamalais qui sont en Andhra Pradesh qui est en Inde... on a même toute latitude de poursuivre ainsi indéfiniment ou d'inverser la proposition.

Carte 1 : Des échelles emboîtées et un dénombrement. Les Chenchu dans le nord des Nallamalais tels que décomptés par l'ITDA* en 2000.



De là, un tableau est toujours possible, monté pièce par pièce, à l'intérieur d'un cadre qui le contraint.

1.1. Un Pays ?

Nallamalais : montagnes noires. Angle mort de l'espace péninsulaire, le massif s'élève dans son isolement splendide et primitif. Inaccessible jungle, inhospitalière et pauvre. Et pourtant elle rayonne cette forêt, de tout son divin mystère. Monde des dieux, monde des renonçants, monde des brigands qui ont abandonné la vie réglée du commun des hommes¹. Monde au-delà du monde, Sri Sailam célèbre la gloire de Siva, au-dessus des flots de la Krishna, au-dessus de la mer des arbres. Nallamalais : infranchissable falaise. La barrière est rude pour le pèlerin. Le silence de la forêt, troublé seulement par les feulements du tigre en chasse inquiète le voyageur en pénitence. L'épreuve de la violence élémentaire passe aussi par l'affrontement avec l'altérité radicale. L'Autre est au coin du bois.

Barrière : le long croissant forestier vient sur plus de 200 km du nord au sud sceller la rupture entre le plateau intérieur de l'Andhra Pradesh – Telangana et Rayalaseema – et la région côtière. Angle mort : les Nallamalais restent obstinément vides alors que partout les hommes se pressent. Hyderabad au nord-ouest², Chennai au sud³, les deltas à l'est : à quelques 100 km les métropoles multi-millionnaires et l'ensemble deltaïque densément peuplé assiègent l'ombre verte de la réserve forestière⁴.

Zone refuge, la forêt est aussi une marge sociale : elle est le monde des tribaux, le bastion des Chenchu ... et des hordes naxalites*⁵. Le fossé est bien grand entre la société dominante de la caste⁶ et l'archaïsme absolu d'une tribu arriérée de chasseurs cueilleurs... Un fossé de quelques 200 m !

Pourquoi se focaliser ainsi sur les Nallamalais ? Le recensement décennal de 1961 et les suivants vont mettre en évidence que l'on compte des Chenchus dans tous les districts* de

¹MALAMOUD, 1989, pp. 101-104.

² Capitale de l'Andhra Pradesh.

³ Métropole historique du Tamil Nadu.

⁴ Le plateau d'Amrabad est classé comme réserve forestière par la volonté du Nizam dès 1886. En 1943, sur demande particulière du Pr. Haimendorf, une partie de la zone est classée "réserve Chenchu" pour une durée de 5 années... Les classements, règlements et législations se multiplient. Aujourd'hui, et depuis 1978, une large partie de la forêt est devenue un sanctuaire pour la protection des tigres. Néanmoins, les Chenchu continuent d'avoir accès, sous certaines conditions, aux ressources forestières, dans un but de collecte.

⁵ Le lecteur trouvera en lexique les mots signalés d'un astérisque.

⁶ On entendra ici, et par la suite, le terme caste dans le sens de *jati*, "naissance". Ces groupes régionaux en nombre presque illimité, s'organisent sur une base clanique et lignagère. On distinguera les *jati* des *varna* "couleur", ordre quadripartite de la société : Brahmanes, Kshatriya, Vaishya et Shudra. En sont exclus Intouchables et tribaux.

l'Andhra Pradesh. Mais il nous faut remonter bien avant 1961 pour examiner la réduction de la tribu aux seules Nallamalais. Nous reviendrons ultérieurement sur la question des recensements, mais établissons d'ores et déjà que celui de 1891 enregistre des individus souscet ethnonyme... Difficile de mettre la main sur l'ouvrage en question⁷. Un saut jusqu'à 1909 s'impose. L'article "Chenchu" rédigé par E. Thurston dans son monumental *Caste and Tribes of South India* est percutant.

" Chenchu ou Chentsu. Tribu forestière telugophone vivant dans les collines des districts de Kurnool et de Nellore"⁸

Sa définition est définitive et ne souffre aucune contradiction. Il écarte les recherches de M.Newill, s'intéressant au vocabulaire singulier des Chenchu de Vizagapatnam (aujourd'hui Visakhapatnam), mêlant hindi, urdu et bengali. M. Newill, dit-il, doit confondre les Chenchu avec les Bonthuk Savaras, qui se font appeler Chenchu Vandlu, et qui partagent avec les Chenchu certains mythes, en particulier celui de la naissance de la tribu. Une autre confusion est relevée, celle de Buchanan qui note qu'en pays Tamil il est des hommes qui se nomment Cat Chensu. Allons, ces hommes sont des Irula et non des Chenchu ! Voici donc quelques malentendus écartés d'un revers de plume et les Chenchu ramenés dans leur territoire : les Nallamalais.

Tous les récits ultérieurs, ceux de J.H. Hutton et de Ch. Haimendorf en particulier, vont s'en tenir strictement à la version de E. Thuston, sans même la discuter. Les Chenchu vivent dans les Nallamalais. Point. Tout juste s'autorise-t-on à s'interroger sur les liens de cousinage entre Chenchu et Yanadis et évoque-t-on les groupes de mendiants itinérants connus sous ce nom, même s'ils ne sont pas reconnus par les Chenchu des Nallamalais⁹.

La carte, issue du recensement de 1961, et proposée par le Census of India dans son atlas d'Andhra Pradesh, gommant les effectifs les plus faibles relevant d'un bruit visuel inapproprié, parachève le tableau¹⁰.

⁷ La scission des Nallamalais, et plus largement surtout de l'Etat actuel d'Andhra Pradesh sous deux juridictions : l'autorité du Nizam d'Hyderabad au nord de la Krishna et la Madras Presidency (administration directe des britanniques au sud) complique les recherches de données statistiques. Si j'ai pu obtenir le recensement britannique de 1901 qui offre un comptage par district de la population chenchu (distinguant même les individus hindous, largement majoritaires, des animistes), je n'ai pu me procurer que des données générales pour les territoires du Nizam.

⁸ E. THURSTON, 1909 : "The Chenchus or Chentsus are a Teluguspeaking jungle tribe inhabiting the hills of the Kurnool and Nellore districts". Traduction personnelle.

⁹ Voir notamment HAIMENDORF, 1943, pp. 298-299. Néanmoins, les Chenchu d'aujourd'hui reconnaissent bien ces groupes nomades de mendiants (Gampa Chenchu), diseurs de bonne aventure, tatoueurs (Koya Chenchu), ou ces tisserands sédentaires (Bonta Chenchu) comme des Chenchus.

¹⁰ Pour une réflexion sur les implications de la représentation cartographique, voir la Pochade 2 : Cartographies.

Notre petit tableau chenchu commence, comme il se doit, par la toile de fond. Jouons encore un peu le jeu d'un primordialisme bon teint qui associe un peuple particulier à un milieu forcément spécifique. Le professeur Haimendorf qui, le premier, réalise une description raisonnée de la tribu, n'agit pas autrement. L'anthropologue se mue en éthologue et entame sa monographie par une description, rapide, de la niche écologique.

La structuration de *The Chenchus, Jungle Folk of the Deccan*, publié en 1943.

Partie I – L'arrière-plan matériel de la vie Chenchu.

- Chapitre 1. Environnement.
- Chapitre 2. Apparence et caractéristiques personnelles.
- Chapitre 3. Vêtements et ornements.
- Chapitre 4. Armes, outils et équipements.
- Chapitre 5. Villages et habitations.

Partie II – Economie.

- Chapitre 6. Principes généraux de l'économie chenchu.
- Chapitre 7. Collecte.
- Chapitre 8. Chasse et pêche
- Chapitre 9. Animaux domestiques et agriculture.
- Chapitre 10. Commerce, échanges et emplois occasionnels.

Partie III – Structure sociale.

- Chapitre 11. Clans.
- Chapitre 12. Groupe local et communauté villageoise.
- Chapitre 13. Famille et parenté.
- Chapitre 14. Les relations
- Chapitre 15. Le *Peddamanchi*.

Partie IV – Les étapes de la vie.

- Chapitre 16. Enfance.
- Chapitre 17. Mariage et sexualité.
- Chapitre 18. Grossesse, naissance et choix du prénom.
- Chapitre 19. Maladie, mort et inhumation.

Partie V – Lois.

- Chapitre 20. Propriété et héritage.
- Chapitre 21. Les infractions à la loi et à la coutume.

Partie VI – Croyances et religion.

- Chapitre 22. Divinités et esprits.
- Chapitre 23. L'âme et le culte des morts.
- Chapitre 24. Magie, divination et rêves.
- Chapitre 25. Traditions et récits.

Partie VII – Les Chenchu au quotidien.

- Chapitre 26. Vie quotidienne.
- Chapitre 27. Loisirs.
- Chapitre 28. Biographies.
- Chapitre 29. Tempéraments et caractères.

Partie VIII – Contacts et acculturation.

- Chapitre 30. Classes et affinités.
- Chapitre 31. Les "Village Chenchu" de Hyderabad.

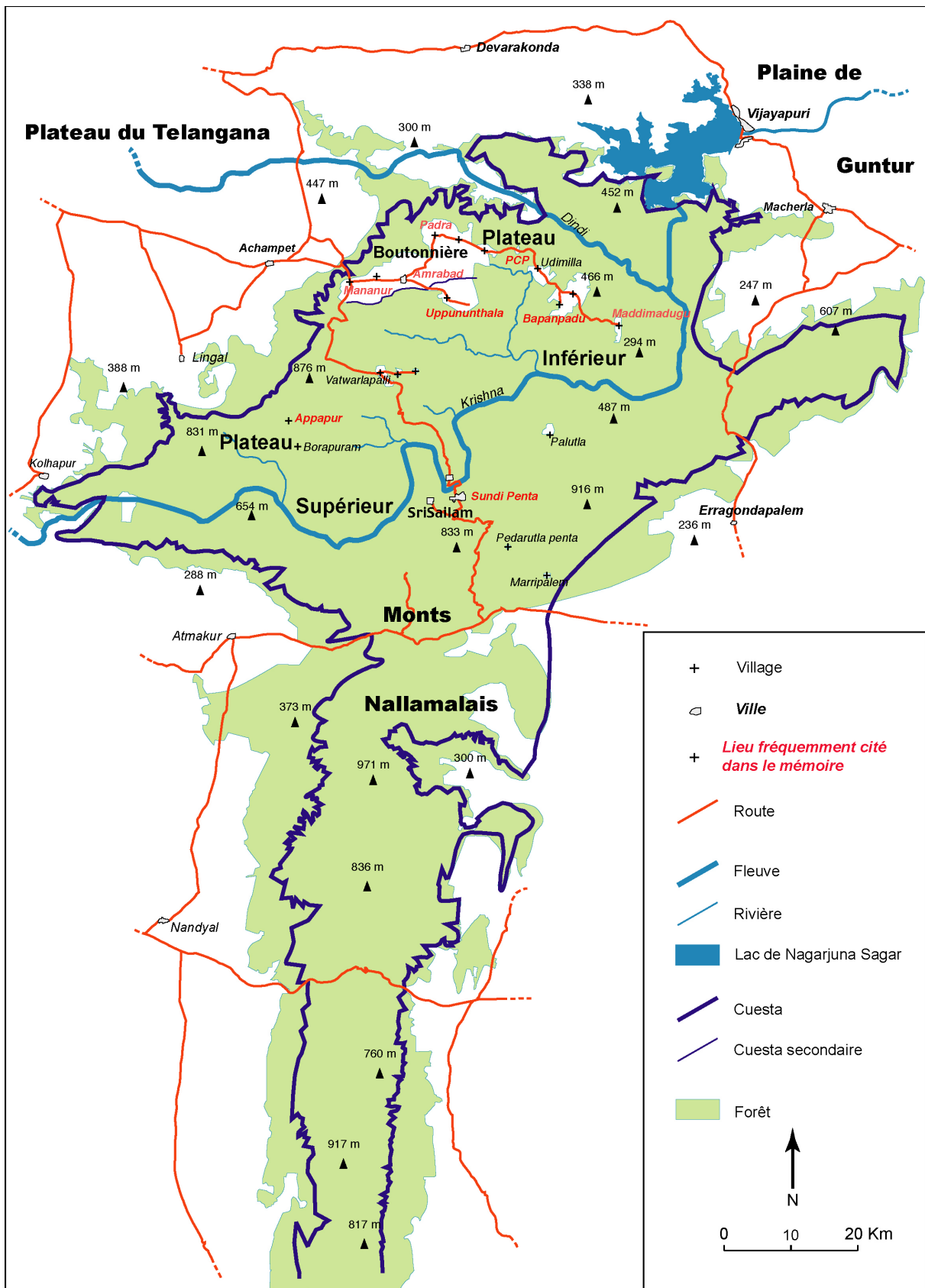
Arrêtons donc notre regard sur le nord-est du massif : notre zone d'étude, notre terrain commun avec le professeur Haimendorf. La région semble bien balisée : à l'est et au nord-est la falaise, au nord-ouest, à l'ouest et au sud les gorges de la Dindi et de la Krishna. Au sein de la zone, deux sous-ensembles : au nord la constellation de clairières du plateau inférieur – dont la vaste boutonnière d'Ambarad ; au sud la forêt, plus profonde, du plateau supérieur, 200 m plus haut. La falaise entre les deux plateaux n'est visible qu'au sud de la vaste clairière d'Amrabad : ailleurs, le profil topographique est plus doux. Au nord donc, le plateau inférieur avec ses gros bourgs et ses villages multicastes, où les chenchu largement agriculteurs sont bien minoritaires quand le plateau supérieur ne compte que quelques hameaux chenchu. La description d'Haimendorf est d'ailleurs étonnamment semblable. Il marque ainsi une rupture forte entre les deux plateaux, introduisant une distinction radicale entre les "Village Chenchu" du plateau inférieur et de la plaine, et les "Jungle Chenchu" du plateau supérieur. Est-il besoin de préciser que seuls les seconds relèvent d'une culture chenchu épargnée par des contacts intrusifs avec la société englobante des castes ? Même si l'auteur module ses propos, ce qui apparaît là est une opposition entre une pureté originelle et une situation dégradée. Mais nous y reviendrons...

Plus encore, l'auteur établit, *mezzo vocce*, une gradation entre les trois mondes de la plaine, du plateau inférieur et du plateau supérieur. C'est la question de l'isolement qui est en jeu ici. Sans en faire explicitement mention, Haimendorf fait des Nallamalais un bastion. La position n'étant guère tenable en regard de la situation prévalant sur le plateau inférieur, l'anthropologue repousse la frontière à la falaise – bien modeste – marquant le plateau supérieur. Les Chenchu isolés là, ont pu contrôler leurs contacts et, partant, conserver leurs ancestrales manières. L'isolement de clairières à l'horizon bouché par la densité de la formation végétale perpétue la reproduction d'une identité essentielle, éloignée de l'entraînement du monde.

Les monographies contemporaines sur les Andamans ne développent pas d'autres arguments en entérinant l'idée que l'insularité "est synonyme d'isolement sociologique et explique la simplicité (apparente) de l'organisation sociale"¹¹. Certaines politiques de

¹¹ J. ASSAYAG, 1991, p. 129.

Carte 2 : Les Nallamalais.



préservation des populations / des cultures tribales – notamment dans ces mêmes îles – reposent d'ailleurs très exactement sur ce prédicat de l'isolement nécessaire.

Que ce soit sur les plateaux et forêts ou dans les îlets de l'Océan Indien, c'est la figure de l'île, dans son archétype le plus idéal, qui est convoquée pour imaginer l'isolement¹². Le dernier bastion Chenchu est pensé non tellement à l'aune de l'insularité mais en référence au modèle de l'îléité¹³. Si l'insularité dénote un objet géographique, dont on peut mesurer l'enclavement, l'îléité participe de la représentation, de la métaphore.

"L'îléité, c'est la rupture; un lien rompu avec le reste du monde et donc un espace hors de l'espace, un lieu hors du temps, un lieu nu, un lieu absolu"¹⁴.

L'utopie n'est-elle pas une île ?

Cet imaginaire joue pleinement ici : cet espace hors du monde est construit par le regard de l'anthropologue qui fonde son terrain comme un huis-clos. Espace et temps sont suspendus, en lévitation, et l'enjeu est bien la découverte / l'invention d'une pureté originale et originelle.

Rappelons la date, tout de même : 1943. Quelque vingt années plus tôt, Lucien Febvre dans *La Terre et l'évolution humaine* (1922) éprouva le besoin de s'attarder longuement sur la question des isolats géographiques¹⁵. Développant une argumentation sur soixante dix pages, nous ne retiendrons que cette seule phrase, lapidaire :

"Isolement, fait humain dès qu'il s'agit des hommes – et non pas fait géographique"¹⁶.

Le ressort de la posture du professeur Haimendorf est de fait double. Il place en premier lieu l'isolat dans l'extériorité du principe géographique, mais elle finit de durcir le tableau en fondant aussi la culture des Chenchu du plateau supérieur dans le moule des sociétés closes. Irréductibles Chenchu ! Les réflexions de J.L. Amselle me semblent à ce sujet tout à fait éclairantes¹⁷.

¹² Mais l'isolat, cette fois au sens premier du terme, on le cherche aussi, encore (en 1993 !), sous les auspices – il faut le souligner – de l'Anthropological Survey of India, dans un stock génétique propre aux Chenchu. Voir S.M. SIRAJUDDIN, 1993.

¹³ J'emprunte le concept à A. MOLES, 1982 et J. BONNEMAISON, 1991. On reconnaîtra dans le développement les larges emprunts à ces sources vivifiantes.

¹⁴ J. BONNEMAISON, 1991, p. 119.

¹⁵ L. FEBVRE, 1970, pp. 189-256.

¹⁶ *Ibid*, p. 255.

¹⁷ J.-L. AMSELLE, 2000.

Il souligne l'incidence heuristique du terrain qui, fondant le huis clos anthropologique, participe à l'invention de sociétés closes¹⁸. L'effet est tel qu'alors même que J. Goody met l'accent dans ses ouvrages sur la perméabilité des sociétés "exotiques", il montre aussi qu'il est incapable de se départir d'une approche qui privilégie l'isolement et la spécificité de chaque société africaine¹⁹. D. Retaillé souligne par ailleurs cette triple conception de l'Afrique combinant isolement, sous-peuplement et primitivisme²⁰. D'autres, comme G. Condominas tentent de s'arracher à l'isolat en abandonnant le concept de culture pour celui, bien plus ouvert, d'espace social²¹.

Quelques graines sont semées ici...

¹⁸ Alors même que J.L. AMSELLE s'attache à revisiter les fondements de l'école fonctionnaliste, il convient de noter que le structuralisme a de la même façon largement évacué l'histoire de ses analyses. Ainsi on peut retrouver cette opposition sociétés closes / sociétés ouvertes sous une autre terminologie (sociétés froides vs sociétés chaudes) dans l'entretien accordé par Cl. LEVI-STRAUSS à G. Charbonnier. pp. 37 *et sq.*

¹⁹ Voir J. GOODY, 1995, *The Expansive Moment. Anthropology in Britain and Africa, 1918-1970*, exploré par J.L. AMSELLE, 2000, op. cit.

²⁰ D. RETAILLÉ, 2004.

²¹ G. CONDOMINAS, 1980.

1.2. Un genre de vie ?

1.2.1 La cueillette : l'idéal primitif revisité.

Finis le temps où les couples partaient en forêt pour la journée et revenaient, le soir, avec les tubercules, le gibier qui nourrissait la famille jusqu'au lendemain. Fini aussi le troc par lequel les Chenchu échangeaient contre quelques mesures de grains une poignée de baies ou de fleurs de mohua avec leurs lointains voisins des plaines. Nous sommes désormais en présence d'une économie bel et bien monétarisée. Les produits de la forêt sortent des limites familiales pour entrer dans des circuits économiques nationaux et même internationaux.

Les mécanismes de l'extractivisme sont ici à l'œuvre, tels ceux mis d'abord en évidence par les chercheurs américanistes en Amazonie et que l'on retrouve selon des modalités très similaires dans les Ghâts occidentaux²². Cette collecte de produits forestiers sauvages à des fins commerciales est encouragée et même quasiment exclusivement soutenue pour la majeure partie des produits, par l'intervention d'une coopérative d'achat, la GCC (Girijan Cooperation Corporation), coopérative d'Etat. Plusieurs comptoirs, répartis sur le "territoire", achètent exclusivement, à des prix fixés par la coopérative elle-même, aux populations légitimement autochtones, Chenchu et Yerukula²³. Toutefois, cette exclusivité est dans les faits un peu floue, et les Chenchu ne la revendiquent pas. Les produits sont centralisés à Mananur, dépôt installé en 1970, avant d'être commercialisés par la GCC.

Quelques produits, cependant, échappent en partie à ce schéma. Les fruits, quand ils ne sont pas mangés sur l'arbre, sont échangés contre quelques poignées de grains, des piments, du sel... et parfois quelques roupies. Pour d'autres denrées, c'est la proximité ou non d'une ligne de bus qui va déterminer les stratégies de vente : le miel (*tene tete* ou *tene para*) peut être avantageusement vendu aux particuliers pour peu que l'on veuille se donner la peine d'aller au-devant de la clientèle²⁴, le tamarin est plutôt vendu au village à des grossistes en tournée, tout comme les feuilles de *tuniki*²⁵ et les noix de *kunkudu*²⁶ (le prix offert au collecteur est moins élevé que celui de la GCC, mais il n'y a pas de frais de transport).

²² Sur les pratiques extractivistes dans les Ghâts Occidentaux voir POUCHEPADASS & PUYRAVAUD, 2002; ROBERT & SALAUN, 1996.

²³ Les Yerukula, autre population tribale, sont quasiment absents de la zone nord-ouest des Nallamalais qui nous intéresse ici, on les trouve essentiellement dans le sud et l'est du massif.

²⁴ D'ailleurs la GCC a doublé ses prix d'achat du miel en 2003, passant de 30 à 60 Rs /Kg pour contrer les ventes de plus en plus importantes aux particuliers.

²⁵ Les feuilles de *tuniki* (*Diospiros melanoxylon*) servent à la confection de bidis, petites cigarettes bon marché.

Les feuilles de *marpad*, très demandées, se négocient souvent dans le village auprès de ceux qui les utilisent pour confectionner des assiettes. Quelques familles tressent encore le bambou et vendent des paniers. Les gerbes de *kamisa gaddi*²⁷, quant à elles, attendent le client.

Un peu de vocabulaire.

Des mots qui servent à qualifier de quelle partie de l'arbre on parle :

L'arbre dans son ensemble : *chettu* comme dans *marri chettu*.

Les feuilles : *aku* comme dans *marpad aku*.

L'écorce : *chekka* comme dans *naramamidi chekka*.

La gomme, la résine : *banka* comme dans *taoshi banka*.

Les fleurs : *puvu*, (pl. *puvulu*) comme dans *ippa puvu* : fleur d'*ippa*.

Les fruits : *pandu*, (pl. *pandlu*) comme dans *neemi pandlu* ou *kaya* comme dans *usiri kaya*. Le vocable *kaya* peut également désigner des courges.

Les graines, les noix : *papu*, comme dans *morli papu* ou *ginjalu* comme dans *musti ginjalu*.

D'autres termes désignent les types de végétaux. On désigne souvent la partie pour le tout, partie qui, bien évidemment est utile à l'homme.

Les tubercules : *gadda* comme dans *palla gadda*.

Les feuilles vertes comestibles (type épinards) : *kura*.

Les herbacées : *gaddi* comme dans *porka gaddi*.

L'extractivisme induit également des changements dans les pratiques forestières chenchu. La demande détermine à la fois les quantités cueillies et les types de produits collectés. Certains arbres jusqu'alors ignorés sont maintenant exploités, la GCC travaillant avec des industries chimiques et notamment pharmaceutiques à la recherche de nouvelles substances actives. La Coopérative comprend aujourd'hui la nécessité de former les Chenchu à la collecte de ces produits. Des prélèvements inconsidérés, parfois mal conduits, ont pu, dans certaines régions, faire disparaître presque totalement certaines essences. Les arbres *taoshi*²⁸ et *karaya*²⁹, dont les gommages sont employées dans la médecine allopathique et l'industrie alimentaire, ont ainsi quasiment disparu du plateau inférieur en quelques années du fait de la forte demande et de mauvaises pratiques de collecte. Nécessité de former les Chenchu qui ne savent pas collecter de tels produit en grandes quantités. A l'inverse, les

²⁶ *Sapindus emarginatus* : arbres dont les graines servant à l'élaboration de savons et shampoings.

²⁷ Graminées qui servent à réaliser la couverture des huttes.

²⁸ *Sterculia urens*.

²⁹ *Acacia Catchetu*. Sa gomme est l'ingrédient principal de la gomme arabique.

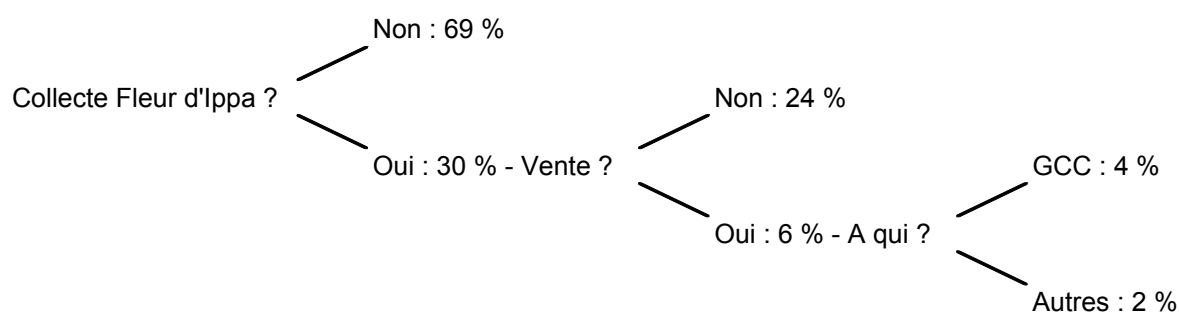
tubercules, longtemps ressource alimentaire importante, ne sont, dans certains villages, plus du tout exploités et ne sont plus considérés, au mieux, que comme des ressources alimentaires d'appoint³⁰. Quand une des familles chenchu revient au village avec des tubercules, les autres familles échangent souvent un bulbe contre une galette de millet ou quelques piécettes : les enfants se régalaient alors de leur chair cuite sous la cendre. Comportement sans doute provoqué par ce qui est devenu une véritable curiosité alimentaire.

La monétarisation de l'économie avec un changement des habitudes alimentaires a certainement joué son rôle. Cercle vicieux de causalités multiples où interviennent la valorisation des céréales sans doute provoquée par le contact avec les populations des plaines, une demande accrue pour des produits autres que vivriers et dont la vente permet l'obtention de liquidités, un manque de temps pour la recherche des tubercules. La pleine période pour la collecte des tubercules comestibles (type *Chenchu gadda*) est en effet décembre – janvier. Or, c'est aussi à cette période que les collectes de gommes battent leur plein (voir **figure 1**).

³⁰ L'un des signes les plus probants de l'abandon de cette cueillette est la disparition de l'outil qui lui est dédié. Les bâtons à fouir sont devenus rares. Ainsi, en 2000, à Patrela Chenu Penta moins d'une famille sur cinq en possédait un.

D'autres changements dans les habitudes de collecte n'ont pas été induits par les conséquences de l'extractivisme. Ainsi les Chenchu ont les plus grandes difficultés à collecter aujourd'hui des fleurs ou les graines d'*ippa*³¹ en quantités satisfaisantes. La ressource n'a pas été épuisée par sa marchandisation : fleurs et graines étaient, et sont, en fait très peu vendues, le prix offert par la GCC nettement insuffisant ne compensant pas le simple plaisir de consommer la liqueur distillée maison.

Figure 2 : Collecte et commercialisation de l'*ippapu* (fleur d'*ippa*) chez les Chenchu³².



La distillation des fleurs était, tout au long de l'année, toujours l'occasion d'une fête. Consommation, aussi, de cette préparation lors de tous les événements importants de la vie sociale chenchu : pas d'accord matrimonial, ou une quelconque cérémonie sans que l'*ippa sara** ne soit partagée par les deux parties. De même, cette liqueur faisait office de monnaie d'échange dans le règlement de conflits. Sa réputation avait même dépassé les "frontières" du plateau, faisant de celle-ci un marqueur symbolique fort de l'identité chenchu. Il est vrai qu'avec la prohibition, ces populations des plaines venaient s'approvisionner auprès des Chenchu.

"Avant l'instauration de la prohibition, les populations des plaines avaient l'habitude de distiller dans leurs propres villages. Mais après la mise en vigueur de la loi, sous l'effet de l'intervention des équipes de contrôle, la production n'a cessé de décroître. En conséquence, les trafiquants se sont tournés vers les villages chenchu qui disposaient de l'équipement nécessaire à la distillation de liqueur et où les risques de rencontre avec les contrôleurs étaient d'autant plus réduits que ces villages étaient inaccessibles³³."

³¹ *Ippa* : *Madhuca indica* et *Madhuca longifolia*, appelé aussi *mohua*, plutôt par les populations des plaines.

³² 114 familles enquêtées.

³³ Censu 1961, Volume 1, cité par BROWMICK, 1992, p. 105 : "Prior to introduction of prohibition, the plain people used to distil liquor in their own villages. But after prohibition, the production has decreased due to the fear of raids by prohibition staff. Consequently, the boot-leggers turned their attention towards interior Chenchu gudems where there are ample facilities for liquor distillation and the chances of encountering the prohibition staff were much less as these are inaccessible" (traduction personnelle).

Pour expliquer la raréfaction de la ressource, beaucoup mettent en cause le manque de pluies, d'autres, l'avidité des ours ou des oiseaux, qui à défaut d'autres possibilités se régaler de ces fleurs sucrées. Peu évoquent l'abattage des arbres. De fait c'est dans les zones forestières du plateau supérieur, semble-t-il les mieux préservées, que les Chenchu exploitent encore les *ippa chettu*.

Tableau 1 : Lieux de collecte chenchu de l'ippapu (fleur d'ippa).

Lieux de collecte	Nb. familles interrogées	Nb. familles collectant	Proportion (%)
Plateau inférieur	92	17	18
Plateau supérieur	22	18	82

En dehors de la dégradation du milieu, ne peut-on aussi penser que c'est simplement la pression démographique croissante qui provoque le manque, alors que celle-ci n'est jamais évoquée par les Chenchu eux-mêmes ? Cette demande accrue de fleurs d'*ippa* n'est pas tant le fait des populations allogènes que celui des Chenchu qui en restent les plus gros consommateurs. Seules 12 % des familles collectant l'*ippapu* ne sont pas chenchu. Ainsi, à Patrela Chenu Penta, (rappelons que la population chenchu y a augmenté de 45 % entre 2000 et 2003), il ne reste plus aujourd'hui que cinq *ippa chettu* productifs. Comment satisfaire les appétits d'une trentaine de familles présentes pendant la saison de la collecte en avril ?

Bref, les besoins ne sont plus comblés. L'importance des achats de *bellam sara** (alcool de sucre de canne, distillé illégalement à domicile) me paraît être une bonne confirmation de l'effondrement de la production d'*ippapu* en même temps que le signe d'une augmentation très sensible de la consommation d'alcool. Comme le note Brownmicks³⁴, en 1977 près de 50% du budget des Chenchu qu'il avait étudiés étaient consacrés à l'achat d'alcool³⁵.

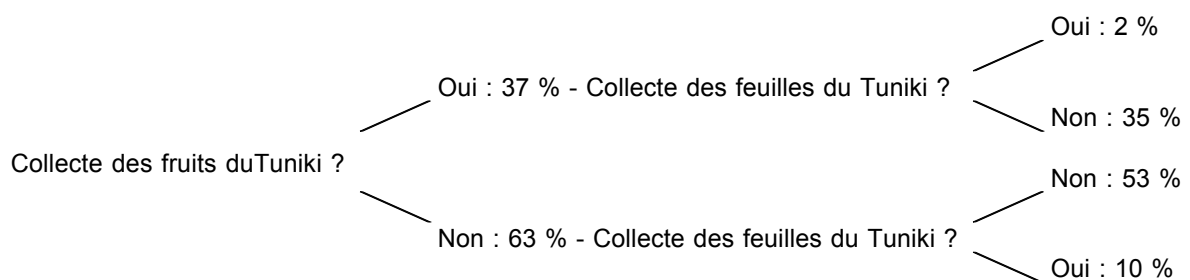
³⁴ BROWMICK, 1992 : p.114.

³⁵ Les villages où j'ai pu séjourner présentent des situations extrêmement diverses. Quelques exemples sont éclairants. A Uppunuthala les rares villageois qui ne distillent pas pour leur propre consommation peuvent aisément s'approvisionner tant auprès de particuliers que dans les épiceries. L'une d'elles propose même de l'alcool "anglais" : petites fiasques de whisky, tout à fait légal mais aussi beaucoup plus cher (et prestigieux). A Bapanpadu; les consommateurs trouvent de l'alcool uniquement dans les échoppes qui s'approvisionnent généralement à Ippalpalli. Là, le *belam sara* est particulièrement bon marché et commercialisé dans beaucoup des maisons des deux hameaux lambda. A Patrela Chenu Penta, en revanche, l'alcool est fermement prohibé par les villageois eux mêmes, qui se sont convertis en masse au protestantisme. La question de la consommation d'alcool est plus spécialement abordée dans la partie 3.3.4. Alcool – Ivresses, p. 205.

Compétition également entre les exploitations diverses de certaines espèces. Un exemple sera éclairant. Le *tuniki chettu*³⁶ est apprécié pour ses fruits, ses feuilles (fourrage pour les caprins) et son bois.

Ce fruit charnu est un des rares produits frais que la forêt offre encore aux Chenchu en quantité, en dehors du grappillage de quelques baies par les enfants. On préfère souvent garder ce fruit pour la consommation familiale, mais il est aussi une source très appréciable de revenus quand les femmes vont l'échanger sur les marchés. Si la cueillette des fruits ne nuit pas à celle des feuilles, l'inverse n'est pas vrai. Il est vrai que l'exploitation de feuilles, qui consiste en un véritable effeuillage épuisant les arbres et les arbustes n'est guère favorable à la production future de fruits. Il apparaît que la vente des feuilles aux grossistes n'intervient que quand la famille est en situation de détresse financière : les prix offerts sont en effets extrêmement bas, 0,40 roupies par centaine, et les familles ont bien le sentiment d'hypothéquer l'avenir pour des sommes dérisoires. Vendues 0,50 roupies, les feuilles du plateau supérieur, de meilleure qualité, ne sont plus exploitées depuis 2000. La ressource ne serait-elle plus suffisante dans la région pour que l'exploitation soit rentable ? Il semble plutôt que les troubles naxalites* ne sont pas étrangers à la chose : les grossistes ne souhaitent sans doute plus prendre le risque de livraisons en plein cœur de la zone sensible.

Figure 3 : Collecte chenchu des fruits (pandlu) et des feuilles (aku) de tuniki.



Ces arbres, toutefois, ne courent plus le risque d'être abattus. Les troncs ne sont plus si gros qu'ils puissent servir de bois de construction.

Un bois exploité sous toutes ses formes.

Femmes et enfants se livrent à la collecte quasi quotidienne de bois mort et reviennent au village lourdement chargés³⁷. On part en groupe pour quelques heures, mais chacune

³⁶ *Tuniki chettu* : *Diospiros melanoxylon*.

rassemble le bois de son fagot. En général on ramasse le bois mort ou on coupe de vieux arbres secs, du moins pour celles qui se sont munies d'une hachette. On ne ramasse pas n'importe quelle essence. En saison humide, on évite soigneusement le *billudu* : il fume car son écorce extrêmement spongieuse retient l'eau. Jamais on ne s'attaque à un arbre vivant. Son utilisation est d'abord liée à des usages quotidiens : cuisine, chauffage de l'eau du bain. Dans les villages qui ne disposent pas encore de l'électricité, on laisse le feu finir de consumer les quelques branches qui ont servi à cuisiner : elles fournissent une lumière chiche mais suffisante pour partager le repas du soir.

Ph. Schar a pu observer à Rangashipura, un village des ghâts occidentaux que le feu n'avait pas seulement une fonction d'énergie domestique mais qu'il jouait un rôle dans la vie sociale tribale.

"Le soir, pendant que la femme prépare le repas, l'homme allume quelques bûches devant sa hutte afin de pouvoir s'asseoir à proximité, y fumer ses *bidis* (cigarettes locales) et y inviter ses voisins à discuter jusqu'à l'heure du coucher; attitude culturelle héritée d'un mode de vie traditionnel encore proche"³⁸.

Rien de tel, semble-t-il dans les villages Chenchu des Nallamalai. J'ai cependant pu observer une pratique similaire : pendant qu'à l'intérieur sa petite-fille préparait le repas du soir, une très vieille femme du village d'Appapur avait pour habitude de faire brûler quelques bûches à la nuit tombée devant sa hutte et d'y converser à bâtons rompus avec son voisin venu la rejoindre. Tradition ? Comportement individuel ?³⁹...

Ce bois de chauffage fait également l'objet d'échanges marchands. Dans les hameaux forestiers la collecte de bois de feu est destinée uniquement à un usage domestique personnel. Il n'y a de marché que dans les bourgs. Les familles aisées de commerçants notamment n'envoient bien évidemment pas leurs femmes en forêt, même si elle n'est pas très éloignée, d'autant plus que le bois de chauffage est très bon marché : à Mananur 250 roupies pour une charretée toujours conduite par les hommes, 30 roupies⁴⁰ pour un fagot toujours porté par les femmes. Les Chenchu, ne vendent quasiment jamais de bois de feu. Certes ils ne possèdent pas de charrette mais très peu osent aller au-devant de la clientèle et il n'existe pas de liens

³⁷ De même que la coupe de bois d'œuvre, la cueillette de bois mort est officiellement interdite par l'office des forêts. Les familles ne sont toutefois aucunement inquiétées. Ces pratiques sont d'ailleurs plutôt bénéfiques pour la forêt elle-même : l'accumulation de bois sec pourrait être particulièrement préjudiciable en cas de feu de forêt.

³⁸ Ph. SCHAR, 1992, p.43.

³⁹ On ne saurait considérer cette pratique comme un moment religieux.

⁴⁰ Le prix d'un repas complet – riz et accompagnements végétariens – dans restaurant de Mananur ou d'Amrabad est de 25 roupies, la rémunération pour une journée de manœuvre agricole est de 20 roupies.

privilégiés entre un client et son fournisseur chenchu.

Les Chenchu se livrent à peine davantage à la commercialisation du bois de construction, d'autant plus qu'en principe l'exploitation du bois est interdite – nous sommes, faut-il le rappeler dans une réserve. Jusque dans les années 1980, le Forest Department louait des concessions sur lesquelles les Chenchus étaient embauchés comme journaliers pour l'exploitation du teck. La repousse étant très lente⁴¹ et la gestion de la ressource inexistante – le Forest Department a procédé au reboisement d'une seule parcelle d'une cinquantaine d'hectares sur la rive nord de la Krishna - cette activité a disparu.

Pour les autres essences, trafic il y a, mais il est circonscrit au plateau : les grumes ne peuvent passer le point de contrôle de Mananur. Pourtant, à quelques kilomètres, à Maradugu, une famille de charpentiers se livre à la fabrication de pieds de lit en bois tourné et, quand l'électricité le permet, utilise pour cela deux machines outils ! A Udimila, ce sont des programmes gouvernementaux qui ont permis l'achat de telle machines !

Quelques familles chenchu, bien connues, (12 sur les 114 interrogées à ce sujet) fournissent l'essentiel de la matière première. Une grume imposante portée sur l'épaule au prix d'un effort considérable sera vendue au prix dérisoire de 40 roupies. Les prix peuvent toutefois varier du simple au triple sur le plateau : la même grume peut être payée 150 roupies à Amrabad où la demande en bois est plus importante et les contrôles du Forest Department plus fréquents que l'on évite en empruntant des sentiers malaisés.

Tous puisent dans la forêt le bois nécessaire à la construction des maisons, à la fabrication des outils agricoles⁴² et d'un bien maigre mobilier, car rares sont ceux qui peuvent se payer les services de celui qui aura fait le travail de coupe et de transport du bois.

La chasse, une activité discrète.

Face à cette exploitation qui ne s'accroît guère que du fait la pression démographique, la forêt se dégrade. Dans ces conditions, la chasse devient semble-t-il, une activité de plus en plus anecdotique. Il semble bien aussi que depuis fort longtemps le produit de la chasse n'ait été qu'un surplus qui ne participait que peu, quantitativement, au régime chenchu, même si l'une des explications du nom de la tribu évoque une habitude alimentaire, à savoir la consommation d'un rongeur (*chunchu*).

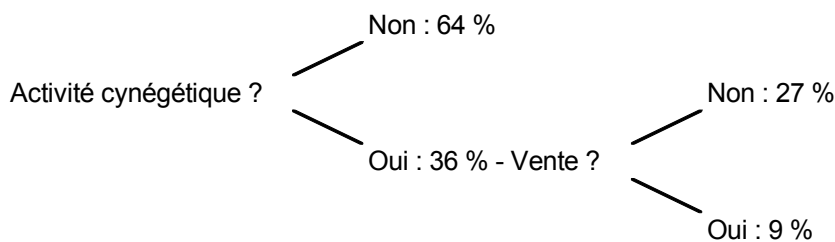
⁴¹ Il faut 150 ans pour qu'un teck (*Tectona grandis*) atteigne une taille exploitable en forêt naturelle.

⁴² Les besoins en bois pour les outils agricoles sont relativement importants parce que leur renouvellement est très fréquent : remplacement des *pisulu* (dents) des *dente* (scarificateurs) tous les ans par exemple.

La pratique de la chasse étant illégale – même si elle est dans les faits tolérée pour le petit gibier – il est très délicat d'apprécier l'importance prise par les activités cynégétiques chenchu. Quand la question leur est posée, les hommes avouent avec quelques réticences pratiquer la chasse. Il est cependant quasiment impossible d'évaluer les quantités et plus encore les revenus tirés de cette activité. Tous éludent systématiquement la question du gros gibier. Les enquêtes en révélant des variations de revenus annuels extrêmement importantes, confirment la nature sensible du sujet. Selon les réponses fournies, les revenus annuels s'échelonnaient de quelques dizaines à plus de 3000 roupies.

Il est aussi de tradition de rester discret sur ses activités cynégétiques. A Appapur, quand les hommes partent chasser, il ne faut pas qu'ils annoncent leurs intentions. De plus, le silence est de rigueur. Si un quidam vient à leur parler et qu'ensuite la chasse est bonne, alors l'interruption aura été sans conséquence. En revanche, si le chasseur revient bredouille, il dessine la figure de l'interlocuteur sur le sol, urine dessus, la frappe avec une sandale et repart chasser, espérant conjurer le sort.

Figure 4 : Pratique de la chasse dans les familles chenchu.



Ch. Haimendorf, en 1942, s'est heurté à ce même mur de silence. Il note également, déjà, la relégation de la chasse au second plan dans l'économie chenchu et avance deux explications⁴³. La plus décisive, selon lui, est l'action de protection initiée par les autorités forestières qui "découragent" la chasse du gros gibier. Il invoque également l'introduction des armes à feu chez les Chenchu. Une période de prospérité, favorisée par le début de la vente des Minor Forest Product dans les années 1880-1890 aurait permis aux Chenchu de s'équiper en armes à feu. Progressivement celles-ci se seraient détériorées et les Chenchu n'auraient plus eu les ressources nécessaires à leur renouvellement. Pendant ce temps, l'art du maniement des arcs et des flèches s'était perdu, les pères n'avaient pas transmis ce savoir-faire à leurs fils.

⁴³ Ch. VON FURER HAIMENDORF, 1943, pp. 70-71.

En dehors de ces explications fournies par l'anthropologue, on peut aussi évoquer la désertion du plateau inférieur par le gros gibier sous l'influence des dégradations et du mitage de la forêt mais aussi, peut-être de façon plus anecdotique, à cause des parties de chasse de quelques riches oisifs.

"Par le passé, les Chenchu étaient autant des chasseurs que des cueilleurs, mais la chasse a décliné quand des étrangers, en particuliers des "collectionneurs de trophées" venus de Hyderabad, ont commencé à chasser en utilisant des armes à feu modernes. Ils ont alors décimé buffles sauvages, cerfs tachetés et sambars. Les Chenchu qui chassaient avec des arcs et des flèches ne pouvaient rivaliser avec ces intrus, et devaient se contenter d'abattre lièvres, écureuils et paons"⁴⁴.

Toutefois, les Chenchu n'ont pas abandonné les pratiques de chasse. Le gibier procure des revenus qui sont bien souvent modestes mais toujours appréciés. On ne refuse jamais non plus le plaisir de manger de la viande. Ce rare apport en protéines animales, même modeste est sans doute essentiel.

La chasse, apanage exclusif des hommes les gratifie d'un prestige discret mais bien réel. Une plaisanterie entendue à Appapur me semble en ce domaine particulièrement significative. Un homme dit à son beau-frère : "tu ne chasses pas, tu n'attrapes que des rats ; tu les dépouilles, les fais cuire et les manges"⁴⁵.

Nous sommes bien sûr loin d'être dans une situation comparable à celle des indiens Guayaki où la chasse est presque l'unique pourvoyeuse de nourriture, le régime étant presque exclusivement carné. Là, rappelons-nous les mots de Pierre Clastres, "les hommes chassent, les femmes portent"⁴⁶. Ici comme là-bas, l'arc est un instrument exclusivement masculin. Il ne semble pas être un objet tabou pour les femmes: mais je n'ai jamais vu une femme s'en munir lors d'incursions en forêt. Les hommes ont seuls la possession pleine et entière de leurs arcs : eux seuls peuvent les négocier. En revanche, les chiens, auxiliaires efficaces de la traque du gibier sont plutôt des possessions féminines. Il faut dire que la nourriture (des restes) est distribuée par la maîtresse de maison au chien familial, quand il ne maraude pas en forêt⁴⁷.

⁴⁴ Ch. VON FURER HAIMENDORF, 1990 : " In the past Chenchu were hunters as well as food-gatherers, but hunting had declined when outsiders, and particularly sportsmen from Hyderabad, began to hunt with modern fire-arms and in this way decimated such game as the blue bull, spotted deer and the sambhar. The Chenchus, who hunted with bow and arrows could not compete with such intruders, and seldom bagged any game other than hare, squirrel and peacock", pp. 27-28 (traduction personnelle).

⁴⁵ Les rats ne sont pas à proprement parler chassés. Locataires indésirables des toits de paille, les femmes tentent de s'en défaire, sans grands succès, en les délogeant à coups de bâton. La plaisanterie est peut-être cependant à double détente : la consommation d'une espèce de rat particulière, le *chunchu*, serait à l'origine du nom de la tribu. Se moquer de celui qui mange du rat serait un moyen de se défaire de cette identité, d'autant que les Chenchu ne reconnaissent pas cette signification, préférant celle de "celui qui vit sous l'arbre".

⁴⁶ P. CLASTRES, 1974, p. 93.

⁴⁷ Distinguons les chiens du village sans maître attirés qui se nourrissent des déjections humaines et de quelques rapines, des chiens des familles qui peuvent en sus obtenir quelque nourriture de la main de leur maîtresse.

La chasse active, sans doute moins que par le passé, les solidarités entre les hommes du village. Les parties de chasse s'individualisent toujours davantage. Les prises de gros gibiers sont devenues rares, parce que la pratique collective des battues est bien moins fréquente (à l'exception des sangliers qui détruisent les cultures), le Forest Department étant vigilant quant à la protection des grands ruminants. Les prouesses viriles appartiennent aujourd'hui bien plus au domaine du récit qu'à celui de l'action. Les jeunes hommes sont particulièrement friands des histoires de chasse et ne perdent pas une occasion de se mettre entre eux en valeur.

Des outils et des techniques qui évoluent.

Les techniques employées sont extrêmement diverses. Chaque chasseur a une spécialité.

L'arc et les flèches sont les instruments traditionnels de la chasse et ils sont toujours utilisés. Le savoir-faire nécessaire à la réalisation d'un arc est bien moindre que celui qu'exige la taille dans le même bambou de flèches bien équilibrées. A chaque type de gibier sa pointe de flèche : bouts plats en bambou pour assommer les oiseaux, pointes acérées en métal de diverses formes pour percer les cuirs. L'introduction du fer dans la culture Chenchu est sans doute fort ancienne (deux millénaires selon les sources archéologiques), mais la tribu est très longtemps restée dépendante de la population des plaines, tant pour l'approvisionnement que pour le travail du métal. Il est de plus en plus facile de se procurer ces pointes car presque tous les villages abritent aujourd'hui forge et forgerons (véritables spécialistes ou forgeant pour se procurer des revenus complémentaires). A Patrela Chenu Penta, Chinnaiah s'est formé auprès d'un forgeron de Venkeswaram. L'ITDA* lui a fourni un soufflet manuel. Il fabrique principalement hachettes et couteaux, sur commande. Dans un passé encore récent, il y a moins d'une dizaine d'années, les Chenchu d'Uppununthala se rendaient au-delà de la Krishna, à Palutla pour s'approvisionner en pointes de flèches. Aujourd'hui, ils sont trois parmi les familles chenchu du village à savoir les forger, après un rapide apprentissage auprès de leurs anciens fournisseurs. Toutefois, le fer reste coûteux et un homme ne possède généralement que deux flèches en tout et pour tout. Il ne dispose pas de carquois et part chasser l'arc dans une main et ses flèches dans l'autre.

L'arc n'est pas la seule arme chenchu. Un simple gourdin est bien utile pour assommer les lièvres et les lapins pris dans le faisceau d'une lampe torche ou les lézards acculés par les chiens. Parfois une simple pierre suffit à assommer un écureuil.

Les pièges à oiseaux obligent le chasseur à se tenir embusqué : le filet emprisonnera l'oiseau attiré par quelques graines. Les collets fabriqués avec des câbles de frein sont posés et visités quotidiennement. Certains élaborent aussi des filets avec des câbles de plus gros calibre pour piéger des sangliers. Si les Chenchu multiplient les techniques de chasse, c'est que le gibier est très recherché pour la consommation familiale mais également pour la vente.

Le gibier constitue toujours un apport essentiel dans l'alimentation des familles chenchu. Aliments énergétiques, les légumineuses présentent certes une teneur en protéines comparable à celle des viandes (20 % en moyenne) et de bonnes qualités nutritionnelles lorsqu'elles sont associées aux céréales⁴⁸, mais les maigres *papu** du soir qui accompagnent le riz consistent en une poignée de pois secs⁴⁹ réduits en bouillie clairette et n'apportent journallement que de très faibles quantités de protéines. Cet apport ne saurait donc remplacer le produit de la chasse, d'autant que les Chenchu n'ont que très peu accès à la viande, aux œufs et aux produits lactés.

Comme on le sait, il existe dans l'idéologie hindoue une réciprocité étroite entre statut hiérarchique et régimes alimentaires. Le statut d'un groupe repose sur la pureté relative des nourritures et au fil des siècles, le végétarisme s'est imposé à l'ensemble de la population hindoue comme la forme supérieure de l'alimentation. Cependant, les Chenchu, peut-être du fait de leur hindouisation relativement récente, ne sont guère attachés au végétarisme. La consommation de viande (en dehors du gibier) est presque toujours réservée aux jours de fêtes. On honore les invités d'un mariage en leur servant un curry de volaille ou, bien mieux, de chèvre. Un repas carné est toujours un bon repas et l'on se réjouit de manger de la viande.

Ce comportement est d'ailleurs très largement partagé par les autres groupes de la région, des castes moyennes en fait. Reprenons l'analyse de M.L. Reiniche développée dans le cas d'un village du Tirunelveli et qui paraît particulièrement pertinente ici.

⁴⁸ Les protéines végétales sont de moins bonne qualité que les protéines animales du fait de leur déficience en acides aminés essentiels ; cependant leur combinaison avec des céréales, et notamment le riz (comparativement assez riche en lysine), permet d'obtenir des mélanges acides aminés / protéines végétales de bonne valeur nutritionnelle. Voir Ph. SCHAR, *op. cit.*, pp. 162 et 199-201.

⁴⁹ Pois d'Angole (*Cajanus cajan*) en particulier.

"...dans la pratique l'opposition [entre végétarisme et non-végétarisme] n'est pas de prime abord évidente. [...] Les classes moyennes sont végétariennes, bien qu'occasionnellement elles soient non-végétariennes. On ne cache pas le plaisir que l'on a de temps en temps à être non-végétarien, mais tout se passe comme si cela relevait d'un autre ordre des choses, incapable en tant que tel de contredire le principe posé. [...] Le non-végétarisme n'a pas, dans l'Inde du Sud au moins, valeur de credo. La pratique réelle notamment apparaît très limitée. On trouve donc [...] un végétarisme d'attribution et qui de fait englobe et accepte des pratiques non-végétariennes tandis [...] qu'un non-végétarisme d'attribution [est] de fait limité par des pratiques végétariennes."⁵⁰

Les plus hautes castes de la région ne sont pas, dans leur immense majorité, des chasseurs (leurs activités forestières sont par ailleurs tout à fait marginales). Elles achètent et consomment cependant volontiers les prises des chasseurs et donc des Chenchu en tout premier lieu.

En cas de grosses chasses, la conservation de la viande étant impossible (Ch. Haimendorf mentionne le séchage de lamelles de viande, je n'ai jamais observé de telles pratiques et n'en ai jamais entendu parler), les familles chenchu offrent aussi volontiers du gibier aux voisins ou aux visiteurs avec lesquels elles veulent entretenir de bons rapports. A Patrela Chenu Penta, le charpentier de haute caste, un brahmane *Wadla Kummari*⁵¹ ayant certes abandonné les activités culturelles, reçoit régulièrement un quartier de sanglier, s'il se rend au village après une capture.

La chasse s'intègre également dans le circuit économique. On peut très facilement vendre ses prises. Les chasseurs de Bapanpadu trouvent facilement à Maradadugu, village le plus proche, la clientèle intéressée par les prises de la nuit. On peut ainsi y vendre les lapins pour 45 roupies.

On peut également négocier les flèches pour les meilleurs faiseurs mais aussi les chiens. La réputation d'un bon chien de chasse dépasse largement les limites villageoises. Lingamma troque son grand chien jaune à un tailleur de pierre d'Amrabad contre une meule et un mortier. Le chien est immédiatement emmené au bout d'une laisse de fil de fer. "Les voisins ne viendront plus se plaindre qu'il a mangé leurs œufs". Les mots sont rudes mais, au fond, Lingamma le regrette déjà...

⁵⁰ M.L. REINICHE, 1979, pp. 9-10.

⁵¹ Il est délicat de trancher sur le statut réel des *Wadla Kummari*. Il est particulièrement étonnant en effet que celui-ci s'affiche à la fois brahmane et "carnivore". Mais ce n'est en rien un cas isolé. Eedaiah, le *Peddamanchi* de Uppunthala dira ainsi, "Oui, ce sont des Brahmanes, ils portent la cordelette des 2 fois nés. Mais ils mangent la même nourriture que nous : de la viande de poulet, de mouton".

Nous observons, enfin, une compétition entre les pratiques forestières de collecte et l'agriculture. Malgré la protection dont elle fait l'objet, la forêt est attaquée par des défrichements importants et des activités pastorales, nous en reparlerons.

Un jardin d'Eden ?

Les pratiques forestières ne sont plus désormais associées directement à la survie et nous ne sommes plus dans le cadre d'une économie "hand-to-mouth" où les produits collectés sont immédiatement consommés. Il reste toutefois quelques signes de ce type de pratiques qui ne manquent pas d'éclairer les stratégies économiques d'aujourd'hui.

En fait est étrangère à la mentalité chenchu toute tentation de faire des provisions pour le futur. S'éveiller le matin sans aucune nourriture à la maison ne le dérange pas le moins du monde. Très tranquillement il se dirige vers la forêt pour collecter fruits et racines, satisfait sa faim chaque fois qu'une occasion se présente et retourne le soir au village partager avec sa famille tout ce qu'il a rapporté à la maison. On ne stocke aucune denrée pour faire face aux cas d'urgence et l'on ne s'occupe en aucune façon du lendemain, toute la nourriture est instantanément consommée.⁵²

Ch. Haimendorf se fait l'écho de l'imprévoyance des peuples primitifs maintes fois mentionnée par les ethnographes. Il note deux tendances complémentaires de la prodigalité (le soir on dévore sans compter...) et de l'incapacité à constituer des stocks de nourriture (...avant de jeûner le lendemain matin). Mais les Chenchu ne pouvaient-ils ou ne voulaient-ils donc pas accumuler ?

Je n'ai jamais entendu évoquer, et Ch. Haimendorf ne mentionne pas non plus, des périodes de famine, en dépit d'épisodes de sécheresse qui, à l'exemple de ce début de siècle, n'ont pu manquer d'advenir. Il n'est pas douteux cependant que la période sèche ait pu être souvent, voire presque toujours, difficile. On atténuait les effets de la disette par un stockage modeste de fleurs *d'ippa*, d'ailleurs favorisé par la vente de ces fleurs.

⁵² Ch. VON FURER HAIMENDORF, 1943, pp. 57. "Indeed any provision for the future is alien to Chenchu mentality. To wake in the morning with no food in the house does not disturb him in the least. He proceeds leisurely to the jungle to collect roots and fruits, satisfying his hunger as occasion offers, and returns to the village in the evening to share with his family all that he has brought home. There is no storing of eatables against emergency or indeed any thought given to the morrow, for almost all food is instantly consumed" (traduction personnelle).

"[...] les bons prix que certains villages peuvent obtenir en vendant des fleurs séchées aux habitants des plaines ont poussé les Chenchu à réfréner leurs instincts et à stocker les fleurs dans des pots en attendant de meilleures offres"⁵³.

Voici la preuve, s'il en était besoin, que les Chenchu pouvaient à l'occasion adopter des pratiques accumulatrices. Il faut bien s'y résoudre : non que les Chenchu n'aient eu les possibilités d'accumuler, mais ils n'en éprouvaient ni l'envie, ni même, le besoin. Ils étaient, pour reprendre les mots de M. Sahlins, dans une situation de société d'abondance. Pour cet auteur, "l'aménagement économique" des chasseurs collecteurs s'inspire de la profusion originelle, de la foi en la munificence de la nature et l'abondance de ses ressources.

La forêt des Nallamalais n'a sans doute jamais été un pays de cocagne, mais les Chenchu chasseurs cueilleurs ne connaissaient pas non plus une économie de subsistance toujours à la limite de la survie. Comme le note E. Bernus, "c'est volontairement que ces chasseurs cueilleurs ajustent leurs quêtes de nourriture ou de matières premières à leurs besoins et négligent le superflu et la constitution de stocks"⁵⁴.

Si ces systèmes socio-économiques se caractérisent par une relative abondance, c'est que ces populations se plient aux contraintes de la mobilité ; et comme le démontre M. Sahlins non sans humour, que les désirs de ces populations sont limités : "Ayant attribué au chasseur des motivations bourgeoises et l'ayant muni d'outils paléolithiques, nous décrétons par avance que sa situation est désespérée"⁵⁵.

Evidemment, nous avons peine à imaginer une telle situation à présent que les conditions de biodiversité, entre autres, ont changé. Néanmoins quelques signes subsistent aujourd'hui qui nous invitent à considérer sérieusement la société chenchu passée comme une société d'abondance.

Pour Sahlins, dans cette société d'abondance, la maisonnée va vivre presque en autarcie. La seule division du travail existante est celle qui s'opère entre les sexes. Et de fait c'est la situation que l'on observe chez les Chenchu. La collecte se pratiquant en couple, la distinction est d'autant moins marquée. Encore aujourd'hui, il n'existe pas de frontière nette entre des activités féminines exclusivement domestiques et des hommes qui s'occuperaient à

⁵³ Ch. VON FURER HAIMENDORF, 1943, pp. 57-58 : "[...] the good prices some village can obtain by selling dried flower to plains people have induced the Chenchu to curb his own instinct and to store the flowers in pits against the time of the better offer" (traduction personnelle).

⁵⁴ E. BERNUS, 1981, p. 77.

⁵⁵ M. SAHLINS, 1976, p. ?

gagner l'argent du ménage. Les activités forestières typiquement masculines, chasse et collecte du miel, ne sont pas suffisamment rémunératrices (ou nourricières) pour que l'homme en tire un prestige tel qu'il affaiblirait la position de la femme dans le ménage.

Bien évidemment, une telle société d'abondance ne pouvait se maintenir alors que la pression démographique s'est considérablement accrue, que le nomadisme⁵⁶ a été réfréné et que les besoins, aussi, ont évolué.

Néanmoins, les habitudes de prévoyance ne sont pas acquises dans tous les cas : le salaire que l'on a gagné est immédiatement dépensé en douceurs pour les enfants ou en alcool. Ce comportement de cigale a été à maintes reprises souligné par les voisins des Chenchu. On m'explique, un brin moralisateur, que tel ou tel travaille comme gardien de bétail pendant quelques semaines en forêt, puis revient au village où, pour rompre avec ses semaines de solitude, il s'enivre et fait la fête, paie éventuellement ses dettes et se retrouve avant peu sans une roupie pour acheter le riz, les lentilles du repas du soir...ou les médicaments qui soigneront les dérèglements dus à ses excès. Il contracte alors de nouvelles dettes qui ne pourront être épongées que par un nouveau séjour en forêt...

Chaque unité familiale doit toujours pouvoir assurer son autosubsistance. La solidarité n'est jamais que ponctuelle et ne s'exprime que quand elle peut espérer une réciprocité. De façon symptomatique, la solidarité intergénérationnelle se réduit à son plus strict minimum. Cela fait dire à Guruamma : "Heureusement que nous Chenchu ne vivons pas vieux".

⁵⁶ Le nomadisme des chasseurs cueilleurs est à présumer.

1.2.2. L'agriculture : une nouvelle activité vivrière.

Pour Ch. Haimendorf, les Chenchu de 1943 ne se cramponnent pas particulièrement à leur mode de vie traditionnel et manifestent de grandes facultés d'adaptation.

"Ils peuvent s'adapter à de nouvelles conditions, s'ils comprennent les avantages de ce changement et il est possible d'éveiller leur intérêt pour de nouvelles entreprises."⁵⁷

Et d'ajouter quelques lignes plus bas - sans souci de l'évidente contradiction - que les Chenchu ne sont pas investis dans l'agriculture parce qu'ils manquent de persévérance et qu'ils ne peuvent se concentrer sur des objectifs à long terme.

L'anthropologue observe des situations très diverses et distingue les pratiques des Chenchu de la plaine, du plateau inférieur et du plateau supérieur. Les premiers sont des agriculteurs confirmés dès le début des années 1940 et possèdent même des terres irriguées. Les seconds qui s'étaient lancés dans l'agriculture au début du vingtième siècle sous l'impulsion de l'autorité d'Hyderabad ont tous progressivement abandonné cette activité pour ne subsister de nouveau que grâce à des emplois de coolie. L'Etat avait même installé des Waddera⁵⁸ dans le but de donner l'exemple : cela s'est soldé par un échec à court terme pour les Chenchu. Les troisièmes, quant à eux, pratiquaient une agriculture extrêmement rudimentaire. Des familles plantaient quelques centaines de mètres carrés de sorgho, de mil et de maïs à la houe dans les parcelles encloses d'anciens parcs à bestiaux de pasteurs. Seul le sorgho faisait l'objet d'une véritable récolte alors que les épis de maïs étaient cueillis au gré de la faim de chacun des membres de la famille et mangés rapidement après avoir été grillés⁵⁹. Dans chaque village du plateau supérieur, quelques familles cultivaient également du tabac. Elles assuraient alors la consommation du village pour l'année. Pas d'agriculture sur brûlis. Ch. Haimendorf décrit les grandes difficultés qu'ont les autorités à faire adopter la culture à l'aire.

La simple description de la situation sur le plateau supérieur permet à Ch. Haimendorf de présenter les Chenchu comme de véritables chasseurs cueilleurs considérant, avec raison, que l'apport des pratiques culturelles y est négligeable. Il est vrai que seuls les Chenchu du plateau supérieur sont pour lui de véritables Chenchu, des "jungle Chenchu".

⁵⁷ Ch VON FURER HAIMENDORF, 1942, p. 265 : "They can adapt themselves to new conditions, if they understand the advantages of the change and it is possible to arouse their interest in new enterprises". (traduction personnelle).

⁵⁸ Caste d'agriculteurs de statut intermédiaire.

⁵⁹ Au moment des récoltes, les enfants sont également aujourd'hui souvent nourris de cette façon. Ce n'est pas simplement une façon de tromper l'ennui, il s'agit aussi d'apaiser leur faim pendant cette difficile période de fin de soudure.

L'agriculture est donc sans doute une activité relativement récente, mais elle procure aujourd'hui des ressources – revenus et alimentation – essentielles à la survie, pour certains. Les pratiques culturelles font désormais partie du quotidien des Chenchu, du moins sur le plateau inférieur. On continue en effet d'observer une dichotomie entre les deux plateaux⁶⁰. Le peu de temps passé à Appapur m'a permis de constater que les familles étaient en définitive toujours assez peu intéressées par l'agriculture : beaucoup possèdent des terres et même un train de culture. Pourtant, en 2002, alors que l'agence tribale de Sundi Penta (l'ITDA*) n'avait pas fourni les semences comme elle le faisait habituellement, les villageois n'avaient pas jugé bon de lancer les cultures. L'agriculture ne doit pas être si avantageuse pour que cette désaffection soit à ce point prononcée. Il est même des hommes d'âge mûr (30-40 ans) qui n'ont jamais pratiqué l'agriculture. Là, la collecte de MFP* est suffisante pour assurer la subsistance.

Des fronts pionniers.

S. Robert et P. Salaün mettent en évidence, dans leur article, des dynamiques de front de peuplement dans les Ghâts occidentaux, en prenant l'exemple du village d'Uppagala⁶¹. Les auteurs font une différence importante, qu'il me semble bon de rappeler ici, entre les phénomènes de front pionnier et ceux qu'ils ont observés qu'ils qualifient de dynamiques. Pour les premiers, le rôle des autorités publiques est d'encourager la conquête de nouveaux espaces, l'Etat exprimant sa volonté de maîtrise du territoire. A Uppagala, au contraire, l'avancée des populations est freinée, combattue par les autorités publiques. Dans le nord-est des Nallamalai, le statut de la forêt est sensiblement le même (label de "Forêt Réservee"), cependant les villageois ne disposent pas ici de "communaux" forestiers. Pourtant, il semble bien que malgré un cadre officiel plus contraignant, les règlements sont bien moins appliqués sur le plateau d'Amrabad. Les défrichements sauvages sont monnaie courante : plus de 30 % des terres exploitées aujourd'hui dans chacun des villages enquêtés ont été défrichées par leurs propriétaires. Les villageois ont bien le sentiment d'enfreindre des règles ; ils agissent dans la dissimulation et restent aussi dans les limites de ce qu'ils jugent être tolérable par le Forest Department. On défriche en forêt, là où le grignotage est moins visible. Sur place il est difficile de l'observer mais il existe un véritable mitage de la forêt qui apparaît plus nettement en saison sèche. Les images satellites ne trompent pas le Forest Department : elles en donnent

⁶⁰ Gardons-nous cependant de conclusion hâtives : cette observation est confirmée par les situations observées à Faharabad et Rampur lors d'un passage rapide fin 1999. Cependant, les villageois de Boramacheruvu où je n'ai pu me rendre, sembleraient bien plus impliqués dans l'agriculture.

⁶¹ S. ROBERT & P. SALAÜN, 1996, pp. 159-172

une image très claire. La recrudescence de l'agitation naxalite* à partir de l'an 2000 n'a pas facilité les contrôles, et surtout les mesures de rétorsions des inspecteurs dans la région. Les paysans ont aujourd'hui toute latitude pour cultiver des essarts qu'ils avaient défrichés quelques années, parfois même dix ans auparavant. Il est avéré qu'après quelques années d'exploitation, le Forest Department ne reviendra plus réclamer les terres perdues, d'autant que la reconstitution de la couverture arborée est très difficile après un défrichement sévère. Toutefois, si les forestiers ferment – par force – un peu les yeux sur ces parcelles cultivées illégalement, celles-ci n'en deviennent pas pour autant *patta*. Les familles n'obtiennent pas de titre de propriété, ce qui ne les empêche pas de vendre ces terres⁶².

Cependant, les cultures de ces terres sont bien plus vulnérables face aux animaux. Elles nécessitent un gardiennage nocturne. On se relaie en famille ou l'on embauche, mais on a parfois du mal à trouver la main-d'œuvre nécessaire quand les champs sont lointains. Les salaires versés pour la surveillance de nuit sont très variables. A Bapanpadu le salaire est de 300 roupies par mois.

Quand les champs sont près des villages, ils ne sont cependant pas forcément plus protégés des incursions : les oiseaux sont des prédateurs redoutables que l'on éloigne de toutes les manières possibles : cris, gesticulations, tirs à la fronde... Les bovins gyrovagues viennent également fréquemment ravager les cultures et le paysan lésé n'obtient que très rarement une compensation de la part du propriétaire des animaux. Les conflits à ce sujet se multiplient lorsque le moment des récoltes se rapproche. Le seul moyen de pression pour la victime est la rétention du bétail coupable. Toutefois, les pratiques ne sont pas uniformes. A Patrela Chenu Penta, le bétail est si rare qu'il ne peut occasionner de gros dégâts. Par contre les bêtes échappées des villages voisins viennent fréquemment brouter les champs chenchu. Alors, la "communauté villageoise" fait bloc, enferme les bêtes dans un enclos et ne les relâche que lorsque le ou les propriétaires offrent un dédommagement acceptable. A Uppununthala par contre, un forfait de 25 roupies par tête est perçu par la famille qui a obtenu – contre espèces sonnantes et trébuchantes – l'usufruit de l'enclos (*banderu*) mis aux enchères par le *panchayat** chaque année. En 2002, c'est une famille Kurua qui l'a acquis contre 10.000 roupies.

⁶² A l'origine, le terme *patta* désignait la taxe foncière payée par les propriétaires de terres enregistrées : les *pattadar* à l'intérieur du système *ryotwari* mis en place par les Britanniques. Par extension, *patta* désigne aujourd'hui les terres soumises à l'impôt. Les Chenchu sont exemptés de cette taxe s'élevant de 2 à 4 roupies / acre. Seuls les possesseurs de terres *patta* peuvent contracter des prêts bancaires puisque seuls ces derniers peuvent hypothéquer leurs terres.

Les déprédations animales et la menace de contrôles du Forest Department n'entament en rien la volonté farouche d'agriculteurs de plus en plus nombreux à conquérir de nouvelles terres et à exploiter au mieux les ressources accessibles.

Tableau 2 : Origine de la terre des propriétaires (surfaces en ha.).

	Patrela Chenu Penta		Bapanpadu				Uppununthala			
	Chenchu		Chenchu		Lambada		Chenchu		Lambada	
	surfaces	%	surfaces	%	surfaces	%	surfaces	%	surfaces	%
Héritée	10,96	45,4	3,6	18,6	8,4	45,2	20,8	68,4	29,5	51,5
Défrichée	10	41,4	13,8	71,1	4	21,5	9,6	31,6	17,6	30,7
Achetée	1,2	5,0	0,8	4,1	4,4	23,7	0	0	8,6	15,0
Autre	2	8,3	1,2	6,2	1,8	9,7	0	0	1,6	2,8
TOTAL	24,16		19,4		18,6		30,4		57,3	

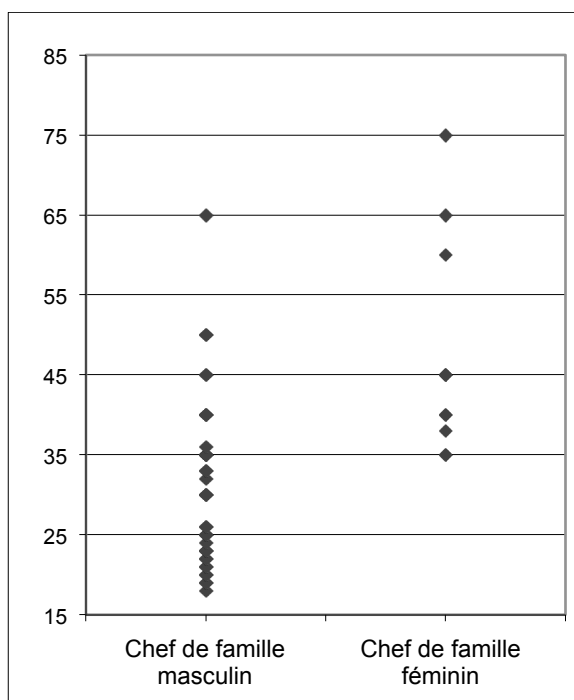
Le lieux de résidence et le groupe d'appartenance sont deux des facteurs expliquant fortement les stratégies mises en œuvres. Les dynamiques de défrichement sont, nous le voyons, très diverses selon les villages. L'ancienneté du village et l'ancienneté de son peuplement explique ici les chiffres observés. Ainsi, Uppununthala, village ancien ne connaît plus de "campagne" de défrichement massif. Les terres disponibles sont de plus en plus éloignées des habitations et il faut s'y consacrer à temps plein pour éviter les razzia des animaux. Seuls les jeunes couples qui n'ont pas d'autres terres n'ont d'autres choix. Pour agrandir ses terres, la meilleure solution reste l'achat, ce dont les Chenchu n'ont pas les moyens. A Bapanpadu, les Lambada ont eux aussi adopté cette solution. Elle seule leur permet d'avoir accès aux meilleures terres : celles qui sont inondables. Les prêts importants nécessaires à l'achat de telles terres seront d'autant plus rapidement remboursés qu'elles permettront de se lancer dans les cultures les plus rémunératrices en toute sécurité (le coton en particulier et pour les meilleures terres, le riz). Les Chenchu de Bapanpadu sont de nouveaux arrivants : leurs parents vivaient pour la plupart à l'intérieur des terres, quasiment uniquement de la collecte des MFP*. Ils ont certes toute latitude de défricher de nouvelles surfaces : le village est neuf. Mais ils leur faut cependant se contenter de maigres terres sèches. A Patrela, les héritiers du fondateur du village se taillent la part du lion dans les terres héritées (et *patta*). Mandli Gangaiah a légué à chacun de ses 4 fils encore au village pas moins de 8 ha. (soit presque les 4/5^{ème} des terres héritées !). Ceux-là sont suffisamment bien pourvus pour ne pas avoir besoin de se lancer dans de nouveaux défrichements, risqués ici parce que le Département des Forêts fait souvent des vérifications. Les nouveaux venus réussissent cependant souvent à tromper la vigilance des gardes forestiers.

Tableau 3 : Répartition de la propriété foncière.

	CHENCHU		LAMBADA		AUTRES SUP.		AUTRES INF.	
	Nombre de propriétés	%	Nombre de propriétés	%	Nombre de propriétés	%	Nombre de propriétés	%
Grande + de 4 ha	4	5,7	5	11,9	5	14,7	1	12,5
Moyenne de 2 à 3,9 ha	29	41,4	10	23,8	4	11,8	1	12,5
Petites de 1 à 1,9 ha	9	12,9	12	28,6	15	44,1	2	25,0
Micro - de 1 ha	28	40,0	15	35,7	10	29,4	4	50,0
Sans terres	47	40,2	7	14,3	13	27,7	15	65,2
superficie moyenne / propriétaire	1,7		1,9		1,8		1,3	
superficie moyenne / famille	1,0		1,6		1,3		0,5	

Cette dynamique de défrichement devrait permettre logiquement d'éviter de trop grandes disparités dans la répartition de la propriété foncière et, en effet, la taille moyenne des exploitations chenchu est tout à fait comparable à celle de leurs voisins. Cependant on constate aussi que 40 % des familles chenchu interrogées ne possèdent pas de terres.

Figure 5 : Age et sexe chefs de famille sans terre Chenchu.



Cela concerne en majorité des jeunes couples qui viennent juste de couper le cordon ombilical avec la famille du jeune homme. Il s'agit aussi de veuves qui ont transmis l'héritage de la terre à leurs enfants (mâles). Par ailleurs, la possession de terre s'avère être une condition *sine qua non* chez les Chenchu pour cultiver : en 2001 aucune des familles sans terre n'en a loué. Cela peut-il constituer une confirmation du faible intérêt des Chenchu pour l'agriculture ? En effet, chez les castes supérieures et surtout inférieures du voisinage où l'on constate également de fortes proportions de sans-terres, en dehors des familles qui ont fait le choix de ne pas cultiver parce qu'elles peuvent disposer de revenus suffisants en tant qu'artisans ou commerçants, 25 % des familles ont loué des terres. Méfions-nous tout de même du pourcentage très élevé constaté chez les basses castes : les familles interrogées, peu nombreuses, habitent très majoritairement dans les villages de Mananur et Amrabad où les possibilités de défrichement sont presque nulles. Les Lambada semblent être une exception locale : tous semblent attachés à l'agriculture alors que – rappelons-nous leur passé de caravaniers – elle est vraisemblablement pour eux aussi une activité relativement récente. Très peu sont sans terres et ceux qui n'en ont pas cherchent à en louer. La structure familiale indivise traditionnelle n'est sans doute pas étrangère à cet état de fait.

Les modes de faire-valoir : la micro propriété pour toute mesure.

Par ailleurs, les Chenchu qui possèdent des terres ne les cultivent pas nécessairement. La proportion des terres laissées en friche est importante, bien plus que chez leurs voisins. Ce n'est pas la mauvaise qualité des terres qui motive l'absence d'exploitation puisqu'on constate en parallèle un fort taux de location ou de métayage des terres chenchu.

Tableau 4 : Les faire-valoir.

	Chenchu		Lambada		Autres Sup.		Autres Inf.	
	surface	%	surface	%	surface	%	surface	%
Terres cultivées par le propriétaire	53,8	45,1	64,8	82,9	44,6	73,8	9,6	92,3
Friches	34,8	29,1	8,4	10,7	14,2	23,5	0,4	3,8
Faire valoir indirect	30,8	25,8	5	6,4	1,6	2,6	0,4	3,8
Terres possédées	119,4		78,2		60,4		10,4	

On observe donc des comportements tout à fait particuliers pour les Chenchu que l'on peut résumer ainsi : faiblesse des possessions foncières et de la mise en valeur directe des terres et *in fine* de leur exploitation.

Est-ce tout simplement un manque d'intérêt pour l'agriculture qui implique l'ensemble des phénomènes observés ou l'agriculture ne serait-elle pas rentable, eu égard aux logiques économiques chenchu ?

La question de la main-d'œuvre pourrait avoir une incidence significative sur les choix économiques opérés. On constate effectivement un sous-emploi rural sur l'année. Mais on peut se demander quelle est la disponibilité réelle de la main-d'œuvre en fonction du calendrier. Les cultures irriguées étant peu nombreuses, l'inactivité règne quasi-complètement pendant toute la saison d'été, de mars à juin. A l'inverse, les besoins en journaliers pendant la pleine saison agricole entre juillet et janvier sont importants avec un pic pour les récoltes et le battage des grains en décembre et janvier. Ainsi, les propriétaires de Khotapalli viennent souvent chercher des bras à Amrabad pour la cueillette du coton.

"... au moment des labours, des moissons, au temps où il faut accomplir les opérations culturales sur une courte durée, quand la terre est encore imprégnée des premières pluies, ou quand le grain est arrivé à maturité, l'emploi ne manque pas au village; un déficit de main d'œuvre risque même de se faire sentir. Le coût d'opportunité du travail familial est alors sensiblement égal au niveau des salaires des ouvriers agricoles."⁶³

Aussi, le travail sur les terres familiales n'est-il pas gratuit : on pourrait en effet pour quelques 20 roupies travailler dans les champs du voisin, d'autant que le nombre de journées disponibles annuellement pour s'employer est très réduit (de 40 à 50 jours au mieux). Le rôle de la famille sur l'exploitation familiale est bel et bien capital : leur fils aîné et leur belle-fille partis en migration et leurs autres enfants à l'école, Chinnaiah et son épouse se séparent de près d'un tiers de leur production de mil pour payer en nature les trois femmes qui les ont aidés à battre et vanner la récolte.

Les familles indivises présentent alors l'avantage de la force de travail en plus du capital foncier. Ainsi, comme le souligne H. Stern, les processus de partition et de reconstitution de familles indivises peuvent affecter l'habitat, les moyens d'existence (droits sur la terre...), les dépenses de statut (cérémonies de mariage, entretien des mères veuves...)⁶⁴. La main d'œuvre familiale rentre bien évidemment dans la catégorie des moyens d'existence.

Or, chez les Chenchu, le modèle familial traditionnel est celui de la famille nucléaire. Cet état de fait est très largement majoritaire aujourd'hui. Comparons rapidement la situation chez les Chenchu et chez les Lambada, tribu très impliquée dans l'agriculture comme nous

⁶³ F. LANDY, 1994.

⁶⁴ H. STERN, 1996, p. 59.

l'avons vu plus haut. La famille indivise est là un atout fondamental dans la pratique de l'agriculture : elle permet des économies d'échelle par la mise en commun des moyens de production, la paire de bœufs de labour mais aussi la main-d'œuvre familiale.

Tableau 5 : Les structures familiales.

	Famille nucléaire ou monoparentale		Famille nucléaire élargie ou bigame		Famille élargie	
	effectifs	%	effectifs	%	effectifs	%
Chenchu	97	76	20	16	10	8
Lambada	32	59	14	26	8	15

Les paysans chenchu ne peuvent bénéficier que du travail des jeunes couples tout juste installés. Ces derniers se trouvent souvent dans une situation de division partielle. Le chef de famille diffère le plus possible la division du patrimoine foncier : le plus souvent celle-ci n'aura lieu qu'à sa mort. Ses jeunes fils mariés travaillent encore parfois à l'exploitation. R.J. Lahiri montre pour le Tripura du nord-est de l'Inde que la participation de la main-d'œuvre familiale à l'exploitation est partiellement déterminée sociologiquement : tous les membres de la maisonnée doivent travailler à l'exploitation pour marquer leurs droits sur la terre, leurs droits à en consommer le produit, et pour ne créer ni jalousie ni inégalités à l'intérieur du cercle familial⁶⁵. Rien de tout cela ici, le cercle familial n'ayant quasiment aucune signification économique. Le travail des fils mariés sur l'exploitation parentale n'est en aucun cas un devoir. Il donne lieu à une rétribution qui varie selon son importance d'une partie de la récolte à quelques repas pendant les périodes difficiles. Cet arrangement n'est jamais que transitoire et ne perdure que quelques années.

La situation la plus courante chez les Chenchu étant celle de la famille (strictement) nucléaire, on doit faire appel à de la main-d'œuvre agricole pour la bonne marche de l'exploitation. Il faut par exemple qu'un berger prenne en charge les quelques bêtes que l'on possède pendant que l'on s'emploie dans les champs : cela coûtera en moyenne 15 roupies par tête et par jour pour des bovins, bien moins pour des chèvres. Les échanges de travail sont en effet extrêmement marginaux. Rares sont les femmes d'une même famille (belles-sœurs notamment) et encore moins les amies qui s'entendent suffisamment pour s'entraider gratuitement.

⁶⁵ R.J. LAHIRI, 1979.

C'est dire si la pratique de l'agriculture est relativement coûteuse en main-d'œuvre et combien il peut sembler avantageux de délaissier ses terres pour s'employer comme coolie.

Tableau 6 : Le travail de journalier.

	Chenchu		Autres	
	effectifs	%	effectifs	%
Nb de famille	50	80,6	73	84,9
Revenu moyen	1514		1444	

Pourtant, ce n'est visiblement pas cette pratique qui conduit les Chenchu à délaissier leurs terres puisqu'ils s'emploient dans une proportion comparable au reste de la population enquêtée. Apportons néanmoins une petite nuance à ce sujet : la moyenne des sommes des gages familiaux chenchu étant supérieure à celle des autres groupes, on peut supposer soit que le nombre de personnes par foyer s'employant à la journée est plus élevé, soit que le nombre de journées travaillées annuellement⁶⁶ est plus important chez les Chenchu, ce qui tendrait à prouver que les familles de la tribu sont sensiblement plus dépendantes de ces rémunérations que les autres ménages.

Ce sont très certainement les collectes forestières qui, occupant les familles pendant la saison humide, interfèrent avec d'éventuelles activités agricoles. Pendant la mousson la forêt est particulièrement riche en MFP* et les Chenchu quittent fréquemment le village pour collecter. (voir supra figure 1 : le calendrier des collectes forestières p. 30).

Risque et incertitude : la pluie...et le coton.

L'ager est constitué des terres labourables rouges ou noires les plus fertiles. Les sols rouges, sablo-limoneux, sont les plus étendus dans la région. Ils proviennent de l'altération des quartzites et la présence d'oxyde de fer leur donnent leur couleur rouge si caractéristique. Ils subissent le lessivage intense des eaux de ruissellement. Grâce à leur structure physique, les sols noirs ont quant à eux une excellente rétention hydrique. Résultats de la désagrégation des basaltes, ils sont un atout pour l'agriculture comme les *trapps* du Deccan dont ils sont issus. Mais ces sols noirs sont répartis très inégalement dans la région. On en trouve des

⁶⁶ La rémunération des ouvriers agricoles ne se fait pas nécessairement à la journée. Les propriétaires peuvent en effet choisir de donner la responsabilité de la récolte d'un champ de coton par exemple à une ouvrière de confiance contre une certaine somme. Elle-même engagera la main-d'œuvre nécessaire. Il faudra travailler dur pour gagner, peut-être 30 roupies par jour (contre 20 seulement en moyenne).

patches dans quelques villages où ils sont cultivés presque exclusivement par des populations venant de la côte – les Kurua – qui ayant été poussées au départ par la construction du barrage de Nagarjuna Sagar ont compris tous les avantages qu'elles pouvaient tirer de l'exploitation de ces sols riches mais aussi plus lourds que les sols rouges.

Nous sommes encore ici dans la "diagonale sèche" du Deccan. Les cultures sont essentiellement pluviales, les possibilités d'irrigation étant des plus réduites (5 % des terres chenchu sont irriguées). Avec moins de 700 mm de pluies en moyenne tombant sur des sols très perméables, les choix paysans sont restreints, d'autant que la variabilité inter-annuelle est considérable. On note même une année de sécheresse presque totale en 1999⁶⁷. C'est souvent aussi la répartition des pluies pendant la saison humide qui conduit le paysan à adopter telle ou telle pratique culturale. On constate qu'entre 1992 et 2003, les mois les plus pluvieux ont généralement été septembre ou octobre (période de transition entre la mousson du sud-ouest et celle du nord-est) : c'est donc plutôt ce moment que le paysan va choisir pour faire ses plantations s'il veut être assuré d'un résultat favorable.

"Le paysan n'a pas la capacité suffisante pour risquer une mauvaise récolte, même s'il existe des chances pour que celle-ci soit très bonne. Son objectif, c'est avant tout l'assurance d'une récolte *moyenne*. Deux résultats moyens le satisferont, tandis qu'une récolte excellence suivie d'une récolte catastrophique pourront ruiner son exploitation. Il s'agit donc avant tout d'assurer le long terme et la conservation des moyens de production"⁶⁸.

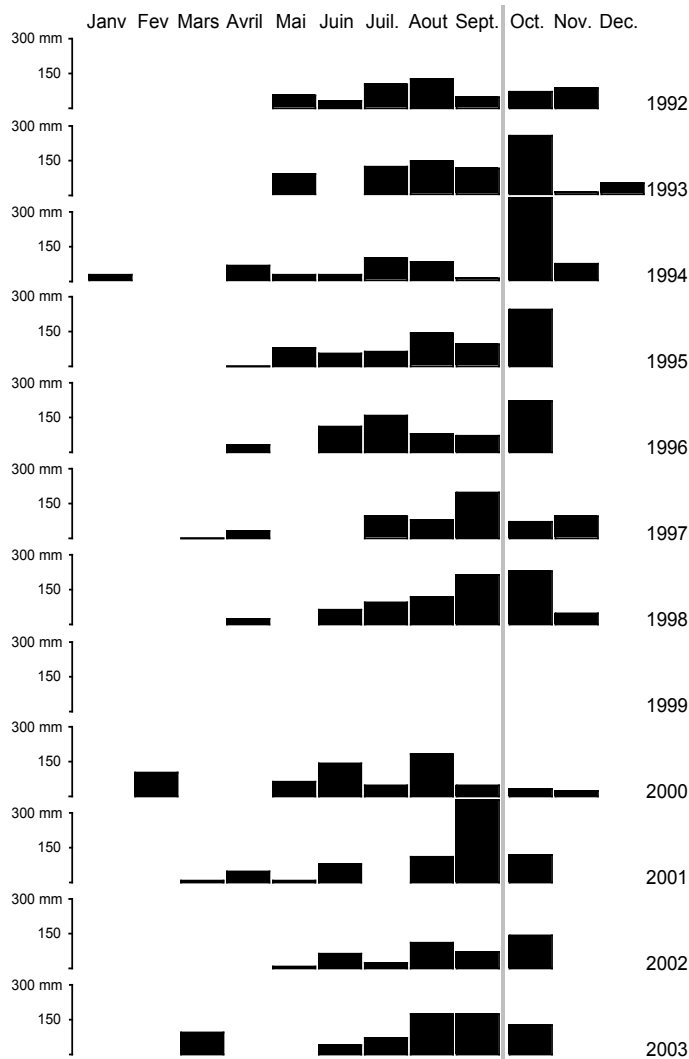
Les paysans Chenchu, même si l'agriculture est une pratique relativement récente, connaissent le risque de pluies insuffisantes.

A Patrela Chenchu Penta, certains font le choix de planter des cultures de cycle végétatif long, tel le ricin ou le pois d'Angole, ces deux plantes étant d'un rapport intéressant. Mais elles nécessitent des semences en *wanakalam* et nos agriculteurs courent alors le risque de manquer d'eau après la germination. Dans ce cas, il sera possible d'arracher les maigres pousses et de replanter en *rabi* une culture vivrière de secours, si tant est qu'il soit encore temps et que les finances familiales le permettent. La culture du sorgho en saison *rabi*, beaucoup plus sûre est couramment pratiquée.

⁶⁷ La station d'enregistrement localisée à Amrabad n'a constaté aucune précipitation. Méfions-nous toutefois de ces mesures, des cultures ayant été engagées cette année là dans l'ensemble des village du plateau inférieur. Il semble toutefois que les récoltes aient été catastrophiques.

⁶⁸ F. LANDY, 1994, *op. cit.*, p. 31.

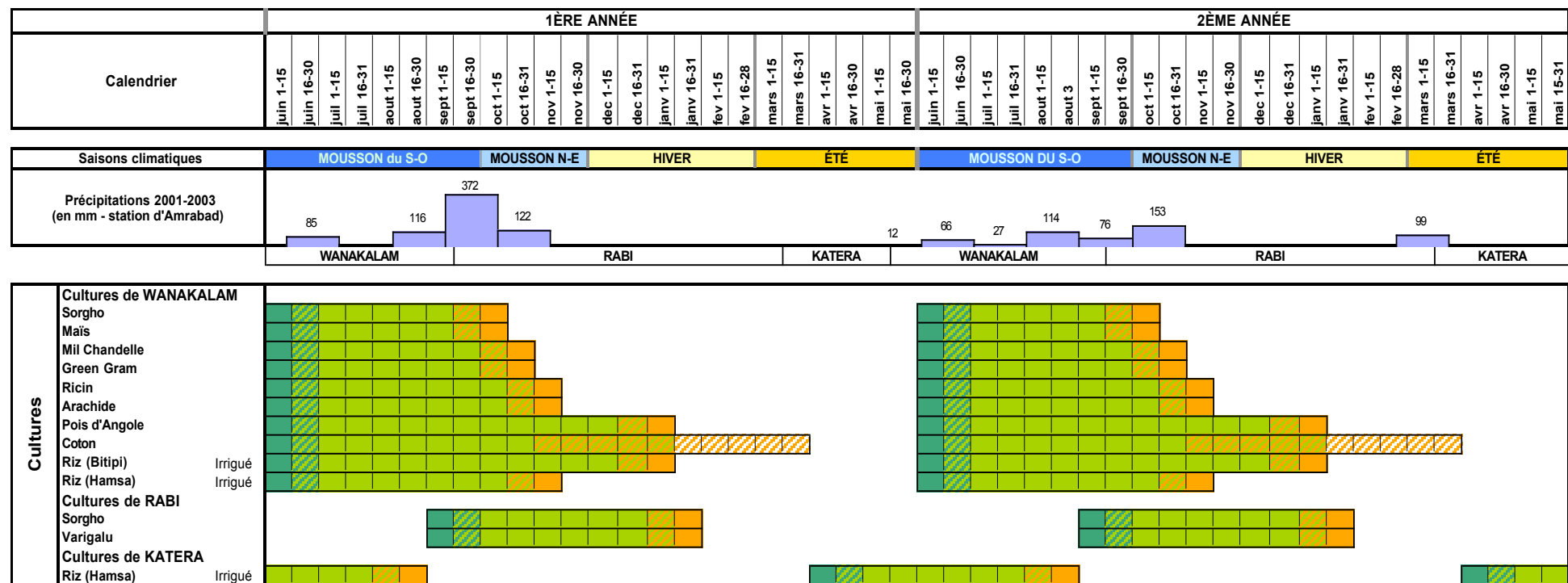
Figure 6 : Les précipitations à Amrabad 1992 - 2003.



La culture du maïs sec pourrait être une alternative intéressante, d'autant que ses rendements sont sensiblement supérieurs à ceux du mil dans des conditions pluviométriques moyennes. L'agence tribale avait d'ailleurs, ces dernières années, distribué des semences de maïs gratuites. Mais le programme s'est interrompu et les paysans n'ont pas poursuivi l'expérience. Peut-être ce programme n'a-t-il pas été mené suffisamment longtemps : sa réussite supposait un changement dans les habitudes alimentaires. Ph. Schar constate de la même façon qu'en pays Coorg (Inde du Sud), le maïs est resté une culture presque exclusivement commerciale, sa consommation sous forme de bouillies ou de galettes n'entrant pas dans les habitudes alimentaires de la population locale⁶⁹.

⁶⁹ Ph. SCHAR, 1992, *op. cit.*, p. 126.

Figure 7 : Calendrier agricole.



Pour accroître encore davantage la sécurité, on pourrait penser que les paysans feraient le choix de la diversité dans les espèces cultivées

Tableau 7 : Diversification des plantations au sein des exploitations.

		Chenchu		Lambada		Autres Sup.		Autres Inf.	
		nb	%	nb	%	nb	%	nb	%
Nombre de plantes cultivées / exploitant	1	27	45,8	7	16,7	9	28,1	3	30,0
	2	20	33,9	13	31,0	5	15,6	3	30,0
	3	11	18,6	11	26,2	9	28,1	3	30,0
	4	1	1,7	9	21,4	5	15,6	1	10,0
	5	0	0	2	4,8	2	6,3	0	0
	6	0	0	0	0	2	6,3	0	0
Moyenne nb plante / expl.		1,76		2,67		2,75		2,20	
Nombre d'exploitants		59		42		32		10	

Or, les observations contredisent quelque peu les éléments vus plus haut : le nombre de plantes cultivées par les Chenchu annuellement se réduit à une ou deux. Bref, ils mettent tous leurs œufs dans le même panier. Ont-ils seulement la possibilité de faire autrement ? En effet le choix de privilégier les cultures en *rabi* obère largement les possibilités de diversifier leurs productions.

Les cultures associées représentent une autre solution pour assurer des récoltes satisfaisantes. L'association privilégiée dans les Nallamalais est celle du ricin ou d'une céréale et du pois d'Angole – une légumineuse. La légumineuse fertilise le sol par la fixation de l'azote, ce qui aide la céréale à se développer. Des associations choisies ont parfois également un but de protection, lorsqu'un des végétaux croît plus vite que l'autre, il maintient ombre et fraîcheur. Ces associations sont souvent savantes, et supposent de solides connaissances. Ainsi, une femme musulmane d'Amrabad explique tous les avantages qu'il y a d'associer le coton avec le pois d'Angole, alors que ce dernier fait trop d'ombre au sésame et l'empêche de pousser.

Ce type de pratique culturale est devenu rare. Apparemment les avantages que l'on peut retirer de ce genre de culture ne compensent pas le travail nettement plus exigeant. Je ne peux donner une idée de l'évolution des pratiques culturales que pour le village de Patrela Chenu Penta dont le terroir agricole est réduit (une vingtaine d'hectares). Nous noterons ainsi qu'en 1999, 39 % des terres étaient cultivées en cultures associées, contre 6 % en 2001. Bien sûr, l'observation se limite à une courte période, mais sur le terroir d'Uppununthala, la même

année, les cultures associées occupaient 7 % des terres cultivées et à Bapanpadu aucune parcelle n'était concernée. Il semble bien que la tendance soit partout la même.

Au final, des pratiques culturales marquées par le manque de disponibilités financières.

La pratique de l'agriculture répond essentiellement à des nécessités vivrières chez les Chenchu puisque ces derniers peuvent obtenir par ailleurs des liquidités par le biais de la vente des MFP*. Ils préfèrent en général pouvoir compter sur la sécurité qu'apporte une récolte moyenne de céréales plutôt que de se lancer dans une culture de rente incertaine et gourmande en liquidités, puisqu'elles exigent des intrants pour être rentables. Comparons rapidement les cultures choisies par les Chenchu et les autres groupes.

Tableau 8 : Les cultures par groupe (surfaces en ha.).

	Chenchu		Lambada		Autre sup.		Autre inf.	
	Surface	%	Surface	%	Surface	%	Surface	%
Riz	2,4	5,2	3,8	4,1	0,1	0,1	0	0
Sorgho	21,2	46,3	18,8	20,4	13,8	19,3	4	28,6
Mil chandelle	3,6	7,9	0,8	0,9	1,2	1,7	1,4	10,0
Millet italien	0	0	0,4	0,4	0	0	0	0
Maïs	1	2,2	0	0	0	0	0	0
CEREALES	28,2	61,6	23,8	25,8	15,1	21,1	5,4	38,6
Pois d'Angole	5	10,9	8,6	9,3	7,4	10,3	1	7,1
Pois du Brésil	1,2	2,6	0,8	0,9	5,2	7,3	0	0
Pois chiche	0	0	0	0	0,8	1,1	0	0
POIS	6,2	13,5	9,4	10,2	13,4	18,7	1	7,1
Sésame	0	0	0,2	0,2	0	0	0	0
Arachide	0,6	1,3	0	0	0	0	0,4	2,9
Ricin	6,8	14,8	18,8	20,4	11	15,4	2,2	15,7
OLEAGINEUX	7,4	16,2	19	20,6	11	15,4	2,6	18,6
Piment	0,8	1,7	0,8	0,9	3,8	5,3	0,2	1,4
Tomate	0	0	0	0	0,4	0,6	0	0
LEGUMES	0,8	1,7	0,8	0,9	4,2	5,9	0,2	1,4
COTON	3,2	7,0	39,2	42,5	27,8	38,9	4,8	34,3
TOTAL CULTIVE	45,8	100	92,2	100	71,5	100	14	100

Les stratégies culturales chenchu sont très particulières : elles favorisent outrageusement les céréales.

Celles-ci, sorgho et mils essentiellement, sont en général résistantes : elles sont moins gourmandes en eau et en intrants et exigent moins de travail. Elles autorisent les Chenchu à s'employer comme coolies tout en fournissant une production qui, si elle est maigre, contribue cependant à nourrir la famille au moins quelques semaines à peu de frais. Il faut toutefois remarquer que plus la famille est dans une situation financière difficile (besoins urgents en

liquidités, en grains ...) plus les cultures familiales sont délaissées. On préfère alors un salaire journalier vite perçu, mais dépensé tout aussi vite. Mais on peut se demander si les cultures vivrières méritent beaucoup d'investissements : elles sont d'un faible rapport.

Les cultures commerciales, presque uniquement ricin et coton, demandent, certes pour des revenus supérieurs, des investissements nettement plus importants, mais les résultats ne sont pas assurés. Prenons l'exemple de la culture du coton, en forte expansion dans la région.

Si l'arbuste résiste relativement bien aux périodes sèches qui adviennent pendant la mousson, il est très sensible aux parasites. S'en débarrasser induit des investissements considérables, de 15000 à 18000 roupies / ha. Le bénéfice du traitement peut être réduit à néant par une forte pluie inopportune. Quand la pluie menace, certaines familles hésitent parfois à pulvériser alors que les insectes dévorent les jeunes fibres. Investissements aussi en matériel : les traitements s'effectuent grâce à un pulvérisateur à moteur thermique⁷⁰. Ceux qui le peuvent louent des engins supplémentaires pour que la pulvérisation se fasse rapidement ou même engagent des coolies pour les remplacer : le contact et l'inhalation sont bien évidemment nocifs et si, sur la côte, les propriétaires possèdent des équipements de protection (d'un prix de 1000 roupies selon mes informateurs), ici on se couvre le visage et le corps avec des chiffons et de vieux sacs d'engrais, remparts bien dérisoires contre un poison aux méfaits connus de tous. A Bapanpadu, ce sont les plus pauvres, bien souvent des Chenchu qui sont embauchés très régulièrement dans les champs de leurs voisins Lambada pour le salaire relativement élevé de 50 roupies la journée (pour une surface de 1,5 ha). La famille lambada quant à elle, enfants compris, s'emploie activement à recharger les engins en pesticide et en eau. Investissements importants, enfin, dans la main d'œuvre pour les opérations de désherbage (environ 2500 roupies / ha) et les trois ou quatre cueillettes successives nécessaires à la récolte (environ 5000 roupies / ha). A cela peut s'ajouter le coût de fertilisants et de carburants si on fait usage d'une pompe pour l'irrigation qui permettent d'obtenir des rendements plus élevés. Certaines familles ont même fait le choix de louer des terres de meilleure qualité pour se lancer dans une culture spéculative. Sans parler de la qualité des fibres, les prix fluctuent de 1500 à plus de 2000 roupies / quintal en fonction de l'importance de la production sur la côte. A Uppununthala, c'est un détaillant musulman d'Amrabad, ancien habitant du village, qui achète l'ensemble de la production villageoise. Il a avancé l'argent et les pesticides nécessaires aux producteurs et en profite pour imposer un prix

⁷⁰ L'emploi croissant de ces appareils, qui correspond à une culture de plus en plus répandue du coton dans le nord des Nallamalais, a entraîné en moins de 10 ans une hausse du prix du carburant sur le marché local qui est passé de 9 à 20-25 roupies le litre.

inférieur à celui du marché. Quand la récolte n'est pas suffisante pour le rembourser, il faut donner son bétail et même parfois le seul animal de trait que l'on possède. Pour parfois rester endetté de 20 000 roupies. Certains se lancent quand même dans cette aventure et tentent ce qui ressemble fort à coup de poker.

Les Chenchu cultivent peu le coton. Ils disposent rarement des moyens nécessaires pour se lancer dans cette culture coûteuse. Qui pourrait bien, aussi, leur octroyer le crédit nécessaire alors qu'ils ne peuvent proposer aucune garantie ?

Mais comment expliquer l'absence de jardins potagers autour des maisons chenchu alors que la place ne manque pas ? Pourtant, des expériences⁷¹ ont prouvé que 20 m² de potager, cultivés de manière méthodique, étaient suffisants pour couvrir les besoins annuels en légumes secs et légumes verts d'une famille de cinq à six personnes.

Il n'existe qu'une veuve, qui, à Bapanpadu, cultive un petit potager : elle vend quelques légumes dans le hameau et va éventuellement écouler son surplus à Maradugu (15 minutes de marche). Petite ressource d'appoint mais cela lui permet surtout de limiter ses propres achats de légumes. Dans le même village, les Lambada ont souvent quelques arbres fruitiers : papayers, bananiers, goyaviers alors que les Chenchu ne possèdent rien de tel.

Le manque de liquidités pousse aussi les Chenchu, comme la majorité des paysans du plateau à vendre très rapidement leurs récoltes. Ils ne peuvent pas se permettre de jouer sur les variations des prix. Il leur faut en effet rembourser autant que possible les dettes contractées pendant la soudure.

Le paiement des journaliers en nature, évidemment plus cher qu'un salaire versé en numéraire, ne fait que réduire les "bénéfices" nets des agriculteurs chenchu. A Patrela Chenu Penta, la paie d'une journée de travail pour vanner le mil s'est élevée à six *seru** de grain soit une quarantaine de roupies alors que le salaire moyen journalier est de 25 roupies.

De la même manière l'emprunt de semences se solde après les récoltes par un remboursement en nature : pour une mesure prêtée, il faudra en rendre deux, c'est le principe du *nag*.

Il paraît difficile de déterminer les motivations des choix des uns et des autres. Pourquoi, pour certains, l'activité agricole est-elle dominante, alors que pour d'autres, elle ne reste qu'une option parmi d'autres ?

⁷¹ G.S. RANDHAWA, 1979, *Nutrition garden*, Bangalore, Indian Institute of Horticultural Research, 45 p, cité par Ph. SCHAR, 1992, *op. cit.*, p. 194.

1.2.3. L'élevage, une activité seconde mais pas secondaire.

Le finage villageois s'organise classiquement, pour reprendre des catégories simples et transposées, en deux zones : l'*ager* et le *saltus*⁷².

Le *saltus* est essentiellement ici la forêt qui joue un rôle capital dans les systèmes agraires locaux. Les bêtes y trouvent leur seule pitance : herbe ou feuillage. L'élevage est une activité qui rythme la vie de la communauté villageoise et au-delà celle de tout le plateau.

Ch. Haimendorf constatait déjà un intérêt affirmé des Chenchu pour l'élevage. L'anthropologue, se fait l'écho d'achats massifs de bétail (zébus en particulier, buffles dans une moindre mesure) pendant la période de prospérité connue par la tribu à la fin du 19^{ème} siècle. L'élevage de vaches permettait aux Chenchu de produire du *ghee*; beurre clarifié qu'ils vendaient ou troquaient notamment contre des céréales aux populations de la plaine.

Ces troupeaux d'antan sont aujourd'hui bien maigres. Les épizooties véhiculées par les troupeaux des bergers venus de la zone côtière auraient eu raison des bêtes chenchu, sans que les familles aient les moyens, la période de prospérité désormais derrière eux, de réinvestir⁷³. Le cheptel de la tribu constitue quantité négligeable dans le contexte local.

Tableau 9 : Composition et répartition du cheptel pour un nombre de familles ramené à 100⁷⁴.

	Chenchu	Lambada	Autres supérieurs	Autres inférieurs
Bœufs (zébus mâles)	44	118	126	52
Vaches (zébus femelles)	48	220	109	104
Buffles	2	6	11	0
Bufflesses	9	35	81	17
Chèvres	243	235	255	0

⁷² F. BRAUDEL, 1986 : "La terre inculte c'est, en gros le *saltus*, d'un mot repris aux agronomes latins et qui s'oppose à l'*ager*, la terre cultivée. Chez les historiens, l'habitude s'est prise, bonne ou mauvaise, au vrai commode, d'utiliser ces deux mots qui, s'opposant depuis des siècles disent la pérennité de cette opposition" p. 123.

⁷³ En 1942, Ch. Haimendorf recense 13 buffles et bufflesses à Appapur. En 2002, je n'en compte plus que 3 (Le cheptel s'étoffe quand même de quelques vaches et d'une dizaine de chèvres).

⁷⁴ Données brutes :

	Chenchu	Lambada	Autres supérieurs	Autres inférieurs
Bœufs (zébus mâles)	51	58	59	12
Vaches (zébus femelles)	56	108	51	24
Buffles	2	3	5	0
Bufflesses	11	17	38	4
Chèvres	284	115	120	0
Nb de familles enquêtées	117	49	47	23

Ce modeste troupeau est par ailleurs réparti très inégalement entre les familles. Seules 13 % d'entre elles possèdent au moins une vache, moitié moins en possèdent plus de deux ! Ces vaches étant de piètres laitières, il ne reste aux familles ne possédant qu'une ou deux bêtes (après avoir soustrait la part du veau) que quelques décilitres de lait donné aux enfants ou consommé sous forme de yaourt. Les bufflesses, dont la race n'a connu aucune amélioration génétique – comme d'ailleurs le reste du bétail – ne sont que peu nombreuses et tout aussi inégalement réparties. En l'absence d'une quelconque coopérative laitière, pour ces familles comme pour celles qui possèdent un plus gros cheptel, la principale fonction de la vache est bien celle de reproductrice.

On note également une évolution très probable de la composition du cheptel chenchu au profit des bœufs. Ceux-ci jouent un rôle fondamental dans les travaux des champs : ils fournissent l'énergie nécessaire à la traction de l'araire. Chaque cultivateur aspire à en posséder au moins une paire pour effectuer les labours. Les familles ont bien la possibilité de louer des bêtes à la journée ou même à l'année, mais le coût en est très onéreux : 100 roupies par jour ou 1000 à 2000 roupies par an pour un attelage de bêtes souvent âgées. Ceux qui louent des trains d'attelage à la journée réduisent les opérations culturales au minimum : on n'utilise des bêtes qu'au moment des semailles. Les opérations de sarclage ne sont pas réalisées et on se contente d'un désherbage manuel. En moyenne, les paysans, chenchu ou autres, qui ont loué des bêtes, ont réduit leurs besoins à trois jours de travail avec attelage par acre (0,4 hectare). A Bapanpadu, pour le travail de 0,6 ha, Jella Anjaiah a dépensé 800 roupies pour la location des bêtes de trait. Ses cultures, pois d'angole (0,2 ha) et ricin (0,4 ha), ne lui ont rapporté que 3500 roupies alors qu'il a également investi 3000 roupies dans des pesticides, des antifongiques et de la main-d'œuvre (sa femme et lui-même ne pouvaient suffire pour le travail, ses enfants sont en bas âge). Ses cultures, déficitaires, sont plombées par la location de l'attelage. Cependant, la stratégie engagée était plutôt intéressante et elle a été choisie par 54 % des Chenchu qui ont pratiqué l'agriculture en 2001 en louant tout ou partie de l'attelage nécessaire. Le prix d'achat d'un attelage est en effet lourd : 10.000 à 15.000 roupies environ pour des bêtes d'un âge et d'une stature raisonnables.

La production de fumure est, en dehors de la force de travail, la principale finalité de l'élevage bovin. Pâturent le jour sur le *saltus* ou sur les terres familiales pendant la saison sèche et attaché la nuit au village, le bétail assure par ses déjections un transfert de fertilité du *saltus* vers l'ager. C'est la seule source d'engrais organique au village, puisque personne ne

sème d'engrais verts à enfouir et que les excréments humains sont déposés sur des friches non cultivables.

L'apport en compost est cependant assez maigre : il est composé exclusivement de fumier (sans aucun apport ni en litière ni en végétaux forestiers) dont les pouvoirs fertilisants se perdent sous l'action de la pluie et du soleil. Dans les champs les déjections animales se dénitrifient rapidement et au village on se contente de placer les bouses de la nuit en tas près de la maison, sans utiliser de fosse. Sans compter qu'une part non négligeable des fèces se perd en forêt. Quand une famille dispose de quelques têtes de bétail, les apports en fumure sont donc relativement modestes et se réduisent souvent à 1 ou 2 charretées par an quand celles-ci ne sont pas vendues pour quelques 800 roupies l'unité, prix élevé qui traduit bien la rareté du produit.

Le bétail, rustique, se nourrit uniquement sur les chaumes ou en forêt ce qui dispense le paysan d'acheter tourteaux (sésame ou d'arachide), granulés, et de planter du fourrage ou stocker de la paille. . En retour, la fumure directe n'existe pas !

Un mot enfin sur l'élevage caprin. Les chiffres présentés sont trompeurs. En effet, les trois quarts du cheptel des familles chenchu enquêtées appartiennent au village de Patrela Chenu Penta. Ces familles ont bénéficié d'un prêt de l'Etat et elles ont pu investir dans une quinzaine de bêtes chacune. Ces chèvres, préférées aux moutons parce que plus prolifiques, représentent un véritable capital sur pattes, facilement monnayable qui plus est. En cas de mort de l'animal, la viande de chèvre ou de mouton est négociable parce que consommable. Au contraire pèse sur la viande bovine un fort tabou. Si ovins et bovins ont été totalement boudés, c'est aussi que l'élevage caprin est bien adapté au milieu forestier, même s'il est particulièrement exigeant : en effet, le berger doit constamment se déplacer avec ses bêtes et leur fournir du fourrage en émondant des arbres choisis.

Cependant caprins (et ovins) sont bien plus fragiles que les bovinés. Fièvres diverses (y compris aphteuse) et surtout diarrhées sont très fréquentes malgré les efforts des services vétérinaires. Ceux-ci fournissent gratuitement les prescriptions, mais l'achat des produits – curatifs ou préventifs – reste entièrement à la charge des éleveurs.

Un élevage prédateur ?

Sur le plus long terme se pose cependant la question de la viabilité d'un élevage caprin massif, très agressif pour la forêt, les arbres étant sévèrement émondés pour nourrir les bêtes. La situation est d'autant plus préoccupante aujourd'hui que le cheptel a considérablement augmenté. On peut tenter d'apprécier cette croissance en s'appuyant sur les chiffres fournis par l'administration indienne pour le district* de Mahbubnagar⁷⁵. On pouvait compter 293 276 têtes en 1987, 342 141 en 1993 et 444 543 en 1999 soit une augmentation de 16,7 % entre 1987 et 1993 et de 29,9 entre 1993 et 1999. L'augmentation s'accélère !

Certes, majoritairement, les Chenchu ne perçoivent pas que ces pratiques pastorales obèrent leur avenir de collecteurs. Une infime minorité cependant, se sent dépossédée : les grands éleveurs du plateau sont Lambada et Golla. Les troupeaux bovins des premiers sont bien moins pointés du doigt que les ovins et caprins, spécialité des seconds.

L'appréciation des changements du paysage par les villageois et spécialement par les Chenchu reste une question en suspens. On sait que le regard paysager est toujours particulier puisqu'il relève de la posture de l'observateur... et de son identité.

Quant aux Golla, comme l'a noté C. Gasquet durant les entretiens menés dans la même zone des Nallamalais durant l'hiver 2003, ils ne semblent pas avoir conscience du caractère prédateur de ces activités⁷⁶.

Alors même que leurs activités en forêt sont très agressives pour le couvert végétal – élevage caprin et ovin – on peut difficilement les taxer de mauvaise foi, d'autant que les Chenchu ne sont pas loin de penser comme eux. Pendant des trajets en forêt, alors que les bois me semblaient dégradés (parce ce que c'était une hypothèse – sinon un a priori – que les images satellites avaient fortement étayée) et que je souhaitais en avoir la confirmation par les premiers intéressés, il était toujours surprenant de s'entendre répondre que la forêt avait (là) toujours été comme cela.

Si certains Chenchu – en particulier les plus âgés – peuvent dire "on vivait mieux avant" (la nostalgie d'un âge d'or mythique n'est pas loin), rares sont ceux qui font le lien avec une dégradation de la forêt sans doute insensibles parce que lente et sournoise. Ce dont on me parle, c'est de tel ou tel bosquet de tamarin rasé pour les besoins de l'agriculture. En dehors de l'impact spectaculaire de tels abattages (un événement !), les Chenchu sont peut-être plus

⁷⁵ A P Livestock Census 1999, Hyderabad

⁷⁶ C. GASQUET, 2003.

sensibles aux destructions provoquées par l'agriculture qu'à celles causées par l'élevage - activité de l'âge d'or dont les conséquences sur la forêt sont peut-être plus familières...moins visibles.

A titre de comparaison, J.-L. Chambard⁷⁷ note que les villageois ont une mémoire extrêmement fine, affûtée, de l'évolution du cheptel en leur possession. Une chronique du troupeau est ainsi réalisable sur plus d'une trentaine d'année, et surtout aussi bien à l'échelle individuelle qu'à celle de leur village tout entier. Il faut croire que la perception des changements paysagers est d'un autre ordre, alors même que les arbres forment un capital. Quid de la "confrontation" entre la vision zénithale des savoirs savants – celle notamment des images satellites, des cartes – et la vision cavalière des savoirs vernaculaires

Attribuer aux pasteurs la responsabilité de la dégradation de la forêt relève sans doute aussi de stéréotypes très défavorables aux populations nomades. Les Chenchu en ont fait les premiers les frais. Voilà ce que Mr. Lodge, District Forest Officer au tournant du 19^e siècle peut en dire – son discours est d'ailleurs typique de l'attitude de l'administration forestière :

On s'imagine souvent que les Chenchu sont à demi-sauvages, innocents et inoffensifs vivant de racines, de miel, de fruits sauvages et du produit de la chasse. Si tel était le cas nous n'aurions guère de difficultés à les contrôler. Ils sont réellement à demi-sauvages, paresseux, alcooliques et voleurs. [...] Ils ne voient aucun mal au fait d'abattre un arbre pour cueillir ses fruits, à incendier des kilomètres carrés de forêts pour collecter tranquillement ou pour rabattre du gibier. Ils empoisonnent les cours d'eau du massif et, pour faire court, font exactement ce qui leur chante dans toutes les Nallamalais [Les Chenchu sont] à bien des égards un danger pour la forêt et j'ai toujours pensé qu'il était fort regrettable de leur avoir accordé des droits..."⁷⁸.

En 1982, Ch. Haimendorf note pourtant, à l'occasion d'une "re-study", que la conservation de la forêt et le maintien du mode de vie chenchu n'étaient jusque là pas en conflit⁷⁹. Il semble bien que le rôle de prédateur soit désormais dévolu aux Golla et autres Lambada. Le semi-nomade (c'est ainsi que l'on qualifie les Chenchu à partir des travaux de l'anthropologue qui fixe le vocabulaire⁸⁰) a cédé la place au nomade.

⁷⁷ J.-L. CHAMBARD, 1980, p. IV.

⁷⁸ Cité par E. Thuston, 1909 : "It is commonly supposed that the Chenchus are a semi-wild, innocent, inoffensive hill tribe, living on roots, honey, wild fruits, and game. If this was so, we should have no difficulty in controlling them. They are actually semi-wild, lazy, drinking set of brigands. [...] They think nothing of felling a tree in order to collect its fruits, and they fire miles of forest in order to be able to collect with ease certain minor produce, or to trace game. They poison the streams throughout the hills, and in short do exactly as they please throughout the length' and breadth of the Nallamalais. [...] [The Chenchu are] a danger to the forest in many ways, and I have always thought it a pity that they were given some of the rights..." , pp. 29-30. Traduction personnelle.

⁷⁹ Ch. VON FURER HAIMENDORF, 1982, pp. 82-83.

⁸⁰ Une première publication sur la tribu s'intéresse à cette question du nomadisme et paraît en 1941 une année avant son ouvrage consacré aux Chenchu.

Cette défiance est communément partagée. Les populations nomades se retrouvent tout en bas jusqu'à même sortir de la hiérarchie des castes. Les Britanniques nourrissent le cliché du "lazy native" qui reflète bien les normes de l'idéologie victorienne en cours "chez des administrateurs élevés dans la conviction que l'outil, la sédentarité, la maîtrise laborieuse de la nature améliorent à la fois la terre et l'homme"⁸¹. N'oublions pas qu'à la même époque, ils continuent de catégoriser des populations sous le régime des "tribus criminelles" ! Les mesures induites par cette classification concernent au premier chef des populations nomades qu'il s'agit, entre autre, de sédentariser.

Un nouveau nomadisme ?

Populations sédentarisées, population ancrées, certes, mais plus du quart des familles de notre échantillon (tous groupes confondus) ont envoyé au cours des trois dernières années l'un des leurs en migration. Les départs sont alors considérés comme des stratégies d'ancrage. Il s'agit de partir, pour mieux rester⁸².

Pendant six à neuf mois de l'année, les villages se vident de leurs forces vives : ce sont les hommes et les femmes dans la force de l'âge qui partent. Qu'on soit Chenchu, Lambada ou Mala, nécessité fait loi.

Migration de la misère ce sont les plus pauvres qui, se vendant à un *contractor** venu faire son marché, peuvent bénéficier d'une avance qui permettra à la famille de se remettre à flot, au moins temporairement : on pare au plus pressé. Ceux-là partent souvent loin, n'ayant qu'une idée bien vague de leur destination qui ne dépassera pas toutefois les frontières de l'Andhra Pradesh. On les retrouve coolies sur les routes, sur les chantiers des canaux d'irrigations. Hommes, femmes, et parfois très jeunes enfants, partis d'un même village, se retrouvent le soir sous des abris de plastique bleu. D'autres, partant par leurs propres moyens vers les districts* du delta, se font embaucher pour récolter piment ou coton. Ils doivent être très mobiles. Ce sont des adultes isolés, des veuves souvent, qui partent ainsi, pour quelques semaines.

La structure fractale des comportements est évidente qui dénonce l'homogénéité des genres de vie : à l'échelle familiale, la migration ne concerne que quelques-uns, même chose pour les familles à l'intérieur du groupe ou du village... Tous les ans des nouveaux choix sont faits. Partira ? Partira pas ? Qui, où ? Une infinité de combinaisons se proposent.

⁸¹ POUCHEPADASS & PUYRAVAUD (eds.), 2002, pp. 51. Ils évoquent là le regard porté sur les agriculteurs itinérants des Ghâts occidentaux.

⁸² Les pratiques mises en évidence par J.-L. Racine (dir), 1994, sont tout à fait semblables.

Comment rendre compte de ces migrations dans le tableau idéal de genre de vie qui oppose nomades et sédentaires?

1.2.4. Les territoires forestiers.

Bêlements lointains, piétinement légers, feuilles froissées, branches cassées, bruits de hache : les Golla⁸³ ne sont pas loin, protégés par le couvert forestier. Venus parfois de loin (le delta de la Krishna), la transhumance s'achève ici dans les Nallamalais où ils resteront de février à juillet. Ils ne sont pas seuls : les troupeaux du plateau, sous la garde de bergers chenchu ou lambada parcourent des territoires de collecte chenchu.

Vus du haut, ces territoires semblent paver les Nallamalais d'une mosaïque de territoires exclusifs contigus, associés à tel ou tel village. La démonstration cartographique est simple. Les villageois ont le droit de collecter des MFP*, de chasser, de couper du bois... dans les limites de ces zones. Vue du bas, la situation se complique un peu. La zonation en entités discrètes et délimitées par des frontières ne rend que bien imparfaitement compte des conceptions surplombantes de l'espace, je m'en suis expliquée ailleurs⁸⁴. L'horizon de ces territoires forestiers est d'ailleurs d'autant moins contraignant que leurs bornes ont été oubliées.

Vivre au village, c'est se voir offrir un accès à la ressource et non un droit à la terre. Cet accès est en théorie ouvert en ligne patrilinéaire et matrilinéaire. Mes questions sur des situations virtuelles envisageant l'arrivée de nouveaux venus n'ont aucun sens... qui s'installe dans un village y a de la famille ! Le changement de composition du village impose une répartition renouvelée de la ressource.

Lorsqu'elles ne sont pas oubliées, les règles de répartitions sont parfois complexes : on ne se partage pas l'espace en parts de gâteau ! Le tableau se complique encore un peu plus : chaque village suit ses propres règles.

Avançons tout de même quelques généralités. Fruits, feuilles, racines, bois, bambou ne font l'objet d'aucun règlement. De la même manière, le chasseur peut poser ses pièges librement. En revanche, les ressources économiquement les plus rentables sont réparties et

⁸³ Caste dont l'activité traditionnelle est l'élevage moutonnier.

⁸⁴ Cf. Pochade 2 : cartographies.

elles le sont définitivement. Ainsi, les tamarins et les falaises à miel appartiennent invariablement aux héritiers historiques des premiers habitants des villages. C'est également le cas des arbres à gommés *taoshi* et *kondagogu* sur le territoire d'Appapur qui sont suffisamment nombreux pour justifier une distribution. Ce patrimoine se transmet de père en fils. Quand la ressource n'est plus suffisante, elle échappe à la répartition. Il est bien plusieurs arbres à gommés à quelques encablures de Uppununthala, mais ils n'appartiennent à personne et nul ne prend d'ailleurs la peine de les saigner : la vendange serait bien maigre.

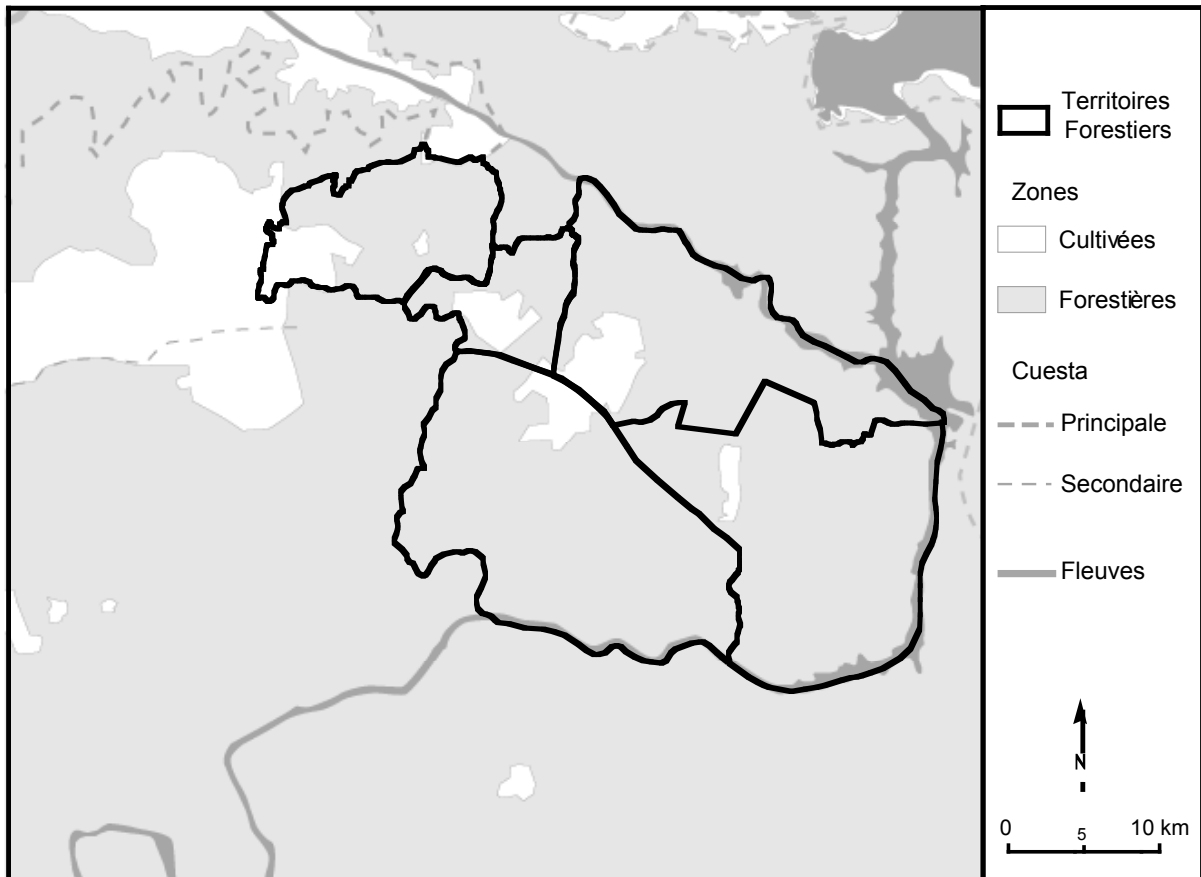
La rigidité de cette appropriation est toutefois minorée par la nécessaire participation d'équipes (avec lesquelles il faut partager le fruit de la récolte) pour les collectes du miel et des fruits du tamarin. La ressource continue, sur un mode secondaire, de s'approprier par le travail.

Seuls les essaims de falaise sont sujets à une appropriation : les essaims perchés dans les arbres, isolés et petits, ne représentent que quantité négligeable, la récolte de miel est tout juste suffisante pour que la consommation familiale soit satisfaite après le partage entre les deux ou trois collecteurs. Si l'on souhaite vendre, il faut se lancer dans une collecte périlleuse à flanc de falaises, où l'on trouve des essaims en grand nombre. A Bapanpadu, les concessions de falaise susceptibles de loger des essaims sont la propriété des familles du clan Jella, anciens habitants de Arimanchelka Penta, hameau aujourd'hui déserté. Tous les ans, à partir d'octobre, Eedaiah entraîne une quinzaine d'hommes avec lui pour une véritable expédition. On attend le coucher du soleil pour s'attaquer au bien d'abeilles moins actives contre lesquelles on se sera protégé en s'enduisant d'un jus de feuilles choisies. Il s'agit pour Eedaiah d'enfumer puis de détacher un essaim tout en étant suspendu au-dessus du vide. Il doit avoir pleine confiance dans son équipe qui le maintient au bout d'une corde⁸⁵. L'exercice reste dangereux et l'on trouve de moins en moins d'hommes pour s'y risquer.

La collecte du tamarin, bien moins sportive, relève du même principe. Le propriétaire des arbres embauche pour le gaulage et le ramassage des fruits toute une équipe qui reçoit en échange une partie de la récolte. Cette ressource facilement accessible, fait des envieux : on emploie des coolies pour surveiller les arbres pendant la période finale de la maturation des fruits de peur de se faire dépouiller (en l'occurrence, les Chenchu accusent volontiers les Lambada de les voler). Il est vrai que cette récolte a de la valeur, de 500 à 1000 roupies pour le propriétaire des arbres une fois l'équipe rétribuée.

⁸⁵ Cette tâche était traditionnellement réservée au beau-frère de l'équilibriste. Il était en effet toujours préféré au frère qui pouvait avoir la tentation de vous laisser malencontreusement tomber pour obtenir votre femme au titre du lévirat. Voir, notamment, Census of India 1961, *Monograph on Byrlutigudem*, p. 43.

Carte 3 : Quelques territoires forestiers du plateau inférieur.



Territoires forestiers largement oubliés et transgressés, le *penta batiamu* n'a plus cours non plus. Il y a encore une trentaine d'années, les villageois percevaient une redevance mensuelle des pasteurs, en retour d'un droit de pâture sur "leurs terres", le montant de la taxe n'étant pas conditionné par le nombre de têtes. On échangeait de fait du fourrage contre du grain et les bergers donnaient bien volontiers, en sus, du lait aux Chenchu venus chercher leurs poignées de grain⁸⁶ (deux mesures par troupeau par mois) . La tournée des troupeaux achevée, les collecteurs s'en revenaient au village où ils partageaient la récolte. Aujourd'hui, les pasteurs ne donnent plus de nourriture aux Chenchu qu'à l'occasion des sacrifices aux déesses : une survivance symbolique des échanges passés ?

Ne peut-on établir un parallèle avec la situation constatée à Kannapudoravalasa (village, du district* de Srikakulam, frontalier avec l'Orissa...bien éloigné des Nallamalais) où les Chenchu viennent une fois l'an réclamer du grain ? En effet devant le refus des

⁸⁶ Deux *seru* de mil (soit presque 2 kilo.) par troupeau et par mois !

familles, on clame sa rancune contre des villageois qui sont responsables de la destruction de la forêt chenchu⁸⁷.

L'Etat, jaloux de ses prérogatives territoriales a multiplié les annonces réprouvant ces pratiques. Il n'avait guère les moyens de se faire obéir et ne les a toujours pas. Mais aujourd'hui ce sont les Naxalites* qui lèvent un "impôt révolutionnaire".

Des voix s'élèvent d'ailleurs pour poser la question des droits des populations tribales sur les ressources et même les terres forestières⁸⁸. Les réflexions d'E. Bon semblent ici pertinentes :

"On est confronté [en Inde] à une situation paradoxale où les pratiques des acteurs locaux sont illégales aux yeux de l'administration alors que les pratiques légales de l'administration sont illégitimes aux yeux des acteurs locaux"⁸⁹

Nous en reparlerons.

⁸⁷ D'après Censur of India 1961. Vol II Andhra Pradesh. Part VI Village survey monographs serial n°4 – A monograph on Kannapudoravalasa, évoqué dans J. GALLAIS & L. DE GOLBERY, 1972, pp. 10-11.

⁸⁸ Voir le courant de réflexions sur le *Joint Forest Managment*. Voir parmi beaucoup d'autres et sur des modes très différents : les articles du *Social Scientist*, 2006 et ceux rassemblés par A. KOTHARI, N. SINGH, S. SURI.

⁸⁹ E. BON,

1.3. Une Tribu ?

1.3.1 Organisation – une société non hiérarchisée.

Oui, la famille nucléaire est sans conteste l'unité de base de la société chenchu. Peut-on, pour autant, en inférer une identité collective quand, par surcroît, l'individu ne disparaît pas du tableau ?

Rappelons d'abord un élément d'importance : l'individuation ne signifie pas nécessairement l'individualisme⁹⁰. La singularité de l'individu, la différenciation interpersonnelle (logique de distinction) ne recouvre pas la place prise par l'individu (unité référence dans les relations sociales). Le tout premier marqueur de la singularité s'instaure ainsi sans doute dans le nom ; nom composé d'un prénom et d'un nom de clan. Illustrant le hiatus, la réitération des prénoms, tout à fait frappante, dénote d'une faible distinction. A titre d'exemple, chez les plus de 20 ans de l'ensemble de la population chenchu enquêtée, plus d'un homme sur six se prénomme Lingaiah. Notons parallèlement que ce sont les termes d'adresses (*akka* – sœur, *amma* – mère,...), qui sont surtout en usage dans la sphère quotidienne du village mais également au loin. Ces termes d'adresse dépassent les limites de la tribu. Ainsi, un Chenchu s'adressant à une femme plus âgée, quel que soit son groupe, utilise le terme *amma*. Inversement cette femme répond en usant du *thammudu* (petit frère).

Tableau 10 : Occurrence moyenne des prénoms par groupe.

Chenchu		Lambada		Musulmans	
Hommes	Femmes	Hommes	Femmes	Hommes	Femmes
3,08	3,47	1,33	1,58	1,18	1,23

⁹⁰ On reconnaîtra ici une perspective bien plus proche de celle de Leibniz que de celle de Jung.

A une échelle plus fine, dans le village de Bapanpadu :

Tableau 11 : Les prénoms à Bapanpadu.

Hommes		Femmes	
Noms	Effectifs	Noms	Effectifs
Chinnaiah	1	Guruamma	1
Guruvaiah	1	Musalamma	1
Laxmaiah	1	Papamma	1
Lingaiah	1	Bayamma	2
Potaiah	1	Eedamma	3
Anjaiah	2	Muthamma	3
Eedaiah	3	Anjamma	7
Bayanna	9		
TOTAL	19	TOTAL	18

Néanmoins, il faut certainement prendre toute la mesure de l'évolution des pratiques. En effet la comparaison entre les plus et les moins de 20 ans – qui relève une tendance à la forte multiplication des prénoms – semblerait signifier une individuation croissante. L'utilisation de surnoms, surtout pour les plus jeunes, vient déjouer les répétitions. A titre d'hypothèse, on peut penser que l'école – où ce sont bien les prénoms qui sont utilisés – engage, subtilement, un procès de diversification.

Tableau 12 : Occurrence moyenne des prénoms chez les Chenchu.

+ de 20 ans		- de 20 ans	
Hommes	Femmes	Hommes	Femmes
3,21	3,43	2,02	2,38

Dans une société où la vie dépend encore pour la plupart beaucoup plus du travail que de la propriété, l'individu prend une place toute particulière. Dans une économie de chasse et de cueillette, les ressources, relevant du domaine de la communauté, n'ont finalement que peu de valeur sans le travail de l'homme. C'est bien ce dernier qui, partiellement, temporairement, fonde une appropriation individuelle. Ainsi, de la même façon que le produit de la collecte quotidienne appartient en propre à l'homme ou la femme qui l'effectue, la récolte des rares terres ensemencées n'est pas partagée, mais la moisson achevée les terres reviennent au groupe.

Ce même principe s'applique au sein de la famille. Un homme est l'unique propriétaire de l'arc et des flèches qu'il a fabriqués et lui seul peut les vendre. Hommes et

femmes ont les mêmes droits en ce domaine bien que la position de la femme envers les possessions du ménage soit symboliquement inférieure.

Néanmoins, le modèle de l'appropriation exclusive des terres et de leurs fruits s'impose de plus en plus. La possession de terres agricoles (sanctionnée par un titre de propriété), de maisons en dur... toutes possessions durables et monnayables modifient sensiblement le tableau. C'est la famille, avec ses héritiers mâles, et non plus seulement l'individu qui devient l'unité signifiante.

La famille, la famille nucléaire répétons-le, doit être autonome. Indépendante, elle ne peut compter sur l'assistance de ses proches ou de ses voisins qu'à titre exceptionnel. C'est sur le couple seul que repose la charge du pain quotidien. C'est la seule unité où se pratique une réelle division du travail, plus prégnante chez les agriculteurs.

Le nom de clan constitue la deuxième partie du patronyme. On pourrait penser que cette unité est essentielle. Pourtant, en dehors des relations matrimoniales, le clan n'est qu'une coquille vide.

Petites histoires de clans.

Certains des noms de clans, malgré leur importance numérique, ont désormais un sens complètement oublié tel Bhumani, Chitrialla, Ravulla, Dasari ou Thati.

Pour la plupart, la signification du nom est claire, mais la motivation est désormais perdue.

Sirra : partie du collier d'attelage.

Dhansani : "celui qui pille le grain".

Doraganti : "celui qui établit la loi".`

Komalagiri : du nom d'un village.

Kudumula : nom d'une galette épaisse de mil cuite à la vapeur.

Thokala : "queue".

Nimmala : deux significations proposées. De *nimmalam*, sans problème ou *nimma*, le citron.

Pitta : "oiseau".

Pulicherla : nom d'un arbre.

Les noms désignant une partie du corps sont nombreux. A l'exemple de ce qui s'est produit pour le nom de clan "Bochu", ils étaient sans doute initialement des surnoms, inspirés par une caractéristique physique.

Bochu : "cheveux", parce qu'ils étaient particulièrement poilus.

Chevula : "oreille".

Gaddam : "barbe".

Nalla : "noir". Ici pour la couleur de la peau.

Bojja : "ventre".

Il est d'autres noms de clan enfin, dont les " mythes " de création se sont transmis. Notons l'importance des activités de chasse / collecte et celle des mariages...

Jella et Sheelam : histoire de deux frères et de leur mère qui partent à la pêche. L'un attrape un poisson jella (et prend ce nom) tandis que l'autre le vide et le coupe sans rincer ni affûter son couteau. Il prend le nom de sheelam (de *silumu*, la rouille).

Kanneminola : de *kanem*, le trou. Un homme a trouvé du miel dans le trou d'un tronc d'arbre.

Udathala : "écureuil". Un groupe d'hommes particulièrement habiles à la chasse à l'écureuil prirent ce nom.

Marripalli : pendant une collecte, une femme a enfanté sous un banian (*marri*).

Savadi : une femme a enfanté pendant moharam, fête musulmane. Savadi c'est aussi la place centrale du village, lieu de la vie sociale.

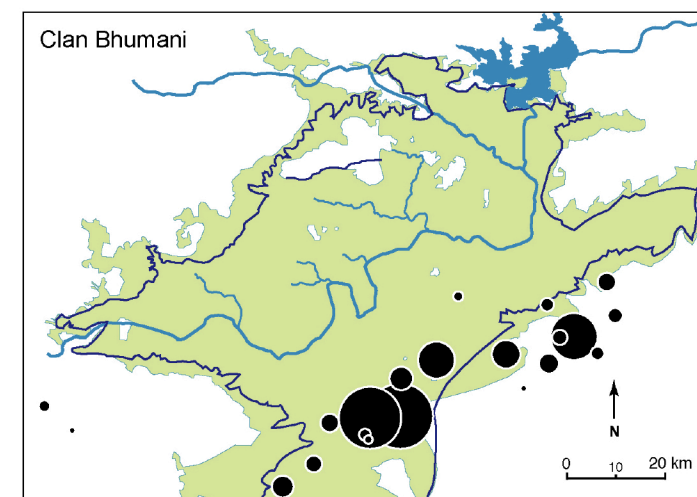
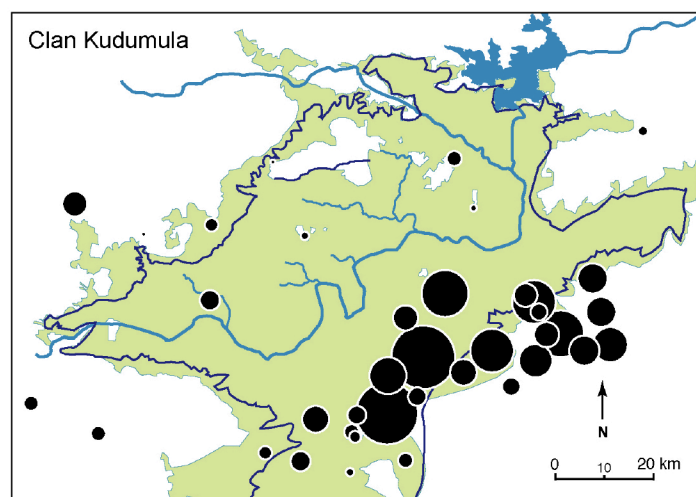
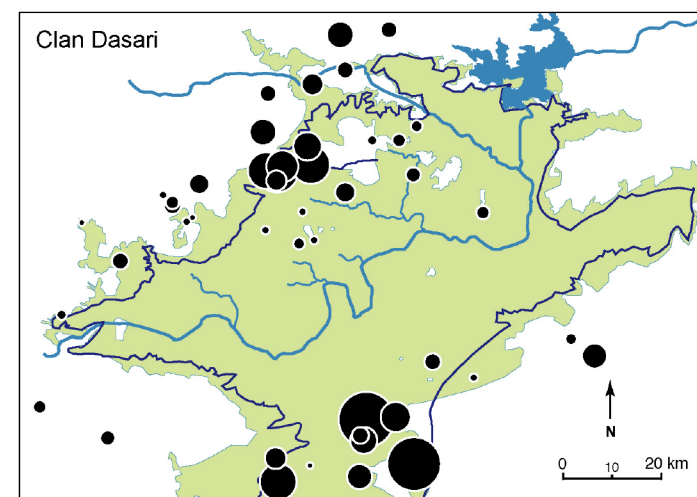
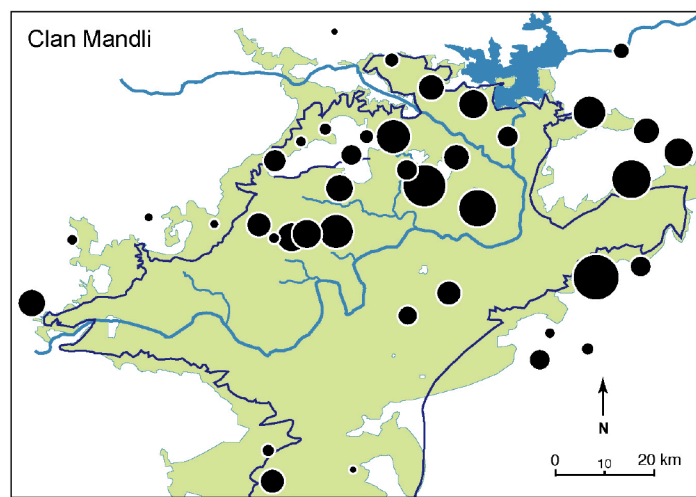
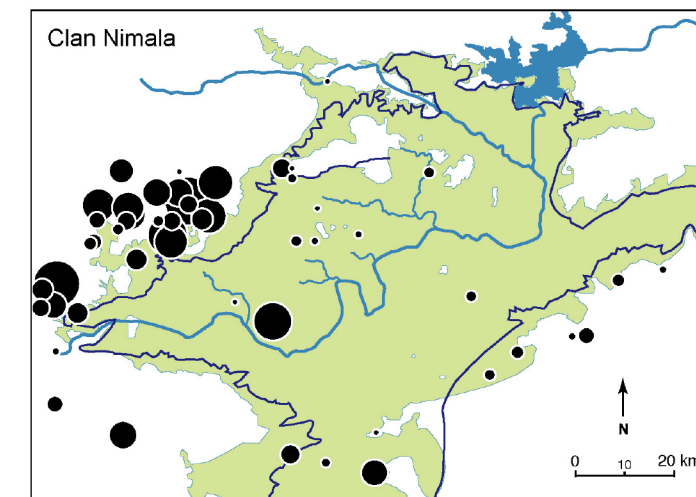
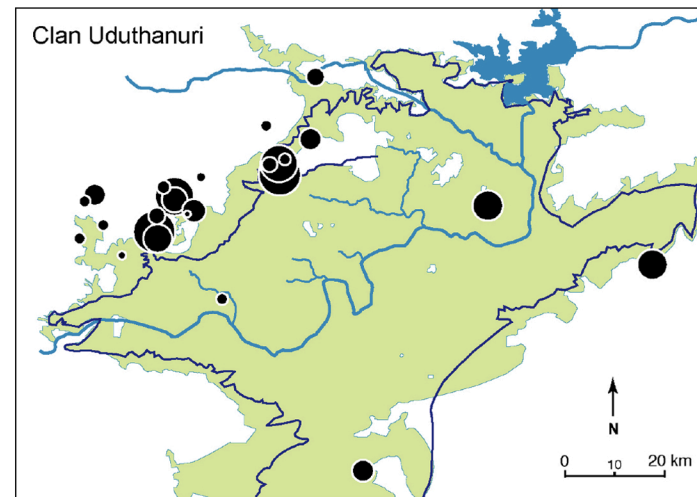
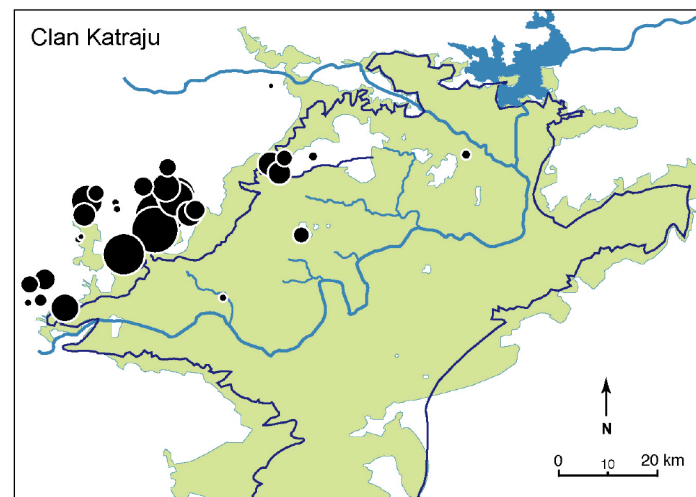
Katrasu : de *katu*, ce qui est brûlé (au fond d'un plat). Péripétie pendant la préparation d'un repas de mariage.

Nallapothula : de *manubothu* (âne sauvage). Pour un mariage, l'oncle de la mariée exige que le prétendant ramène un *manubothu*. Il réussit l'épreuve et prend ce nom.

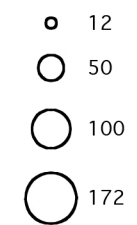
Chigurla : de *chiguru*, la jeune pousse. Avant un mariage, la mère du marié lui demande de ramener des jeunes pousses de tamarin avec des fleurs pour cuisiner un curry...Il est appelé ainsi par sa mère.

Mendli : de *mundi*, qui n'a pas de solution aisée. Pour régler un différent sur un mariage, un conseil de sages veut obliger un individu à travailler. Il ne veut rien savoir mais sa famille finit par accepter : elle prend ce nom.

Carte 4 : Une petite géographie des clans.



Nombre d'individu du clan, par village.



Il ne semble pas que les clans, et leur nom aient un fondement totémiste. La dynamique de création de nouveaux clans n'est pas stoppée. Des surnoms attribués à des "personnages" il y a deux générations, tels *Nalla* ou *Bocchu*, ont mué en noms de famille et de clan. Inutile de préciser que leurs effectifs sont bien minces et que leur notoriété est faible. Il suffira, la chance aidant, de quelques héritiers mâles, pour transmettre le nom à une descendance de plus en plus nombreuse. Ces héritiers oublieront bien vite leur ancêtre commun : point d'hommage rendu, point de célébration.

Les clans, sans doute hyper-localisés au moment de leur création, se déploient dans l'espace, au gré des alliances matrimoniales. Les cartes nous offrent ainsi une image de Nallamalais partagées en zones claniques. Néanmoins, si les clans sont bel et bien inscrits dans des zones spécifiques, il n'en reste pas moins que ces zones ne sont pas exclusives. Surtout, elles ne sont en rien des territoires claniques.

Certes, l'impact du clan est clair pour le mariage et les fêtes familiales (puberté, mariage, décès) – il n'y a rien d'étonnant à cela : le clan au village c'est la famille. On vit entre cousins. Mais, il n'y a pas de réelle coopération économique au sein du *kulam* (nom donné au clan par les Chenchu) à échelle villageoise et encore moins au-delà.

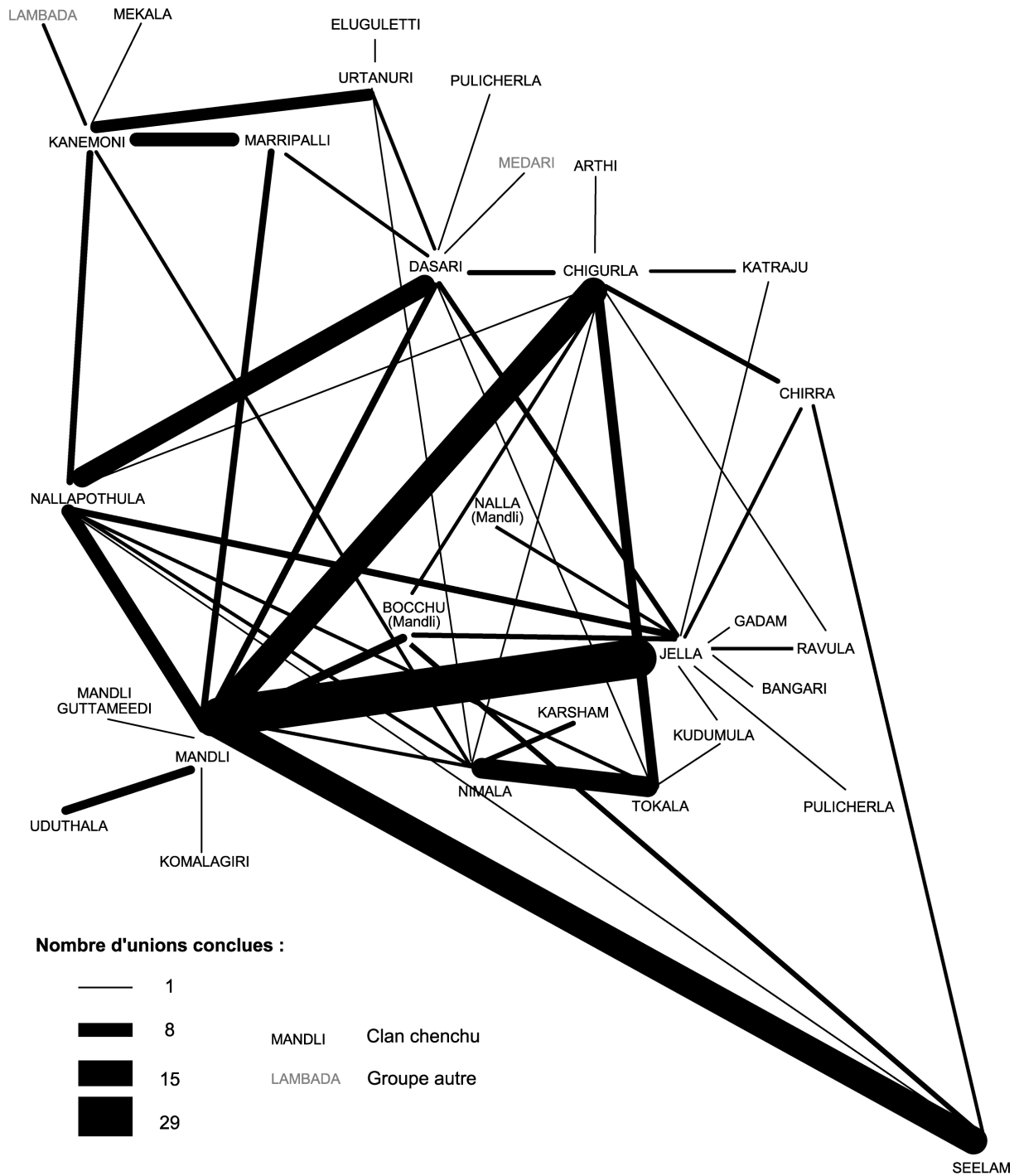
Le clan ne se constitue enfin jamais en personne morale. Il n'assume jamais une responsabilité collective qui aurait été engagée par un conseil de clan – puisque ce conseil n'existe pas.

Par contre le clan émerge de manière décisive au moment du choix du conjoint. L'endogamie de clan et de *gotra* est l'une des bases de l'organisation de la tribu, je dirais même plus, LA base.

Tableau 13 : Les trois *gotra* chenchu.

JELLA	MANDLI	NALLAPOTHULLA	INCONNU
Chevula Chigurla Jella Kanemoni Komalagiri Marripalli Nimmala Pulicherla Seelam Uduthala	Mandli Bhumani Bocchu Chirra Dhansani Dasari Doraganti Gaddam Kaïdu Katraju Kudumula Nalla Ravula Thokala	Nallapothula Chittriala	Pitta Savadi Bojja Thati

Figure 8 : Relations matrimoniales entre clans.



Cette endogamie de clans s'élargit aux clans frères (clans rejets) et prend la forme de groupes de clans, les *gotramu*, elles-aussi endogames. Ces dernières sont peu connues des Chenchu et il a été ardu d'établir leur composition. En conséquence, il m'est difficile de relever les mariages réellement transgressifs au sein de la tribu.

Phénomène classique : les Chenchu interrogés ne connaissent que de manière très limitée les unions qu'ils peuvent contracter. La tribu comme système de *gotramu* n'est pas apparente : le graphique général, particulièrement complexe, présentant les relations matrimoniales entre clans est vraiment une construction du savoir savant.

Et... voilà tout. Point d'organisation plus large, point surtout d'institution surplombante. Point de chef, de conseil des anciens, point de guerrier faisant respecter les lois de la tribu.

Tout juste émerge la figure, bien pâle, du *peddamanchi*. Essentiellement porte parole du village, son autorité est faible. C'est un homme, pas nécessairement le plus vieux, appartenant le plus souvent au clan dominant du village. Cette fonction est héréditaire, mais la désignation d'un nouveau *peddamanchi* doit être validée par un consensus villageois. Il jouit bien de quelques privilèges : la préséance dans les assemblées pour parler, boire ou manger, mais son pouvoir est nul. Son influence est à la mesure de son charisme, et de son assise financière.

Où trouver dans ce tableau "exhaustif" de l'organisation des Chenchu les éléments qui fondent la tribu ?

"Forme d'organisation politique (et guerrière) des sociétés généalogiques et segmentaires dont les institutions politiques, religieuses et économiques ne sont pas distinctes les unes des autres, mais réglées par l'ordre de la parenté"⁹¹.

Et pourtant ! La tribu Chenchu existe bien en Inde.

⁹¹ D. RETAILLE, 2003.

1.3.2 Impossible définition.

Arrivés à ce point de notre tableau et à l'impasse auquel il conduit, il apparaît qu'il faille bien s'attarder un moment à considérer la tribu sous l'angle indien. L'interrogation de S. Bouez, "les tribus de l'Inde existent-elles ?"⁹² vient crûment chapeauter un débat vieux de plusieurs décennies. Les discussions sont aujourd'hui bouclées, mais il ne semble pas inopportun d'en donner ici un aperçu à grands traits pour les lecteurs peu familiers du monde indien. Il s'agit en effet de revenir sur quelques évidences de la construction des objets sociaux et c'est *in fine* l'enjeu de l'altérité qui s'impose, hier et aujourd'hui. La distinction de l'Autre est avant tout affaire de pouvoir... et les rapports de force fluctuent.

Distinguons rapidement comme a pu le faire A. Soucaille⁹³ (2002), les trois axes clés des questionnements sur la tribu en Inde. Ils correspondent aussi à différents moments de réflexion critique sur la construction du savoir. Le premier temps des débats se concentre sur le problème de la labellisation de groupes comme tribu en regard d'une – problématique – définition sociologique. Le deuxième temps, se superposant souvent au premier, s'interroge sur la rupture indéfectible établie entre le monde hindou de la caste et celui de la tribu. Le troisième temps, plus tardif, s'inscrivant dans la mouvance des "post-", s'attache à mettre en évidence les ressorts de la construction du monde indien par le pouvoir – et l'administration – colonial(e).

A partir de 1872, les exigences de l'établissement d'un recensement aidant, les catégories se durcissent et se figent... et les difficultés des divers responsables en charge des recensements commencent. Où finit la tribu ? Où commence la caste ? Mais il s'agissait alors bien plus d'identifier des tribus que de définir la tribu⁹⁴. Pour qualifier tel ou tel groupe, on se fonde sur une collection de traits, piochant tantôt dans la langue, tantôt dans la religion, tantôt dans le genre de vie...pour distinguer et isoler les tribus, une à une. Nous reviendrons sur cette mise en nombre du monde indien⁹⁵, mais établir de telles listes signifie qu'il prévalait

⁹² S. BOUEZ, 1985.

⁹³ A. SOUCAILLE, 2002, p. 18 *et sq.*

⁹⁴ A. BETEILLE, 1986, p. 299.

⁹⁵ Voir plus loin, nos réflexions sur la construction de l'objet.

une conception sous-jacente, quand bien même elle n'était pas formulée. Arrêtons-nous ici sur ces idéologies

Reprenons, en l'élargissant, la petite histoire de l'émergence de la tribu telle que la résume assez efficacement S. Sinha⁹⁶. L'invention de la tribu en Inde relève d'une qualification relative. A été désigné comme tribu ce qui, dans le monde indien, ne relevait pas d'une organisation musulmane, détentrice du pouvoir mais rapidement évacuée⁹⁷, ou de la caste, telle que pouvaient la définir les élites brahmanes urbaines – premiers informateurs des colons débarqués⁹⁸ : le reliquat donc⁹⁹. On le voit, cette classification a aussi été motivée par des considérations de distance. Le spatialisme réalise un gradient : du centre à la marge, de la ville à la jungle. Au final, l'identification est avant tout contrastive. La tribu dénote d'une absence de civilisation (habitat primitif, quasi nudité, absence d'écriture) et d'une suspicion attachée à une mobilité potentiellement criminogène.

Le vocabulaire peine d'abord à se fixer. Le vocable tribu est d'abord employé pour distinguer tous les groupes rencontrés avant d'être exclusivement réservé aux indigènes primitifs. Alors même que la dichotomie tribu / caste se cristallise, une autre catégorisation, celle de la race, pourtant largement usitée, tombe¹⁰⁰. Néanmoins, et le point est d'importance, les deux termes restent longtemps interchangeables – non sans raison.

C'est une vision d'une humanité-mosaïque pavée en essences contiguës, complétée par une philosophie du dressage collectif selon laquelle l'homme serait prisonnier de ses déterminations ("sang", lieu d'enracinement, culture) qui prime alors. Les différences sont irréductibles, elles interdisent même toute mise en relation de la tribu avec la société des castes, distincte.

⁹⁶ S. SINHA, 1988, p. 201.

⁹⁷ L'exclusion de la "facette" musulmane est aussi particulièrement criante dans le champ anthropologique. Elle s'inscrit en partie dans le mouvement d'annexion académique qui fonde les anthropologues à instituer l'Inde comme le champ d'indianistes spécialistes de la caste (les deux termes étant équivalents). Il en va aussi de la légitimité disciplinaire d'instituer un discours unique, totalisant. "India is a whole" peuvent ainsi écrire Dumont et Pocock en 1957. Sur le procédé, voir J. ASSAYAG, 1998, pp. 166-167.

⁹⁸ La littérature antique et médiévale ne mentionne par aucun terme particulier les groupes distingués aujourd'hui sous le vocable "tribu". Le Mahabharata ou le Ramayana distinguent les jati ("castes") des jana ("peuples"). Les interprétations de cette division sont très délicates et divisent les exégètes contemporains. Néanmoins les nationalistes hindous, reprenant le mythe de la conquête aryenne, mobilisent cette rhétorique.

⁹⁹ On obtient ce type de définition : "le terme de tribu en Inde s'applique généralement à des gens qui ne sont ni Hindous, ni musulmans, ni adeptes des religions principales, qui n'ont pas d'organisation de caste ou qui pratiquent une économie plus primitive que celle de la plupart des communautés indiennes" – G. Berreman cité dans l'article "Inde" in J. POIRIER (dir.), 1978, *Ethnologie Régionale*, Vol. 2, Encyclopédie de la Pléiade.

¹⁰⁰ Le très fameux, *Caste and Race in India* publié en 1932 par G.S. GHURYE. est sans doute l'exemple le plus éloquent de cet usage de la race et de la longue indécision qui a présidé à l'émergence de la tribu.

"La modification la plus importante qui affecte la notion de race à la fin du XIX^e siècle est celle qui la transpose du plan physique au plan culturel"¹⁰¹.

La "culture" prend le relais de la "race" pour naturaliser les écarts. Cette pensée différentialiste, relativiste, est aussi une doctrine qui énonce un jugement de portée universelle. La hiérarchisation des races s'exprime dans un ethnocentrisme radical¹⁰². Ce "racisme sans races" postule "la nocivité de l'effacement des frontières, l'incompatibilité des genres de vie et des traditions"¹⁰³. L'Imperial Act de 1935 vient instituer une politique isolationniste qui boucle la zone tribale comme un monde en exhibition – le temps est encore aux expositions coloniales.

L'acception évolutionniste du terme tribu se déploie et prend alors toute sa dimension.

Parallèlement, l'emploi du terme "tribu" en vient à définir un type général d'organisation sociale qui incarne une certaine étape du développement de l'humanité. A l'intérieur même de la tribu, certains anthropologues éprouvent même le besoin de combiner typologie et chronologie pour rendre compte d'une diversité bien dérangement au sein de la catégorie. Ch. Haimendorf retient en premier principe organisateur les moyens de subsistance dominants et propose certaines corrélations entre ceux-ci et d'autres instances (religieuses, politiques, juridiques, etc.). Se déroule ainsi la séquence suivante : chasseurs-collecteurs (bâton à fouir, arc et flèches, semi-nomades en jungle); puis agriculteurs itinérants sur brûlis (houe et bâton à fouir, domestication des animaux, maintient des activités de chasse et de cueillette) ; agriculteurs sédentaires (culture du riz en terrasses inondées). Cette dernière forme est à la fois supérieure aux précédentes *et* archaïque : la chasse et la pêche sont devenues négligeables, mais la cueillette joue toujours un rôle important.

Passé le temps de la classification périodique à la Mendeleïev, vient le temps de la réflexion critique. Comme le souligne A. Bétéille, les anthropologues indiens ont été très rapidement conscients qu'il existait un fossé entre ce que leur discipline décrivait comme une tribu et ce qu'ils étaient obligés de décrire comme tribu. L'emploi inflationniste de la notion de "tribus en transition" ne vient masquer la vacuité conceptuelle que pour un temps¹⁰⁴. Dès 1872, les commissaires britanniques au recensement notent la propension des tribus à se

¹⁰¹ T. TODOROV, 1989, p. 179.

¹⁰² Sur les jeux complexes entre doctrines universalistes et relativistes voir G. LENCLUD, 1991.

¹⁰³ E. BALIBAR "Y a-t-il un néo-racisme" ? in E. BALIBAR & I. WALLERSTEIN, 1997, p. 33.

¹⁰⁴ A. BÉTEILLE, 1986. En France M. GODELIER, 1973, soulignait dix ans plus tôt les problèmes fondamentaux posés par la faiblesse du concept de tribu. Pour lui, ce "fantôme de référence" posait bien malgré lui la question de la validité du projet anthropologique.

transformer en castes ! Les modèles de l'acculturation, ici en particulier de la sanskritisation, sont invoqués. Les tribus rentrent dans la caste...par le bas¹⁰⁵. Dès lors, elles ne seront plus pensées sans la relation, même déséquilibrée, à la caste. Les idées de Ghurye finissent par faire leur chemin, sur un mode mineur.

Tenant de la thèse continuiste, il affirme dès les années 1940 que les tribaux ne sont que des "hindous arriérés" mais parfaitement "intégrés dans les castes de la société indienne", quand V. Elwin ou Ch. Haimendorf insistent sur des identités sociologiquement séparées pour les tribaux¹⁰⁶. C'est la seconde des deux versions qui a prévalu, non pour des considérations de validité scientifique, mais surtout en raison de l'entregent d'un Elwin ubiquiste¹⁰⁷. Néanmoins, les études sur les continuum sociétaux se poursuivent : les gradients non hiérarchisés se multiplient, qui placent en pôles distincts sur le même axe tribu et caste, mais aussi tribu et paysans¹⁰⁸...

Le véritable tournant sur les conceptions de la tribu indienne intervient au début des années 1980 dans le cadre des mouvements critiques déconstructionnistes, en particulier post-coloniaux. La tribu est alors pensée comme une invention britannique. Nous verrons un peu plus loin les procédés en jeu.

Mais il semble bien que la tribu soit désormais dépassée. Le débat ne peut se déconnecter des enjeux politiques sous-jacents. Ce n'est plus la classification tribu qui est pertinente mais bien la catégorie ST* forgée aux lendemains de l'indépendance pour assumer les politiques de discrimination positive. Une autre dénomination, celle d'*Adivasi**, terme créé dès 1949 dans le contexte des luttes tribales autonomistes du Jharkhand, tend à devenir un emblème de mobilisations tout aussi politiques.

¹⁰⁵ Voir N.K. BOSE, 1941.

¹⁰⁶ N.B. DIRKS, 1997, p. 594.

¹⁰⁷ Pour plus de détails, voir infra, p. 94.

¹⁰⁸ Cette réflexion est menée en particulier par S. SINHA qui multiplie les études et les articles au début des années 1960.

2. REBOND – PERSPECTIVE PROBLEMATIQUE



Man Ray / Lee Miller, *sans titre*, 1863

L'affaire est désormais entendue : "groupes, castes et communautés sont des produits fabriqués *dans et par l'histoire*"¹⁰⁹.

Pour aboutir à ce retournement spectaculaire en regard de ce qui précède il a fallu mobiliser toutes les ressources du déconstructionnisme. Le tableau chenchu, tableau académique, n'est pas tant un miroir de la réalité qui s'affirme intangible, que l'expression des conceptions du colonisateur.

Le cheminement de cette courte partie est simple. Il revient d'abord sur les moteurs de la construction de la tribu. Cette invention procède du travail de mise en scène d'un homme, Ch. Von Fürer Haimendorf – et de l'opiniâtreté d'une institution coloniale à régler le monde qu'il entend dominer. La tribu chenchu, comme toute entité délimitée, fondée en isolat, est alors instituée en objet stable, assignée à un temps, la tradition, et à un espace, celui de l'enracinement.

L'identité est alors évidente, nul besoin d'aller plus loin.

Mais notre jeu ne peut décidément s'achever ici, à moins d'assumer la perspective coloniale et ici spécifiquement orientaliste.

La partie peut se poursuivre en assumant le tournant constructiviste pris par les sciences humaines et sociales.

¹⁰⁹ J. ASSAYAG, 1996, p. 206.

2.1 Invention d'un objet.

2.1.1 Un anthropologue des années 1940.

Aussi indéfectiblement que les Dogon sont associés à Marcel Griaule, les Chenchu sont et resteront sans aucun doute l'invention d'un homme, Christoph Von Fürer Haimendorf. Anthropologue très prolifique, il a consacré sa carrière à l'exploration des tribus dans tout le sous-continent et s'est même fait une spécialité de la prime description de sociétés jusque là "inconnues"¹¹⁰. Il importe bien de s'arrêter un moment sur le chercheur et surtout sur ses doctrines (presque toujours implicites), ses méthodes, pour comprendre comment l'identité de la tribu a pu, après ses travaux, être à ce point évidente qu'elle ne pouvait plus, pour quelques décennies, souffrir de réaménagement. La construction d'une essence – le paradoxe n'est qu'apparent – demande quelques explications.

Professeur Christoph Von Fürer Haimendorf. Quelques éléments biographiques et bibliographiques.

Né à Vienne en 1909, décédé le 11 juin 1995.

1927, il entre à la Theresianische Akademie de l'université de Vienne pour suivre des cours en anthropologie et en archéologie.

Sa thèse – il n'a pu faire de terrain pour des raisons financières - soutenue en 1931, compare l'organisation des tribus de l'Assam à celles du nord-ouest de la Birmanie.

Une bourse de la Fondation Rockefeller (1935-1937) lui offre l'opportunité de mener des études post-doctorales à la London School of Economics. Il y suit les cours de B. Malinowski et noue des contacts avec Raymond Firth, Meyer Fortes et Audrey Richards.

1936. Il quitte Londres pour un travail parmi les Naga de l'Assam, sur la frontière nord-est. Après treize mois de travail de terrain, il retourne en Autriche mais repart rapidement en Inde pour reprendre ses recherches. Il est surpris en route par la déclaration de guerre. Arrêté par les autorités britanniques (avec lesquelles il a par ailleurs les meilleurs rapports depuis son premier terrain), il est contraint à résidence sous la juridiction du Nizam d'Hyderabad.

¹¹⁰ CH. VON FURER HAIMENDORF, 1990, p. III.

Il poursuit néanmoins ses recherches, accompagné et secondé par son épouse Betty Barnado, elle-même ethnologue, et entreprend des études sur les Chenchu, Reddi et Raj Gond, tribus alors méconnues. Les Chenchus offrent un contraste saisissant avec les Naga.

En 1943 on lui offre le poste de "Special Officer and Assistant political officer to the North East Frontier Agency". Ce retour en Assam est pour lui l'occasion de recherches sur les Apa Tanis de l'Arunachal Pradesh (Assam).

A la fin de la guerre, il obtient le poste de Advisor for Tribes and Backward Classes après du gouvernement du Nizam d'Hyderabad. Il s'agit, au premier chef, de gérer la réforme foncière. Il met en place des plans pour les tribaux – en particulier pour l'éducation – en ayant pour objectif de sauvegarder les cultures et les langues indigènes.

Il assure également des cours à Osmania University qu'il n'abandonnera qu'à son départ pour Londres en 1949 ayant accepté un poste à la School of Oriental Studies. Il y fonde l'année suivante le département d'anthropologie culturelle. Il ne quittera plus la SOAS jusqu'à sa retraite en 1976.

En 1953, il séjourne chez les Gond en Andhra Pradesh, lorsque le Royaume du Nepal s'ouvre officiellement aux étrangers. Ch. Haimendorf saisit l'opportunité : une troisième zone d'investigations s'ajoute à l'Assam et au Nizamat d'Hyderabad. Son choix se porte sur les Sherpa de l'Est du Nepal, en particulier pour le contraste qu'ils offrent en termes de religion et de culture avec les populations qu'il avait par ailleurs étudiées.

Entre 1976 et 1980, Ch. Haimendorf se lance dans une série de recherches sur les changements intervenus dans les tribus qu'il avait une première fois visitées dans les années 1940. Il parle alors de "re-study". Il centre alors son travail sur l'Andhra Pradesh et les Gond du district* d'Adilabad.

Les séjours sur le terrain du couple s'accompagnent d'une vaste collecte de matériels visuels dont il a saisi très tôt l'importance. Au fil des années, ce seront près de 20.000 clichés photographiques, noirs et blancs puis couleurs, quelque cent heures de films tournés dès les années 1940 (dont certains seront utilisés par la BBC pour produire des documentaires - *The land of the Gurkha*, 1957 et *The land of Dolpo*, 1962) et encore plusieurs centaines d'heures d'enregistrements audio qui seront accumulés.

Quelques éléments bibliographiques.

The Naked Nagas (1939);

The Chenchus (vol 1 of *The Aboriginal Tribes of Hyderabad*, 1943);

The Reddis of the Bison Hills (vol 2 of *The Aboriginal Tribes of Hyderabad*, 1945);

The Raj Gonds of Adilabad (vol 3 of *The Aboriginal Tribes of Hyderabad*, 1948);

Himalayan Barbary (1955);

The Apa Tanis and their Neighbours (1962);
The Sherpas of Nepal (1964);
Caste and Kin in Nepal, India and Ceylon (1966);
Morals and Merit (1967);
The Konyak Nagas (1969);
Himalayan Traders (1975);
Return to the Naked Nagas (1976);
The Gonds of Andhra Pradesh (1979);
A Himalayan Tribe, from Cattle to Cash (1980);
Asian Highland Societies in Anthropological Perspective (1981);
Highlanders of Arunachal Pradesh (1982);
Tribes of India: the Struggle for Survival (1982);
Himalayan Adventure (1983);
The Sherpas Transformed (1984);
Tribal Populations and Cultures of the Indian Subcontinent (1985);
The Renaissance of Tibetan Civilization (1990).
Life Among Indian Tribes: the Autobiography of an Anthropologist (1990).

Le terrain tel que l'entend le couple Haimendorf quand il part dans les Nallamalais au début des années 1940 consiste en un campement séparé des villages Chenchu. L'anthropologue, sa femme et son interprète s'installent dans la maison forestière de Faharabad mise à disposition par le Nizam d'Hyderabad. La déception des premiers moments est cuisante. Les pauvres guenilles Chenchu font bien triste figure en regard des chatoyants ornements Naga et les forêts sèches sont bien éloignées de la luxuriance tropicale de l'Assam¹¹¹. Mais les Chenchu sont aussi indiscutablement plus primitifs et le couple, déterminé, poursuit ses enquêtes dans les hameaux environnants, avant de suivre les groupes de cueilleurs vers leurs campements d'été, armés chacun d'une couverture et d'une moustiquaire, de quelques poignées de riz et d'un peu de thé (*sic*). Il s'agit de ne pas charger outre mesure les deux Chenchu qui s'improvisent porteurs¹¹². Cela peut prêter à sourire, mais au plus chaud de l'été, lorsque l'ombre et l'eau même étaient devenues rares, les journées ont dû être bien longues et éprouvantes. Le "retour à la civilisation" les trouve exténués. Il faut néanmoins se lancer dans la rédaction de la monographie rapidement : les carnets de terrain sont riches de renseignements et de données solides, mais il ne faudrait pas que d'autres expériences viennent obscurcir cette mémoire encore si vive¹¹³.

Ces carnets brochés, intacts, attendent dans quelques boîtes de la bibliothèque de la SOAS. Le parfum discret des feuillets plane un court instant. Une fade odeur de bibliothèque climatisée a eu raison des fragrances indiennes. On se surprend à se sentir ému de ce

¹¹¹ CH VON FURER HAIMENDORF, 1990, p. 26-27.

¹¹² *Ibid*, p. 33.

¹¹³ *Ibidem*, p. 37.

rapprochement si tangible. Ils sont tous là, Chenchu, Gonds, Nagas...de 1942, de 1978... Des lieux, des hommes apparaissent. Le legs du passé est lourd du poids des choses qui se refusent à mourir tout à fait. Ecriture fine et ciselée. De ces images qui se construisent de petites touches impressionnistes, émerge un savoir non encore construit... quoique. Les possibles sont cadrés dès ces premiers moments de la saisie du réel. La méthode d'enquête poursuivie est une réduction déjà, d'autant plus tangible que la différence entre les procédés d'alors et ceux préconisés aujourd'hui est criante.

On suit les réflexions du chercheur dans les pages qui filent et l'on (se) surprend à passer d'une question à une autre en même temps que l'on passe d'un village à l'autre. Echappant à l'aridité de l'enquête partout répétée à l'identique, ces carnets forment un récit. Se succèdent les rencontres ayant provoqué, suscité des questions toujours neuves. Entretiens libres (ce qui n'exclut pas la présence de données chiffrées), il s'agit de dresser un portrait fidèle d'une entité "toujours-déjà-là"¹¹⁴. La méthode d'enquête ne vient finalement que sanctionner *l'a priori* de l'existence d'une tribu chenchu.

L'invention de l'identité chenchu passe par un double mouvement qui ne procède jamais de la démonstration mais de l'implicite évidence. Le premier temps, fondé sur la réduction, repose sur l'existence d'un pays chenchu, ici le nord des Nallamalais. Mais pas n'importe où tout de même. Le choix du plateau supérieur ne tient pas au hasard : l'entité géographique paraît simple à délimiter et la zone forestière préservée est le cadre idéal pour des Chenchu cueilleurs. Le milieu spécifique est borné. Dans ce timbre-poste de quelques dizaines de kilomètres carrés, il devient tout à fait aisé de faire apparaître des pratiques communes – tenant lieu d'identité – d'autant plus que l'homogénéité aura été présumée ! Une fois la substance découverte / donnée, le deuxième moment consiste en une extension : tous les Chenchu appartiennent à ce type, à ce modèle-là. La chose n'est en rien spécifique à l'auteur. Elle relève même de ce que Moerman a nommé les "naïvetés essentielles" de l'ethnologue, à savoir ce procédé "qui consiste, sur la base d'une identification préalable de personnes comme membre d'une collectivité à considérer comme légitime la sommation de leurs attributs et leur transfert à la collectivité entière"¹¹⁵.

Le patron culturel ne supporte aucun écart : toute déviance à la norme instituée relève de la dégradation d'une situation initiale partout identique. Mais à quand le temps zéro, t_0 ? Acculturation, le mot est lancé. Le dernier chapitre de la monographie – "contacts et acculturation" – s'inscrit dans cette perspective où le contact, venant rompre l'isolement

¹¹⁴ J'emprunte l'expression à D. Retaillé.

¹¹⁵ PH. POUTIGNAT & J. STREIFF-FENART, 1999, pp. 69.

constitutif d'identités discrètes, est quasi nécessairement une perte. Le début de la fin en quelque sorte. L'anthropologue ne peut rester sur son quant-à-soi. Il convient de lutter contre ce mouvement (inexorable ?) de la disparition – de la perte d'authenticité – des tribus. Il s'agit d'investir le champ administratif, politique afin de mettre en place des mesures de (p)réservation.

Ces positions, sous-jacentes aux propos de Ch. Haimendorf sont celles professées fortement par le "philanthropologue" Verrier Elwin. Les relations entre les deux hommes sont suffisamment étroites pour mériter d'être soulignées. S'ils n'ont jamais travaillé de concert, leurs routes se sont croisées, chez les Gond ou les Naga et, surtout, Ch. Haimendorf ne fait pas mystère de l'admiration qu'il porte à son aîné¹¹⁶.

Verrier Elwin est une personnalité marquante, qui ne peut laisser indifférent.

"[Il] se caractérise par un destin singulier d'ethnologue romanesque et marginal, d'activiste social, de pamphlétaire et aussi d'écrivain et poète, sans compter une immense puissance de travail et une robustesse physique exceptionnelle"¹¹⁷

"[Il est] un homme ayant consacré sa vie à la cause des aborigènes de l'Inde au point de vivre et de demeurer avec eux, d'y choisir successivement deux épouses, d'avoir et d'élever des enfants, de prendre la citoyenneté indienne, de finir sa vie à Schillong et de choisir pour cérémonie funéraire le rite traditionnel de la crémation"¹¹⁸.

Parti comme missionnaire, il se découvre lors de son deuxième séjour en Inde une passion pour les "bon sauvages" qui ne le quittera plus. Au fil des ans, Elwin s'impose même comme "le" représentant de l'Inde tribale. Cette position, assumée à grand renfort d'articles de presse aussi bien que dans des communications plus académiques, se renforce d'une influence politique considérable. Les liens entretenus d'abord avec Gandhi lors de son premier séjour en Inde (1927-1928) puis avec J. Nehru qui lui confie de très hautes responsabilités : il devient vice-directeur de l'Anthropological Survey of India puis "ministre en charge des affaires tribales" dans la région Nord-Est, lui confèrent une légitimité considérable. Sa vision de la tribu, sa posture qui "pousse les présupposés de l'anthropologie et du fonctionnalisme à leurs conséquences ultimes : primitivisme et construction d'un monde fait de cultures isolées d'où sont absents l'histoire et l'individu"¹¹⁹ conduiront à la mise en place de politiques de préservation instituant les tribus comme un corps séparé. Son *A Philosophy for the NEFA*, paru en 1957 et qui fera grand bruit, expose sa vision d'une politique protectionniste mais non

¹¹⁶ Ch. Haimendorf sera ainsi le rédacteur de l'hommage posthume à Verrier Elwin paru dans *Man*. Il affiche, dans ses écrits et ses interviews, l'estime qu'il porte à l'homme et surtout l'intérêt qu'il marque pour sa philosophie de l'action. Plus simplement, une photo des deux hommes ouvre la biographie du premier.

¹¹⁷ M. FOURCADE, 2002, p. 182.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 183.

¹¹⁹ R. DELIEGE, 2000.

pas isolationniste. Les contradictions ne manquent pas dans son œuvre et le placeront dans une position bien difficile à soutenir lorsque les Naga de l'Assam revendiqueront un territoire autonome.

Les réticences du monde académique seront à la mesure du personnage. Les critiques formulées notamment par un G.S. Ghurye ne sont pas exemptes d'une certaine jalousie, elles ne peuvent être ignorées. Accusant Elwin de "passéisme" et de "revivalisme" la tension entre les deux conceptions de la tribu s'exprime de manière éclatante dans l'opposition entre les deux ouvrages parus la même année : *The Aborigines* d'Elwin étant en quelque sorte le négatif du *The Aborigines So-Called and their Future* de Ghurye.

On sait ce qu'il en est advenu. Si V. Elwin et Ch. Haimendorf insistent sur les identités sociologiquement séparées des tribaux, à l'inverse G.S Ghurye défend la thèse du continuum et affirme que les tribus sont parfaitement intégrées dans les castes de la société indienne. C'est la première des deux versions qui a prévalu, en partie parce qu'Elwin joua un rôle de premier plan dans la politique en faveur des tribus mise au point par Nehru.

Si *The Chenchus, Jungle Folk Of The Deccan* est l'une des premières œuvres qu'entreprend Ch. Haimendorf, le procédé énonciatif est fermement en place et il ne variera plus guère ensuite. Toutes ses monographies ethnographiques – et au premier chef le triptyque hyderabadi – sont fondées sur le même modèle de l'anthropologie sociale britannique. Le tableau exhaustif commence toujours par l'environnement physique. Le bocal est en place qui induit toute la litanie du mode de subsistance, de la parenté, du système de croyances... le tout se conjuguant exclusivement au singulier. On voudra bien y reconnaître l'influence de la méthode d'enquête fondée par Malinowski¹²⁰, et qui a fortement marqué Ch. Haimendorf, bien que celui-ci affirme par ailleurs ne s'être jamais converti au fonctionnalisme¹²¹. La patte de l'école d'anthropologie sociale est pourtant bel et bien prégnante, sinon dans ses attendus, du moins dans ses productions. Ces monographies sorties d'un moule, qui "contribue à transformer l'objet d'étude en un présent ethnographique détaché de tout contexte historique et de toute détermination extérieure"¹²² : voilà bien ce à quoi ressemble le tableau chenchu construit par Haimendorf.

¹²⁰ Il faut bien entendre ici les incidences de la méthode et non les propres travaux de Malinowski.

¹²¹ CH. VON FURER HAIMENDORF, 1990, p. 9.

¹²² G. TOFFIN, 2005, p. 96.

Il est encore d'autres influences. Celle de l'archéologue Heine Geldern, inspirateur de ses toutes premières recherches en Inde, est l'une des plus fortes et des plus durables¹²³. On ne saurait réduire l'influence de Geldern au seul choix du premier terrain de recherche. L'intérêt marqué par Ch. Haimendorf pour les Chenchu et en particulier leur primitivité repose sur une recherche des origines que ne peut satisfaire la seule archéologie.

"L'anthropologie appliquée ne peut éclipser l'importante contribution à l'histoire de l'humanité que constitue l'étude des peuples restés aux premiers stades du développement économique et social"¹²⁴.

C'est l'histoire raciale du sous-continent qui interpelle d'abord le chercheur. Devant l'impossibilité de réunir des preuves archéologiques, il convoque un schéma évolutionniste éprouvé : les tribus primitives nous renvoient à la préhistoire. La reconstruction utopique d'un âge d'or passé affleure.

¹²³ Courte annotation relevée dans l'entretien accordé par le Pr. Haimendorf à A. Mac Farlane le 17 Juin 1983.

¹²⁴ CH. VON FURER HAIMENDORF, 1943, p.1 : " This practical function of anthropology should not eclipse the important contribution which the study of peoples in early stages of economic and social development can make to the history of mankind" (traduction personnelle).

2.1.2. L'appareil d'Etat : la mise en nombre par les recensements.

Alors que les opérations d'invention du Pr. Haimendorf ont pour objet de donner de la substance au groupe, la découverte de la tribu tient certainement, en toute première instance, à l'opération de taxinomie et de mise en nombre procédant du recensement colonial. La distinction entre les deux mouvements est d'ailleurs certainement bien plus rhétorique qu'effective. Les deux "mondes" de l'anthropologie et des officiers du recensement sont intimement liés au tournant du 19^e siècle. L'influence des opérations de recensement sur la représentation anthropologique du système social indien et *in fine* sur la construction des objets, a été nécessairement considérable pour la simple raison que les "*castes and tribes*" ont été écrits entre 1880 et 1950 par des hommes qui occupaient des positions éminentes dans l'administration censitaire¹²⁵. On peut ainsi citer parmi beaucoup d'autres, quelques connaissances : J.H. Hutton et E. Thurston, les tout premiers exégètes de la tribu chenchu¹²⁶. Notons aussi que G.S. Ghurye, grand défenseur de la théorie continuiste, n'en faisait pas partie : une simple coïncidence ?

Bien d'autres interrogations restent en suspens : les effets des opérations de recensement sur la conscience de caste bien sûr ; mais plus brûlante se pose la question des raisons de l'enregistrement de la caste des individus. Certains nationalistes ont avancé que cette représentation en segments de la société était partie prenante des stratégies du "diviser pour mieux régner". Ce pointillisme des identités séparées de la caste instille aussi l'idée d'une rupture radicale entre "castes" et "tribus"¹²⁷. Et pourtant, le paradoxe ultime du recensement britannique centralisé et standardisant tient peut-être à la création du corps de l'Inde par un mouvement simultané de fragmentation et de cristallisation des sociétés.

Une petite histoire des étapes du procès censitaire s'impose à ce stade. Je ne m'attarderai pas sur l'absence de tradition censitaire dans l'Inde précoloniale sur laquelle s'accordent les historiens. Ce qu'il importe de noter, à la suite de R. Lardinois, est que le principe de recensement était connu des cultures du pouvoir, hindou et musulman, même si aucun signe de réalisation d'un projet censitaire n'est parvenu jusqu'à nous¹²⁸.

¹²⁵ B.S. COHN, 2004, p. 242.

¹²⁶ Voir plus haut, la délimitation du pays chenchu (p. 15), pour plus de détail.

¹²⁷ J. POUCHÉPADASS & J.-PH PUYRAVAUD (eds), 2002, p. 16.

¹²⁸ R. LARDINOIS, 2002, p. 415.

Le moment colonial est à ce titre essentiel et enclenche le processus de dénombrement systématique des hommes parce qu'il est l'expression d'un pouvoir dont la nature de la domination était jusque-là inconnue sur le sol indien. La structuration territoriale du pouvoir est en effet très spécifique à l'Etat moderne. Territoires et individus conquis sont passés au crible d'une domination centralisée et bureaucratique qui fonde l'Inde¹²⁹. La création des populations par le recensement suppose toutefois que soit satisfait en première condition le contrôle de l'espace par l'établissement d'un territoire idéellement homogène. La carte est le premier outil d'expression de cette souveraineté.

"En homogénéisant les paysages en un espace fonctionnel et unifié, les savants coordonnèrent un territoire dont le maillage codifié signalait la fin de l'époque aventureuse des explorations [...] Le don cartographique des Anglais aux Indiens est motivé par un projet cognitif au service d'une économie de prédation"¹³⁰.

L'entreprise colossale du *Great Trigonometrical Survey of India* (GTS) entamée en 1802 vient logiquement couronner ce dessein positif de couverture systématique et unifiée. La même politique préside en 1870 au regroupement des trois départements de la trigonométrie, de la topographie et du revenu. L'appareil bureaucratique est désormais rompu à la discipline de l'énumération standardisée et à la réification que constitue la déconnection des caractéristiques physiques d'un territoire d'avec les droits sociaux associés à son usage¹³¹.

Il semble bien que la date soit charnière, 1871 étant l'année (programmée plus qu'effective) de ce que l'on considère être le premier recensement moderne de l'Inde. La question territoriale réglée, on peut s'attacher à localiser-compter les hommes. Finies les contingences du particulier, fini le temps des "Miroirs des princes" chers à la tradition perse, et autres *gazetteers* des premiers temps du *Raj*. Les conseils de bon gouvernement et les récits de pays laissent la place à la classification et à l'énumération systématique¹³². La comparaison devient possible.

1871 marque aussi la prééminence de la caste comme principe classificatoire essentiel. "La transformation du recensement d'un outil de taxation en un instrument de

¹²⁹ Les quelques pages que I. WALLESTEIN, 1995 consacre à la question de l'invention de l'Inde par le système monde moderne, ont la limpidité des évidences. La question ontologique – là : "l'Inde existe-t-elle ?" – est décidément riche.

¹³⁰ J. ASSAYAG, 2001, pp. 65-66.

¹³¹ A. APPADURAI, 2005, p. 188.

¹³² On se reportera aux éclairages de R. LARDINOIS, 2002, sur les relations entre les deux genres. Ouvrons-nous l'appétit : "Au delà de la diversité de leur méthode et de leur objet, ces *gazetteers*, qui mêlent un récit historique à la présentation socio-géographique d'un espace sur lequel s'exerce un pouvoir politique, évoquent, au moins à leur début, la tradition du 'Miroir des princes' " p. 428.

connaissance"¹³³ s'accompagne d'une bascule concomitante d'un système censitaire essentiellement territorial et corporatiste (conforme en cela aux pratiques britanniques métropolitaines) vers une base raciale. Il s'agit d'abord de compter les bras : dans les années 1820-1830 on s'attache à évaluer le nombre des agriculteurs. Or, la caste est à cette époque tout à fait synonyme de "l'occupation" chez les observateurs européens¹³⁴. Dans le même temps, la caste devient utile à l'estimation de la population : on ne relève d'abord que le nombre de foyers par village ou ville, un facteur multiplicateur est associé à chacune des castes, le coefficient étant proportionnel au statut hiérarchique¹³⁵. On ne se préoccupe que de la fiabilité des estimations, toujours prises en défaut. Les remises en cause ne portent jamais néanmoins sur l'extension statistique via la caste, mais sur la justesse des comptages.

"Cet effort pour donner forme au chaos de la multitude des observations singulières implique de recourir à des sources antérieures ou à des codages spécifiques [...]. Dans cette perspective, la question de la réalité et de la consistance des objets est assimilée à celle de la fiabilité de leurs mesures. Les outils cognitifs de généralisation sont supposés acquis et fermement constitués."¹³⁶

Une fois le recensement individuel systématisé d'ailleurs, on ne reviendra pas sur le principe du dénombrement par caste. Le codage est définitivement en place.

1871, encore. L'administration censitaire se met en tête de replacer chacune des castes dans le système hiérarchique des *varna** ou dans les catégories d'Intouchables ou d'Aborigènes. Les difficultés seront nombreuses : on consulte beaucoup les élites indiennes. On s'en tient parfois, pendant un temps encore, à une présentation alphabétique. Mais le tableau définitif est bel et bien en place.

Reprenons nos réflexions sur les incidences des pratiques censitaires britanniques.

Le recensement est d'abord une représentation de la population. Les intérêts britanniques en Inde sont avant tout commerciaux et, malgré sa débilite, la population est envisagée comme un facteur de richesse. L'entreprise de dénombrement est alors simplement utilitariste : il convient de compter les hommes afin de connaître l'étendue d'une ressource dans une relation de pouvoir qui réifie l'être humain¹³⁷. Mais la perspective est déjà réformatrice :

¹³³ R.S SMITH, 1985, "Rule-By-Records and Rule-By-Reports. Complementary Aspects of the British Imperial Rule of Law" *Contribution to Indian Sociology*, 19(1), p. 166, cité par A. APPADURAI, 2005, p. 183.

¹³⁴ B.S. COHN, XXX, p. 238.

¹³⁵ *Ibid*, p. 236.

¹³⁶ A. DESROSIERES, 2000, p. 395.

¹³⁷ CL. RAFFESTIN, 1980.

"C'est l'énumération [...] qui crée le lien entre la poussée orientalisante de l'Etat britannique, qui voyait l'Inde comme un musée ou un zoo de différence, et le projet de réforme, qui impliquait de nettoyer les corps mous, sales, frêles, féminins, obséquieux des indigènes pour en faire des corps propres, virils, musculeux, moraux et loyaux..."¹³⁸

Mais l'entreprise coloniale est en cela particulière qu'elle fonde aussi une nouvelle représentation de la société. L'objectif n'a plus là de finalité, de visée externe financière ou militaire : la classification et l'énumération systématique fondent, simplement, la société en objet de savoir / pouvoir. Les institutions du recensement et de la carte sont les premiers outils forgés pour réaliser la domination coloniale :

"Le recensement, la carte et le musée ont été profondément marqués par la façon dont l'Etat imaginait sa domination : la nature des êtres humains qu'il gouvernait, la géographie de son domaine et la légitimité de son ascendance"¹³⁹.

Il convient de s'attacher un moment à ce cocktail singulier de l'imaginaire colonial et du pouvoir bureaucratique, de l'exotisation et de l'énumération qui préside au dénombrement britannique en Inde¹⁴⁰. On se gardera bien sûr de ne retenir des analyses critiques de l'orientalisme qu'un aperçu des enjeux censitaires comme relevant du seul panoptique conduisant à une raide dichotomie dominant / dominés. Le courant des *subaltern studies* s'est chargé d'instituer les dominés en acteurs¹⁴¹ : les Indiens eux-mêmes se sont saisis des classifications et des hiérarchisations censitaires, les transformant en objets de débat. Par ailleurs, comme le souligne encore A. Appadurai, le système des castes n'était pas une pure invention de l'imaginaire politique britannique.¹⁴²

Néanmoins, la place laissée aux représentations "indigènes" – incidemment le champ était sans doute bien loin d'être homogène – n'a pu qu'être initialement drastiquement restreinte dans la mesure où, dans les premiers temps, les véritables opérations de questionnement censitaire n'ont tout simplement pas eu lieu¹⁴³. C'est toute une chaîne d'informateurs, préalablement formés et chapitrés qui remplissaient les formulaires, sur les

¹³⁸ A. APPADURAI, 2005, p. 241.

¹³⁹ B. ANDERSON, p. 167.

¹⁴⁰ A. APPADURAI, 2005, p. 176.

¹⁴¹ Le courant s'intéresse initialement aux fragments structurellement dominés – je reprends le vocabulaire en vigueur –, mais les perspectives et les méthodes historiographiques des "subalternistes" ont largement débordé sur de nouvelles approches en sciences sociales. Pour un riche aperçu des tenants et aboutissants de cette histoire par le bas, voir la synthèse de J. POUCHEPADASS, 2000 ou, sur le ton d'une critique parfois mordante, les contributions rassemblées par D. LUDDEN, 2002.

¹⁴² La thèse de N.B. DIRKS, 2001, est bien de mettre en évidence que la caste – telle que nous la connaissons aujourd'hui et il importe de souligner cette temporalité – est le produit d'une confrontation historique entre l'Inde et le pouvoir colonial.

¹⁴³ Le recensement historique de 1881 (premier recensement moderne exhaustif réalisé) a été mené sur ce modèle comme le note B.S. COHN, 2004, p. 243.

indications des *patwari**. Les listes de castes normalisées et les listes de termes à proscrire étaient fournies aux agents qui se chargeaient de l'enregistrement. La standardisation toutefois a eu quelques ratés : pour le seul Bengale, le nombre d'individus ne pouvant être classés selon la taxinomie autorisée s'élevait tout de même en 1891 à près de deux million et demi¹⁴⁴ ! Mais, "les groupes constitués se sont plutôt mobilisés *a posteriori*, alors que l'effet de réification avait déjà commencé à opérer dans le champ des représentations"¹⁴⁵ Les pétitions et les recours en justice se multiplient : on réclame des modifications dans les classements hiérarchiques des *census*. Recensements et recours contribuent à donner au système des castes une rigidité qu'il n'avait pas. Il devient aussi le cadre de référence de la vie politique. L'identité du groupe (dans des configurations parfois singulièrement élargies), encodée et enregistrée, acquiert une existence autonome par l'entrée dans l'espace de la controverse. Les entités sociales prennent corps et deviennent effectives¹⁴⁶. Le passage de l'objet au sujet ne peut se réaliser que par le débat, par la négociation, dans les termes mêmes de classifications imposées dans lesquelles il faut se mouler, pour escompter la reconnaissance d'une existence légitime. La norme imposée devient ressource¹⁴⁷.

"La construction d'un système statistique est inséparable de celle d'espaces d'équivalences, garantissant la consistance et la permanence, tant politiques que cognitives, de ces objets voués à fournir la référence des débats. L'espace de représentativité des descriptions statistiques n'est rendu possible que par un espace de représentations mentales communes, portées par un langage commun, balisé notamment par l'Etat et le droit"¹⁴⁸.

L'espace de référence du monde statistique se frotte, encore, à un espace public toujours historiquement construit. Le temps importe.

¹⁴⁴ *Ibid*, p. 244.

¹⁴⁵ CH. Z. GUILMOTO, 1992, p. 819.

¹⁴⁶ J.L. AMSELLE, 1987, pp. 480-482.

¹⁴⁷ Voir les réflexions de J. ASSAYAG, 1997.

¹⁴⁸ A. DESROSIERES, 2000, p. 397.

2.2. Ancrages.

2.2.1. Un passé indéfini.

Les postures du relativisme culturaliste qui ont présidé à l'établissement des recensements (achevant l'extraction de la tribu) mais qui ont surtout été celles de Ch. Haimendorf – répétons-le, un anthropologue de son temps – peuvent se condenser dans un déni de simultanéité et dans l'assignation à un espace de référence. Placer la monade tribu dans une position d'altérité radicale, et non dans un monde partagé des différences, dans un cadre toujours repoussé aux frontières de la civilisation, dans des dimensions conformes à la stature du chercheur, voilà ce qui fonde le terrain d'un anthropologue des années 1940¹⁴⁹.

Le discours est entendu. Le procès consiste en la construction d'un idéal type, dans un présent de vérité générale qui a la valeur d'un passé arrêté des origines. Il établit une scission de l'espace entre un centre préservé dans sa pureté et une périphérie attaquée. Le mode discursif est alors celui de l'acculturation : ce qui ne se conforme pas au modèle construit mais posé en essence est souligné comme un changement dont l'origine est nécessairement exogène. Le champ sémantique employé est celui de la perte, de la chute...

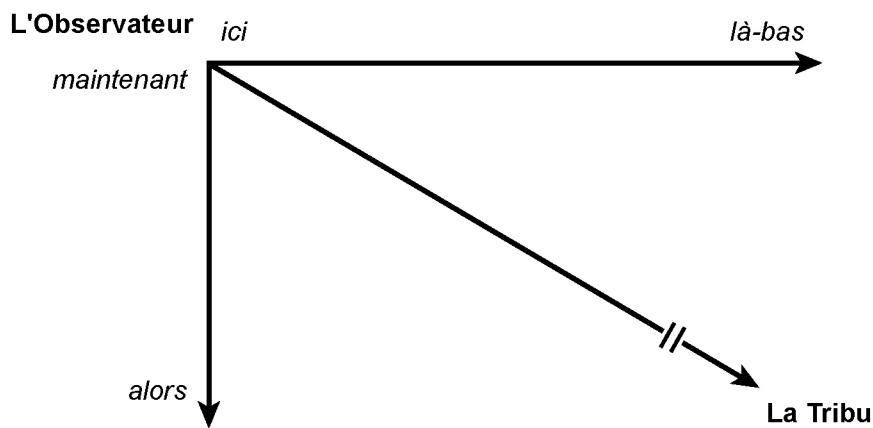
Scission du temps encore, cette fois entre le temps de l'anthropologue et celui de son objet. J. Fabian dans *Le Temps et les autres*, a brillamment montré comment le discours anthropologique (mais le procédé a bien entendu prévalu pour tous les discours sur les "sociétés primitives") a expulsé l'Autre dans un autre temps.

La *décontemporanisation*¹⁵⁰ assigne les "sociétés primitives", les "sociétés traditionnelles" – rappelons le principe de construction du paradigme des sociétés closes – à un temps hors du monde.

¹⁴⁹ Voir G.W. STOCKING Jr., 2003.

¹⁵⁰ Terme utilisé par J.C. DESMOND, 1999, *Staging tourism. Bodies and display from Waikiki to Sea World*, Chicago, University of Chicago Press, citée par V. COEFFE, 2003, p. 346.

Figure 9 : La "décontemporanisation" - une altérité radicale.



Adaptation libre de J. Fabian.

Le cadre théorique évolutionniste, adopté notamment par Haimendorf nous l'avons vu, n'entre pas en contradiction avec cette scission de temps. Ce cadre universel de référence, susceptible d'accueillir toutes les sociétés, toutes les configurations sociales, repose en effet sur une épistémè de l'histoire naturelle s'attachant à construire des taxinomies. Le projet n'a de sens que dans les pratiques comparatistes qu'il autorise par la distinction de stades de développement et par la séparation de traits¹⁵¹. Les ouvrages de synthèse de l'anthropologue, comme *Tribes of India: the Struggle for Survival* paru en 1982, reposent sur ce principe clé.

Le déni de co-temporalité s'entend d'ailleurs aussi au relativisme culturel. Lisons J. Fabian :

"Ce n'est pas parce que le discours de mise à distance du temps de l'évolutionnisme est rejeté que l'appréhension allochronique de terme comme primitif est abandonnée. Au contraire, la machine à remonter le Temps, débarrassée des rouages et mécanismes de la méthode historique, fonctionne désormais avec une 'vigueur redoublée'. Le déni de co-temporalité s'intensifie à partir du moment où la mise à distance temporelle passe d'une préoccupation explicite à un postulat théorique implicite."¹⁵²

Au-delà de la simple simultanéité, c'est le déni de la circulation dans le temps qui est sans doute problématique. On ne peut sans doute évacuer les interrogations soulevées par les modes d'énonciation en les qualifiant de simples conventions littéraires. Ainsi, alors même que c'est un présent ethnographique, un présent de vérité générale, qui est adopté pour assumer la description – renvoyant par là même à une ontologie ou, sur un mode mineur, à

¹⁵¹ Voir J. FABIAN, 2006, p. 66.

¹⁵² *Ibid*, p. 82.

une projection de qualités dans un futur – c'est le passé qui est employé dans le cadre de la restitution autobiographique. La maîtrise des temps est la marque de la construction des savoirs qui procèdent d'une capitalisation de l'expérience. Il conviendrait sans doute ici de poursuivre plus avant et à l'invitation de V. Berdoulay d'explorer les pleines implications du récit¹⁵³, où des rapports complexes se nouent entre vérité et fiction, discours scientifiques et discours littéraires¹⁵⁴.

Plus directement, c'est la société qui est également interdite de circulation entre les trois temps. Les paradoxes ne manquent pas. Ces "sociétés traditionnelles" sont aussi "sans histoire". Un mode dégradé du passé donc qui interdirait en fait toute dynamique : de réinterprétation / invention du passé et, bien sûr, de projection dans l'avenir – ce qui revient au même : des sociétés sans horizon. Avec D. Retaille, procédant à une relecture de Saint Augustin, on peut souligner qu'il n'existe qu'un seul temps : le présent.

"Dans ce fil, et par la pensée, toutes les pirouettes sont possibles, même celle qui consiste à inverser l'ordre pour faire du passé le départ et du futur la fin [...] Ces constructions sont les marques d'idéologies ou, si l'on veut, de cultures qui se démarquent par des conceptions du sens du monde et qui produisent à l'intérieur même d'une culture des doctrines différentes et parfois affrontées"¹⁵⁵.

Les analyses, très séduisantes de P. Zumthor (1993) nous sont un peu inaccessibles¹⁵⁶. Il est bien difficile d'accéder aux conceptions du temps (ou de l'espace) dans une société qui a bien peu de discours réflexifs. Les pratiques seules – même si on ne peut bien sûr les distinguer des discours – sont bien plus opaques. Mais les procédés de construction identitaire sont / font à coup sûr signe que quelque chose a changé dans les conceptions du temps.

¹⁵³ Pour une première approche on pourra lire V. BERDOULAY, 2000.

¹⁵⁴ L'expérience de J. J. Rousseau est particulièrement intéressante. Il évoque dans les *Rêveries* la tentation fictionnelle qui s'est exprimée au cœur même de l'écriture des *Confessions*.

¹⁵⁵ D. RETAILLE, 2000, p. 279.

¹⁵⁶ Bien sûr, les réflexions de J. GALLAIS, 1984, sur le temps rond sont riches, mais il faut désormais aller au-delà, dans la complexité de la coexistence de conceptions multiples mais pas nécessairement concurrentes.

2.2.2. *Un enracinement.*

L'ancrage temporel dans le passé de la tradition se double, tout naturellement, d'un ancrage territorial cette fois, qui relève de l'enracinement¹⁵⁷. La métaphore de l'enracinement procède, est-il besoin de le souligner, à / de la naturalisation évidente de la relation entre homme et sol. Elles sont bien mystérieuses ces racines invisibles. Quelles forces chtoniennes sont là à l'œuvre qui ensemencent la terre de Chenchu autochtones ?!

Barrès creuse profondément son sillon : *Les déracinés* (1897) puis *La terre et les morts* (discours de 1899) mettent en place l'idéologie du "Français raciné"¹⁵⁸. M. Barrès notait que pour faire une nation, deux composantes sont nécessaires : des cimetières et un enseignement d'histoire. Des morts pour les racines, des historiens pour faire parler les morts, résume M. Détiéne, des grands morts pour la continuité. C'est le mode particulier de l'écriture de l'histoire depuis Michelet.

L'Inde védique veille soigneusement à effacer les traces des morts qui semblent ailleurs si enclins à enraceriner leur vivants, à les attacher à une portion de sol¹⁵⁹. Les morts Chenchu enterrés, brûlés sont invisibles dans le paysage. Rien ne les signale aux vivants. Toutes les traces sont effacées. Les lieux de culte, les idoles même, ne sont que temporaires et ne durent que tant que les hommes prient. Même chose pour la maison, le village même, qui peuvent migrer, à l'envi. Les traces seront bien vite lessivées, les hommes du lieu oubliés.

Pourtant, bien malgré eux, les Chenchu sont assignés à résidence dans les Monts Nallamalais. Zone refuge pendant des centaines d'années, cette forêt sanctuaire s'offre à la chasse et à la cueillette. Le tableau classique est planté, celui où une tribu (irréductibles Gaulois) résiste – bien mal – à l'envahisseur : castes et tribus allochtones venues des plaines environnantes pour spolier les Chenchu de leur territoire ancestral. L'administrateur intervient, délimite une réserve et un droit de collecte exclusif non sans imposer quelques restrictions, bien sûr. Mode de vie traditionnel sauvegardé, exclusivité territoriale réaménagée mais réaffirmée : tout va pour le mieux dans le meilleur des mondes possible. Non ?

¹⁵⁷ Il ne faudrait pas envisager ici l'expression d'une symétrie automatique entre temps et espace. Lire pour une démonstration fouillée J. LEVY, 1998, "Espace et temps : une fausse symétrie" *EspacesTemps*, 68/69/70 – Histoire / Géographie, 2. Les promesses du désordre.

¹⁵⁸ La métaphore n'est pas étrangère à l'expression de langue anglaise. De la même façon "rooted" s'oppose à "uprooted".

¹⁵⁹ Ch. MALAMOUD, 1990.

Quelques menues questions restent en suspens, si l'on est un peu attentif aux configurations locales. C'est que ce projet – fondé sur le paradigme de la tribu autochtone – ne correspond pas à leurs territorialités actées. Quant à leurs aspirations elles pourraient bien changer.

La petite perversion étymologique relevée par M. Détiene (2003), le terme autochtone oscillant entre deux sens : « qui a toujours la même terre » ou « né du sol même », n'éclaire guère le contexte nallamalien. Rien ne devrait s'opposer davantage à l'autochtone que l'immigré.

Nos (vieux) modèles assument l'autochtonie sur la base de la dichotomie droit du sol / droit du sang. La question – qui est le premier né ici ? – est toujours centrale dans les réflexions sur la nation et son exclusivité territoriale. Mais la tribu n'est pas la nation, l'autochtonie n'est pas, là, problématique.

Il ne fait aucun doute dans les Nallamalais, pour l'ensemble des populations coexistantes, que les Chenchu sont les plus anciens habitants mémorisés du lieu¹⁶⁰. Les Chenchu, simplement, n'ont pas à se réclamer de l'autochtonie : aucune prérogative ne lui est attachée, aucune qualité n'en dépend. Cette qualité, fondant l'identité en essence venue de la terre, "toujours déjà là" ne fait pas encore partie de l'outillage de la tribu.

Seuls quelques individus parmi l'élite Chenchu, quadragénaires actifs mais dont l'audience demeure faible au sein de la tribu, assument aujourd'hui le discours *adivasi** (littéralement "ceux qui résident aux commencements") et ses revendications territoriales sous-jacentes.

Deux mots-drapeaux viennent en incantation faire signe : tradition et enracinement.

¹⁶⁰ Voir J. DAKHLIA, 1990

2.3. L'identité comme production.

Si l'on veut poursuivre plus avant la partie entamée, il semble bien en regard de ce qui précède qu'arrivé décidément à un point mort on ne puisse continuer notre recherche de l'identité chenchu sans en passer par un retournement paradigmatique. La volte est d'importance, je le concède, mais le jeu ne peut se poursuivre sans ce mouvement. Rien, d'ailleurs, qui soit bien révolutionnaire, ici et maintenant, dans ce passage du holisme à l'individualisme méthodologique, de la psychologie des peuples aux normes, de la culture à l'identité, de la tribu à l'ethnicité, ..., en un mot de l'essentialisme au constructivisme. Quelque vingt années (et parfois beaucoup plus) de recherche et de déconstructions ont bien balisé le terrain que je vous propose d'emprunter maintenant. Il ne s'agit pas, vous vous en doutez, de se faire ici historien des sciences et de retracer l'émergence de ces théories, de ces courants, de ces écoles. On ne saurait, sans friser le ridicule, se lancer dans un résumé bien tristement appauvrissant des nombreux et brillants ouvrages sur ces questions. Mais il importe aussi d'explicitier les postures qui vont être, de ce moment, les nôtres. Afin que nul n'en ignore.

C'est dans le courant des années 1960¹⁶¹ que s'amorce la révision critique décisive de la "vision substantiviste qui fait de chaque ethnie une entité discrète dotée d'une culture, d'une langue, d'une psychologie spécifique – et d'un spécialiste pour la décrire"¹⁶².

C'est la critique du point de vue primordialiste qui enclenche le passage de la tribu à la notion de groupe ethnique, qui préfigure le passage à un nouveau paradigme, non plus culturel mais identitaire. Deux caractères majeurs se détachent : ces identités ethniques sont plus relationnelles qu'essentielles, plus dynamiques que statiques.

L'identité fonde un mouvement par lequel se créent, se maintiennent, s'actualisent, les distinctions entre "nous" et "les autres", même quand changent les différences qui, pour "nous" comme pour "les autres" justifient et légitiment ces distinctions. Comme le note Ph. Poutignat et J. Streiff-Fenart dans leur synthèse essentielle des théories de

¹⁶¹ N'oublions pas, tout de même, les avancées sans doute décisives de Max Weber, dont les écrits ont été largement visités par l'école de Chicago. Pour une lecture critique des "relations ethniques" chez Weber, lire en particulier E. WINTER, 2004.

¹⁶² A.C. TAYLOR, 1991, p. 243.

l'ethnicité : "L'ethnicité est un processus continu de dichotomisation entre membres et outsiders demandant à être exprimée et validée dans l'interaction sociale"¹⁶³.

Pour le dire encore autrement, dans une conception de l'identité qui fait désormais consensus, reprenons la définition proposée par les deux auteurs qui s'inspirent très directement des recherches de F. Barth¹⁶⁴ :

"L'ethnicité est une forme d'organisation sociale basée sur une attribution catégorielle qui classe les personnes en fonction de leur origine supposée et qui se trouve validée dans l'interaction sociale par la mise en œuvre de signes culturels socialement différenciateurs"¹⁶⁵.

Poursuivons avec Ph. Poutignat et J. Streiff-Fenart en listant quelques points nodaux, impliquant réévaluations épistémologiques voire méthodologiques, soulevées par une telle conception de l'identité.

L'attribution catégorielle d'abord, par laquelle les acteurs s'identifient et sont identifiés par les autres, implique de concevoir une relation dialectique entre des définitions exogènes et endogènes. Cela revient à poser la question de qui nomme et qui est nommé. On se doutera en regard de ce qui précède que ce type de relation est dynamique. Les récentes recherches ont insisté sur les exo-définitions (en particulier coloniales), à ce point performatives qu'elles finissent par produire des solidarités réelles entre les individus ainsi désignés. Les jeux de domination symbolique se renversent aussi et se signalent par des dénominations changeantes qui transforment les limites, les contenus et les poids stigmatisants. La dénomination englobante *adivasi**, entre par exemple en concurrence avec la définition particularisante des tribus. Mais nous reviendrons très largement sur cette maîtrise des catégories.

La question des frontières¹⁶⁶ ensuite. C'est ici que s'exprime l'apport original et essentiel de F. Barth. Les identités ethniques ne se mobilisent qu'en référence à une altérité. On se définit contre, tout contre. Dès lors, le groupe ethnique, aux contours flous, renégociés, n'existe que par les individus qui s'en réclament (ou qui y sont assignés). Ces frontières ethniques ne prennent substance et ne s'actualisent tout à la fois qu'au cours des interactions sociales impliquant des individus, acteurs du sens de leurs liens avec le monde et les hommes.

¹⁶³ PH. POUTIGNAT & J. STREIFF-FENART, 1999, p. 123

¹⁶⁴ Une référence évidente : F. BARTH (dir.), 1969, *Ethnic groups and Boundaries, The Social Organisation of Culture difference*. Bergen, Oslo, Universitetforlaget. dont l'introduction traduite est proposée par Ph. POUTIGNAT & J. STREIFF-FENART, 1999.

¹⁶⁵ Ph. POUTIGNAT & J. STREIFF-FENART, 1999, p. 154.

¹⁶⁶ Nous conserverons ce terme désormais référent, traduction de l'anglais *boundaries*, sans y voir cependant d'implication territoriale.

Le lien social se constitue au fil des échanges, en même temps que des identités personnelles indissociables. Au cœur de l'interaction, ces individus, en *unitas multiplex*¹⁶⁷, font appel à une palette identitaire qui comprend, notamment, parmi beaucoup d'autres, une identité ethnique. Cette identité ne s'exprime ni en tous temps, ni en tous lieux : l'expression de l'identité ethnique dans l'interaction n'est pas systématique.

"La notion de 'saillance ethnique' pose ainsi la question de la priorité de l'identification ethnique dans l'organisation de la vie sociale et de l'utilité sociale de démontrer, manifester ou de valider l'existence d'une catégorie ethnique dans une situation particulière".¹⁶⁸

Le questionnement de M. Moerman à propos des Lue synthétise efficacement l'enjeu de ce point d'une importance centrale dans une optique non réifiante de l'identité. La question n'est pas de savoir qui sont les Lue mais de savoir quand, comment et pourquoi l'identification "Lue" est préférée.

A cette identité s'attachent des éléments de statut subjectif et des prescriptions de rôle, des modèles de conduite à adopter et des attentes sociales spécifiques toujours pliés aux usages des acteurs en interaction. "L'individu n'est pas une monade décidant seul de ses faits et gestes, ni une créature face à une société qui lui dicte de manière univoque ses conduites"¹⁶⁹.

On reconnaîtra ici toute l'influence et la pertinence des théories interactionnistes. Parmi celles-ci, les travaux de E. Goffman retiennent bien sûr notre attention. Sa perspective micro, attentive aux routines les plus banales de la communication ordinaire qui fonde toujours l'interaction comme une (re)présentation de soi sous le regard d'autrui, dans un contexte toujours singulier et décisif, est intéressante lorsqu'on s'attache à revisiter les espaces publics.

Plaçant l'acteur au cœur du dispositif, l'individualisme méthodologique qui envisage l'individu comme ressort théorique de la pensée, s'impose comme une évidence, même (d'autant plus ?) au cœur d'une société indienne pensée, pesée à l'aune du holisme.

Le problème de la fixation des symboles identitaires qui fondent la croyance en une origine commune boucle enfin les enjeux de l'ethnicité. Langue, culture, territoire... ne sont pas, en soi, différentialistes. C'est la codification de différences culturelles distinguées en patrimoines hérités qui importe. L'affirmation de l'origine commune substantialise et

¹⁶⁷ J'emprunte l'expression à E. Morin.

¹⁶⁸ Ph. POUTIGNAT & J. STREIFF-FENART, 1999, p. 184.

¹⁶⁹ D. LE BRETON, 2004, p. 47.

naturalise des attributs (la palette est large et dans certaines limites changeante) et les font percevoir comme des traits essentiels et immuables d'un groupe. Le processus passe par une mise en intrigue du passé¹⁷⁰ qui procède de l'imaginaire comme l'a bien montré E. Hobsbawm¹⁷¹. L'invention des traditions ne relève pas, pourtant, d'une manipulation intentionnelle. Cependant, comme les théories instrumentalistes et mobilisationnistes le mettent en évidence, l'ethnicité est aussi une ressource dans la conquête du pouvoir politique et des biens économiques. L'ethnicité est alors un idiome et les symboles identitaires deviennent enjeux.

¹⁷⁰ Pour reprendre l'expression et les conceptions de P. Ricoeur.

¹⁷¹ E. HOBSBAWM & T. RANGER (eds.), 1983.

Pochade 1 : Photographies

Vous l'avouerez sans doute bien volontiers ou parfois avec quelques réticences : vous n'avez rien de plus pressé, une fois un ouvrage de la collection *Terre Humaine* entre les mains, que de jeter un oeil, ou les deux, au cahier central. La tentation est forte, je le sais : je ne peux y résister. Vous ne trouverez cependant ici aucune de ces photographies de mondes et d'hommes disparus; nuls regards insondables, nulle grâce indicible, nul temps suspendu...et je vais tenter de m'en expliquer ici.

Ce choix vous semble peut-être surprenant, la photographie étant devenue un attendu, un passage obligé. On peut ainsi entendre à l'occasion de soutenances de thèse : "Ce travail manque de photos. Pas à titre d'illustration, bien sûr...". Ineffable évidence. Nous étions pourtant suspendus à ces lèvres d'où allait tomber sans nul doute quelque révélation. Etonnement, la photographie suscite toujours à la fois la plus grande confiance – n'est-elle pas absolument objective, ne revêt-elle pas le statut de preuve irréfutable ? – et la plus grande méfiance. Mais la photographie paraît bien être entrée dans les mœurs de la littérature grise alors que la tradition intellectuelle a presque toujours privilégié le document écrit. Les discours anti-visuel caractéristiques de la pensée occidentale, singulièrement depuis la modernité, ont longtemps pesé et le statut de la photographie reste ambigu. Elle est ainsi devenue un topique des sciences sociales, tout en n'étant guère valorisée, comme le rappelle A. Piette, tant à titre de support d'informations que comme instrument de recherche. Le trouble de l'expérience esthétique est sans doute aussi pour beaucoup dans la méfiance qu'elle éveille¹⁷².

Il ne s'agit pas ici d'entrer dans ce type de questionnement mais plutôt de s'interroger, *a posteriori*, et c'est bien là où le bât blesse, sur la photographie comme outil, participant de l'expérience de terrain. Alors qu'il est désormais admis qu'il faut constamment évaluer ses méthodes d'observation et de description, la photographie – qui en fait pourtant partie au premier chef – n'a pas bénéficié de cet effort critique, en dehors de celui mené dans le champ très particulier de l'ethnophotographie. Il est bien quelques bonnes pratiques, mais elles

¹⁷² A. PIETTE, 1992.

relèvent plus de l'éthique que d'un consensus méthodologique. Depuis quelques années, c'est vrai, l'image est cependant devenu un objet de discours en sciences humaines, mais l'effort des géographes en la matière a bien plus porté sur la cartographie que sur la photographie¹⁷³. D'autres – anthropologues, ethnologues – ont fait le point sur les pratiques photographiques passées, en particulier dans le contexte colonial, en travaillant sur des corpus¹⁷⁴. Mais il n'en reste pas moins, selon la formule de A. Rouillé, que "la photographie semble être la victime d'une sorte de conspiration de la naïveté"¹⁷⁵.

Le chercheur se met bien plus souvent dans la peau du photographe que dans celle du photographié ou du spectateur, mais j'expérimenterai ici ces trois postures, dans la valse à trois temps du "faire, subir, regarder"¹⁷⁶.

La première posture qu'il nous faut assumer est sans doute celle du spectateur. C'est que ce regard contribue fortement à constituer la photographie comme une preuve, à ériger l'image en signe de vérité.

Paradoxalement, la première réflexion qui s'impose ici explore les relations, l'articulation entre image et texte. Peut-on vraiment encore penser que la photographie puisse se suffire à elle-même ? Le leurre d'une image qui parlerait d'elle-même a été depuis longtemps déjà démasqué, notamment par les photographes de presse. Raymond Depardon a ainsi été confronté à la dépossession de sa parole lorsqu'il n'avait pas la maîtrise des légendes des photographies qui étaient publiées. Cette frustration l'a d'ailleurs encouragé à publier ses premiers ouvrages – *Notes* paru en 1978 est le premier d'une longue série. L'un des enjeux intermédiaires ici est de reconnaître la légende non comme un appendice accessoire et retranchable, mais comme une partie du tout photographique. Plus encore, l'image ne s'affranchit jamais *in fine* du texte qui l'accompagne. La légende est même souvent un discours prescriptif qui dit ce que l'on doit voir, dénonçant les fausses évidences de ce qui doit être vu. Le mode d'emploi de la représentation est en dessous du cadre¹⁷⁷. Oui, ceci est bien sur la photo, non parce qu'on vous le montre, mais parce qu'on vous le dit.

¹⁷³ La référence essentielle reste la somme des contributions rassemblées dans *EspacesTemps*, 62-63, Penser/Figurer, 1996.

¹⁷⁴ Le lecteur pourra se reporter sur ce sujet à la mise au point de O. SODERSTROM (1999) sur les recherches dans le monde anglo-saxon ou, dans le monde francophone, au très bel ouvrage collectif *L'autre et nous : scènes et types*, Syros, 1995.

¹⁷⁵ A. ROUILLE, 1991, p. 83.

¹⁷⁶ R. BARTHES, 1980, p.22.

¹⁷⁷ D. SPERBER, 1982, pp. 18-19.

"Ce que les moralistes exigent d'une photographie, c'est précisément ce qu'une photographie ne peut en aucun cas accomplir : parler. La légende est cette voix qui fait défaut, et dont on attend qu'elle dise la vérité"¹⁷⁸.

Sacro sainte légende, c'est donc que l'image ne dit pas tout – ou, à l'opposé, qu'on peut lui faire dire ce que l'on veut. Dans l'expression commune, l'image a pourtant tendance à remplacer de longs discours, voire, en nous stupéfiant, à nous priver de mots. Le rapprochement entre un mode de représentation relevant de la réalité nue et le texte, de loin le plus subjectif et le plus interprétatif de nos énoncés sur le monde, détone alors même que l'on glisse vers le sentiment qu'une image raisonnée vaut mieux qu'un long discours, oral ou écrit¹⁷⁹.

Arrêtons-nous un moment sur les photographies du Pr. Haimendorf, ou plutôt sur les légendes qui les accompagnent. Les quelque quatre-vingts clichés qui émaillent l'ouvrage publié en 1943 reprennent la trame générale du propos : un pays et ses paysages, un genre de vie avec son habitat, sa chasse et cueillette, ses danses et ses croyances, une tribu et son type¹⁸⁰. Ce sont les photographies du second groupe – une hutte de branchage et une scène de chasse qui seront réemployées dans l'ouvrage de 1982. Le choix de l'auteur est clair, ce sont précisément ces clichés qui singularisent le mieux le groupe dans l'univers des tribus indiennes. Les Chenchu s'inscrivent dans une recherche comparatiste en mode mineur parce qu'ils sont les derniers chasseurs-cueilleurs de l'Inde péninsulaire...

Les dernières photos sont particulièrement révélatrices. Le rideau tombe. Ce ne sont plus des objets ou des individus pris dans telle ou telle activité qui sont photographiés, mais des types qui sont présentés. La boucle tautologique est bouclée : les Chenchu ont bien une tête de Chenchu. Le frottement du texte et de l'image est ici terrible. On pourrait de la même façon écrire "ceci est un Chenchu" comme R. Magritte affirmait "ceci n'est pas une pipe" !

En faisant voir les êtres humains comme des choses et les choses comme des êtres humains, la photo rend la réalité tautologique. Quand Cartier Bresson va en Chine, il montre qu'il y a des gens en Chine, et que ce sont des Chinois¹⁸¹.

¹⁷⁸ S. SONTAG, 2000, p. 134.

¹⁷⁹ Ch. GRATALOUP, 1996, p. 9.

¹⁸⁰ En regard, les réflexions de M.J. JOLIVET (2002) à propos des images de la Guyane sur un siècle et demi sont particulièrement intéressantes. Ainsi la question du "comment représente-t-on l'identité guyanaise ?" est intimement liée à celle du "qui représente-t-on ?". Alors que cette seconde question, après de longues décennies de cloisonnement, reste problématique – même si les (re)présentations touristiques font la démonstration d'une diversité intégrée (imagerie du carnaval en particulier), l'identification au "pays" n'est guère plus évidente. L'*a priori* selon lequel les images de la nature devraient pouvoir emporter l'adhésion est très rapidement battu en brèche. Prévaut en effet un fort désir de mettre à distance l'image de l'enfer vert...

¹⁸¹ S. SONTAG, 2000, p. 137.

Légendes des photographies de l'ouvrage de Ch. Von Furer Haimendorf *The Chenchus.*

Jungle Folk of the Deccan.

- 1 La vallée de la Krishna
- 2 Prairie sur le plateau supérieur d'Amrabad
- 3 Forêt décidue typique du plateau supérieur pendant la saison froide
- 4 Falaises de grès rouges au-dessus de la Krishna
- 5 Les rapides de la Krishna pendant la saison sèche
- 6 Les Nallamalais septentrionales
- 7 Ravin avec de l'eau permanente près de Sangrigundal
- 8 Forêt dense pendant la saison des pluies
- 9 Le grand temple de Siva à Sri Sailam
- 10 Monolithe et cercle de pierres près de Padra
- 11 Yidgaru du clan Tokal : son visage et sa poitrine sont couverts de cendre pour la danse
- 12 Lingaru du clan Eravalu
- 13 Paparu du clan Sigarlu
- 14 Gangaru du clan Tokal
- 15 Guruvaru du clan Nimal
- 16 Yidgaru du clan Tokal
- 17 Gengi du clan Tokal
- 18 Lingaru du clan Sigarlu
- 19 Kanama du clan Nimal
- 20 Gengi du clan Sigarlu
- 21 Lingi du clan Eravalu
- 22 Vidama du clan Nallapoteru
- 23 Guruvi du clan Nimal
- 24 Fabrication d'un arc
- 25 Réalisation de l'attache en tendon de la corde d'un arc
- 26 L'ébauche d'un arc
- 27 La libération
- 28 On bande un arc
- 29 Gangaru du clan Nimal discutant
- 30 Lingaru du clan Nimal jouant de la flûte
- 31 Guruvaru du clan Menlur, souffrant de pian, fabriquant un panier
- 32 La fabrication de la porte d'une maison
- 33 Le *Peddamanchi* de Malapur avec son *kineri*
- 34 Lingaru du clan Nimal buvant à un étang
- 35 Chenchu traversant la Krishna sur un radeau
- 36 Chenchu se baignant dans une mare
- 37 Le village permanent d'Appapur
- 38 Le campement d'été de Koman Penta
- 39 Le campement forestier de Boramacheruvu
- 40 Abri sous roche dans la vallée de la Krishna
- 41 On couvre un toit de chaume
- 42 On accroche les chevrons au pilier central
- 43 Maisons de Pulajelma
- 44 Abri de feuille temporaire
- 45 Hutte de chaume temporaire
- 46 On se coiffe
- 47 On cherche des racines comestibles
- 48 Archer Chenchu
- 49 On étale les fruits de *Buchania latifolia* pour les faire mûrir au soleil
- 50 On redresse un bâton à fourir
- 51 Cueillette des fruits de *Buchania latifolia*
- 52 A la recherche de miel dans les arbres
- 53 Semailles du maïs
- 54 Lingi du clan Tokal avec sa jeune fille
- 55 Enfants sur les rives de la Krishna

- 56 Propitiation d'une divinité mineure par l'offrande de riz et de *dhal*
- 57 Cérémonie sur le champ crématoire durant les funérailles
- 58 L'immersion des offrandes durant les funérailles
- 59 On rase la tête du fils du défunt pendant les funérailles
- 60 Consommation de liqueur de *Mohua* dans des coupes de feuilles
- 61 Distillation de la liqueur de *Mohua*
- 62 Prières pendant une cérémonie pour écarter la maladie
- 63 Chenchu dansant avec bâton et couteau
- 64 On retend des tambours au dessus d'un feu
- 65 Danseurs de Pulajelma, leurs corps maculés de cendre
- 66 Danse à Boramacheruvu
- 67 Le *Peddamanchi* de Boramacheruvu mimant la chasse
- 68 Moment d'une danse à Rampur durant la saison du *Mohua*
- 69 Moment d'une danse à Rampur
- 70 Guruvaru du clan Nimal fumant une *bidi*
- 71 Gangaru et Gengi dans leur quête quotidienne de nourriture dans la forêt
- 72 Un "Chenchu villageois" de Mulkamavadi
- 73 Une "Chenchu villageois" de Mananur
- 74 Le quartier chenchu à Mananur
- 75 Hutte de terre chenchu à Mulkamavadi
- 76 Chenchu de Sri Sailam portant un cordon sacré
- 77 Chenchu de Bairluti
- 78 Chenchu de Bairluti

Indissociables donc, récits et images jouent en contrepoint à l'administration de la preuve.

Le jeu de la vérité et de la preuve.

On le sait, et A. Gunther est là pour nous le rappeler, la portée révolutionnaire du geste galiléen ne fut pas de tourner la lunette astronomique vers le ciel, mais de faire confiance à l'information visuelle fournie par l'instrument, jusque-là tenue pour incertaine. De la même façon, c'est la modification de la perception des images produites qui a fait entrer la photographie dans le cercle des outils de vision¹⁸².

Dans ce contexte, le recours à la photographie a émergé pour suppléer aux insuffisances de l'observation de l'œil. Est née la validité du médium comme instrument d'investigation, et non pas seulement d'enregistrement du visible. La photographie devient autorité et fait ses preuves dans les sciences exactes. Souvenons nous ici des deux exemples historiques de la découverte du réseau solaire et de la décomposition des allures du cheval.

Mais qu'en est-il dans les sciences humaines : que peut révéler la photographie ? Se pose bien, au sens fort, la question de la valeur heuristique de la photographie. Enregistrement

¹⁸² A. GUNTHER, 2000.

des modalités du réel, il faudra tout de même y revenir, certes, mais c'est bien la thématique récurrente de la révélation qui se pose¹⁸³. Y aurait-il une alchimie de l'argentique, révélant des essences cachées ?

Relevant en premier lieu de l'ordre de l'index, et non de celui de l'icône (représentation et présence par ressemblance) ou du symbole (représentation par convention), la photographie est un témoignage irréfutable de l'existence de l'objet photographié. Néanmoins les photographes eux-mêmes connaissent cette tension du portrait pris entre représentation et vérité. Cette "vérité" ne procède pas d'ailleurs des propriétés indicielles de la photographie. Comme S. Maresca le souligne en effet, il y a un pas entre la certitude que les êtres photographiés étaient effectivement là et la conviction qu'ils ressortent sur l'image tels qu'ils étaient. Cette distinction est bien fondamentale¹⁸⁴.

Le principe indiciaire nuancé, établissons avec A. Piette que la mise à distance du regard sur un temps et un espace autres, décalés, est l'un des ressorts du procédé de la révélation. Cette coupure temporelle et spatiale dans la continuité du réel, la distance dans l'espace et dans le temps, permettrait de retrouver une certaine fraîcheur dans le regard, favorable à l'étonnement, au surgissement¹⁸⁵. Mais cette extraction, qui implique un "reste" de taille, le hors-champ, nécessite la reconstruction, la compréhension par le récit.

"[...] Nous voudrions insister sur le fait que rendre compte des faits sociaux ne consiste pas seulement en une mise en intrigue et en la production de récits, de 'narrations scientifiques', mais qu'il y a également mise en scène et production d'images. [Cette] mise en scène [...] n'est pas celle à laquelle procèdent les acteurs sociaux, explorée depuis Erving Goffman mais celle, en un sens moins théâtrale, à laquelle procède l'observateur"¹⁸⁶.

Cette mise en scène dont parle E. Ma Mung – en pensant là plus implicitement à la cartographie avec laquelle la photographie a quelques accointances – est tout à fait visible, cela va presque sans dire, dans le cadre des photographies posées. Mais les mécanismes en jeu sont identiques, même s'ils sont plus discrets, pour toutes les photographies ; d'autant plus, pourrait-on croire, lorsqu'elles ont une portée informative.

Une autre distanciation possible est celle qu'implique le choix du type de cliché.

Rapidement :

"Alors que toute une nouvelle génération de photographes a adopté la couleur, ces grandes figures [Cartier Bresson, Walker Evans, André Kertész] préféraient la distanciation

¹⁸³ Rappelons-nous que dans ses premiers temps, la photographie a même été le média privilégié du spiritisme. Les clichés devaient apporter la preuve d'une vie post-mortem. Voir G. CHARUTY, 1999.

¹⁸⁴ S. MARESCA, 1998.

¹⁸⁵ A. PIETTE, 1992.

¹⁸⁶ E. MA MUNG, 1999, p. 295.

inhérente aux images en noir et blanc à l'immersion émotionnelle propre aux clichés couleur"¹⁸⁷.

Je ne reviendrai pas ici sur les discussions assez vives suscitées par les clichés d'un E. Salgado, accusé d'une esthétisation de mauvais aloi de la misère par une mise en lumière en noir et blanc... mais tout de même. La beauté devient suspecte, parce qu'elle relève d'une métamorphose – parfois insoutenable – du réel.

"Au contraire de ce qui est suggéré par les valeurs humanistes que l'on a voulu attribuer à la photographie, la capacité qu'a l'appareil photo de transformer le réel en objet de beauté découle de sa relative inefficacité pour exprimer la vérité"¹⁸⁸.

On le voit, couleur ou noir et blanc, cette mise à distance, toujours recherchée, est toujours problématique. Elle est au cœur des réflexions de R. Barthes à la recherche d'un *punctum* qui échappe à l'immédiateté de la visibilité, de l'attendu¹⁸⁹. Les habitudes de l'oeil, si recherchées et flattées par le cartographe, sont travaillées, parfois détrompées.

Si la photographie appartient au domaine de la preuve dans les sciences humaines, il faut bien admettre que le régime de la preuve dont elle relève la ramène au corps même du chercheur sur le sacro-saint terrain. Attestation de sa confrontation avec la réalité tangible, de son passage par l'épreuve du feu, preuve de la validité du témoignage lorsque seule la parole du chercheur atteste, affirme. Preuve que tout ce que je décris s'est bien déroulé, preuve aussi, surtout peut-être, que le photographe était bien là, témoin.

"Après tout, l'ethnographe n'est qu'un voyageur parmi d'autres. Depuis toujours le voyage n'a pas pour finalité première la distraction ou le dépaysement, mais bien la transformation du statut social du candidat au voyage dans son groupe d'origine : le pèlerin, l'explorateur, le missionnaire, le touriste et finalement l'ethnographe partagent de ce point de vue la même ambition : faire montre des preuves tangibles de la réalité exotique rencontrée au cours de la pérégrination, et cela pour assurer à l'errant le statut de voyageur, pour accroître son prestige plutôt que celui des peuples visités"¹⁹⁰.

En toute extrémité, la seule preuve photographique réside bien dans la simple présence du chercheur en les lieux. *J'étais là. Telle chose m'advint*¹⁹¹.

¹⁸⁷ R. SINGH, 1998, p. 9.

¹⁸⁸ S. SONTAG, 2000, p. 138.

¹⁸⁹ R. BARTHES, 1980.

¹⁹⁰ S. TORNAY, 1991, p. 97.

¹⁹¹ Notons que l'assertion est bien différente du "*il s'est produit*"...

Hors champ - une relation à trois et un peu plus.

Les contextes de production des documents photographiques ne sont que bien rarement explicités. Rien ne vient éclairer le hors champ de la photographie. Rien ne vient éclairer les relations entre photographe et photographié. Rien sur les tractations sociales qui ont permis de réaliser les prises de vues. L'image semble aller de soi. Il est vrai que la photo elle-même en dit déjà beaucoup.

"L'image produite à l'intérieur de ce rapport vécu ne peut s'affranchir des marques laissées par la qualité de ce rapport. La photo devient un témoin de ce qui s'est passé, aussi bien devant que derrière l'objectif"¹⁹².

Si certains chercheurs ont eu les plus grandes réticences à exposer leurs clichés, n'était-ce pas parce qu'ils se rendaient bien compte qu'ils en disaient sur eux beaucoup plus long qu'ils ne le souhaitaient ? Sur eux, et surtout sur leurs relations avec leur sujet d'étude.

Il est vrai qu'il est bien peu glorieux d'avouer que l'on a acheté telle ou telle pose. Pourtant, comme le souligne S. Tornay, accepter de se laisser photographier, c'est donner quelque chose de soi, de ses proches, de son milieu, de ses biens. Dans une vie sociale largement conditionnée par l'échange, il semble bien naturel que quelque chose soit donné en retour¹⁹³. Si l'on est si gêné de le dire, n'est-ce pas parce que l'on va là un pas plus loin que le "simple" voyeurisme paré de scientisme ?

Les relations humaines, les rapports sociaux au cœur de la pratique d'une géographie de terrain, ne sont pas seulement mis en évidence par la photographie. L'appareil exacerbe aussi les rapports de force entre le chercheur et les individus photographiés (et questionnés – interrogés ?) au moment même de la prise de vue.

Ainsi, l'appareil photo rappelle, par sa simple présence, la discontinuité fondamentale entre le chercheur et son objet. Les relations particulières initiées par S. Conord représentent un brillant contre-exemple. La chercheuse, transformée en photographe au service des femmes qu'elle étudie, modifie les termes de l'échange traditionnel¹⁹⁴. Point de rencontre, l'appareil photo n'est plus un outil marqueur de la domination, il devient articulation. En multipliant les clichés faits sur commande l'appareil se transforme en un outil au service de l'enquêtée, les photos réalisées "à la volée" deviennent alors acceptables parce qu'elles entrent dans le champ d'un échange dont les femmes contrôlent en partie les modalités. Ce n'est plus une mise à distance radicale qui est instaurée avec un chercheur-photographe

¹⁹² S. TORNAY, p.99.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 100.

¹⁹⁴ Expérience de recherche relatée dans S. CONORD, 2002.

donneur d'ordres (ou voleur, c'est selon) mais une relation complexe marquée par la réciprocité. Mais combien rare est ce cas.

La situation classique de domination du photographié par le photographe, se double parfois d'une autre asymétrie :

"[...] Il a pu sembler longtemps entendu que la vocation véritable des habitants des pays du Sud a été d'être photographiés ou filmés plutôt que de filmer ou de photographier"¹⁹⁵.

Certains, comme Edwards, vont même plus loin en faisant de la photographie une véritable métaphore du pouvoir, ayant la capacité de décontextualiser l'action et de s'appropriier du temps et de l'espace ainsi que les êtres qui existent en son sein¹⁹⁶. Cette prise sur le réel est au premier chef une transformation des sujets en objets, une construction du monde de l'Autre comme un "monde-en-exposition", j'emprunte l'expression à O. Soderstrom, monde peuplé d'objets discrets et organisables¹⁹⁷.

Objectivation / objectivité.

Cette objectivation du sujet intervient à tous les moments du procès photographique.

Ce n'est pas l'appareil qui prend la photo, mais le photographe qui cadre, choisit une profondeur de champ... appuie sur le bouton enfin¹⁹⁸. Une photographie n'est ni plus ni moins qu'un choix, un découpage fait dans la trame du réel.

La tentation, paradoxale (?) des recherches en ethnophotographie est de reconstruire cette trame, à rebours, en revenant dans le champ du récit. L'utilisation du potentiel narratif des images photographiques, par la mise en séquences¹⁹⁹ doit résoudre le problème de l'articulation entre la simultanéité descriptive et la narration. L'enjeu est de taille, comme le souligne Ch. Grataloup, puisque c'est par là l'expression de la complexité qui intervient. Mais c'est le statut de l'image qui est aussi sur la sellette : est-ce alors à une photographie monstration ou à une photographie démonstration à laquelle on a affaire ? Est-elle information ou explication ?

¹⁹⁵ D. VIDAL, 2002, p.7.

¹⁹⁶ E. EDWARDS, 1997, "Antropologia e Fotografia" in *Cadernos de Antropologia e Imagem*, n°2, cité par L.E.R ACHUTTI, 2004, p. 43.

¹⁹⁷ O. SODERSTROM, 1999.

¹⁹⁸ P. Valéry était encore de ceux qui dans les années 1930 voyaient dans la photographie un art engageant le moins possible de facteur humain. Enregistrement de la réalité, l'intervention humaine se réduisait dans le procès photographique au simple déclenchement de l'appareil, mesurant la véracité à l'absence d'intention manifeste. Les expériences d'écriture automatique ne sont pas loin... Sur la question voir notamment S. MARESCA, 1998.

¹⁹⁹ Voir au premier chef les travaux de L.E.R. ACHUTTI, 2004.

N'ayons pas la tentation de penser que ces photographies puissent relever davantage de la récolte que de la fabrication. Plaçant la photographie dans le champ des simples outils d'enregistrement, une telle conception nous économiserait bien opportunément un questionnement éthique...

Choix donc, mais qui ne relève pas de la simple subjectivité de l'opérateur. Bien au contraire, la photographie est absolument objective dans la mesure où comme le notent A. Piette ou F. Laplantine, elle dépend d'une décision irréversible.

L'unicité de chaque situation référentielle exclut de penser l'image en dehors de toute référence aux expériences engagées par le sujet photographe. L'observateur, toujours situé, laisse échapper sa manière de percevoir et de déconstruire le monde. Mais la photographie transforme des perceptions uniques, labiles, en objets reproductibles, sujets à toutes les recompositions.

Plus encore, il y a aussi de l'intertextualité dans ces images. Les images d'aujourd'hui sont autant de liens tendus entre les moments d'hier et ceux d'aujourd'hui. Tirer une photo comme on tire une carte d'un paquet c'est faire appel à notre mémoire d'autres photos. Peut-on, doit-on, oublier les portraits des zélés administrateurs, anthropologues ou voyageurs d'Empire lorsqu'on regarde aujourd'hui des portraits photographiques de l'Ailleurs?

J.F. Werner a, comme d'autres, montré les modes d'appropriation symbolique de l'Autre dans le cadre des usages documentaires des images photographiques produites par l'Etat colonial en Afrique. Le classement en ethnies, races et types participe alors de la mise en place d'un régime de vérité photographique. Les photos d'identité réduisent l'individu à un ensemble de caractéristiques morphologiques. La tension est forte dans un procédé qui distingue à la fois cet individu de tous les autres et le ramène, aussi, dans le même mouvement à une identité collective qui s'inscrit dans le corps. Cette construction du regard qui fragmente, morcelle le monde n'est pas anodine dans le jeu des définitions identitaires.

La dialectique particulièrement forte dans l'image photographique du lointain et du proche, de soi et de l'autre, se double aussi souvent d'un balancement entre le réel et l'imaginaire²⁰⁰.

La construction de l'Autre comme objet est pour moi d'autant plus forte lorsque engagée dans une quête de vérité photographique je me suis prêtée à la prise de vue à la sauvette.

"Je rôdais dans les rues toute la journée, tendu et prêt à attaquer, bien décidé à "saisir" la vie...sur le vif. Par-dessus tout, je mourais d'envie de capter toute l'essence, dans la limite d'une unique photographie, d'une situation en train de se dérouler sous mes yeux"²⁰¹.

Alors que ce que j'appellerais les photographies contractuelles, celles qui données gratuitement venaient sanctionner la fin d'enquêtes familiales²⁰², laissaient aux individus, outre la liberté de refuser cette prise de vue, la possibilité de contrôler leur présentation de soi, ces photo volées niaient les codes du regard social. Le corps au travail, l'individu dans la vie... en leur ôtant la possibilité de la pose, du choix, ces photos ôtent aux individus l'image d'eux qu'ils veulent voir immortalisée. La distinction est bien nette entre le regard que je peux porter et l'image qui doit être conservée. Le procédé photographique est pour les sujets photographiés un moyen de fixer une (re)présentation de soi. Les images produites doivent alors correspondre non aux critères scientifiques et/ou esthétiques du chercheur mais au goût des sujets. L'appréciation d'une photographie dépend pleinement du système de représentation sociale de ce que doit être une "bonne" photographie²⁰³.

²⁰⁰ Nous ne prendrons pas le temps ici de développer plus avant la construction de l'Autre par l'imaginaire colonial. Il convient toutefois de noter que les photos anthropométriques construisant des types ont aussi participé d'un imaginaire – les fameuses hottentotes n'en sont qu'un exemple parmi d'autres. Une réflexion sur la nudité s'imposerait également... On peut lire sur le sujet, T.Y. ROTHENBERG, 2001. Alors même que les auteurs des articles du National Geographic sont, avant la seconde guerre mondiale, soucieux de répéter que la nudité des corps, qu'elle met complaisamment en scène, ne signifie pas des mœurs sexuelles dissolues, seules ces précisions toujours réitérées rendent ces images acceptables, visibles. Et pourtant, la charge érotique associée à ces corps exotiques nus, reste très forte dans les imaginaires.

²⁰¹ H. CARTIER-BRESSON, *Images à la sauvette*.

²⁰² On notera la perversion du procédé : bien sûr les personnes enquêtées recevaient bien une photographie, mais au fond, en plus de me donner une information elles me donnaient aussi une image... Lors de mon deuxième "terrain" j'ai préféré utiliser un polaroid : ces photos contractuelles étaient alors uniques et un véritable échange immédiat venait, pensais-je, sanctionner l'accord.

²⁰³ Voir S. CONORD, 2002.

Evidemment, ces photographies volées sont riches du relief qu'elles donnent aux photographies posées où tout est convention²⁰⁴. Cette habitude qu'ont les enfants de se présenter au garde-à-vous, cette dignité pesante des adultes raides comme la justice dans leurs plus beaux vêtements, prêts ainsi à rester gravés sur le papier ne sont que plus criantes. Ces poses, ces attitudes, ces regards sont finalement, me semble-t-il, familiers. Ils relèvent de ceux captés dans des contextes où les images sont encore rares. Vieil album de famille où toutes les images s'animent de nos "je me souviens". Nos regards ne peuvent être indifférents : ces hommes ne sont pas des inconnus, ils nous ressemblent bien trop²⁰⁵. Ces photos contractuelles, prises dans la rue, au vu et au su de tous²⁰⁶, proposent, bien au-delà de l'incarnation des normes sociales qui dictent des attitudes qui s'expriment ici au premier plan... une autre intertextualité. Alors que ces images sont standardisées au plus haut point, dans leur récurrence surgit ce qui nous tenaille : l'humanité dans sa plus grande nudité, réduite au plus petit dénominateur commun de la mortalité... *memento mori*.

Alors, bien sûr, ne pas exposer ces photographies, c'est refuser au lecteur le regard le plus évident, le plus enviable du chercheur : la position du témoin (miraculeux, indéfiniment) de scènes intimes. Ces photographies volées qui par magie oblitèrent la présence du photographe-chercheur, donnent l'illusion au lecteur de se trouver au cœur de l'action. Il se trouve alors, malgré lui peut-être, dans une position de voyeur sans état d'âme – puisqu'il n'est pas même interpellé par un regard. La photographie pose bien des questions éthiques...

²⁰⁴ Sur un mode paroxystique, et humoristique, je ne résiste pas au plaisir de reproduire quelques lignes du décryptage de R. Barthes (1957) à propos de la photo électorale : "La convention photographique est d'ailleurs elle-même pleine de signes. La pose de face accentue le réalisme du candidat, surtout s'il est pourvu de lunettes scrutatrices. Tout y exprime la pénétration, la gravité, la franchise : le futur député fixe l'ennemi, l'obstacle, le 'problème'. La pose de trois quart, plus fréquente, suggère la tyrannie d'un idéal : le regard se perd noblement dans l'avenir, il n'affronte pas, il domine et ensemece un ailleurs pudiquement indéfini. Presque tous les trois quart sont ascensionnels, le visage est élevé vers une lumière surnaturelle qui l'aspire, l'élève dans les régions d'une haute humanité, le candidat atteint à l'olympie des sentiments élevés, où toute contradiction politique est résolue : paix et guerre algérienne, progrès social et bénéfice patronaux, enseignement « libre » et subventions betteravières, la droite et la gauche (opposition toujours 'dépassée!'), tout cela coexiste paisiblement dans ce regard pensif, noblement fixé sur les intérêts occultes de l'ordre", p. 162.

²⁰⁵ M. HALBWACHS (1925), p. 24, distingue radicalement les photographies où figurent des individus liés au spectateur de celles qui présentent des inconnus. Seules les premières nous arrêtent, nous engagent dans les voies de la mémoire. Les expériences, toute personnelles d'un R. BARTHES (1980) signalent bien que les jeux de rappels sont autrement plus complexes et que la frontière ne saurait être si nette.

²⁰⁶ L'intimité du studio telle qu'elle est examinée par J.F. WERNER (2002) ou Ch. PINNEY (1997), permet au contraire aux individus de se réinventer à l'abri des regards et de participer pleinement à la construction d'une image personnelle. Les auteurs s'interrogent évidemment sur les conditions de l'émergence de ces tentatives d'auto-définition qui prennent des résonances particulières dans des sociétés où l'on a pu parler d'une "individualisation sans individualisme".

Avec Y. Michaud, on peut affirmer sans aucune hésitation que "Ce qui est photographié, c'est d'abord ce qui peut être photographié, au sens à la fois de possibilité physique et de possibilité morale et d'autorisation"²⁰⁷. Mais avec lui on peut, on doit s'interroger sur les conditions de l'exhibition. C'est l'acceptabilité de ces images qui est en jeu. Nous (nous) devons d'examiner les images avec le même regard critique que nos autres procès de production du savoir.

Le "Tu ne prends des photos que lorsque que cela t'arrange" de Muthi sera une première prise de conscience. Cinglante. Ces images volées, à la recherche d'identité, d'essence étaient un déni de l'individu.

Appropriations.

L'attention portée aux conditions de prise de vue et incidemment de publication des photographies doit être d'autant plus soutenue que les images ne sont pas sans valeur dans les familles.

Nous l'avons rapidement évoqué, les familles possèdent d'abord très peu d'images. Ces photographies, peu nombreuses, ne sont pas, non plus, produites par les familles. La photographie reste avant tout une technique de spécialiste et l'appareil un instrument auquel bien peu ont accès (y compris à titre de prêt), même s'ils en connaissent le fonctionnement. Ainsi, au moment de son mariage Bujjiaiah cherchera à se faire prêter un appareil, sans succès. Mais l'on voit poindre une volonté d'immortaliser des moments d'exception. Cela en dit certainement long sur les changements de régime mémoriel. On ne va pas (encore) dans le petit studio d'Amrabad qui présente pourtant en vitrine des photos de jeunes belles (à marier) et des groupes de jeunes hommes (en goguette !)... à moins que le recours au photographe ne soit motivé par la nécessité de faire établir des photographies d'identité²⁰⁸. Les rares photographies en possession des familles sont prises en dehors du cadre familial et revêtent un caractère individuel. Lingamma garde ainsi cinq photographies dans l'une de ses malles. Toutes figurent le fils aîné, et ont été prises en deux occasions : lors de la fête des camarades à l'école (les photos de petits groupes de jeunes hommes ont été prises en classe par l'instituteur), l'autre lors d'une compétition scolaire de tir à l'arc.

²⁰⁷ Y. MICHAUD, 2002.

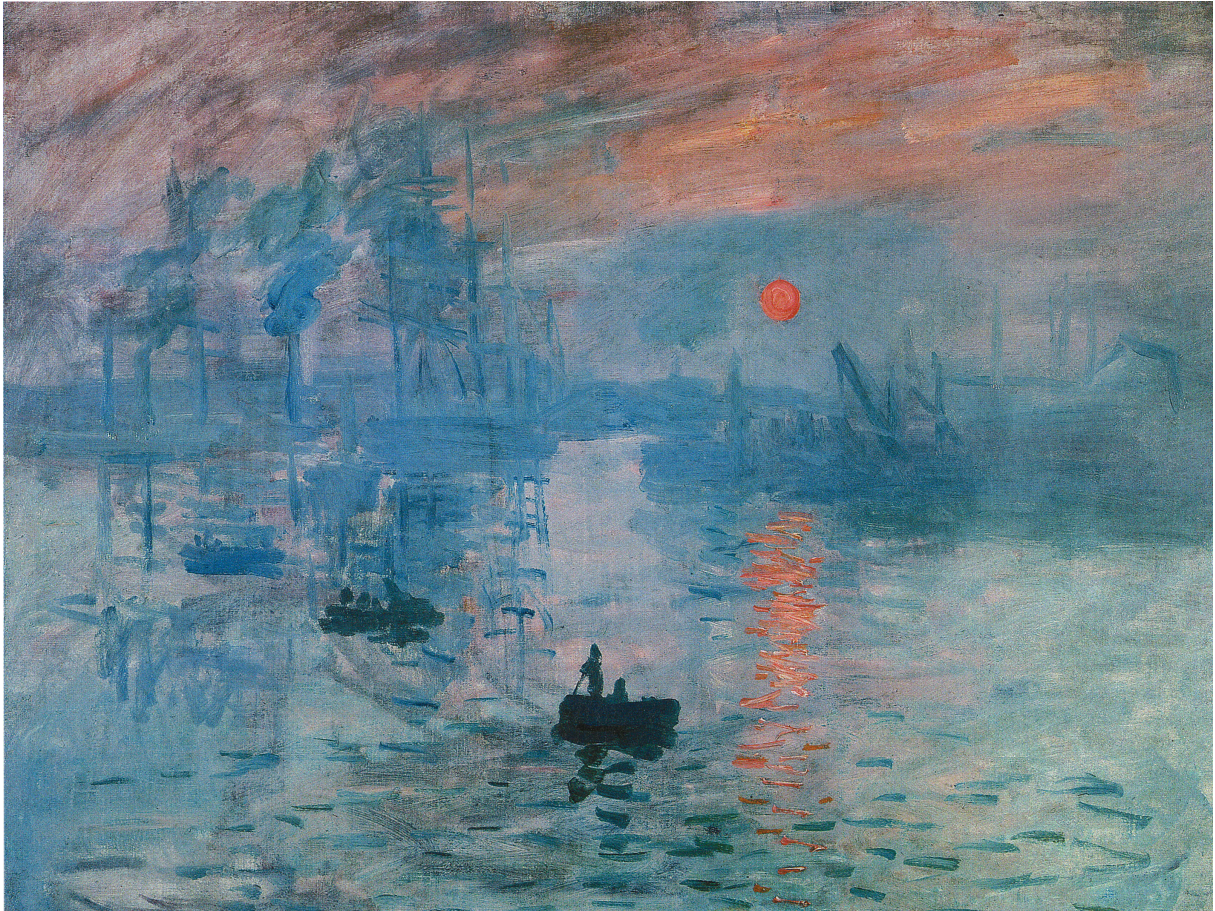
²⁰⁸ Certains organismes officiels comme la GCC qui ont besoin de faire établir des documents établissant l'identité du porteur, envoient également des photographes dans les villages pour prendre des clichés.

Même si elles passent de main en main sans façons, ces (les) photographies sont conservées précieusement, dans leurs sarcophages de sacs plastiques. Elles ne sont pas accrochées dans la maison. On les expose très peu souvent. Toutefois, la valeur accordée aux photographies est encore incertaine, dans un monde où les images, très peu nombreuses, prennent bien d'avantage la valeur d'une icône que d'une image indicielle.

Dans ce contexte, l'initiative de Kothlingaiah prend un relief particulier. Il possède une photographie d'identité de son père qu'il me demande d'agrandir. Il a l'intention d'accrocher ce portrait dans sa maison. Ce faisant, il imite ce qu'il peut observer dans les boutiques où les portraits des ancêtres défunts semblent présider aux destinées de la famille et à la bonne marche du commerce. Véritables icônes, ces portraits figés sont honorés. La célébration des ancêtres existant en mode mineur chez les Chenchu, prend là une dimension plus prégnante.

3. RENCONTRES

LA PRODUCTION DE L'IDENTITE



Cl. Monet, *Impression soleil levant*, 1872

Fureurs et hurlements. La place publique éructe ses mêlées, ses ivresses, ses discordes. Là, aussi, des femmes cuisinent, se baignent; des petits groupes d'hommes discutent, accroupis, une *bidi** au coin des lèvres; des journées de travail se marchandent, nonchalamment.

Qui accuse ! Qui récrimine, se plaint, frappe et pleure ! Qui discute, plaisante, partage un coin d'ombre ou une confiance !

Voilà bien les scènes quotidiennes dans ces villages nallamaliens où se réinvente à chaque rencontre une identité.

En dehors même des activités partagées, il faudra bien s'interroger sur les effets de cette simple coexistence. La cohabitation, au sens premier du terme, est une relation au delà / en deçà des affinités individuelles. Les mondes *chenchu*, *lambada*, *castés*...ne tournent pas simplement sur des plans strictement parallèles, nul n'échappe vraiment au vivre ensemble, aux confidences échangées, aux bruits qui courent, à la contrainte des regards... La quotidienneté dans sa concrétude la plus plate rattrape les modèles.

Le village, nous le verrons, se pose bien comme un lieu, et ne jouons pas sur les mots à savoir si les entités qui nous occupent tiennent plus du hameau que du village.

Ici, s'intéresser aux lieux de production de l'identité c'est d'abord se confronter aux mondes du village et de la maison. Sphères intimes au plus proche de l'individu, elles doivent, dans nos perspectives micro nous permettre de toucher la mise en ordre culturelle du monde qui se traduit d'abord "par une définition singulière du public et du privé, du montrable et du caché, de l'ostentatoire et de l'intime"²⁰⁹. Rien de spectaculaire dans les activités routinières qui rythment les journées et pourtant les usages sont au cœur des identités.

M. de Certeau voit dans le quotidien tous les motifs à (ré)inventions d'individus / d'acteurs vivant leur être dans le monde²¹⁰. Bien sûr nous en verrons de ces pratiques négociées par raison, pensées, pesées ! Mais notre regard s'arrêtera aussi sur ce qui reste dans l'ombre du langage scientifique²¹¹ : ces petites routines, invisibles parce que terriblement quotidiennes, ces petits gestes répétés, mémoires en actes qui nous échappent souvent parce

²⁰⁹ Ch. BROMBERGER, 1990.

²¹⁰ M. DE CERTEAU, 1994.

²¹¹ J.-Cl. KAUFMANN, 1997, p. 128.

qu'ils mettent à mal notre capacité d'étrangement²¹². D'autant que ces instants faibles n'appartiennent plus, non plus, au dicible. Les sens de l'agir échappent là aux acteurs qui sont alors, en discours, impuissants – sans pour autant que cette humanité ne leur soit par ailleurs refusée.

²¹² C. GINZBURG, 2001.

3.1. Villages et quartiers.

3.1.1. Morphologies.

Patrela Chenu Penta : une quarantaine de maisons dont certaines sont figées dans une construction à mi-chemin de la ruine. Hameau planté au bord de la route, perdu pourtant, sur un plateau aride comme la paume d'une main. Un bel arbre, une ligne électrique aux ampoules montées en série, un puits excentré. La chute de rein du plateau n'est pas loin au nord, la forêt, très dégradée, omniprésente.

La fondation du village remonte maintenant à trois générations. C'est le grand père de l'actuel *Peddamanchi** qui s'est le premier installé là, quittant le village voisin de Chintlamkunta, dont dépend toujours officiellement Patrela²¹³, à la recherche de terres cultivables. Les descendants du couple fondateur sont en nombre dans le village qui a aussi profité de l'arrivée de nouvelles familles, des gendres souvent, attirés encore par les terres vierges. Une famille lambada est venue s'égarer là vers 1975. Elle est restée relativement isolée.

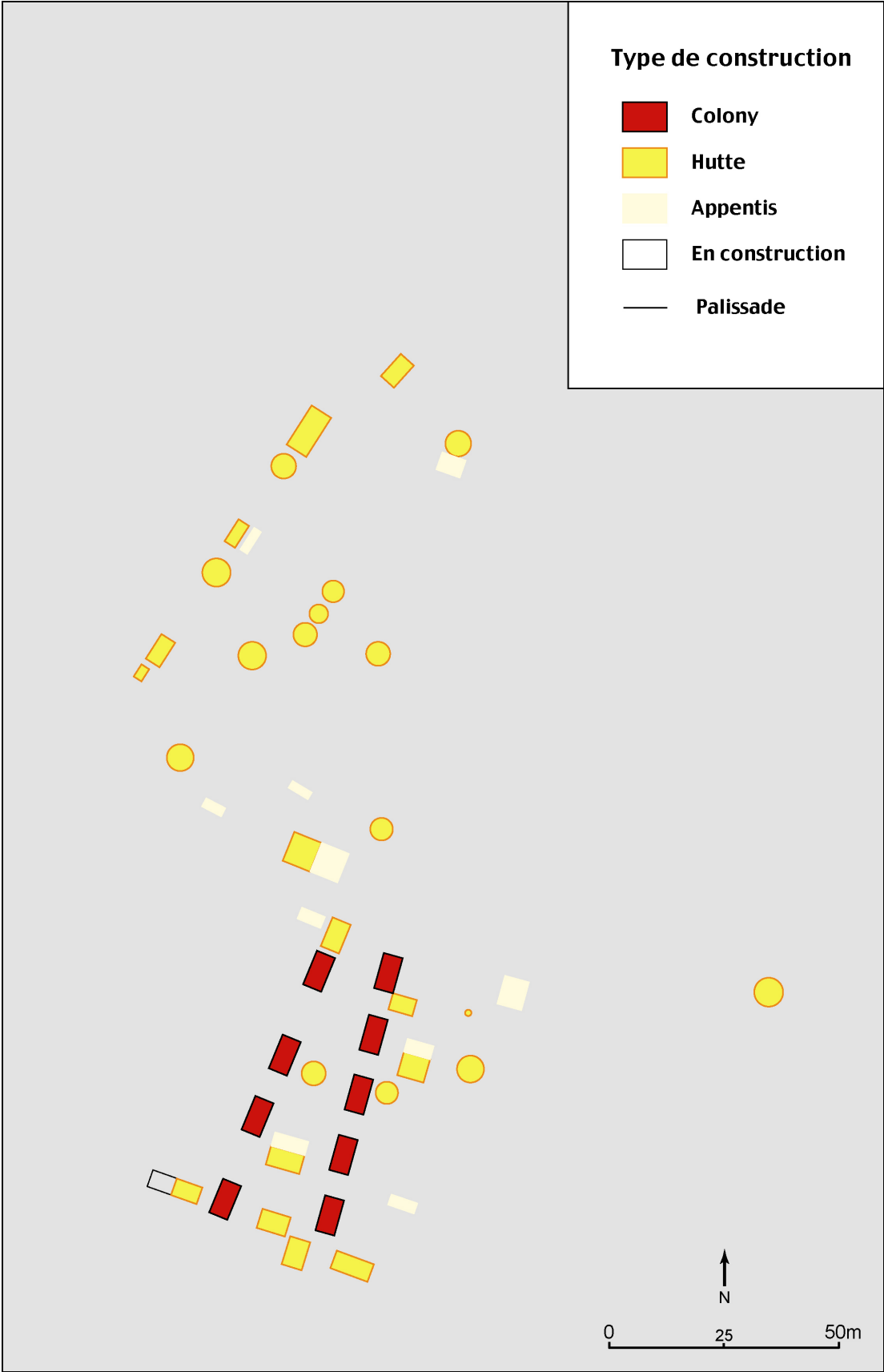
Tableau 14 : Composition du village de Patrela Chenu Penta.

	Groupe	Effectifs		Proportions (en %)	
		Familles	Individus	Familles	Individus
Tribus	Chenchu	28	124	97	95
	Lambada	1	7	3	5

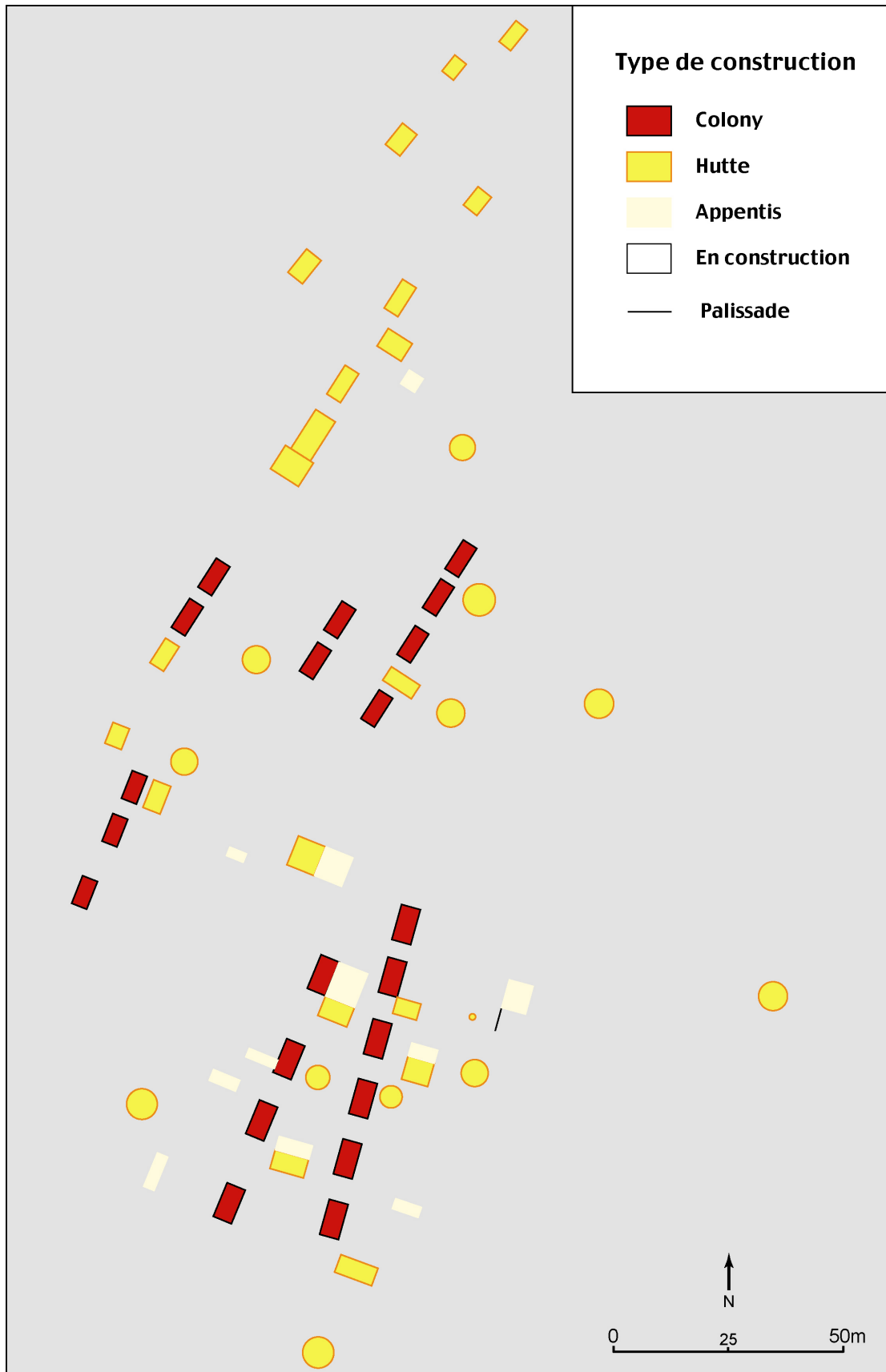
Les extensions les plus récentes du village s'éloignent nettement du « cœur historique » et forment une nouvelle zone sans que l'on puisse parler de noyau. La densité du bâti reste très faible, le village se dilate, se défait. Aucune limite visuelle, barrières ou champs, ne vient en marquer la fin : les dernières maisons, récemment construites tout au nord, semblent se perdre dans les premiers buissons de la brousse.

²¹³ Patrela existe bien dans les bases statistiques de l'Agence Tribale. Mais les plans d'aide qu'elle développe, lorsqu'ils concernent les individus, sont couplés avec ceux destinés aux Chenchu de Chintlamkunta. Le recensement décennal de 1991, ne fait pas apparaître Patrela. Le village de Chintlamkunta est quant à lui considéré comme un hameau de Vankeswaram.

Carte 5 : Le type de bâti à Patrela Chenu Penta en 2000.



Carte 6 : Le type de bâti à Patrela Chenu Penta en 2003.



Les petits cubes de béton²¹⁴ bien alignés voisinent avec des huttes aujourd’hui plus carrées que rondes. De petits enfants rassemblés à l’ombre révisent sans entrain leur alphabet, tous leurs aînés sont en internat, ils ne les reverront pas avant la prochaine fête, la prochaine fugue.

Bapanpadu : Au bout d’un chemin de terre, cerné par les champs de coton, Bapanpadu se partage deux puits tubés et une école surdimensionnée,

On se protège du soleil sous les auvents ou à l’arrière des maisons alors qu’un bananier et un papayer nous font de l’œil depuis de petits jardins... fermés.

Les origines du hameau sont très incertaines. Il est très ancien dit-on. Laxmaiah, doyen du village, mentionne l’arrivée de ses grands-parents depuis le nord de la Dindi. Puis, c’est une famille Lambada et quelques Chenchu qui quittent respectivement Gudur Penta et Arimanchelka Penta, chassés par les troupes du Nizam qui procède à des regroupements de populations en dehors de la forêt. Dès lors le village a doucement grossi, au rythme de la croissance démographique et de l’arrivée de nouvelles familles de Marredugu. Notons que tous les chefs de famille Chenchu sont nés au village.

Petit village donc où tous, Chenchu dans leurs « colonies » et Lambada dans leurs maisons aux toits de chaume se connaissent fort bien.

Deux petites épiceries, *kirana**, sont ouvertes le matin et le soir par des villageois du très voisin Marredugu. Elles sont bien maigrement achalandées mais elles font crédit et pour une poignée de lentilles, quelques *bidi** ...ou un verre d’alcool, cela suffit bien.

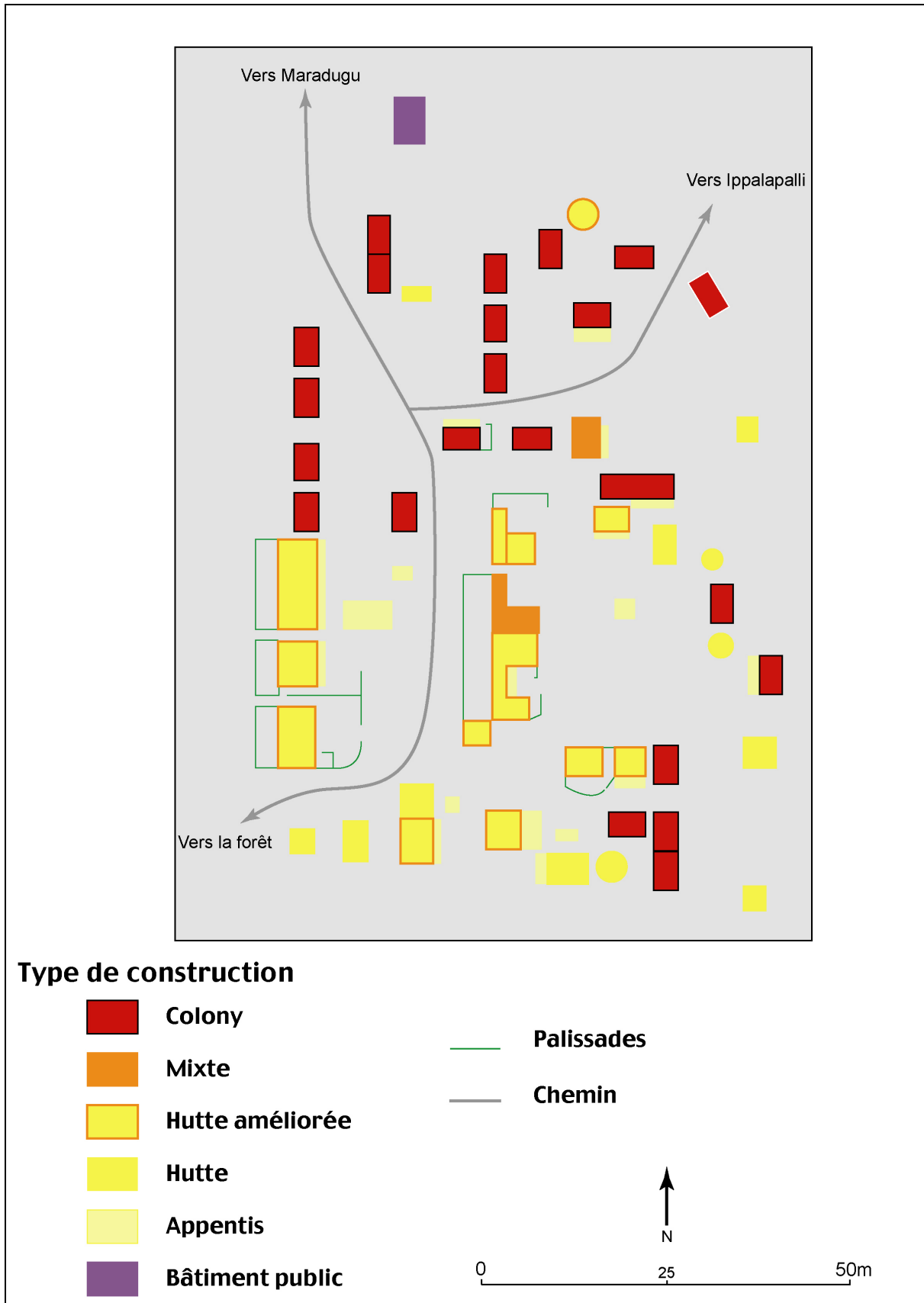
Tableau 15 : Composition du village de Bapanpadu.

Groupe	Effectifs		Proportions	
	Familles	Individus	Familles	Individus
Tribus	Chenchu	21	68	61
	Lambada	10	32	39

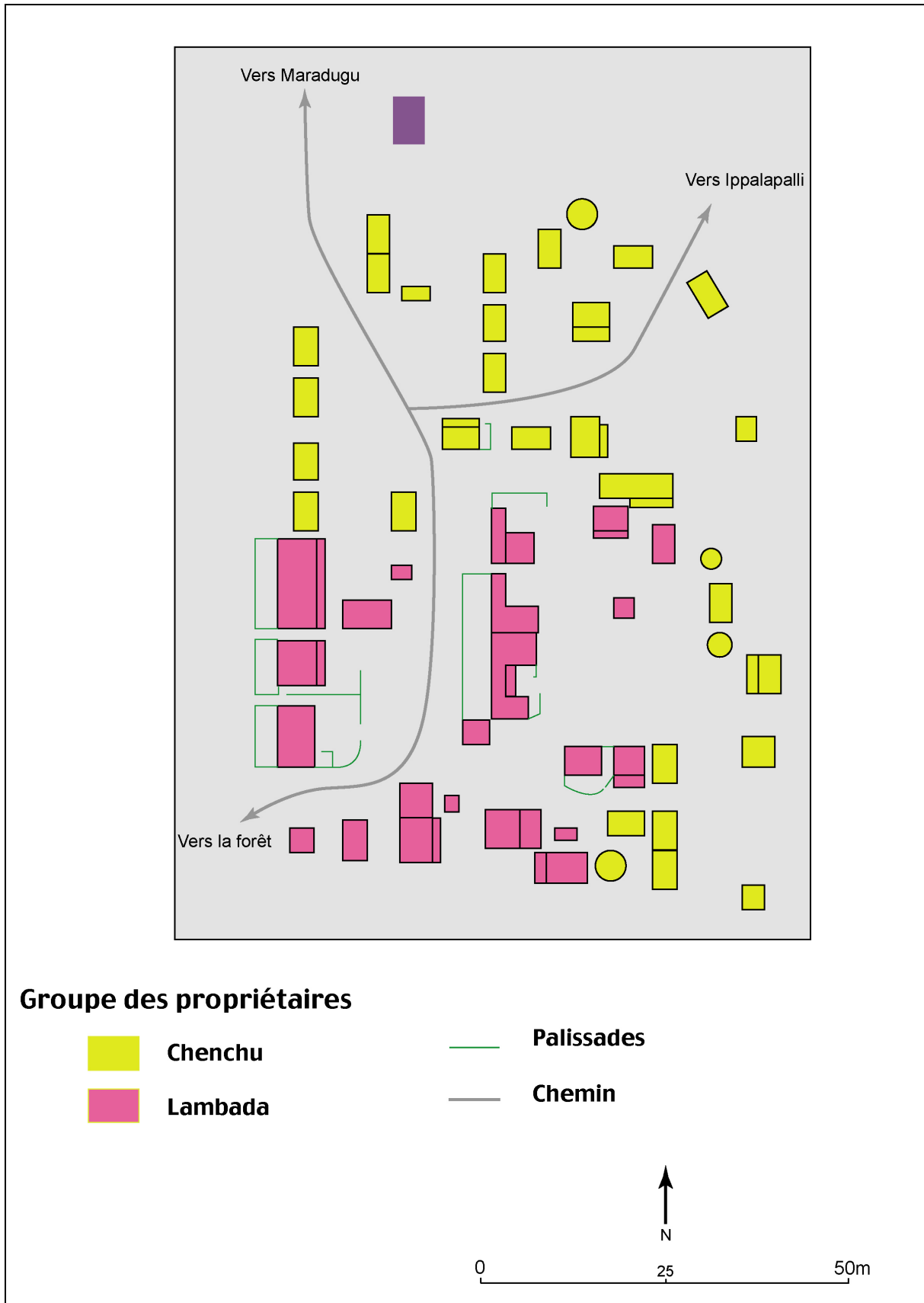
Uppunuthala : Un bus bringuebalant fait demi-tour et s’arrête. Terminus. Village d’une centaine de foyers, Uppunuthala est la dernière étape avant la forêt, au sud de la boutonnière d’Amrabad. Une tour de garde en ruine (signe parmi d’autres de l’ancienneté de l’implantation), une grande école qui assure le cycle élémentaire. Cinq épiceries, aussi, qui toutefois n’arrêtent que peu les gardiens de troupeaux qui préfèrent souvent pousser jusqu’à

²¹⁴ Maisons *colony*. Voir plus loin pour plus de détail.

Carte 7 : Le type de bâti à Bapanpadu.



Carte 8 : Les groupes à Bapanpadu.



Amrabad pour leur ravitaillement. Les affaires, activités d'appoint, marchent bien néanmoins. Bien mieux que le système de pompe censé alimenter matin ou soir²¹⁵ les robinets d'eau répartis dans le village. Aussi, fils, filles ou femmes de toutes les familles forment chaque matin une noria. Tous se retrouvent là, en contrebas des habitations, puisant en même temps à la même eau, alors que les quartiers de castes sont semble-t-il bien stricts. La mosaïque est très proprement ordonnée : colonie chenchu d'un côté (ici petites maisons mitoyennes de deux pièces et aux toits de tuiles à double pente), alignements nets des "L" Lambada, grosses concessions fermées des Musulmans, quartier Kurua, enfin, tout aussi tranquille et prospère.

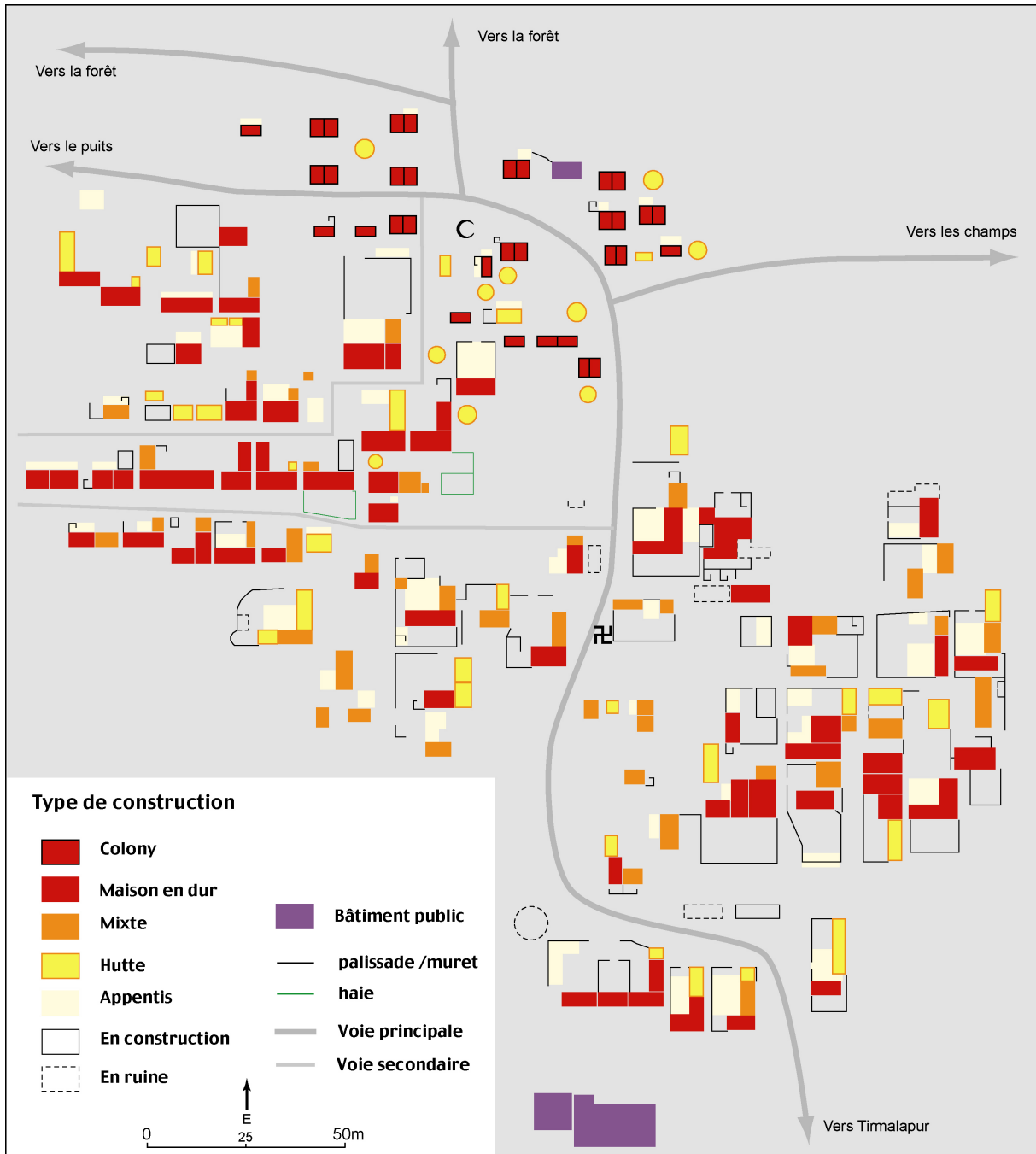
Tableau 16 : Composition du village de Uppunuthala.

	Groupe	Effectifs		Proportions	
		Familles	Individus	Familles	Individus
Tribus	Chenchu	21	103	20	20
	Lambada	37	199	36	38
Castés	Madiga	6	23	6	4
	Sakali	1	7	1	1
	Golla	1	5	1	1
	Kurua	18	85	17	16
	Padma Salle	1	13	1	2
	Musulman	18	92	17	17

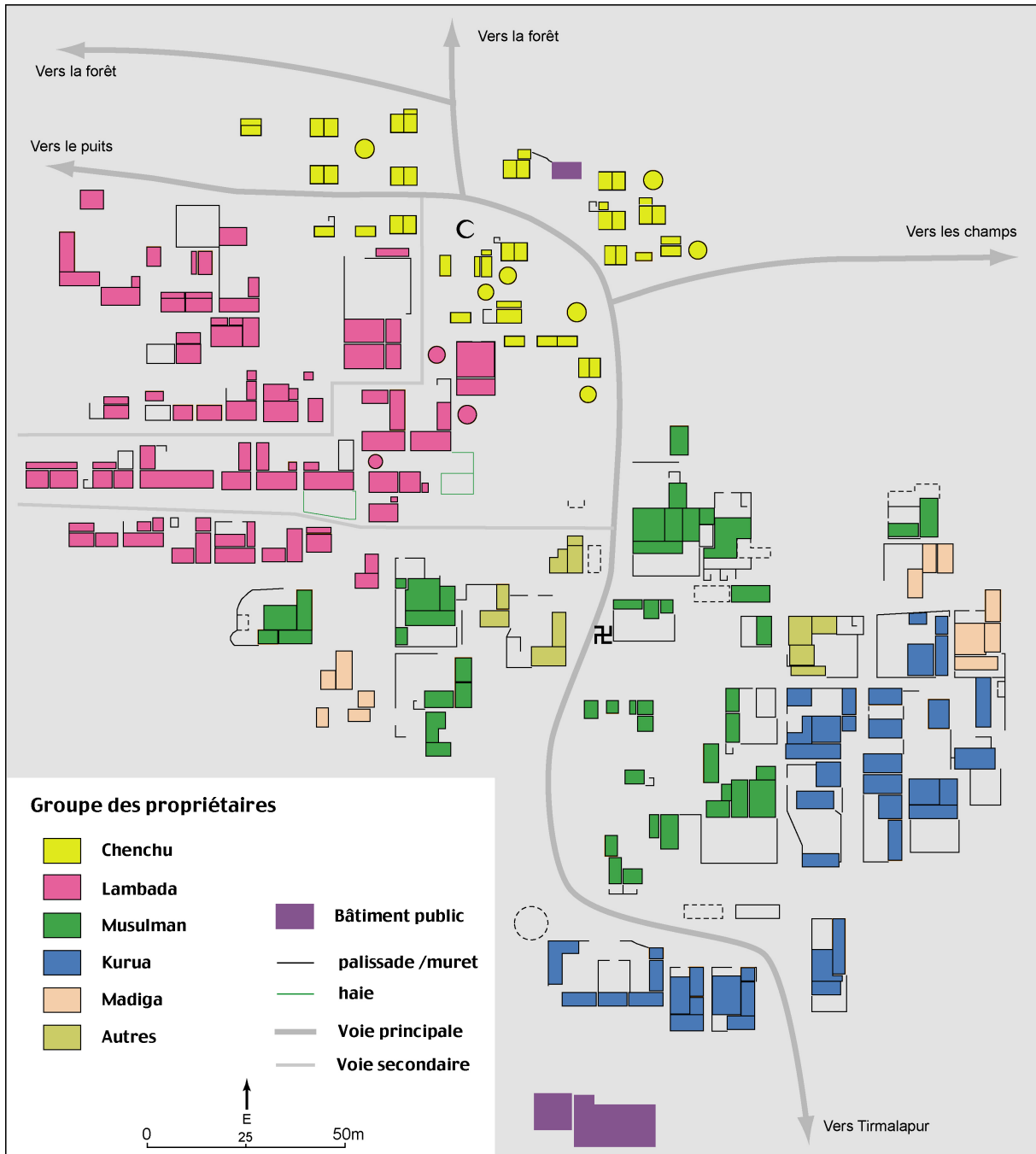
Le village figure sur la carte topographique britannique de 1926, sous le nom d'Upnotla qui est toujours le sien sur la carte de 1976. A l'arrivée du père de Bayanna, âgé aujourd'hui de 65 ans environ, Uppununthala ne comptait que vingt familles. Huit foyers chenchu pour quatre lambada, six kurua et une famille musulmane. Quelle expansion depuis ! Mais il y a eu des départs aussi. Les Chenchu ne sont plus si nombreux qu'ils l'ont été, les maisons vides en témoignent. Certains sont retournés en forêt, d'autres ont apparemment été victimes d'une tuberculose aggravée par l'alcoolisme. Les familles musulmanes les plus aisées ont elles aussi quitté le village. Elles ne trouvaient plus de coolies prêts à s'engager à l'année pour des gages modiques et les opportunités commerciales offertes par un Amrabad en pleine expansion ou même Achampet, ont été très tentantes.

²¹⁵ A Uppununthala, l'électricité n'est disponible que la nuit de 18h à 6h et en journée selon une alternance hebdomadaire soit de 6h à 12h, soit de 12h à 18h.

Carte 9 : Le type de bâti à Uppununthala.



Carte 10 : Les groupes à Uppununthala.



Appapur. Trois heures de marche rapide, par les raccourcis, après avoir été déposés par le bus à l'entrée de la route forestière ne nous préparent guère au spectacle. Une immense clairière où se déploie un "U" de boîtes grises, au centre duquel trône un internat à un étage.

Alors que la forme générale du village rappelle d'autres *penta** voisins tels Faharabad ou Rampur avec des maisons plantées sur le pourtour de la clairière, Appapur nous surprend toutefois : par son ampleur d'abord, mais aussi par un fait singulier : les entrées des maisons font face à la forêt et non au centre de la clairière.

Les familles ne quittent plus le village pendant la saison sèche même si le *vagu** voisin, alors presque à sec, impose de longs et fastidieux pompages. Néanmoins, pendant la saison de collecte de gomme, le village est quasi désert.

Tableau 17 : Composition du village de Appapur.

	Effectifs	
	Familles	Individus
Chenchu	25	119

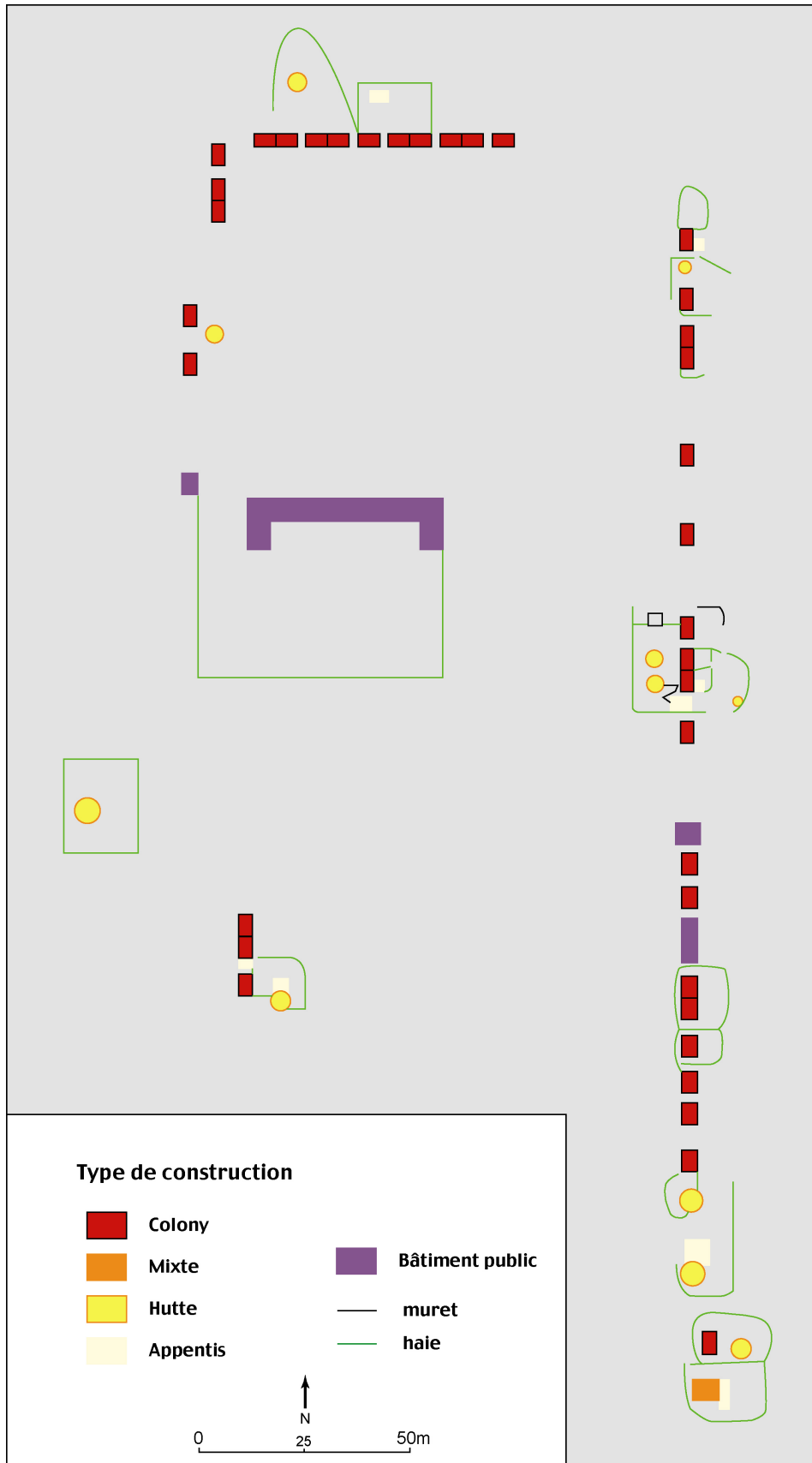
Le Appapur du Pr. Haimendorf n'était finalement pas si différent. Bien sûr au début des années 1940, ce n'est qu'un campement permanent d'une dizaine de familles. Mais la vaste clairière est déjà là. Là aussi ce *vagu** si jaloux de son eau pendant la saison sèche. Une seule famille demeure alors tandis que les autres se dispersent dans les villages voisins.

Les quelques familles Lambada qui s'étaient pour un temps installées là sont parties, avant même la construction des maisons il y a une dizaine d'années : la restriction sévère de la collecte des MFP* aux seules familles chenchu les a définitivement éloignées. Elles n'auront pas connu la détérioration des relations de la police avec les villageois, ces derniers étant sommés de dénoncer les activistes naxalites* à moins qu'ils ne soient eux-mêmes soupçonnés... Dans la forêt, on ne reste pas à découvert : on tire à vue des deux côtés, dit-on.

Amrabad. Douze maisons aux façades muettes, colonie déportée presque à l'extérieur d'un village qui compte quand même 6000 âmes²¹⁶. Bien peu de Chenchu là, beaucoup de ceux qui sont repartis ne sont en fait jamais venus, refusant finalement de quitter la forêt. On les voit occasionnellement, ils ne vivent pas si loin mais leur existence est frugale : à quoi bon

²¹⁶ Données du recensement de 1991.

Carte 11 : Le type de bâti à Appapur.



descendre du plateau quand on n'a rien à vendre ou à acheter, quand la famille ne crée pas d'attaches.

Un grand dépouillement frappe de prime abord. Crudit  des lignes géométriques nettes de maisons simplement posées. Les portes se font brutalement face. Pas d'auvent pour adoucir les angles et abriter les foyers où les femmes s'installent pour cuisiner.

Ensuite c'est la quasi omniprésence apparente des femmes qui surprend : n'y a-t-il donc ici que des veuves et des femmes délaissées ? Oui, elles sont là en nombre, et avec elles des veufs aussi, et des moutons noirs. Beaucoup ont perdu ou quitté leur famille, à moins qu'ils n'en aient été chassés. Ceux-là profitent des maisons chenche vides qu'ils occupent contre un loyer modique. Mais il faut supporter le poids de la famille du *peddamanchi** qui règne en despote sur un foncier qui ne lui appartient pas, et prendre le risque aussi de se voir chasser sur un coup de colère lorsqu'on est très isolé.

Sans ressources autres que leur force de travail, hommes et femmes vivant ici partagent les mêmes activités : ouvriers agricoles lorsqu'on a besoin de bras ou collecte de bois de feu quotidienne sur le plateau. Partis en groupe, ils ramasseront le bois chacun de leur côté avant de redescendre ensemble. S'il n'est pas livré immédiatement, le fagot est entreposé sur le toit des maisons : on n'est pas à l'abri de vols.

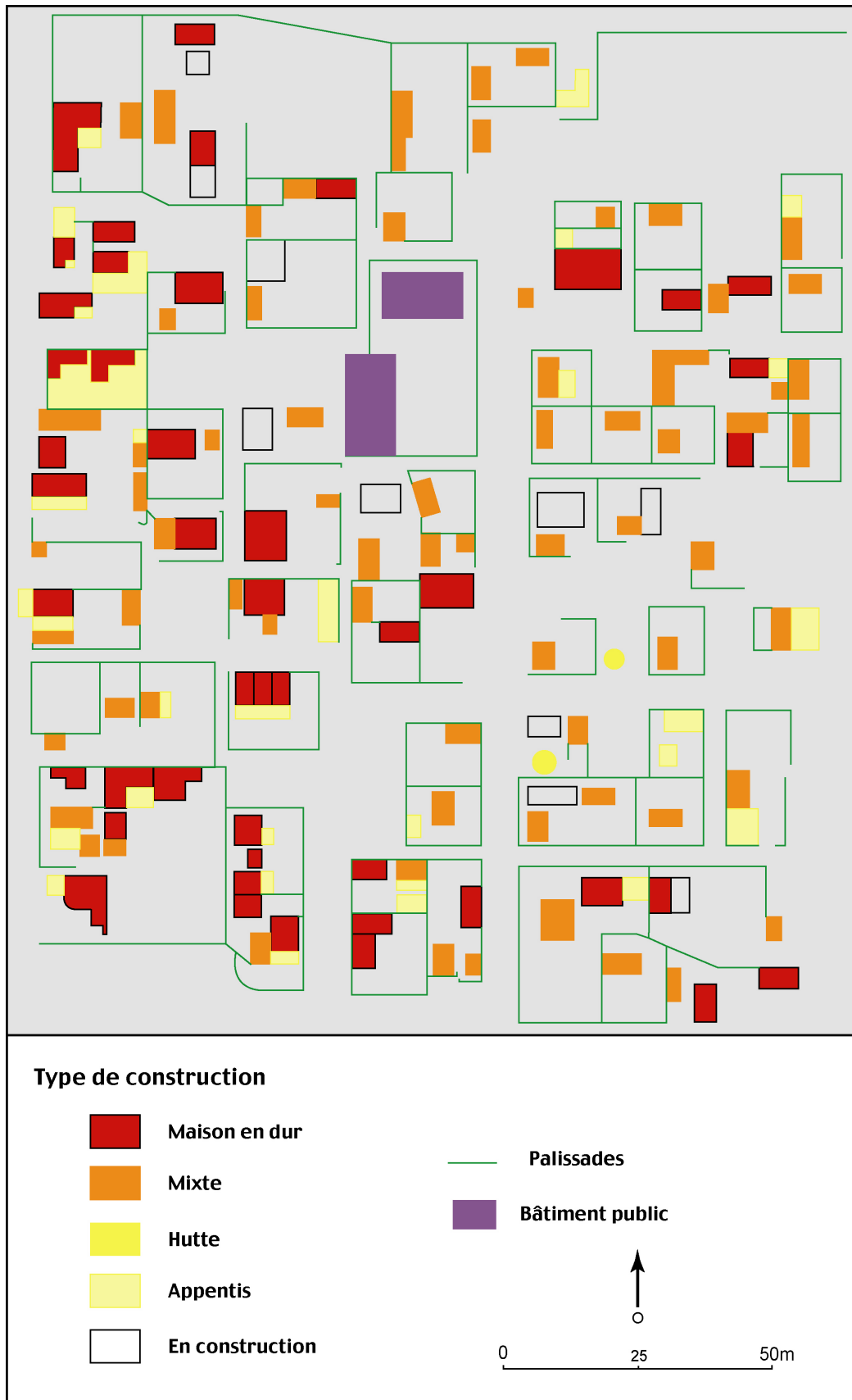
Tableau 18 : Composition de la colonie Chenche de Amrabad.

Groupe		Effectifs		Proportions	
		Familles	Individus	Familles	Individus
Tribus	Chenche	5	23	38	46
Castés	Madiga	1	6	8	12
	Mala	4	13	31	26
	Golla	1	1	8	2
	Domhari	1	6	8	12
	Kurua	1	1	8	2

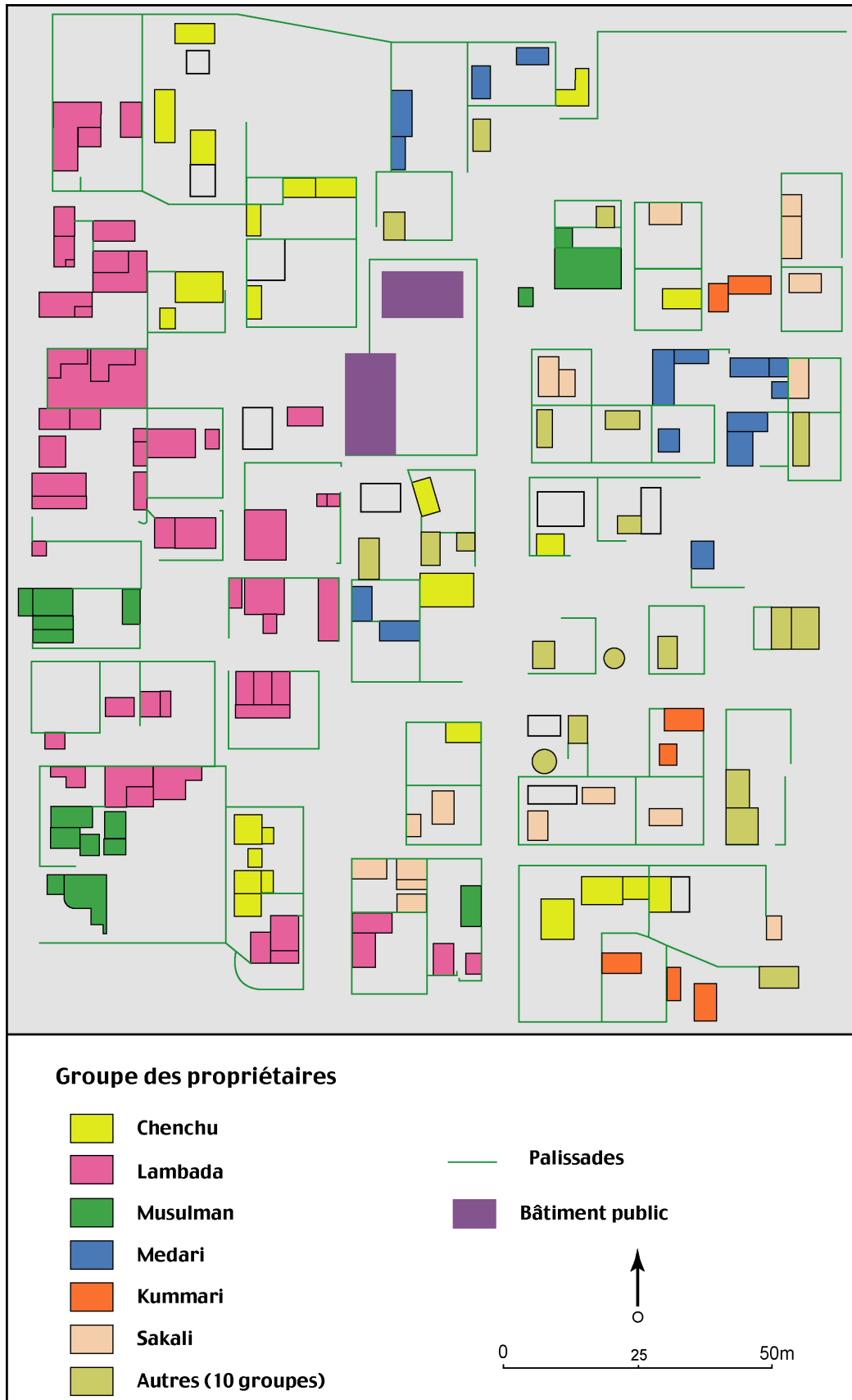
Mananur. Hier bout du monde idéal pour déporter les prisonniers politiques²¹⁷, aujourd'hui porte d'entrée contrôlée du plateau, carrefour de circulations. Péniblement le bus s'est hissé sur le plateau. La forêt semble s'épaissir alors, mais le point de contrôle de Mananur n'est qu'à quelques centaines de mètres. La barrière se lève rapidement et nous nous arrêtons bientôt sous un bienveillant Gandhi cocasse à force d'être difforme. Quelques

²¹⁷ A. KHAN, 1932.

Carte 12 : Le type de bâti à Mananur (extrait).



Carte 13 : Les groupes à Mananur (extrait).



*dabha*²¹⁸, épicerie et marchands de fruits se disputent les clients : des voyageurs. Certains partiront vers l'est et la clairière d'Amrabad, quand d'autres poursuivront plus au sud pour le plateau supérieur vers Sri Sailam. Tout proche du croisement : la *Ambedkar Colony*, chenchu, une grosse école, les bureaux de l'antenne locale de l'office des forêts, un restaurant au standing des voyageurs d'Hyderabad qui ne fait guère recette. Poursuivons encore sur la route de Sri Sailam. Là beaucoup de commerces et de boutiques, des maisons aussi, de toutes formes, de part et d'autre de la route. Les dernières habitations forment un vaste *tanda*²¹⁹ Lambada, mais juste avant il y a des Chenchu aussi ici. *Uma Maheswara Colony*, puisqu'elle est ainsi nommée, est un large ensemble de familles de tous groupes qui se sont réinstallées là, plus au large, après un nouvel agrandissement du village. Certains profitent de leur traitement de fonctionnaire, un revenu assuré, pour s'offrir une maison sur mesure; d'autres s'abîment les doigts à tresser du bambou. On s'organise autour du centre pour enfants : quelques femmes énergiques poussent à l'action.

Tableau 19 : Familles enquêtées à Uma Maheswara Colony - Mananur.

	Groupe	Effectifs		Proportions	
		Familles	Individus	Familles	Individus
Tribus	Chenchu	21	88	46	44
	Lambada	5	23	11	11
Castés	Sakali	3	16	7	8
	Golla	1	2	2	1
	Domhari	1	6	2	3
	Mangali	1	2	2	1
	Marathi	1	4	2	2
	Medari	4	14	9	7
	Waddera	1	9	2	4
	Budiga Jangam	1	6	2	3
	Wadla Kumhari	1	6	2	3
	Telugu	4	18	9	9
	Komati	1	1	2	0
	Musulman	1	6	2	3

Après ce rapide tour d'horizon, c'est la diversité qui est une fois de plus au rendez-vous. A part une orientation générale de l'entrée des maisons plutôt vers l'est, ou le nord-est

²¹⁸ Gargote, où l'on trouve à se nourrir. On y sert avant tout des beignets de légumes que l'on emporte ou que l'on mange sur le pouce, sur place, accompagné d'un verre de *tchai*.

²¹⁹ Nom donné initialement aux campements Lambada. Il est aussi utilisé pour désigner les villages ou même des quartiers Lambada.

qui les protège des vents chargés de pluie de la mousson, aucune organisation récurrente ne semble se dégager. Quoique.

Prenons le temps de repartir un peu en forêt, de relire la littérature grise sur les villages chenchu. Faharabad, Ranpur, Appapur autant de villages où je me suis rendue et qui présentaient la même physionomie. Ch. Haimendorf repère quelques constantes. Quand le site le permet, c'est une implantation en croissant ou en cercle qui est privilégiée. Dans une clairière, les maisons sont construites suivant un cercle de diamètre variable. Elles s'ouvrent sur une aire qui peut être laissée en herbe ou bien cultivée²²⁰, mais qui est globalement vide. C'est la figure d'un cercle sans centre qui s'exprime.

Il vient immédiatement à l'esprit que cette organisation est d'abord la marque d'une séparation forte entre le monde du village, des hommes, et celui de la forêt. La coupure est nette, les maisons faisant barrage sans que le village soit enclos. S'exprime là une opposition dedans / dehors, une clôture sans doute plus symbolique que réelle. Pour autant cela ne fige pas les villageois dans une communauté fermée et figée, repliée sur elle-même, ou tout simplement même se réclamant comme telle²²¹. Bien au contraire, les hommes, les maisonnées, les maisons sont mobiles, nomades. Nous y reviendrons. Les sites même des villages ne sont que provisoires, ils sont abandonnés après dix ou quinze ans d'utilisation sans même qu'une épidémie ou une catastrophe ne pousse les gens au départ²²². Les maisons laissées derrière soi sont comme des peaux mortes que l'on abandonnerait. Elles disparaîtront bientôt. Bois, terre et herbe ne résistent guère au passage du temps. Seule la clairière restera. Bien peu de reliques donc qui puissent nous éclairer sur ces dynamiques²²³. Les mémoires n'en portent pas plus de traces. L'anthropologue s'en tient au constat et n'avance aucune explication. Terminons là en disant que ces mouvements ne sont plus aujourd'hui.

Ce qui s'impose aussi, dans cette disposition en cercle de constructions toutes semblables, c'est une implantation qui souligne bien plus l'égalité de statut des groupes familiaux dans une structure sociale fondée sur la famille élémentaire qu'il ne valorise le centre. Cette absence de centralité, nous en reparlerons aussi, est récurrente. Ce cercle sans sommet marque l'exigence d'interrelations directes entre les maisonnées. J. Matras-Guin

²²⁰ A Faharabad tel a pu être le cas certaines années. La terre appartient alors très temporairement à celui qui l'a cultivée et la récolte lui appartient en propre.

²²¹ J. RACINE, 1976, note que le maintien d'une barrière clôturant les villages Malaiyali des monts Kalrayan dénote de l'importance et de la permanence de sa fonction symbolique. Elle est le signe que le village est resté une communauté et qu'il s'en réclame. pp. 238-242

²²² La survenue d'une épidémie avait bien aussi toutefois cette conséquence très classique d'un changement de site.

²²³ Pour les processus de topogenèse voir la partie 5.2.

explorant l'organisation des Brou du Cambodge, met en évidence une organisation spatiale très voisine, où la morphologie exprime l'ordre social. Mais ce principe d'égalité se nuance d'une hiérarchie entre générations qui s'exprime à l'intérieur de la maison des hommes, au centre du village. Cette maison commune constitue l'élément structurant de la vie sociale où s'exprime l'unité du village²²⁴. Cependant,

"En imposant à certains villages un plan différent du plan traditionnel, les autorités administratives cambodgiennes n'en ont pas seulement modifié l'aspect : elles ont aussi porté atteinte, plus ou moins consciemment à cette structure fondamentale qui lie organisation spatiale et organisation sociale. Alors que la structure en cercle disparaît, la maison commune a déjà perdu certaines de ses attributions essentielles. Elle ne joue plus son rôle central dans la vie sociale. D'autant que l'égalité traditionnellement affirmée entre les familiaux et l'indépendance des villages se trouve par ailleurs remise en cause."²²⁵

Les villages dans lesquels j'ai pu séjourner sont bien différents des cercles dans les clairières. Singulièrement, la construction des *colony* a brisé cette figure du cercle pour adopter le motif de la ligne. On se tourne le dos. Les regards des habitants des deuxième, troisième, quatrième lignes butent sur le mur muet de la maison du rang précédent. A moins que l'on ait eu l'élégance de construire les blocs en quinconce. Quelques exceptions subsistent bien sûr. A Appapur, avec cette étrange orientation de l'entrée des maisons (il semble que l'on n'ait pu se décider à adopter franchement le cercle ou l'alignement), à Amarabad, où le carré chenchi, en enclave proscrite, semble tourner le dos au reste du village.

Mais une structure égalitaire ne se résume pas à un cercle. Les *tanda** Lamdaba, temporaires ou aujourd'hui sédentaires présentent une structure en ligne²²⁶. Primitivement, toutes les maisons se ressemblant avec le bétail à l'attache devant chaque porte, le village présentait une physionomie très directement en lien avec la structure plutôt égalitaire prévalant au sein de la tribu et du campement²²⁷.

Nous aurions pu nous attarder un peu plus sur la fonction symbolique du cercle, la chose n'est certes pas anodine lorsque l'on parle de lieux²²⁸. L'imaginaire n'est pas loin, non plus que les allégories et, peut-être, une certaine identité... A suivre.

²²⁴ Le rapprochement avec les Bororo amazoniens étudiés par Cl. Lévi-Strauss est évident.

²²⁵ J. MATRAS-GUIN & C. TAILLARD, 1992, pp. 108-109.

²²⁶ A. CHAPPUIS, 1979.

²²⁷ J. RACINE, 1976, évoque lui aussi une structure égalitaire marquée par des maisons accolées toutes semblables.

²²⁸ Voir en première instance B. DEBABIEUX, 1995. Evidemment, l'amateur de *poïesis* ne pourra passer à côté de Gaston BACHELARD, *La poétique de l'espace*, qui consacre un (trop) court chapitre à la phénoménologie du rond.

Vous avez dit quartier ?

Méfions-nous toutefois de l'importance prise par cette perspective zénithale ; méfions-nous de la perspective cartographique. Le regard ne subsume pas l'analyse. Il ne s'agit pas ici de se faire platonicien et de critiquer la validité des perceptions visuelles tout autant que la trompeuse métaphore visuelle du travail scientifique²²⁹. Mais la mise en carte des villages n'est pas anodine en Inde comme ailleurs. L'un des tout premiers objectifs des cartes de villages indiens, qu'elles soient réalisées par des géographes ou des anthropologues est de souligner l'existence de quartiers de castes. Il s'agit aussi de montrer que l'organisation de ces quartiers suit une logique centre / périphérie, le centre étant parfois ramené à la caste dominante²³⁰. Mais ce calquage d'une structure sociale sur une organisation spatiale relève d'une volonté de mise en évidence d'une spatialité qui se teinte en vérité d'un soupçon de spatialisme. Mais n'allons pas trop vite.

L'idée de quartier est de prime abord bien séduisante dans la mesure où il y a effectivement, souvent, des regroupements de maisons par caste au sein du village. Mais peut-on vraiment, en particulier dans les villages étudiés parler de quartier ?

Examinons en première instance quelles sont les toutes premières implications cartographiques de telles considérations²³¹.

La carte des quartiers relève d'une facilité à la fois graphique et géographique. L'utilisation du quartier comme unité visuelle évite à la fois graphiquement d'être limité par la taille même des objets maisons, mais aussi de devoir limiter les concessions familiales. Dès lors qu'elles ne sont pas closes – et c'est bien ainsi chez les Chenchu dans la plupart des cas – la chose devient difficile et surtout pose les questions souvent occultées des relations qui ne vont pas de soi entre espace privé et espace public.

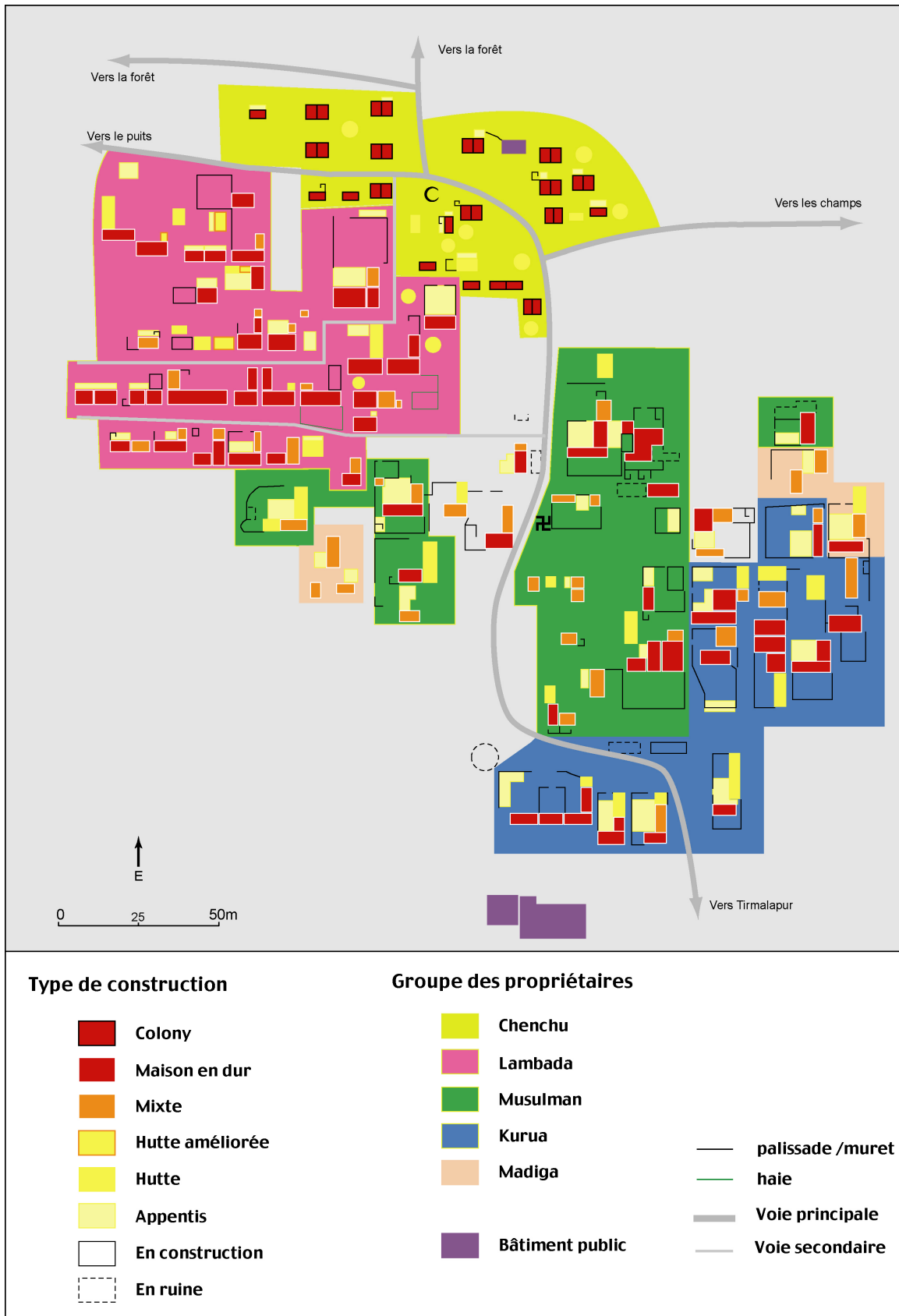
Mais de quelle carte parlons-nous ? Les situations se compliquent notablement dès lors que l'on ne se préoccupe plus des propriétaires mais des locataires. Les cartes sont sensiblement différentes, d'autant plus que le village est grand. Singulièrement ce sont d'ailleurs les "quartiers" chenchu qui sont les plus concernés par ce brassage. La situation démographique instable, les mobilités, entraînent la libération de maisons qui sont

²²⁹ J.P. BORD "La carte et la construction des savoirs en géographie et dans les sciences sociales" in J.P. BORD & R. BADUEL (dir.), 2004.

²³⁰ Pour un aperçu des travaux de cet ordre, voir notamment J.L. CHAMBARD, 1980 et J. GALLAIS & L. de GOLBERY, 1972.

²³¹ Pour des réflexions plus particulièrement consacrées à la cartographie, se reporter dans ce volume à Pochade 2 : Cartographies.

Carte 14 : Uppununthala - des quartiers comme évidence cartographique.



particulièrement recherchées lorsqu'un village en pleine expansion est déjà très dense et son extension limitée. Amrabad est en la matière un cas d'école.

Il n'est d'ailleurs pas indifférent d'établir une carte villageoise qui n'est, finalement, qu'une carte de la nuit. Où sont les gens quand ils dorment ? La belle affaire ! D'autant que là aussi les choses peuvent se compliquer. La nuit aussi, les affinités, les liens s'expriment. Le jeu de cartes est une nouvelle fois battu. Reconfiguration dont les parents en visite sont responsables, c'est alors la sexuation qui s'exprime, aussi bien que les simples amitiés et les insomnies de tel ou tel. Cette distinction jour / nuit est, notons le, bien plus sensible pour les hommes que pour les femmes.

Bref, les cartes dont nous parlons sont bien incapables de saisir les mobilités individuelles en jeu entre ces fameux "quartiers de caste".

D'autant que leur existence même n'est en rien une condition induite de l'organisation villageoise. M.N. Srinivas indique ainsi que le regroupement des maisons par castes ou par familles est visible mais pas prégnant dans un village des années 1950²³². Pour mieux s'en convaincre, ne suffit-il pas de jeter un coup d'oeil au plan de l'Uma Maheswara Colony à Mananur ?! Là, les nouvelles maisonnées se sont installées, comme au petit bonheur. Mais le maintien de l'entre-soi s'exprime ici fortement par la clôture quasi systématique de la concession.

Etablissons néanmoins que le vocabulaire du quartier existe et qu'il est employé dans certains villages d'Andhra :

"Le terme *vadda* ou *veedhi* désignant ce quartier est, dans la toponymie locale, accolé soit au nom de la caste, soit au nom de clan porté localement par les membres de la caste, soit à une particularité du quartier..."²³³

Mais dans les Nallamalais, nulle trace de tels mots. On emploiera en revanche facilement le terme de *colony*, qui désigne les habitations construites par les œuvres sociales. La référence à la population – toujours les Chenchu ici – n'est qu'implicite.

Alors que la portée du geste cartographique est avant tout de partager, d'isoler, de découper, bref d'établir des limites, les phénomènes mis en évidence par ces regroupements de l'habitat ne relèvent pas de la logique ségrégative mais bien plutôt d'une volonté d'entre-soi. L'enjeu est de rendre compte de voisinages²³⁴. Il faudrait alors pouvoir, dans un même

²³² M.N. SRINIVAS, 1976.

²³³ J. GALLAIS & L de GOLBERY, 1972, p. 17.

²³⁴ On pourra lire sur cette question O. LOUISET, « Cartographier la société indienne », in J.P. BORD & R. BADUEL (dir.), 2004, qui s'intéresse plus particulièrement à la ville.

mouvement, rassembler sans isoler. Ce qui se joue ici n'est qu'en partie une question d'échelle. Les discontinuités établies par délimitations sont des fictions euclidiennes auxquelles on aurait bien tort de se fier dès lors que l'on parle des sociétés et de leurs modes de territorialisation. La correspondance société / espace lorsqu'elle passe par la preuve cartographique ne saurait nous suffire. La carte réinstaure alors un biais spatialiste où le mot société est bien creux et où celui d'espace est bien plat.

3.1.2 Une communauté villageoise ?

Continuons sur notre lancée de l'examen des espaces scéniques en revenant sur une autre question apparemment rhétorique et guère originale, mais qui peut avoir des incidences importantes. La communauté villageoise existe-t-elle ? Le village est-il un lieu ? Ces deux questions ne sont qu'apparemment les mêmes. Toujours revient la question : "qui parle", la question de l'échelle qui, une fois de plus, ramène sur le devant de la scène une interrogation sur la pertinence, déjà discutée, de la perspective holiste en Inde.

La confusion s'est ainsi longtemps et malgré elle maintenue, entre l'objet transitionnel, village dont le "cadre étroit n'est qu'une frontière opérationnelle pour la recherche empirique"²³⁵ – prétexte à l'exploration du modèle hiérarchique, et l'objet sociétal. Dans les années 1950, l'anthropologue travaillant en Inde devient un "indianiste" : la caste est élevée au statut de catégorie fondamentale. Elle explique tout. Tout chercheur en science sociale devient d'ailleurs indistinctement un indianiste – et l'Inde un objet homogène. Cette transformation fut contemporaine de la multiplication des monographies villageoises²³⁶. Les recherches se préoccupent d'une Inde rurale homogène et éternelle, pointant les écarts au modèle (idéal) comme des dégradations.

La validité de cette image n'est initialement d'ailleurs ni contestée, ni contestable. Le politique lui-même ne se saisit-il pas de cette image pour en faire un icône ? Gandhi a au premier chef participé de la construction du mythe du village indien. O. Louiset met en évidence le procès d'émergence du couple ville / village à la croisée d'un orientalisme et d'une idéologie anti-urbaine forgée en Occident aux XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles. Les deux

²³⁵ J. ASSAYAG, 1995, p. 41.

²³⁶ J. ASSAYAG, 1998. Voir aussi ASSAYAG, 2000 pour un rappel du rôle pionnier de M.N. Srinivas dans le domaine des recherches menées *in situ*, avec sa monographie sur les Coorg, avancée prolongée par l'édition d'un volume rassemblant en 1955 une série de monographies villageoises – M.N. SRINIVAS (ed.), 1955.

essences semblent s'édifier en opposition, le village comme garant d'un ordre social harmonieux, la ville comme importation européenne, tare coloniale, éloignement d'avec la nature. Le village est érigé en lieu emblématique d'une hindouité qui va bien au-delà – en deçà – de l'indianité. Le programme gandhien de 1924 insiste ainsi sur la revitalisation du tissu rural destiné à permettre un "retour" à l'autarcie villageoise. La perspective est à la fois économique – l'artisanat rural doit permettre d'endiguer le sous-emploi agricole et ainsi freiner toute velléité d'exode rural impliquant un déracinement – et politique – la décentralisation du pouvoir passe par la constitution de conseil de village, les *panchayat*²³⁷.

La vision organiciste du village comme une cellule ayant sa propre autonomie a été depuis longtemps battue en brèche. L. Dumont en 1966 déjà, brochant à grands traits l'évolution de la signification de l'expression "communauté villageoise", de la "petite république" aux *panchayat** en passant par les ensembles de production, conclut avec prudence sur la nécessité d'une prise en compte des spécificités régionales. Bien sûr, reconnaît-il, la "communauté de village" est née d'un point de vue occidental inapplicable à l'Inde dans son ensemble parce que la hiérarchie et la dominance sont omniprésentes. Mais, poursuit-il, il faut reconnaître quelques éléments, dispersés, non concomitants – des solidarités villageoises, une exogamie systématique, des conseils de village – qui indiquent que la chose n'est tout de même pas à écarter d'un simple revers de main²³⁸.

Ce mythe de l'autosuffisance villageoise a pourtant subsisté sous quelques avatars, dont le plus connu est le fameux système *jajmani*²³⁹. Reprenons la définition qu'en fait le décidément incontournable L. Dumont :

"L'habitude s'est généralisée d'appeler 'système *jajmani*' le système correspondant aux prestations et contre prestations qui lient au village l'ensemble des castes et est plus ou moins universel dans l'Inde"²⁴⁰.

La division du travail, dans la sphère économique, qui apparaît comme une évidence au premier plan ici est aussi, dans les principes mêmes du système *jajmani*, une intégration de la communauté du village dans un ordre "naturel", ordre qu'imposerait la dimension religieuse.

La question de l'universalité du système *jajmani* est au coeur des débats très actifs qui ont porté sur les relations entre castes dominantes (maîtresses de la propriété foncière) et

²³⁷ O. LOUISET, 2005, pp. 68-70.

²³⁸ L. DUMONT, 1995, p. 202-204.

²³⁹ A titre de parenthèse, notons que le système *baluta*, lui aussi très localisé, engage bien davantage la communauté villageoise que ne le fait le système *jajmani*.

²⁴⁰ L. DUMONT, 1995, p. 128

castes de services dans les villages. Les analyses d'un Fuller ou d'un Mayer²⁴¹ mettent en évidence, en dehors de critiques de méthodes, que le système *jajmani* est d'invention récente – il n'existait pas depuis la plus haute antiquité – et que la découverte qui en a été faite – par Wyser dans son *Hindu Jajmani System*, publié en 1936 – correspond à une globalisation d'un système qui était en fait hyper localisé.

De fait, et malgré l'étymologie prégnante du terme de "patron du sacrifice"²⁴², l'expression système *jajmani* a fini par désigner des relations de type patron / client en dehors de toute considération religieuse. Relations dont on ne peut mettre en doute l'existence mais qui n'ont que peu à voir avec la communauté villageoise. Il me semble, avec D. Vidal, que le lien patron-client, peut être ramené à un intérêt bien compris du patron visant à s'assurer les services dont il a besoin, sans délai. Ce que recherche le patron, et ce qu'il paye, c'est en dehors du service lui-même, "la certitude de disposer à son service de ceux dont il a besoin et à qui il puisse faire confiance"²⁴³.

Les Chenchu sont-ils engagés dans ce type de relation ? Oui. Oui, parce que quelques-uns sont liés dans des relations de très longue durée avec de (petits) propriétaires terriens qui font appel à leur force de travail, dans les champs ou avec les bêtes; relation qui se nourrit de la dette. Certaines familles de Mananur – et de Mananur uniquement – ont aussi recours depuis une vingtaine d'années, aux services du blanchisseur à des fins cérémonielles avec un paiement qui s'effectue à l'acte (entre 300 et 400 Rs aujourd'hui). Il y a vingt ans aussi, les hommes du plateau supérieur venaient une fois l'an quérir un barbier qui repartait chargé de tamarin et d'alcool de *mohua*²⁴⁴. Oui, et alors ? La collecte est décidément bien maigre. Nous donne-t-elle le moindre relief d'indication de l'intégration des Chenchu à une hypothétique communauté villageoise ? Peut-elle être d'un secours quelconque dans des villages où les castes de services sont absentes ou ont abandonné leurs fonctions traditionnelles ?

Ne nous enlisons pas. Les relations de services ne sont pas éclairantes, soit, mais poursuivons dans la relecture des fondamentaux et abordons la question de la hiérarchie, qui règle les relations entre les hommes – par l'entremise des pratiques de commensalité. Quelques enquêtes ont été réalisées dans le village d'Uppunthala, village multi-castes qui

²⁴¹ C. FULLER, 1989 et P. MAYER, 1993.

²⁴² De fait le terme désigne le commanditaire du sacrifice qui se place d'ailleurs en position de client d'un "spécialiste" religieux.

²⁴³ D. VIDAL, 1993.

²⁴⁴ Il est intéressant de noter la friction actuelle entre d'une part un système de boutique où les différents barbiers installés sur la grand route sont en compétition alors que la clientèle pour les activités cérémonielles est encore captive, quoi qu'elle paie là aussi à l'acte. Voir, pour une référence un peu périphérique, S.A. HEINRICH & F. LANDY, 1995.

me paraissait particulièrement propice à ce genre d'interrogation, les individus ayant quotidiennement le loisir de mettre en pratique ces usages de la commensalité. La distinction entre pratiques et normes ne doit pas masquer toutefois que l'entretien est aussi un moment d'élaboration du discours, comme le laissent d'ailleurs nettement transparaître quelques transcriptions des témoignages.

Les relations de commensalités telles qu'elles se pensent à Uppununthala²⁴⁵.

Les éléments permettant d'établir les classifications ci-dessous ont été recueillis après des interrogations directes de ma part sur la question. Les échanges concernent de la nourriture cuite.

Avec Eedaiah sur les relations chenchu.

Ils donnent mais ne reçoivent pas de la part des Yerukula.

Des groupes avec lesquels les relations ont changé, glissant vers une relation univoque du don chenchu vers un échange : il y a 20 ans pour les Wadde, 10 ans pour les Musulmans, moins de 5 ans pour les Mala et Madiga.

Ils donnent et reçoivent des Lambada, Golla, Kurua et Telugu, Musulmans, Wadla Kummari, Padma Salle, Kapu.

Ils reçoivent, mais ne donnent pas aux Komati et Brahmanes.

Avec Tirupataiah sur les relations Padma Salle.

Ils donnent mais ne reçoivent pas de la part des Sakali, Mangali, Mala et Madiga

Ils donnent et reçoivent des : Chenchu, Lambada, Golla, Musulmans, Kurua, Kapu, Komati, Brahmane.

Tirupataiah m'explique que s'il continue de suivre les règles d'échange de nourriture, il se moque du statut de la caste.

Avec Sultan sur les relations musulmanes.

Ils donnent mais ne reçoivent pas de la part des Mala et Madiga

Ils donnent et reçoivent des Chenchu, Lambada, Golla, Kurua, Sakali, Mangali, Komati. Ils considèrent cependant des groupes comme "inférieurs", contrairement aux Padma

²⁴⁵ La méthode s'inspire très librement du travail de S. BOUEZ, 1992.

Salle, Wadla Kammari, Kapu, Brahmane avec lesquels ils entretiennent les même types d'échanges mais qui sont supérieurs parce qu'ils portent le "cordon sacré"²⁴⁶.

Si l'on s'en tient à la description stricte des relations de commensalité en cours aujourd'hui, on obtient un tableau finalement assez simple d'échanges généralisés à l'exception notable des Intouchables et des castes de service de haut statut.

La commensalité stricto-sensu nous renseigne finalement assez peu, mais les informations périphériques sont dignes d'intérêt. La hiérarchie est mouvante, elle a évolué. Eedaiah le note bien. La mère de Tirupataiah, Malamma, également. Elle affirme ainsi qu'il y a une vingtaine d'année, les Padma Salle ne recevaient que de la part des Komati et des Brahmanes, qui eux refusaient le don. Elle ajoute que Sakali et Mangali ne rentraient pas dans sa maison... mais que cela reste finalement le cas aujourd'hui aussi. L'accès à la maison demeure restreint. Non pas nécessairement parce qu'elle serait close, mais parce que Madiga ou Chenchu eux-mêmes ne souhaitent pas rentrer. C'est toujours Malamma qui parle. Elle se souvient qu'ils utilisaient alors l'image des doigts d'une main qui seraient différents. Cela rappelle diablement le "Are the 5 fingers equals ?" des opposants à l'abolition de l'intouchabilité entendus par M.N. Srinivas²⁴⁷. Sultan s'inscrit pleinement dans la hiérarchie hindoue, et intègre même la catégorie des deux fois nés (que les deux autres ne mentionnent pas) et la place au-dessus de lui. Néanmoins, sa voix est discordante par rapport aux deux autres. Les Komati – caste de service dont le haut statut est avéré – ne sont pas "à leur place". Une simple erreur sans doute, à moins que cela ne dénote du peu d'importance accordée à la hiérarchie.

En dehors des Intouchables, il apparaît que tous au village entretiennent des relations de commensalité. Les relations sont d'ailleurs assez libres et Tirupataiah affirmant qu'il se moque des statuts ne fait que traduire le sentiment général sur la question. Ramaiah, Chenchu trentenaire me tient sensiblement le même discours. Mais la question de savoir s'il y avait une hiérarchie l'a troublé. Il a commencé par affirmer qu'il n'avait pas le savoir lui permettant de me répondre. Un moment réflexif sur ses pratiques quotidiennes, l'expression de son savoir opérationnel, m'ont fait accéder encore plus certainement que les trois témoignages supra aux conduites en cours à Uppununthala.

²⁴⁶ Cordelette de coton que portent en travers du torse les individus masculins appartenant aux castes de "deux fois nés", nommés ainsi parce qu'ils connaissent une cérémonie d'initiation.

²⁴⁷ M.N. SRINIVAS, 1976, p. 263.

Cependant, la commensalité, même généralisée (ou presque) n'implique pas l'absence de toute différenciation. Comme le dit Eedaiah, (ou plutôt comme je le traduis), la table n'est pas le lit. Les unions qui traversent les limites de caste (ou de tribu) sont rares et bien perçues comme des anomalies par les villageois. Toutefois, ces transgressions sont souvent vues d'un oeil bienveillant lorsque l'accord des familles scelle le mariage.

Nous sommes un peu plus avancés sur les relations que pourraient entretenir des castes et même éventuellement des individus. Ils pourraient manger le même pain! Mais cette relativement faible hiérarchisation statutaire – qui ne dit rien des hiérarchies socio-économiques que l'on aurait tort d'oublier – ne nous renseigne vraiment que très indirectement sur notre question du moment. La communauté villageoise ne va pas sortir du chapeau. En me prêtant à un examen du village sous le seul angle d'une entité régie par l'ordre social unique de la caste, il ne pouvait en être autrement. D'autant que ces clefs d'entrée – relations de services, relations de commensalité – étaient biaisées avant même d'être testées. Biaisées parce qu'elles étaient sensées avoir une valeur universelle, le système des castes assurant à lui seul l'unité sociologique du sous-continent. Comment plaquer l'idéologie sur le quotidien ? Nous avons flirté avec le religieux sans en prendre la mesure, préférant à la suite de L. Dumont nous focaliser sur une hiérarchie baptisée par lui rituelle, pour ne pas dire religieuse. Omniprésente, omnipotente, cette hiérarchie est venue masquer les expressions les plus manifestes du fait religieux, devenues superflues²⁴⁸.

Quid, alors, d'une existence spirituelle de la communauté villageoise. Pour J. Baechler cela ne fait aucun doute,

Contrairement à ce que l'on trouve dans les autres sociétés agraires, l'Inde ne connaît pas la communauté villageoise. Elle est couverte de centaines de milliers de villages, qui ont une réalité matérielle et économique, mais qui n'ont pas d'existence spirituelle²⁴⁹.

Mais tous ne sont pas de cet avis, loin de là. Bien des ethnologues, se fondant sur leurs propres observations²⁵⁰ ou les confrontant comme C. J Fuller²⁵¹, ont mis en évidence l'existence de ces rituels villageois.

Rien de ce que C.J. Fuller note ou collationne ne ressemble de près ou de loin aux cérémonies auxquelles j'ai pu assister ou que l'on a bien voulu me décrire. Il n'y a semble-t-il pas de ces célébrations aux divinités ou aux temples tutélaires du village qui, impliquant

²⁴⁸ Voir notamment pour un regard critique sur l'incidence du système dumontien dans les recherches en sciences sociales : R. DELIEGE, 2001 et J. ASSAYAG, 1994.

²⁴⁹ J. BAECHLER, 1988, p. 20.

²⁵⁰ Parmi beaucoup d'autres, O. HERRENSCHMIDT, 1989; A.C. MAYER, 1960; M.-L. REINICHE, 1979.

²⁵¹ C.J. FULLER, 2004.

l'ensemble des acteurs du village (mais non pas nécessairement tous les individus) et devant bénéficier au village comme totalité, réactivent l'entité locale comme Une. Il serait néanmoins périlleux de trancher immédiatement alors que l'auteur insiste sur la diversité des expressions, et qu'il évoque même son absence/présence. Il me semble qu'il est quelques éléments, discrets, ténus, sur lesquels il faut s'arrêter avant d'aller plus loin. Si l'unité s'exprime, elle est de toute façon fugace. Dans des contextes très différents, deux exemples éclairants.

Bapanpadu, mi-septembre 2002. Célébration de la naissance de Ganesh, dieu de l'abondance. La *Ganesha Chaturthi* donne lieu à des festivités dans le village qui se terminent par l'immersion d'une statuette de la divinité dans un *tank** tout proche²⁵². Les quelques jours précédant la nuit de fête sont marqués par le déploiement d'une activité collective soutenue au village. Il s'agit d'abord de se cotiser, toutes les familles participent à hauteur de leurs ressources, pour acheter la figurine de terre cuite du dieu et les feuilles de papier de soie coloré qui serviront à décorer le char pour la procession. Les sommes récoltées sont modestes : la statuette est petite. Le 11 septembre, elle est installée au village dans une niche. Dès lors, tous les soirs, les jeunes du village chanteront et danseront accompagnés par les tambours. Les lendemains sont pour certains bien difficiles. L'après-midi du 14, on se prépare pour les festivités du soir : enfants, tous rentrés au village pour l'occasion, et adultes, participent à la décoration du char. On plie, coupe, colle du papier avec entrain. On va se laver aussi, au cours d'eau voisin, et l'on s'apprête. Les considérations de pureté ne sont pas oubliées, mais il s'agit avant tout de "s'endimancher". Les adolescentes, nouant des tresses de jasmin dans leurs cheveux, sont particulièrement préoccupées de leur apparence : elles seront de la grande procession du soir. Puis, alors que le soleil finit sa course du jour, le char, tiré par une paire de bœufs s'arrête devant chaque foyer. La maîtresse de maison verse le contenu d'une vasque d'eau devant les animaux avant que l'attelage ne reparte. La prospérité de la maison est assurée pour l'année. La nuit tombée, le char repart vers Marredugu, accompagné par de nombreux villageois et quelques tambourinaires occasionnels. La nuit est fraîche et humide, on s'arrête fréquemment pour retendre la peau des tambours à la flamme d'un feu de brindilles. On danse alors avant de repartir. A Marradugu la procession se poursuit, la musique toujours plus forte, les danses plus échevelées à mesure que nous progressons et que le temps passe. Puis nous croisons le char de Marradugu, plus gros, plus rutilant, accompagné de musiciens plus nombreux. On rivalise alors de bruit et d'agitation avant que chacun ne

²⁵² En pays Tamoul, DULAU (1999), note qu'à la fin des célébrations de Pillaiyar chaque famille va immerger son Ganesh. La dimension familiale est bien plus affirmée, là, que lorsque la figurine est commune à l'ensemble du village comme c'est le cas ici.

reprenne son chemin. Musique et danse s'apaisent alors et notre bien modeste équipage se délite rapidement. L'assemblée sera bien réduite au moment de glisser la figurine dans les eaux.

Quelle est la part de la communauté villageoise ici ? Ce qui relève du spirituel prend une tournure individuelle : ce sont les familles qui chacune à leur tour sont successivement intéressées par le rituel. Quant à la procession, elle relève me semble-t-il d'un événement festif, de l'amusement le plus trivial pourrait-on dire, l'écrasante majorité de l'assemblée se désintéressant de la conclusion du rite. Si expression d'une communauté villageoise il y a, c'est dans la fierté bafouée d'avoir un char plus petit, moins décoré, des musiciens moins nombreux... La chose n'est pas négligeable pour autant, nous y reviendrons, mais n'a que peu de lien avec le spirituel.

Des expressions spirituelles collectives existent bien. Mais elles sont rares en regard des rituels individuels, le calendrier des fêtes annuelles nous en convainc. R. Deliege note de son côté que l'expérience religieuse des villageois est avant tout tournée vers la réalisation de soi et des siens, la caste ou le village n'ayant pratiquement aucune expression rituelle²⁵³. Les individus ont un usage pragmatique du divin, "il y a peu de place pour l'adoration, la contemplation et même la piété. C'est dans le besoin que l'on fait essentiellement appel aux dieux" écrit-il à propos des pratiques intouchables²⁵⁴. La *puja** entreprise par Lingaiah participe à mon sens tout à fait de ces rapports de marchandage, de chantage même – qu'ont les hommes avec les dieux. Le "si tu réalises...alors je te donnerais" est le modèle courant des "élans spirituels"²⁵⁵. J'entends même Muthamma dire, amère, un matin : "Cette nuit, les dieux et les déesses sont venus me visiter dans mes rêves. C'est une nouvelle maison, chaque dieu est prêt à y rentrer, mais il n'y en a pas un seul pour nous aider".

Autant d'expériences religieuses que de villageois...ou presque.

L'année est rythmée par les célébrations religieuses. Il est surprenant de constater à quel point les fêtes prennent une dimension, un sens même, différents. Apparaissent sans doute des différences villageoises. On remarque que Lingamma à Mananur précise beaucoup les choses et a une connaissance beaucoup plus fine; qu'elle tient à exprimer les tenants et les

²⁵³ DELIEGE, 2001, pp. 172-173.

²⁵⁴ DELIEGE, 2004, p. 11.

²⁵⁵ Ce type de relation avec le divin n'est pas propre aux hindous. Kothlingaiah offre ainsi le montant de la vente d'une chèvre à son église parce que dieu a satisfait sa demande de veiller à la bonne santé et à la multiplication du troupeau. Les noms des donateurs et leurs motivations, ainsi que les sommes offertes sont annoncés à l'issue d'un office dominical.

aboutissant des cérémonies. Mananur, village bien plus important que Uppunuthala, la place certainement au contact de populations de castes élevées, aux pratiques rituelles religieuses parfois complexes. C'est aussi la plus éduquée des trois, elle est institutrice. Apparaissent aussi des distinctions entre groupes. Elle est tout à fait flagrante pour *holi* : nos deux premiers témoins, chenchu, ne mentionnent aucune célébration alors que Shankar la met en exergue comme un moment important dans la vie – plus sociale qu'à proprement parler religieuse – Lambada.

Ugadi :

- Lingamma, Mananur. On ne célèbre pas les dieux. On célèbre la nouvelle année agricole. On prépare et on mange des galettes sucrées. On rassemble les outils agricoles dans un champ. C'est l'occasion d'une fête collective.

- Eedaiah, Uppunuthala. Fête à l'intérieur de la maison. Les hommes de la famille font une offrande de riz sucré à Eedamma et aux ancêtres.

- Shankar, Uppunuthala. Chaque famille prépare des sucreries qui seront offertes à la divinité de leur choix. On reste à l'intérieur de la maison. Repas familial uniquement.

Dasara :

- Lingamma. Dix jours avant on célèbre surtout *Petara Amavasias*. On célèbre les ancêtres, les morts. On reste à la maison et l'on achète spécialement cigarettes et alcool essentiellement censés réjouir le défunt. On ne s'occupe que des morts dont la mémoire est vivante. Pour *dasara* on fait un repas à la maison. Tous les hindous du village se rassemblent sous un *Jami Chettu* (référence aux *Pandava*) autour duquel on fait cinq révolutions.

- Eedaiah. Pas d'offrandes aux dieux. Les filles mariées reviennent dans la maison de leurs parents. On reste entre amis et l'on profite d'un bon repas avec de la viande et des sucreries. On boit de l'alcool et on se bat parfois.

- Shankar. Chaque famille sacrifie un mouton en l'honneur de Muthialamma. On porte de nouveaux vêtements et on invite famille et amis à partager un grand repas. On boit de l'alcool.

Divali. :

- Lingamma. Pas de dévotions. Juste une fête des lumières. Repas familial.

- Eedaiah. On reste à l'intérieur de la maison où les hommes de la famille font une offrande aux ancêtres : des galettes sucrées ou de la viande si on en a les moyens. Fête exclusivement familiale.

- Shankar. Offrande de sucreries aux ancêtres à l'intérieur de chaque maison. Le jour d'après a lieu un repas exclusivement familial.

Sankranti :

- Lingamma. C'est une fête familiale pendant laquelle on célèbre les récoltes. On dessine un *mugu** devant la porte.

- Eedaiah. On partage des sucreries à base de farine de riz, de sésame et de sucre. Quelques familles font aussi des offrandes aux ancêtres.

- Shankar. Pas de sacrifice ou d'offrande aux dieux. On fait juste une petite fête avec un repas à base de viande de poulet.

Sivaratri :

- Lingamma. On célèbre Siva. On va tous les ans dans un temple qui lui est dédié, pour faire des dévotions.

- Eedaiah. On met un linge blanc sur le sol où l'on place des galettes sucrées, des noix de coco, de l'encens. Offrandes à Hanuman et Venkateswarlu. Après la cérémonie, distribution des galettes à tout le village.

- Shankar. Aucune célébration d'aucune sorte.

Holi :

- Lingamma. Juste une fête où on lance des couleurs.

- Eedaiah ne mentionne pas cette fête.

- Shankar. Aucune offrande mais fête très importante. Tous les Lambada se rassemblent à l'extérieur du village. Ils mettent le feu le premier soir à une figurine après avoir lancé des couleurs. Le lendemain a lieu un grand repas commun.

A Appapur, cependant, les villageois célèbrent une fois l'an les divinités tutélaires du village – Peddamma au tout premier chef, Bayanna, Lingamaiah et Amawaru (nom donné à Brahmaramba, compagne de Siva)²⁵⁶. La date de cette fête est mobile : Sankranti, Ugadi, ou même courant juillet, quand tous en ont le temps et les moyens. Je n'ai pas assisté à l'une de ces cérémonies. Je ne peux donc pas établir à quel titre les villageois participent à cette célébration : implication à titre individuel ou familial, ou bien comme partie d'un tout villageois. L'existence de célébrations familiales comme celle présidée par Lingaiah le 21 novembre m'incite tout de même à penser qu'il se passe autre chose pendant cette fête

²⁵⁶ Peddamma est une déesse de la forêt, tandis que Bayanna et Lingamaiah sont des avatars de Siva.

annuelle. La figure de Peddamma n'est sans doute pas anodine et il va nous falloir élargir nos considérations jusqu'au champ territorial.

Cérémonies de Lingaiah, le 21 Novembre 2003:

Le chef de famille fait cette *puja** tous les ans, il est aidé ce soir par son fils et ses neveux, fils de ses sœurs.

On cuit toujours le riz sucré des offrandes et l'on nettoie les ornements de Bayanna (achetés à Achampet par ceux qui veulent faire un don) et les cloches, avec du tamarin. C'est Lingaiah qui est le dépositaire de ces ornements.

Lingaiah me précise bien : on fait des offrandes pour obtenir satisfaction des demandes pour l'année suivante et non pas en remerciement pour l'année écoulée.

Lingamaiah, rejoint par toute sa famille, sa femme à ses côtés place les offrandes de riz sucré devant chacune des trois "images" de Bayanna.. Il le façonne en puits et y place une boule de beurre de bufflesse. Une quatrième pyramide, un peu à l'écart, est dédiée aux ancêtres.

Suivent les invocations à Bayanna.

1- demande de protection pour la famille et les enfants qui sont au loin, 2- demande de protection pour les déplacements en forêt, 3- demande de protection contre les bêtes sauvages, 4 - "Si des étrangers arrivent fiers comme le tigre, qu'ils repartent doux comme la chèvre". En dernière instance, Lingaiah demande à Bayanna de ne pas trop lui en vouloir d'avoir tardé à faire la *puja* : le travail exigeait beaucoup et le buffle familial n'était pas disponible avant. Si tout se passe bien, il promet à Bayanna une nouvelle *puja* au début de la mousson. Chaque invocation est réitérée : aux ancêtres d'abord, puis, plus loin, à Peddamma. Il commence par s'excuser auprès de cette dernière : elle ne doit pas lui en vouloir de ne lui offrir qu'une noix de coco parce qu'il a fait une *puja* à Bayanna. Il demande ensuite les mêmes protections.

La cérémonie se termine par une distribution des restes.

Les déesses, dont Peddamma, sont associées au monde de la forêt. Leurs sanctuaires, quelques pierres dressées sous des arbres, sont des espaces sacrés, toujours situés à distance des habitations. Tous se déchaussent en signe de respect aux abords du bosquet. Ces déesses, révérees dans un espace intermédiaire entre forêt et village, assurent la sécurité des hommes et la réussite de leurs entreprises dans la forêt. Déesses carnivores, il est bon de se les ménager par des sacrifices sanglants. Golla et Lambada venus de la côte en transhumance

avec leur bétail ne manquent pas de faire une offrande à la déesse à leur arrivée au début de la mousson. Mais une seule et unique offrande suffira pour l'été, où qu'ils aillent. Le lieu du sacrifice n'est pas important : il s'agit de marquer son entrée dans la forêt et de la placer sous les meilleurs auspices. Ils peuvent ainsi sacrifier indépendamment à Maddimadugu ou à Bapanpadu par exemple... La différence entre les déesses est même peu assurée, en particulier pour Peddamma et Maïsamma dont les fonctions sont floues, interchangeables²⁵⁷. Maïsamma est même en toute chose, ou presque, puisqu'elle s'installe dans l'or, les *tank*²⁵⁸, les forts...et même le village sous un nom dont seule l'épiclèse varie (dans l'ordre : Bangari Maïsamma, Katta Maïsamma, Khota Maïsamma ou Ura Maïsamma)²⁵⁹. Peddamma, Maïsamma, Elamma ou Muthialamma, sont toutes filles de Siva et à ce titre sont nommées "premières déesses". L'un dans le multiple, voilà bien qui recoupe les considérations de O. Herrenschmidt :

"L'espace, comme les déesses est à la fois un et multiple, divis et indivis. [...] Les déesses ont bien un lieu qui leur est propre ou plusieurs: là où les hommes sont leurs sacrifiants et leur rendent un culte régulier²⁶⁰".

Dans la tension qui s'exprime entre village et forêt, dans cette opposition entre l'espace sauvage des démons et l'espace du social par excellence qui obsède la pensée hindoue²⁶¹, les Chenchu occupent une place particulière. L'altérité radicale de la forêt, les hommes l'appriivoisent, toujours provisoirement, par l'entremise des déesses, et de leur *pujari**, toujours chenchu.

Par ailleurs, tous les chenchu ne sont pas intercesseurs auprès de la Déesse. A Maddimadugu depuis quelques années ce sont toutes les familles chenchu qui prennent tour à tour et pendant une année la charge d'assurer les *puja** tous les dimanches et qui en retirent aussi les bénéfiques. A Bapanpadu la situation est plus contrastée. On fait appel à Bayanna pour une *puja*, mais quand des pasteurs Golla sacrifient l'après-midi du 15 septembre, ce sont toutes les familles chenchu qui viennent se régaler de la viande des trois chevreaux et quelques poulets sacrifiés en l'honneur de la déesse. Les trois *pujari**, tous de la famille de Bayanna ne se partagent qu'une cinquantaine de roupies et les noix de coco brisées. Les autres habitants du village – Lambada – sont exclus de la fête.

²⁵⁷ Muthialamma en revanche est très clairement associée aux enfants. Ses sanctuaires, peu visibles, sont situés dans les villages.

²⁵⁸ Réservoir d'eau.

²⁵⁹ Le cas grec, bien connu, décline ainsi de très nombreux dieux et déesse. Les épiclèses d'Athéna sont multiples et certaines fameuses : Athéna Niké, Parthénos, Phratria, Polias, Promacos, Nicéphoros... voir P. LEVEQUE, *L'aventure grecque*, Armand Colin, 1969.

²⁶⁰ O. HERRENSCHMIDT, 1989, pp 165

²⁶¹ Voir, bien sûr Ch. MALAMOUD, 1989.

Il faut aussi penser cette figure des déesses et leurs emprises territoriales en regard de la royauté. La chose pourrait surprendre ici, mais les Chenchu pourraient bien être les détenteurs d'une fonction royale oubliée.

"Le mot *grama* traduit d'ordinaire par village, désigne une concentration d'hommes, un réseau d'institutions plutôt qu'un territoire fixe. La stabilité du *grama* tient à la cohésion du groupe qui la forme plutôt qu'à l'espace qu'il occupe. Le territoire de la déesse, son royaume, son pouvoir renvoient fatalement au pouvoir du roi"²⁶².

Le groupe local chenchu a bien ici une signification que n'a pas le village. Notons que le *pujari** n'est pas le *peddamanchi**, tout comme le roi n'est pas le Brahmane, soulignons-le. Le *peddamanchi* est lui aussi investi d'une autorité qui - quoique très faible - le lie, au village s'il est uniquement chenchu, au groupe local si le village est multicaste.

Néanmoins, cette autorité ne porte ni absolument sur les communautés d'hommes, ni absolument sur le territoire : les hommes sont mobiles et les terroirs que l'on croyait constitués, immuables, sont désertés. Les sanctuaires de la Déesse connaissent alors sensiblement le même sort, la distance leur étant, en quelque sorte, fatale. Les groupes explosent, se recomposent aussi. *peddamanchi*, *pujari* abandonnent leurs ouailles, rejoignant d'autres lieux, et sont remplacés par d'autres ; remplacement électif pour le premier, familial ou clanique pour le second.

Cette emprise territoriale n'est pas à négliger même si cette dimension a longtemps été écartée, voire niée. En rendre seule responsable une pensée dumontienne focalisée sur l'idéologie de la caste reviendrait à négliger l'impact d'une vision anthropologique du territoire ramenée au seul modèle de l'Etat²⁶³, nous en reparlerons. Cette fonction royale, si saugrenue au premier abord, il ne faudrait pas non plus la rejeter. L'iconographie hindoue pourrait bien en être un témoignage :

"Les représentations de Narasimha et de Chenchulakshmi sont coiffées toutes deux d'une couronne royale et armées d'un arc. (...) Il est normal que la couronne royale aille avec l'arc du chasseur, la chasse étant le jeu royal par excellence"²⁶⁴.

²⁶² Ch. MALAMOUD, 1989, p. 95.

²⁶³ G. TARABOUT, 2003.

²⁶⁴ M. BIARDEAU, 1975, p. 54, parle ici du complexe de temples d'Ahobilam, à l'extrême sud des Nallamalais, dédié à Narasimha, avatar de Vishnu. On retrouve cette même Chenchulakshmi à Sri Sailam...aux côtés de Siva. Ce rapprochement surprenant de Vishnu et de Siva est rendu possible par la figure sanguinaire de Narasimha, incarnation la plus terrible de Vishnu. Le rapprochement s'inscrit aussi dans l'espace puisque l'on raconte, M. Biardeau le rapporte, que les deux temples sont liés par un tunnel. p. 54. Notons, incidemment, que les Chenchu ont toujours des fonctions rituelles dans ces deux temples, alors même qu'ils ne sont pas dédiés aux déesses. Néanmoins, comme le note toujours M. Biardeau, "la vraie présence de la divinité gardienne du territoire, dans l'hindouisme, est dans la montagne, et (...) les autres représentations ne font que monnayer les valeurs que symbolise la montagne (inséparable de la forêt) dans l'hindouisme traditionnel" p. 60

Tensions et factionnalisme.

Je me suis pour l'instant appliquée à mettre en évidence l'existence, ou l'absence, de forces liant singulièrement plus les castes que les hommes au sein du village. Mais gardons à l'esprit que les tensions, les forces centrifuges sont tout aussi révélatrices d'une communauté villageoise encore plus qu'hypothétique. Les déchirements sont la meilleure preuve de l'existence de liens. Ce que l'on cherchera à mettre en évidence ici, ce ne sont pas les inimitiés personnelles, engageant deux familles, mais l'émergence de lignes de front, de "clans", qui impliquent l'ensemble du village. Il ne s'agira pas pour autant de se faire le chroniqueur des heurts entre villageois, l'exercice est périlleux comme l'indique d'expérience M.N. Srinivas²⁶⁵. Les comptes rendus seront bien rudimentaires et partiels sans aucun doute.

Si Ch. von Furer Haimendorf ne prend jamais en compte la nature des différends qui opposent les villageois, c'est certainement qu'en 1942, il est resté à l'écart de la vie quotidienne des hommes : dans la posture d'un enquêteur et non d'un observateur. Il mentionne néanmoins que des tensions tiennent éloignée telle famille qui choisit de rester dans le campement temporaire plutôt que de rejoindre le village permanent. Les conflits se règlent par l'éloignement des familles en situation minoritaire. L'anthropologue note, surtout à l'occasion de son deuxième séjour, que les dynamiques normales de scission et de regroupement des familles sont contrariées.

"Pendant la colonisation britannique, le gouvernement de Madras a poursuivi une politique de concentration des groupes dispersés de Chenchu semi-nomades dans de gros villages. Ceux-ci étaient administrés par l'Office des forêts. L'expérience des regroupements obligatoires n'a pas été un grand succès et elle a mené à des résultats imprévus. Aussi longtemps qu'ils ont vécu en petits groupes, les Chenchus ont réglé eux-mêmes leurs problèmes par des réunions de discussion. Les opposants partaient rejoindre d'autres groupes dans le souci d'éviter des flambées de violence. Le procédé d'éloignement de ceux qui ne pouvaient pas vivre en paix n'a plus été possible puisqu'un grand nombre de familles étaient obligées de vivre dans un village permanent. Il en a résulté une augmentation de la fréquence des cas de violences, de meurtres, de coups et de vols. Quand [je suis revenu] en 1978, j'ai constaté que les villages compacts contrôlés par l'Office des forêts avaient été dissous et que les Chenchu avaient obtenu plus de liberté dans le choix de leur implantation²⁶⁶.

²⁶⁵ M.N. SRINIVAS, 1962.

²⁶⁶ Ch. VON FURER HAIMENDORF, 1990 : " In the days of British rule the government of Madras Presidency pursued a policy of concentrating the scattered groups of semi-nomadic Chenchus in large villages, which were administered by the Forest department. The experiment of compulsory settlement was on the whole not very successful and led to unexpected results. As long as they had lived in small groups Chenchu had settled their own disputes by informal discussions, and the practice of opponents going out of each other's way and joining other groups was effective in preventing outbreaks of violence. The procedure of placing spatial distance between those who could not live in peace was no longer practical when large number of families were compelled to live in one permanent village and this resulted in the frequent occurrence of cases of violence, murder, rape and theft. When I revisited [...] in 1978, I found that the compact village controlled by the Forest

Si le regroupement forcé des familles dans de larges villages à l'initiative des autorités de Madras a contraint les mouvements de population, à Patrela Chenu Penta c'est la mise en culture de terres agricoles qui limite les recompositions. Les migrations sont entravées et le départ du village n'est plus aussi facile en cas de désaccord. Mais l'éloignement est ici toujours possible : le hameau est ouvert et il y a de l'espace. Ainsi, en 2002, la mort suspecte de l'une des femmes du village provoque une crise qui se poursuit aujourd'hui de fait par une recomposition du groupe local, modifiant les lignes de force établies. Le sujet est tabou au village qui affiche par ailleurs une cohésion renforcée par la conversion de l'ensemble des villageois au protestantisme. Le fond de l'affaire, pour ce que j'ai pu en apprendre : la mort d'une mère de six enfants. Son mari, Veeraiah, parle de suicide, et déclare devant l'officier de paix que c'est son beau-frère, Kothlingaiah qui l'y a poussée. Le frère, lui, avance la thèse du meurtre. Les villageois, sans prendre le parti du frère, jugent impossibles et même fantaisistes les accusations du mari. Si l'affaire n'est pas judiciairement allée plus loin que le constat du décès, l'événement a changé bien des choses au village. D'abord, Veeraiah s'est remarié et il a installé son nouveau foyer un peu à l'écart du reste du village, en retrait de sa précédente maison qui a été détruite (les matériaux ont été réutilisés). Veeraiah ensuite n'est plus que rarement présent au village. Ses responsabilités de pasteur l'en éloignent très souvent et il a semble-t-il réduit ses activités agricoles au strict minimum, ayant notamment vendu son petit troupeau de chèvres. Veeraiah enfin ne peut plus prétendre affirmer son autorité de *peddamanchi**. Certes, la fonction n'a que peu de poids, mais il est désormais acquis que Veeraiah ne pourra plus s'en prévaloir et que plus encore ce titre va disparaître au village. D'autres fonctions, en prise avec le monde, ont désormais pris le pas : représentant du village auprès de l'administration tribale, ou gestionnaire de l'antenne d'achats des MFP* de la *Girijan Corporation*. Quant à la tutelle spirituelle qu'exerçait Veeraiah en tant que pasteur de la petite communauté, elle est très largement battue en brèche : une partie importante des villageois a suivi Kothlingaiah qui a rejoint un autre temple protestant²⁶⁷.

Pour autant, on ne détecte pas de factionnalisme au sein du village. Si l'inimitié est très forte entre les deux hommes au premier chef concernés par l'affaire, le différend n'a pas

Department had been disbanded, and the Chenchus allowed more freedom in the choice of settlement patterns.", pp. 146-147 (traduction personnelle).

²⁶⁷ Je parle bien ici de temple, et non de secte. Il est particulièrement intéressant de noter que c'est, de la même façon, un différend entre les fondateurs du temps de Padra qui a conduit à une scission de la communauté protestante du plateau inférieur et à la construction d'un nouveau temple. J'insiste, ces deux temples se réclament de la même secte.

occasionné l'émergence de clans, de partis. Veeraiah a simplement été écarté, dans tous les sens du terme.

A Uppununthala ce sont en revanche de véritables groupes d'allégeances qui se sont révélés à l'automne 2003 à propos d'un conflit sur l'utilisation de l'eau du puits du village. Les esprits se sont singulièrement échauffés et les menaces verbales ont été très sérieuses.

Echange entre Kotaiah (fils aîné d'Eedaiah, *peddamanchi** et représentant du village auprès de l'ITDA*) et Ramulu, un Intouchable.

Ils évoquent une discussion houleuse entre Ramulu et le *sarpanch** à propos de l'utilisation du puits tubé. Ramulu a lancé qu'il vendait en son nom une propriété commune : l'eau du village. Le *sarpanch* lui a demandé de quoi il se mêlait, qu'il n'était pas un aîné. Ramulu est allé briser un tuyau du puits.

Le *sarpanch* l'a alors directement menacé de mort (empoisonnement par pesticide), puis devant ses amis et complices il s'est, dit-on, vanté de le dénoncer comme naxalite* à la police s'il continuait de jouer les trouble-fête.

Kotaiah a décidé de partir à Sundi Penta expliquer la situation à l'ITDA.

Les deux hommes discutent d'une éventuelle communication à la presse.

Ils font aussi le compte de ceux qui soutiennent le *sarpanch*. Il y en a parmi les Lambada, les Musulmans, les Kurua. Il n'est pas question de partis politiques. Le *sarpanch* partage l'argent frauduleux du commerce de l'eau du puits avec sa clientèle. En face du *sarpanch* et de sa clique, seuls Ramulu et la famille de Sultan parlent très fort. Les Chenchu ne font pas de bruit.

Kotaiah termine : "Quoi qu'il en soit, on ne peut pas rester sans rien faire, sinon il serait capable de vendre le village".

Je ne saurais pas le fin mot de l'affaire, mon départ ne m'a pas permis d'assister à sa conclusion. Mais y en a-t-il seulement eu une ? On peut se douter que même si les esprits ont fini par s'apaiser, les tensions ne peuvent se dissoudre aisément après de telles menaces réitérées pendant plusieurs semaines.

Cette conversation est particulièrement intéressante et révélatrice des rapports de force à l'œuvre. L'échange n'est pas innocent : il ne s'agit pas d'un simple compte-rendu des faits, des nouvelles que l'on se donne entre voisins. Au premier chef, l'identité des deux

interlocuteurs n'est pas anodine. Ramulu est, avec Sultan, l'une des figures clé de la fronde engagée contre les agissements du *sarpanch**. Kotaiah, est le fils d'un *peddamanchi** qui entretient des liens particuliers avec les autorités en charge des questions chenчу. Kotaiah, qui, alors que les membres de la tribu ne prennent aucunement parti dans l'affrontement, devient une personnalité à convaincre parce qu'il vaut mieux l'avoir dans son camp.

Le statut d'Intouchable de Ramulu ne vient pas sur le tapis lors de son altercation. Le *sarpanch* lui conteste en revanche toute position d'autorité qui lui permettrait d'avoir voix au chapitre. C'est moins l'âge qui est véritablement en jeu (une dizaine d'années séparent les deux hommes) que l'aisance financière et l'entregent. Personne ne peut opposer à Sultan ce type d'argument. (voir plus loin 3.3.3. Un lieu : la kirana.).

La violence, pourtant courante dans les villages n'explose pas. Les deux hommes en tout cas n'en viennent pas aux mains. Ramulu sait qu'il aurait facilement le dessus mais qu'il pourrait payer cette petite victoire bien cher : les répercussions juridiques pourraient alors être très lourdes pour un Ramulu à coup sûr en tort. Ce dernier, préfère, bien plus finement, toucher le nerf de la guerre et détruire l'objet du litige.

De son côté le *sarpanch* fait lui aussi tout à fait la différence entre une intimidation qui n'a qu'une fonction phatique et une menace de dénonciation, effectivement dangereuse, qu'il garde comme une carte ultime dans son jeu. Mais ce spectre de l'accusation est aussi l'argument décisif qu'avance Ramulu pour rallier Kotaiah à sa cause.

Le factionnalisme dépasse les distinctions de caste pour recouvrir bien plus clairement des cercles de clientèle ou tout simplement des intérêts individuels. Plus qu'une opposition d'une partie du village contre une autre, on peut voir dans ce factionnalisme les conséquences de l'activation des réseaux de clientèle, réseaux qui, bien plus que la caste elle-même, jouent pour assurer les victoires aux élections. Les castes pèsent somme toute assez peu dans les élections locales. Par ailleurs, les réagencements, les changements d'allégeance sont courants²⁶⁸. Il faut noter aussi que bien des familles ne s'engagent pas, au premier chef desquelles l'ensemble des familles chenчу qui se désintéressent absolument du conflit. Alors que Ramulu, Kotaiah et Sultan (ne mésestimons pas toutefois les intérêts proprement personnels) laissent entrevoir les prémices de l'émergence d'une *res publica*, les Chenчу, massivement, tournent le dos aux affaires (de la) commune(s). Ils ne se préoccupent que de leurs petites affaires me dira un Ramulu un peu amer lors d'une conversation ultérieure.

²⁶⁸ Les réflexions à ce sujet occupent toujours quelques pages dans les ouvrages de l'âge d'or des monographies villageoises indiennes. Mais ces phénomènes continuent d'être mis en lumière aujourd'hui, en relation avec les processus de démocratisation. Voir ainsi A. K. VADDIRAJU, 1999.

3.1.3. Villageois, une autre identité ?

J'aimerais achever ces quelques réflexions sur la valeur heuristique de la communauté villageoise en faisant un petit détour par la prose et les idées énergiques de Henri Stern qui ne saurait être qu'éclairantes.

"(...) Les notions d'autarcie villageoise et de communauté villageoise sont privées de toute pertinence : la continuité du tissu social à travers l'espace et le temps ne permet pas plus la constitution des agglomérations en unités sociales fermées et autonomes, qu'elle ne sépare la société des villes de celle des campagnes"²⁶⁹

Un peu plus haut :

(...) le village apparaît certes comme un important et intense lieu de relations. Il ne constitue cependant pas la valeur qui fournit leur principe à ces relations"²⁷⁰.

Il ne s'agit pas ici de plaider pour une vue plus large d'un village élargi par les réseaux et les circulations. Nous verrons plus loin que ce ne sont pas alors des réseaux de villages qui se réalisent, mais des réseaux de maisonnées qui dépassent, débordent le village.

Il convient bien d'avantage de quitter une perspective zénithale qui ne peut nous mener plus avant. Poursuivant à hauteur des yeux, on réalise que la communauté est un contexte, une construction momentanée, provisoire, comme beaucoup des constructions identitaires. Le village surgit ponctuellement à l'occasion de célébrations festives, ou, parfois, en cas de conflits.

Par le bas, la question n'est d'ailleurs plus du tout matière à débat. Indubitablement, chaque famille est reconnue dans le village. Chaque individu même y devient une personne. Chaque rencontre réactualise, sous le regard de tous, les identités individuelles. Chaque individu se réclame aussi du village, faisant de son identité villageoise une nuance de la palette de ses références identitaires. Une parmi d'autres.

²⁶⁹ H. STERN, 1996, p. 192.

²⁷⁰ *Ibid*, p. 167.

3.2. La maison.

La maison, c'est un temps et un espace maîtrisables. Elle répond à la triple nécessité, énoncée par Leroi-Ghouran. Milieu techniquement efficace, cadre du système social, mise en ordre du monde à partir d'un nexus²⁷¹, elle devient même un symbole (résultat d'un siècle de sociologie !).

Pourtant, les interrogations géographiques sur l'espace domestique ont longtemps envisagé la maison du dehors. Ainsi, les approches proposées par J. F. Staszak sont-elles tout à fait novatrices dans le champ disciplinaire²⁷².

Son article programmatique paru en 2001 nous offre de fécondes pistes de réflexion²⁷³. Je me permets en préambule d'en proposer un rapide aperçu.

S'inspirant des avancées de la micro-histoire italienne²⁷⁴ et s'écartant résolument des tenants de la "nouvelle géographie", le géographe nous invite à placer une fois encore l'individu-acteur au cœur des questionnements sur l'espace domestique²⁷⁵.

Les questions essentielles : "Comment s'organise l'espace intérieur ? Comment est-il meublé, décoré ? A quoi servent les pièces ? Qui y fait quoi et à quel moment ?"²⁷⁶ s'enrichissent d'une réflexion sur la fonction miroir de la maison. Sur le temps long, les pratiques domestiques cristallisent des valeurs et des normes en décalage avec les mutations sociales, économiques ou techniques²⁷⁷.

²⁷¹ A. LEROI-GHOURAN, 1965, p. 139 *et sq.*

²⁷² A. BERQUE, 1982.

²⁷³ L'ouvrage coordonné en collaboration avec B. COLLIGNON (2003) marque quant à lui définitivement l'entrée du domestique dans les métriques géographiques.

²⁷⁴ Voir J. REVEL, 1989, 1996.

²⁷⁵ J. F. STASZAK, 2001, p. 357.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 344.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 249-350.

3.2.1 Quelles maisons ?

La première forme de maison que l'on se doit d'explorer est sans aucun doute la hutte.

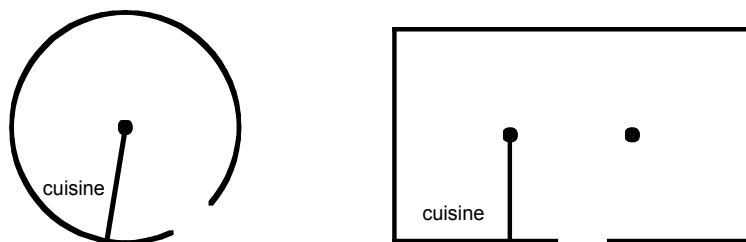
On peut dire que la hutte ronde est la maison vernaculaire chenchu en ce sens qu'elle est la seule forme qui soit propre à la tribu. A ma connaissance, aucun membre d'aucun autre groupe n'en construit de semblable. Cela ne signifie pas pour autant que ces huttes rondes n'aient jamais changé, qu'elles aient été de toute éternité telles que nous les voyons aujourd'hui. Les photographies des années 1940 sont particulièrement explicites : les huttes d'aujourd'hui sont plus hautes qu'elles ne l'étaient alors. Toits de chaumes descendant jusqu'au sol, entrées particulièrement basses. Mais cette architecture bien qu'elle ait beaucoup évolué ces dernières décennies est néanmoins visiblement en voie d'abandon dans le nord des Nallamalais. Les huttes rondes ne sont que très peu visibles dans les villages de la boutonnière. Et surtout, on n'en construit pas de nouvelles. Celles qui subsistent encore ne sont plus utilisées comme maison principale et se dégradent rapidement. Appapur fait figure d'exception. Les huttes d'appoint aux maisons *colony* sont toutes rondes. L'une d'elles est même de taille étonnante avec un rayon qui dépasse les quatre mètres²⁷⁸. Là, les murs sont encore tressés en bambou avant d'être, parfois, recouvert d'un torchis qui a le mérite de protéger du vent. Ce travail du bambou demande une dextérité et un savoir-faire plus fin que la vannerie d'un type osier par ailleurs bien plus couramment utilisée.

La hutte rectangulaire semble avoir aujourd'hui la préférence. Le procès de construction est en effet bien plus facile pour obtenir une hutte de grande taille; les limitations techniques sont bien moins strictes : on peut écarter presque à volonté les deux poteaux "centraux" pour augmenter la longueur de la maison sans pour autant changer la structure de la construction, ni en augmenter la hauteur. Les pans de mur sont aussi bien plus faciles à ajuster. Bref, la construction d'une hutte rectangulaire est beaucoup moins exigeante, en particulier pour des surfaces importantes, et plus aisée que celle d'une hutte ronde. Par ailleurs, le surplus de matière première exigé par la construction d'une hutte rectangulaire par rapport à une hutte ronde – à surface égale, le périmètre du rectangle est plus important que celui du cercle – n'est jamais pris en compte.

²⁷⁸ Les particularités de cette hutte ne s'arrêtent pas à sa taille exceptionnelle. Son sol est cimenté et peint et son usage est par ailleurs très particulier. Le propriétaire y a rassemblé des images de plusieurs dizaines de divinités lors de ses différents pèlerinages. Devant les plates-formes (autels) sur lesquelles elles sont rassemblées, des lampes à *ghee* brûlent continuellement en signe de dévotion. A l'image de ce qui se passe dans les temples, la famille y passe la nuit, tout à côté d'un feu qui est lui, tout à fait séculier.

En revanche, les aménagements sont tout à fait similaires. Un sol de terre battue, tassé et lisse à force d'être piétiné et balayé. Une cloison de bambou ou d'osier, partant du poteau central vers la gauche de la porte coupe le volume en deux. L'espace de gauche est toujours réservé à la cuisine, même si cette cloison est absente. A droite on fait tout le reste : manger et dormir sur une natte, stocker sur une plate-forme à l'abri de l'eau, dans des paniers ou des malles en fer blanc, obstacle à la voracité des rongeurs.

Figure 10 : L'aménagement intérieur habituel des huttes



Gudisela, la maison au toit de chaume, fait figure d'intermédiaire. Leurs propriétaires, petits agriculteurs, n'ont pas les moyens d'accéder à la maison en dur (voir plus loin) mais investissent tout de même dans la pierre. Le toit de chaume épais à quatre pans, en paille de riz ou de graminées sauvages, vient couvrir une maison aux murs de béton ou plus rarement de briques ou de pierres. L'intérieur ne la distingue guère des huttes aux murs de torchis. Le sol est le plus souvent de terre battue, mais quelques rentrées d'argent permettront aux familles d'acheter quelques sacs de ciment pour se mettre davantage au sec en réalisant une mince dalle.

Les "colony" ont été construites dans cette région des Nallamalais, à l'initiative des autorités gouvernementales en charge des questions tribales, à destination des familles chenchu. La construction de ces maisons est l'un des éléments phare des politiques d'aide aux ménages. Au Karnataka, les *janatha manes*, maisons du peuple, ont de la même façon constitué un des volets des programmes gouvernementaux d'aide au logement des familles défavorisées²⁷⁹.

L'édification d'un bâti en dur a été aussi en grande partie, si ce n'est en premier lieu, motivée par la volonté de sédentarisation des familles, sur les lieux choisis par les autorités. B. Collignon décrit des dynamiques en tous points semblables – jusque dans l'architecture des maisons "offertes" aux familles – à propos de la fixation des populations inuit dans le nord du

²⁷⁹ Ph. SCHAR, 1992, J.L. RACINE (dir.), 1994.

Canada²⁸⁰. Les autorités tribales, épaulées par le Département des forêts – qui avait tout intérêt à fixer les populations en dehors de la forêt si la chose était possible – ont escompté que ces maisons, seul bien durable appartenant aux familles, constitueraient des attaches solides, les liant indéfectiblement au village. Le contrôle des populations devenait par là effectif et la mise en place de politiques d'aide en matière de santé ou d'éducation était facilitée. Effectivement, "la maison (en dur) ou le lopin de terre, s'ils ne peuvent permettre la survie sont des liens d'attache positifs au village"²⁸¹. Toutefois, la maison n'est pas aujourd'hui une attache si forte qu'elle ne puisse être rompue. Le "mauvais œil" pousse ainsi Kotaiah et son épouse à abandonner leur maison. Ils se logent deux portes plus loin dans la maison de son père, ravi de l'accueillir. De façon moins anecdotique, à Amrabad, nombreuses ont été les familles à abandonner ou même à ne jamais occuper les maisons construites là sous l'impulsion très forte du Département des forêts, qui souhaitait voir les familles quitter les hameaux forestiers surplombant le bourg. Ces plans ont été contrariés par des familles qui, au dire de leurs anciens voisins, ont préféré renoncer à un hypothétique emploi offert par les agriculteurs et vivre chichement dans la forêt, sacrifiant ainsi le confort d'une saison des pluies passée au sec à leur indépendance.

Quoi qu'il en soit, cette maison *colony* est devenue un objet de revendication pour les familles, auxquelles les autorités cèdent d'ailleurs bien volontiers. Pour autant, les maisonnées chenchu quand elles en ont la possibilité (la place, particulièrement) ne renoncent pas à la hutte (ou à la maison mixte) comme lieu de vie. Ces maisons en béton, le plus souvent au toit plat, ont le mérite de protéger de la pluie les biens familiaux – et en particulier les récoltes – mais la chaleur y est cauchemardesque pendant la saison chaude et il est très malcommode, pour ne pas dire impossible, d'y cuisiner.

La première étape de l'attribution de cette aide consiste à offrir aux familles les parcelles sur lesquelles seront construites les maisons. Les terrains dédiés à la construction de ces maisons sont achetés aux propriétaires des champs et donc situés à la périphérie des villages. Les familles bénéficiaires doivent participer à la construction en apportant une partie, modeste, de l'argent nécessaire ou en y travaillant. Les familles, toujours à l'affût d'une solution qui ne leur coûte que du travail, creusent les fondations, et une fois la dalle coulée, montent les murs en briques ou en blocs de ciment.

Le résultat final ? Des boîtes de ciment blanc bien alignées, de cinq mètres et demi sur trois. Trois marches mènent au seuil de la pièce unique qui compte par ailleurs une fenêtre à

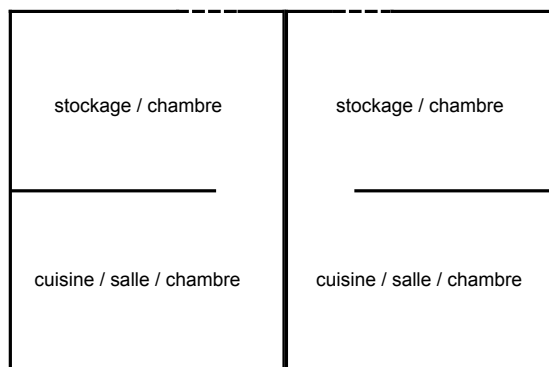
²⁸⁰ B. COLLIGNON, 2001.

²⁸¹ J.L. RACINE (dir.), 1994, p. 316.

barreaux, toujours à droite de la porte en bois. On y retrouve un aménagement intérieur tout à fait similaire, quoique sans cloison intérieure à ma connaissance, à celui des huttes. L'espace cuisine – ou plutôt entreposage des ustensiles et des victuailles périssables – se tient à gauche de la porte tandis qu'à droite sont stockés les biens de la famille. On se dégage un espace au centre, mangeant au plus près de la « cuisine », dormant au plus près des malles et des sacs.

A Uppununthala, les *colony* sont d'un type notablement différent. Les bâtisses à toits en double pente comprennent des maisons mitoyennes de deux pièces. Les biens familiaux sont souvent entreposés dans la pièce arrière qui dispose d'une fenêtre. Là, la position de la porte contrarie dans la moitié des cas, l'emplacement habituel du foyer par rapport à la porte. Un plan sera à l'évidence plus explicite.

Figure 2 : L'aménagement intérieur des colony à Uppununthala.



La décoration fait son apparition dans les *colony* alors qu'elle est absente des huttes²⁸². Elle se réduit souvent néanmoins à quelques calendriers publicitaires – joli paysage aux tons mordorés ou sujet religieux aux couleurs criardes – offerts par des semenciers. Rien qui marque l'identité de la famille, pas de photographies accrochées aux murs par exemple qui rappellent un aïeul. Les photos quand on en possède, sont rares et gardées précieusement : emmaillotées dans une poche plastique, elles sont rangées soigneusement dans une malle. Parfois une horloge murale est accrochée : mais les piles sont un achat à renouveler trop souvent au goût de certaines familles. Quelle importance d'ailleurs que le temps soit arrêté puisque dans la génération des trentenaires, la plupart ne savent pas lire l'heure. Restent ces

²⁸² Je n'ai vu de décoration à l'intérieur d'une hutte qu'une seule fois. Le mariage de Bujjaiah à Patrela Chenu Penta a été l'occasion pour la famille – les jeunes gens, garçons et filles en particulier – de décorer la porte de la *colony* qui devait accueillir le couple pour leur première nuit nuptiale mais aussi l'intérieur de la hutte familiale. Ces dessins, qui ont comme un air de famille avec ceux de Viramma (*Une vie paria* p. 64), sont tracés à la chaux. Sur un seul mur se mêlent quelques *mugu*, des arbres stylisés, des animaux forestiers (tous consommés), une vache à l'air ahuri, deux jeunes filles.

"paperolles" aux couleurs fanées de stars de cinéma – moustachus grassouillets souriants, petites brunes rondettes aguichantes – découpées bien soigneusement dans les pages des journaux et magazines. Collées dans les maisons, sur les portes parfois, elles rappellent combien on est proche du monde, combien aussi certains doivent s'en sentir éloignés. Le cinéma est une nouvelle porte ouverte sur ces maisons : des inscriptions à la craie ou au charbon annoncent à Mananur les séances du dernier succès ou l'arrivée d'un cirque ambulant. De petits plaisantins ont écrit leur nom dans le ciment encore humide. Un nom fait d'une initiale en alphabet latin et d'un prénom en caractères telugu.

Si, "traditionnellement", la maison n'a pas de valeur pécuniaire, il en va tout autrement aujourd'hui, dès lors que l'on ne parle plus des huttes. A la mort du chef de famille, la hutte était laissée à l'abandon à moins que la veuve ne l'occupe. La chose est aisément compréhensible dans un contexte où cette habitation ne représente qu'un investissement nul en terme d'argent et important en temps. Si le procès de construction est rapide, deux jours de travail suffisent pour monter la hutte, il faut tout de même se procurer les matériaux de construction, bois, chaume, bambou et/ou osier en forêt. Mais alors que ce rapport temps / argent s'est inversé, la maison devient un bien précieux et en conséquence monnayable. Même les modestes *colony* d'Amrabad trouvent des locataires.

La maison rêvée.

Il existe un monde entre la maison *colony* et la maison *pacca*²⁸³. En dehors de considérations architecturales – et celles-ci sont loin d'être négligeables nous le verrons – les familles, chenchu ou non, font une différence fondamentale entre une maison qui a été payée avec leurs propres deniers et la maison aidée, offerte.

Les maisons telles qu'elles sont aujourd'hui construites par les familles chenchu "aisées" de Mannanur sont l'expression architecturale des rêves chenchu eux mêmes²⁸⁴. Tout, ou presque dans les choix de construction placent ces maisons aux antipodes des huttes vernaculaires. L'opposition ne pourrait être plus franche, plus radicale.

Observons en détail ce qui pourrait bien être l'archétype d'un idéal : la maison de Lingamma à Mananur. Cette maison, construite au tout début de l'année 2003 a tout de même

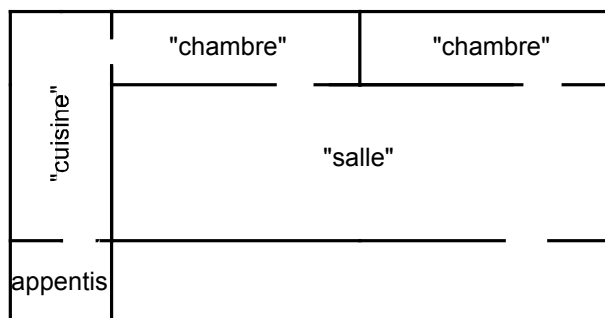
²⁸³ Désigne les maisons construites en dur. Sur le même principe, les *pacca road* sont les routes goudronnées. Le terme s'emploie aussi au figuré pour désigner les choses sûres : un engagement *pacca* ne sera pas pris en défaut, un horaire *pacca* exigera une ponctualité rigoureuse. Aux maisons *pacca* s'opposent les maisons *katcha* (le terme est plus rarement employé) qui désigne les maisons utilisant des matériaux végétaux.

²⁸⁴ J. PEZEU-MASSABUAU, 1993.

coûté la bagatelle de 300.000 Rs. Les deux salaires des fils de la famille, instituteurs, devaient permettre un remboursement progressif de la somme empruntée, alors que la famille dispose par ailleurs de sept acres de terres dont deux sont irrigués.

Les matériaux d'abord. C'est le béton lisse qui est le matériau par excellence. Nu, il est gris encore : on n'a pas pris le temps de le chauler ou de le peindre en blanc. Le bois, la paille sont oubliés. Le bambou est tout juste bon à être tressé pour fournir la clôture légère qui cerne la concession ou l'appentis accolé comme une verrue en façade. Le toit est plat et une élégante rambarde en béton y sert davantage de décoration que de garde-fou. Un escalier, bien plus fruste, et sans garde-corps, court le long d'un mur latéral et mène à cette terrasse. Oublié donc aussi le toit conique. Mais l'élévation du plafond est aussi bien plus importante. Sans même que la maison n'ait d'étage, elle se distingue de ses voisines, pourtant elles aussi façonnées dans le béton, et elles aussi jouant parfois la carte de l'élévation. Alors que huttes, *gudisela* et *colony* s'étalaient sur le même plan, la composante verticale s'exprime. Hiérarchisation implicite ? Cette verticalité est accentuée par un seuil lui aussi élevé. Il faut gravir quatre hautes marches pour franchir la porte dans un mouvement ascensionnel bien différent de celui familier à ceux qui entrent dans une hutte. La porte ? Non, les choses se compliquent : deux portes s'ouvrent en façade. Les pièces se multiplient aussi, puisque d'une pièce unique on passe ici à quatre pièces qui toutes, ou presque, communiquent²⁸⁵.

Figure 3 : La maison rêvée de Lingamma à Mananur.



Néanmoins, les ouvertures sont rares. La lumière ne rentre dans la maison que par ses deux portes. La fenêtre en façade, outre qu'elle donne dans l'appentis, est obturée par des feuilles de plastique tressé, reliques de sac d'engrais, installées là à demeure. Les pièces de

²⁸⁵ F. ROBINNE, 2000, constate en revanche chez les Intha de Birmanie que les structures internes de la maison restent identiques alors que les matériaux et les dimensions diffèrent suivant la richesse des propriétaires (p.127).

derrière sont quant à elles absolument aveugles. Les temps sont décidément durs pour les curieux.

Mais cette rupture entre l'habitat vernaculaire (la hutte) et la maison rêvée est sans doute plus apparente que réelle. Les pratiques dans / de la maison n'ont guère changé. Ainsi, la multiplication des pièces dans la maison n'introduit pas nécessairement une spécialisation fonctionnelle plus poussée que lorsque les familles ne disposent que d'une pièce. Les espaces sont bien là spécialisés avec une zone de cuisine, une zone de vie, repas, couchage et une zone de stockage. De la même manière, dans la maison de Lingamma l'une des pièces sert de cuisine, deux autres pour le stockage et la pièce principale est une pièce à vivre et à dormir. Bien sûr, la tentation est forte de faire de la hutte l'habitat traditionnel, porteur de la mémoire collective et respectueux de l'environnement. Une mise en exergue de l'harmonie des hommes et de leur milieu s'imposerait et la maison en dur, *colony* ou rêvée, serait un dévoiement, une négation du lien homme - nature. Mais si le paysage villageois auxquels les premiers géographes se sont tant attachés lorsqu'ils s'intéressaient à l'habitat a effectivement considérablement changé²⁸⁶, si l'enquêteur lorsqu'il entre dans la maison n'a plus la sensation de pénétrer dans une matrice sombre aux odeurs de feu, de bois et de terre, les usages, eux, n'ont guère bougé. Alors que B. Collignon souligne que les maisons en dur (*matchbox house*) construites pour les Inuits représentent un projet architectural complètement en rupture avec un mode de vie particulier, rien de tel ne semble se produire ici. Pourtant, habiter n'est certes pas moins là, une "trajection"²⁸⁷.

L'existence d'une cuisine dans la maison avec un plan de travail – prévu pour une utilisation debout – ne s'articule pas avec les usages²⁸⁸. Toutes les opérations de cuisine se font à l'extérieur, en position assise, à proximité du feu, toujours d'ailleurs à la gauche de l'entrée. Néanmoins la pièce demeure consacrée à la cuisine et on y entrepose ustensiles et ingrédients, le plan de travail devenant une étagère très apprécié.

L'une des deux pièces de l'arrière, sert de lieu de stockage. On y entrepose du grain, récolté sur les terres familiales, des chapelets de feuilles servant à la réalisation des assiettes "jetables", source d'un revenu appréciable pour la famille. L'autre pièce de derrière contient

²⁸⁶ J.-F. STASZAK, 2001, souligne bien la propension de la géographie classique à considérer la maison de l'extérieur, toujours sous le seul angle de l'habitat. Ce qui est alors signifiant est la nature des matériaux de construction qui doivent dire une adaptation aux "conditions géographiques".

²⁸⁷ A. BERQUE, 2000.

²⁸⁸ V. GRIMAUD, 1986, se fait l'écho de ces frictions dans les discours de classes moyennes urbaines aisées qui équipent leurs cuisines à l'occidentale (utilisation debout), se réclamant de la modernité, tout en les pratiquant, pour la plupart, en position assise. S'exprime une double opposition entre les modèles indien / occidental d'une part et ancien / moderne d'autre part. pp. 110-112.

un lit, mais sert principalement au rangement des vêtements²⁸⁹. Il règne d'ailleurs un joyeux pêle-mêle. Les sari fanés de la maîtresse de maison et de ses deux belles filles sont justes posés sur un fil, ou entassés dans un coin, sur une malle sans doute déjà pleine. Il n'y a pas dans cette maison de ces armoires métalliques si chères aux ménages des classes moyennes indiennes²⁹⁰.

La grande pièce de devant est la pièce à vivre par excellence, pièce de réception aussi. Les femmes y travaillent dans la journée à assembler les assiettes de feuilles. La porte est toujours ouverte aux voisins, voisines et amis qui s'installent, qui pour travailler, qui pour discuter ou profiter de la télévision. Une fois la porte fermée toutefois, c'est le temps du sommeil : dans cette même pièce, on s'étend à sa place après avoir installé sa natte. C'est cette natte, dont on use aussi dans un contexte d'hospitalité, qui alors délimite un nouvel espace au sein de la maison, celui de la nuit.

Les entrées aussi sont « spécialisées » : les va-et-vient familiaux se font principalement par l'entrée de la cuisine, tandis que la porte de droite, proche du chemin, est empruntée par les visiteurs.

N'oublions pas que la spécialisation rigide des pièces est une norme occidentale relativement récente puisqu'elle date du XVIII^e siècle²⁹¹. Cependant, au moment même où cette spécialisation se mettait en place, on assistait aussi à une privatisation des pièces. Il devenait alors impossible de circuler librement entre celles-ci. Le passage d'une pièce à l'autre passait par un couloir. Dans notre maison idéale, cet espace privatif est encore absent d'autant que les pièces intérieures ne disposent pas de battants (à ouvrir ou à fermer) et que toutes les pièces communiquent entre elles.

²⁸⁹ Le décès de l'un des fils de la famille, au moment même du début de la construction de la bâtisse a dû notablement modifier l'organisation initialement prévue de la maison. La chef de famille et l'une de ses belles-filles, veuves, dorment dans la pièce commune. Le couple restant n'utilise qu'occasionnellement le lit : le fils survivant ne rentre pas tous les soirs de Siddapur où il enseigne.

²⁹⁰ A. NAIR, *Compartiment pour dames*, 2004, Picquier.

²⁹¹ Philippe ARIES, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, cité par E.T. HALL, 1971, pp.132-133.

3.2.2. *Bouches d'ombres*

Que se passe-t-il derrière ces portes ouvertes sur une ombre sans fond ou obstinément fermées? La maison apparaît toujours comme un espace inaccessible à tous ceux qui n'appartiennent pas au cercle familial le plus restreint. Même les amis se contentent souvent de passer simplement la tête par la porte pour inviter tel ou tel à sortir.

La maison est d'abord en effet le lieu de la vie familiale. Mais d'une vie familiale minimale. Les hommes n'investissent la maison qu'au moment des repas ou la nuit. La vie sociale est une vie d'extérieur. La maison est un lieu de repli sur l'intimité. Mais pour les femmes, et uniquement pour les femmes, c'est aussi un lieu de travail, attachées qu'elles sont aux activités nourricières. Il est quelques exceptions comme à Mananur où la fabrication des assiettes jetables en feuilles se fait à l'intérieur. Un coup de vent risquerait d'emporter la matière première chèrement acquise ou les assiettes si peu payées. Dans la maison de Lingamma, la télévision offre aussi une distraction à ce travail machinal. Lorsque les mains sont occupées, la tête est ailleurs. Mais les jours de pluie, les choses prennent un tour un peu différent. La maison devient alors refuge. Tout est bon alors pour s'occuper : petits travaux manuels tels l'empennage des flèches ou la fabrication de corde. Les jours de grosses pluies sont des jours de prison ou l'on reste près du feu à attendre que cela passe. Les femmes s'ingénient alors à cuisiner pour égayer ces tristes journées d'un repas savoureux.

La maison est lieu de secrets qui franchissent quand même souvent rapidement la porte pour courir par tout le village. Les activités illicites et je pense en particulier à la distillation d'alcool se font toujours à l'intérieur des maisons ou, plus souvent encore, dans les annexes des maisons où la chaleur est plus supportable. On ne cherche pas tant à cacher la production qu'à ne pas l'afficher. Tous, au village et dans les villages alentours, savent qui produit...et même quand. Il suffit d'observer qui fait de multiples aller et retours au puits en plein après-midi. Secrets de polichinelle donc, mais il en est bien d'autres : brouilles à l'intérieur d'une famille, difficultés financières, projets de mariage, à moins que ce ne soit la visite de naxalites* venus prélever leur dîme à la faveur de la nuit.

La maison est aussi le lieu privilégié pour les rencontres "officielles" qui exigent de la discrétion : négociations pour les mariages ou soldes de dettes. Ces tractations se déroulent en les murs.

La maison c'est aussi, sans surprise, le lieu où se règlent les différends familiaux. La maison est alors totalement l'espace de l'entre-soi familial. On retrouve au premier chef des questions de rapport de force entre les générations, des questions d'autorité entre père et fils: qui est celui dont la parole a force de loi, qui est écouté ? Lorsque les tensions sont trop fortes, la résolution classique du conflit est la scission de l'unité familiale. Cette scission se marque d'abord par le mariage et l'installation de la nouvelle unité familiale dans sa propre maison.

Eclairons.

Lundi 1er décembre. Uppununthala. Dès 7h30 Bayanna demande raison à son fils aîné de son attitude. La conversation qui se prolonge, chacun revenant toujours sur les mêmes faits, n'entrave en rien l'accomplissement des tâches matinales quotidiennes. Le ton est calme, les paroles posées. Le fils ne répond guère, et l'échange, sur le plan verbal tout au moins, se fait à sens unique. Les reproches sont énoncés, les agissements du fils dénoncés, l'issue probable annoncée. "Tu as beaucoup parlé hier au soir, mais si tu as quelque chose à demander, c'est le matin qu'il faut le faire. Pourquoi as-tu insulté la vieille ? Si tu as quelque chose à dire, tu le dis à ta mère ou à moi". Le père se répète, admet que la vieille Muthamma, sa tante par alliance, est une femme autoritaire assez pénible dont il faut ignorer les desiderata et les piques. Lui, le père, négociera avec la vieille qu'il faut à tout à tout prix se garder d'insulter.

Plus tard, la mère intervient à son tour. "Hier au soir, tu as beaucoup trop bu, tu es allé au 'cinéma' et quand tu es revenu, tu as parlé beaucoup trop. Tu demandes 4000 Rs, mais on ne peut pas vendre la terre, c'est une propriété en commun. Pourquoi tu agis comme cela ? Maintenant il faut que tu penses à ton mariage".

Entre en scène Muthamma. Si elle avait laissé père et fils s'expliquer, s'agitant mollement à récurer la vaisselle de la veille, elle intervient maintenant. Le ton toujours aussi à plat, elle demande des explications : "Tu as pris une hache et menacé de tuer tout le monde".

Le père, à nouveau : "Oui, tu travailles, mais pas suffisamment régulièrement, et tu dépenses ton argent en 'cinéma' tous les soirs. Si tu crois que c'est les gens du cinéma qui vont te donner à manger et des vêtements. Tu dois travailler pour mettre de l'argent de côté pour ton mariage." Le père ajoute que les mois à venir vont être particulièrement laborieux parce qu'ils doivent rembourser de l'argent.

8h15. Le fils a réussi à s'éclipser sous prétexte d'aller au puits chercher de l'eau. Muthamma et Bayanna repassent en revue les événements de la veille. Ce dernier conseille à la vieille femme d'apporter ce qu'elle a de précieux dans leur maison et de laisser la

jouissance de sa maison au fils aîné lors de ses nuits de débauche.

La recomposition familiale, qui se traduit par l'accueil définitif de la vieille femme – ses maigres biens étant dans les faits agrégés à ceux de la maisonnée de Bayanna – et le départ progressif du fils aîné qui se conclura par son mariage se marque spatialement par un chassé-croisé. Il y a fort à parier que, l'abandon partiel de sa maison par Muthamma se mue au fil du temps en une cession définitive à un fils aîné qui, marié, quittera définitivement la maisonnée. Lorsque la coexistence devient impossible, intenable, le recours à l'éloignement est la solution évidente. La mise à distance est le mode normal de la résolution des conflits. La gestion des distances – la cassure du lien, ici ombilical – est tout à fait maîtrisée.

3.2.3. Les seuils : espaces privés, domestiques ?

Les indianistes ont été particulièrement sensibles à la difficulté que l'on a de qualifier la maison indienne comme espace privé. En partie parce que le concept relève d'un couple indéfectible espace privé / public très idéologiquement marqué par des conceptions européocentées. Ces choses là non plus ne vont pas de soi.

Cette idée du dedans, de la familiarité, est bien présente partout mais, conservons avec Odette Louiset²⁹² une "acception molle" de ces espaces privés, si nous voulons saisir leur diversité tout aussi bien que leur porosité, à moins de choisir de glisser à une qualification d'espace domestique.

Ce qu'il importe surtout de préciser, c'est que le rapport dedans/dehors ne joue pas sur le simple mode de la dichotomie. Il existe ainsi, sans que l'on puisse parler de ligne de rupture, toute une gamme d'espaces intermédiaires, et autant de seuils marquant des passages successifs entre la rue et la maison. Les limites et fonctions de ces espaces sont flexibles et ne se révèlent qu'en situation d'hospitalité. On observe que si la maison peut déborder sur la rue, le contraire n'est pas vrai. La limite n'est poreuse que d'un côté. L'idée que nous nous faisons d'un espace intime s'opposant à un espace public est bien changeante. Un mouvement

²⁹² O. LOUISET, 2001.

continuel de privatisation, de reconstruction d'un chez-soi dans les limites parfois de son seul corps, se produit aussi dans les espaces que nous traversons.

L'appropriation de la parcelle peut ainsi être effective jusqu'aux limites de la concession si elle est clôturée d'une simple barrière (limite faible en ce qu'elle laisse passer les regards) ou d'un mur – toutes les variations étant possibles. Chez les Chenchu, cette appropriation est relativement faible et la concession n'est pas un espace signifiant. Notons incidemment que plus la situation financière est confortable, plus on observe la mise en œuvre de méthodes pour s'isoler de ses voisins, des passants, et marquer une appropriation de l'espace forte, y compris à l'arrière de la maison.

Le premier seuil ici universellement partagé marquant indéniablement la limite d'une propriété est le terre-plein enduit de bouse, balayé tous les matins par la maîtresse de maison. Cette frontière bien discrète pour le néophyte fraîchement débarqué est indéniable. Il ne viendrait à l'idée de personne d'emprunter un raccourci qui franchirait cette borne. L'appropriation de cet espace est à ce point forte que son étendue, variable d'une maison à l'autre – elle dépend des désirs de celle qui la crée et l'entretient – reste constante dans le temps, sans jamais grandir ou diminuer. C'est quotidiennement que l'on s'y installe pour de petits travaux manuels, la vaisselle notamment.

La hutte, lorsqu'elle est associée à la maison en dur est un autre de ces espaces intermédiaires. Cette maison secondaire est souvent réservée à la cuisine et au partage des repas. Famille et voisins y pénètrent facilement, sans y être formellement invités. La hutte paraît être un espace de convivialité, les échanges y sont informels, détendus. L'appropriation de cet espace, forte, laisse tout de même une place aux "étrangers". Une fois les négociations d'une vente achevées par exemple, tous se retrouvent dans la hutte pour partager un repas. La hutte est alors le lieu privilégié de l'expression de l'hospitalité.

Au plus proche de la maison proprement dite, les *appentis*²⁹³. Constructions légères, on les retrouve dans la majorité des maisons, surtout quand la famille ne dispose pas de dépendance. Ils apportent avant tout de l'ombre. Les femmes, accroupies, peuvent y faire la cuisine derrière un auvent. De bonne taille, ils peuvent aussi abriter le lit familial en matinée ou en soirée. Les proches peuvent alors s'y installer à leur guise pour quelques minutes. La

²⁹³ Ces *appentis* sont à mettre en regard des *tinnai* de la maison tamoule décrit par R. DULAU, 1999, pp. 47-50. Estrade couverte courant le long de la façade de la maison, le *tinnai* demeure essentiellement un espace dévolu au repos, à l'observation de la rue, aux jeux d'enfants et surtout aux commérages. Mais une des fonctions essentielles du *tinnai* réside dans la jouissance que peut avoir le voyageur ou le pèlerin, de l'usage pour la nuit de cet espace. Si les espaces se ressemblent fort, les fonctions sont bien différentes. Il serait impensable que des étrangers dorment, au plus près de la maison, sous l'*appentis*.

famille au travail, la véranda sera à nouveau déserte.

D'autres espaces du même ordre se créent, éphémères, circonstanciels. Les *mugu** dessinés devant les maisons en sont un. Espace d'abord féminin, le tracé du *mugu* est une chorégraphie discrète. Courbe du corps penché, courbe de la main levée, courbe du dessin, posé...effacé. Le *mugu*, c'est le geste qui dépose sur tous les visiteurs le sceau de bienvenue ; la femme, discrète, s'efface devant la puissance de la maisonnée. Le toit : le jour, lieu de stockage, de séchage; la nuit, territoire des hommes, espace surtout des camaraderies de jeunesse. On s'y retrouve pour les dernières confidences partagées à la fraîche avant de glisser dans le sommeil.

L'hospitalité est un jeu de franchissement de limites, plus proche de la chicane²⁹⁴ que de l'ouverture à laquelle elle est bien hâtivement associée. L'hospitalité est un pont entre deux mondes. Elle fonde le lien qui permet l'articulation entre immobilité et mobilité. Hôtes et Autres sont toujours placés dans une situation de symétrie potentielle qu'active un processus temporel indéfini. Comme l'écrit Cl. Raffestin, "l'un est l'image virtuelle ou différée de l'autre"²⁹⁵. Certes, mais la symétrie est largement compromise, lorsque l'on accueille son créancier... La pluralité des seuils permet de s'assurer de l'identité des visiteurs, en même temps que d'assurer la "paix perpétuelle" si chère à I. Joseph²⁹⁶.

Hospitalité minimale, lorsque des visiteurs se présentent, on leur propose un lit qui est alors sorti de la maison, posé sous la véranda quand elle existe. Il est toujours accepté, même en cas de conflit, parfois après un petit temps de latence. Les mêmes pratiques sont adoptées avec les officiels en visite. Par contre, il n'est pas sorti lors des transactions commerciales. La hutte, lorsqu'elle existe est un deuxième seuil, alors que pour les rencontres les plus solennelles, les visiteurs sont invités à pénétrer dans la maison en dur. Il leur faudra monter les trois marches et se déchausser avant de franchir la pièce de bois du seuil. La hiérarchie qualitative des espaces est très clairement marquée, pas de zone tampon là, d'autant que le passage est restreint à la mesure d'un seul corps. Le seuil semble être un espace neutre, parce qu'il est un entre-deux de deux autres espaces²⁹⁷, mais cette neutralité a tout d'une chimère. La porte, rappelle J.-C. Kaufman, a souvent été le marqueur d'une limite essentielle dans l'ordre

²⁹⁴ J'emprunte l'expression à A. GOTMAN.

²⁹⁵ Cl. RAFFESTIN, 1997, p. 167.

²⁹⁶ I. JOSEPH, 1997, p. 139.

²⁹⁷ C. ROSSELIN, 1995, p. 87.

du monde, celle opposant le "nous" de la communauté et les autres, les étrangers, l'inconnu²⁹⁸. Cela valait pour la ville en ses murs²⁹⁹, cela vaut – dans les Nallamalais aussi – pour la maison. Le seuil a ses déesses, quelquefois inconnues. Qu'importe ! Le geste propriétaire s'installe. A Bapanpadu, un matin d'octobre, Bayamma et Musamma impriment trois points rouges au dessus de leur porte. Elles ne savent pas bien pourquoi et imitent, explicitement, les pratiques de Komati qui eux célèbrent Guruha Lakshmi qui assure prospérité et fertilité. Cette déesse incarne la maîtresse de maison et plus précisément l'épouse (et non la femme) parfaite³⁰⁰. C'est toujours la maîtresse de maison qui détient, souvent accrochée à son *tali* la clé, souvent unique, du cadenas de la porte – l'un des rares objets manufacturés que possèdent les familles en dehors des ustensiles de cuisine. La porte des maisons est le meilleur signe de la présence / absence ou même de la disparition de ses habitants. L'absence de porte dénote sans doute aucun la désertion de la maison.

A l'intérieur, avec leur hôte, à l'abri de regards curieux et d'oreilles indiscretes, les invités pourront traiter d'affaires importantes, notamment de mariage. Le partage d'un repas clôt, tout naturellement, ce genre de rencontre. Chacun à sa place, chacun dans son rôle, tout s'ordonne, dans le ballet sans effort des civilités.

3.2.4. Intimité.

La coexistence, l'entre-soi passe par le partage de la maison. Mais peut-on aller jusqu'à assumer ici l'assertion de Jacques Pezeu-Massabau selon laquelle la maison est "l'espace qui doit condenser et défendre l'intimité"³⁰¹? Encore faudrait-il s'entendre sur ce que l'on entend précisément par intimité. La chose ne va pas de soi. L'intimité n'est pas partout assumée de la même manière, elle n'est pas universelle. E.T Hall ne dit pas autre chose lorsqu'il forge son concept de proxémie³⁰², malgré les réserves que peuvent émettre

²⁹⁸ J.-Cl. KAUFMANN, 1996, p. 280.

²⁹⁹ F. PAUL-LEVY & M. SEGAUD, 1983, p. 46 *et sq.*

³⁰⁰ De la même façon, la marque rouge placée quotidiennement sur le front des épouse, le *pottu*, vient quotidiennement rappeler les vertus de l'épouse. Il signale aussi que l'épouse n'est pas veuve... la maison est occupée. L'analogie n'est pas fortuite.

³⁰¹ J. PEZEU-MASSABUAU, 1983.

³⁰² E.T. HALL, 1971.

F. Paul-Lévy et M. Ségaud dans leur *Anthropologie de l'espace* à propos de son usage comparatif.³⁰³

L'intimité n'est que l'un des modes de gestion d'une distance idéalement nulle, entre soi et soi.

En premier lieu, il faut bien examiner la place de l'individu dans la maison et aborder l'intimité individuelle. Je l'ai évoqué plus haut : il n'y a pas de privatisation des pièces. Mais l'individu réussit-il à maintenir une coquille³⁰⁴ minimale où il soit maître de son corps, un espace de l'intimité en somme ? X. Durang se pose des questions du même ordre dans le contexte d'un quartier musulman de Yaoundé. Les logements exigus, surpeuplés paraissent laisser bien peu de place aux individus. De la même façon que X. Durang considère que les 14m² d'espace vital attribués à un individu par le Corbusier sont une norme³⁰⁵, la valeur universelle de la Charte d'Athènes étant problématique, de même on ne peut-on considérer l'intimité sans interroger nos représentations. A Yaoundé, "le sommeil et les lits sont partagés, par manque de moyens, brosses à dents, chaussures sont partagées"³⁰⁶. Or il s'agit de ce que Goffman, dans *Mise en scène de la vie quotidienne*, nomme les "territoires du moi". Ces extensions immédiates du corps, pensées comme participant du fondement même de la singularité de l'individu, sont mises à mal. La nuit, on partage la natte, on partage les *charpoy*³⁰⁷ branlants et les couvertures puceuses. La promiscuité semble permanente, l'intimité sexuelle impossible. Pourtant, nul ne cherche à s'y soustraire. Bien au contraire, cette compagnie nocturne qui nous semble insupportable est activement recherchée³⁰⁸. Il faut bien s'en convaincre, nos standards intimes ne sont pas identiques à ceux pratiqués dans ces maisons. Un autre exemple devrait nous permettre de d'apprécier les conditions du corps, au fondement même des conceptions de l'intimité. Goffman décrit à merveille les savantes stratégies qui dans le bus participent de la préservation la coquille individuelle. Certains passagers dissuadent ainsi les nouveaux arrivants de s'installer sur le siège contigu soit en l'empiétant par le corps, soit en y plaçant des marqueurs qui, étant une extension de leur

³⁰³ F. PAUL-LEVY & M. SEGAUD, 1983, p.16.

³⁰⁴ On reconnaîtra l'expression aujourd'hui fameuse employée par A. MOLES, 1992

³⁰⁵ Le principe du "modulor" ne paraîtrait certainement pas étranger aux Chenchu qui mesurent leurs habitations en coudées. La forêt même n'échappe pas à la mesure humaine puisque les distances y sont appréciées en temps de marche (temps qui correspond à une différence de hauteur du soleil), ou de plus en plus en temps de bus.

³⁰⁶ X. DURANG, 2001.

³⁰⁷ Lit consistant en un cadre de bois tendu de cordes ou, pour les plus confortables, de sangles.

³⁰⁸ M.N. SRINIVAS, 1976, rapporte quant à lui sa gêne devant le peu de discrétion attachée aux procès de défécation.

individualité les symbolisent. D'autres encore fuient le regard de "ceux qui cherchent une place, afin de leur refuser la permission furtive qu'ils attendent"³⁰⁹ Il est vrai qu'il y a de cela aussi lorsque le bus presque vide, les passagers montants ont le choix de leur place sur une banquette – choix qui, prenons la peine de le rappeler est limité par des normes clairement édictées (banquettes réservées aux femmes), ou par les impératifs, non moins pressants, de la décence. En situation d'affluence, en revanche... Alors, les considérations de Goffman sur un espace personnel à considérer non comme un droit permanent mais comme une réserve temporaire et situationnelle prennent toute leur mesure. Le mouchoir que l'on pose sur la banquette, le bus à peine arrivé pour espérer se garder une place, ne présume pas de l'espace qui vous sera alloué : les usages de la capitale n'ont pas cours ici. Toutes les mises à distance sont battues en brèche : tous les sens sont pris dans la promiscuité la plus forte. Situation intimement déplaisante pour moi, elle est seulement inconfortable pour mes voisins, voisines. Le corps est bien peu de chose.

Nudité. Petite mise en scène des corps.

Pourtant, le corps est, ô combien, assujéti à l'ordre social dans lequel il s'insère. Il est expression d'une individuation, par laquelle se réalise la différenciation interpersonnelle (comme l'envisage Durkheim) mais il est rattrapé par les formes les plus intériorisées de la norme sociale. Corps pour produire, corps pour reproduire, dans les villages, "le corps s'offre en public selon certaines images construites qui sont à la fois un état vécu particulier et le signe de cet état"³¹⁰. L'expression la plus aboutie de ces images est sans doute celle offerte par les pèlerins. En période de dévotions l'individu marque son identité particulière par le port de vêtements de couleurs particulières. Pendant vingt ou quarante jours, on se dédie à Hanuman en orange, à Shiva en bleu, à Ayappa en noir.

³⁰⁹ E. GOFFMAN, 1973, pp. 47 et sq. V. COEFFE, 2003, p. 586 et sq. dans les bus Hawaïens ou H. LE BRAS, 2000, pp. 22-23, dans le métro parisien ont donné, sur des modes différents, des aperçus époustouffants de telles pratiques.

³¹⁰ V. BOUILLER & G. TARABOUT (dir.), 2002, p. 32.

L'intimité s'exprime aussi par le regard porté sur le corps. Regard sur soi, regard d'autrui³¹¹, comment le corps se montre-t-il, s'expose-t-il ? La discipline du corps, qui fonde le corps en langage, participe de sa tension vers l'invisibilité, en particulier pour les femmes. Néanmoins, l'image d'une femme enfermée, soumise à la chape du *pardha* est à revisiter³¹². L'invisibilité ne passe certes pas par une disparition. L'invisibilité est une conformité³¹³.

Les "étiquettes corporelles"³¹⁴ sont signifiantes. La présentation de soi, en interaction, passe en première instance par le corps. En dehors du village où tous se connaissent, je dirais presque intimement, l'apparence prend ainsi une valeur d'échange tout à fait fondamentale. Le réseau serré des dénnotations impose le soin que l'on prend à paraître en public. On s'habille, on s'apprête pour sortir de la sphère villageoise comme on s'endimanchait jadis. Le groupe s'affiche alors ou se révèle, mais c'est le statut social surtout qui affleure pour qui détient les grilles de lecture. Il est des signes qui disent l'argent et l'éducation (cela va souvent de pair), d'autres le groupe. On abandonne pour les premiers les signes qui annoncent le travailleur manuel : la serviette sur les épaules ou portée en turban, le *lungi** coloré porté plié. On adopte la montre, le stylo glissé dans la poche de poitrine, les pantalons pour les plus jeunes, quand les hommes murs adoptent la dignité du *lungi* immaculé. La liberté, le jeu avec les réseaux de significations et d'indices sont bien plus importants pour les hommes – y compris pour les subvertir absolument³¹⁵ – que pour les femmes. Le champ du choix, de l'individuation se réduit à bien peu de chose. Ainsi, le voile des femmes musulmanes d'Uppunthalala ne sort de l'armoire que lorsqu'elles quittent un village que l'on peut alors ramener pleinement à une sphère intime. Installées dans le bus, elles ne laissent plus qu'entrevoir yeux, mains et pieds. Les Lambada pour se défaire du regard de *la priori* adoptent des stratégies d'abandon de leur costume. Tout fait sens. La simple position des boucles d'oreilles se change en indices. Richesse, qualité des tissus disent beaucoup aussi. Les chevelures toujours sagement peignées, huilées, montrent le soin que l'on a de son corps. On se procure à la *kirana** de

³¹¹ Sur cette double dimension du regard sur le corps, voir la perspective diachronique de J.C. BOLOGNE, 1986.

³¹² Notons la double valeur – particulièrement signifiante – du mot *zenana*. Dans les régions du nord de l'Inde il désigne à la fois le quartier des femmes et le voile qui les couvre lorsqu'elles s'exposent aux regards.

³¹³ La réflexion est à rapprocher de celle menée par J.-Cl. KAUFMANN, 1998, pp. 149 *et sq.*, qui distingue les trois corps de la femme : le corps banal, celui, précisément de l'invisibilité, le corps esthétique qui se réalise sous les regards et enfin le corps sexuel.

³¹⁴ L'expression est de E. GOFFMAN.

³¹⁵ On tente ainsi de tromper son monde en arborant des montres hors d'usage. Plus étonnant, les codes peuvent être en conscience brisés lorsque de jeunes Chenchu s'ornent le haut de l'oreille d'un anneau de cuivre, ordinairement porté par les éleveurs Golla. Explicitement c'est le "style" qui prime pour ces iconoclastes.

toutes petites fioles d'huile de noix de coco. Ce qui n'aura pas été utilisé pour les cheveux servira à lustrer le corps dans ses parties visibles. L'argent, que l'on noue dans un coin du *pallu* du sari ou que l'on glisse contre son sein pour les plus modestes, que l'on serre dans de petites pochettes glissées à la ceinture ou tenues en main pour les autres, déclenche d'autres signifiés.

Le regard curieux du village ne pèse pas de la même façon que celui, jugeant / jaugeant, du dehors. La liberté des corps dans les lieux du quotidien s'arrête toutefois pour les femmes au seuil de la nudité.

Au travail, le corps s'expose, il apparaît à certains égards comme constituant une force économique primordiale : il appartient alors moins à l'individu d'autant plus quand il s'est vendu comme manœuvre. *Lungi*³¹⁶ et *sari* sont relevés, les femmes comme les hommes montrent leurs jambes. Chez les Lambada, le *musgu** est remplacé par une simple serviette entortillée autour de la chevelure, le dos est alors largement dénudé. Le travail définit bien un autre espace du corps où les regards changent.

Il arrive que le corps se montre à la toilette. Les hommes quasi-nus qui se lavent en plein jour devant leur maison – à moins que ce ne soit au puits – ne sont pas rares. Pour les femmes, il en va autrement. Le contrôle est fort. Au moment du bain de l'après-midi, la femme, pour autant qu'elle soit mariée et ait enfants et petits-enfants, n'hésite pas à dénuder un corps usé : elle ne garde que son jupon et la toilette se fait, comme pour les hommes, devant la maison. Celle des jeunes filles et des jeunes femmes s'accomplit à l'abri des regards, soit dans un réduit derrière la maison³¹⁷, soit en groupe au puits ou enfin à la rivière à l'occasion des lessives. Dans l'eau, moment de relâchement privilégié, on s'enhardit même, pudique impudeur, à dévoiler un sein³¹⁸

Nous l'avons vu, il est une porosité certaine entre le dedans et le dehors, et l'espace domestique déborde largement hors les murs. Alors que l'intimité individuelle est difficile, incertaine, on peut se demander si elle ne va pas se réfugier dans une intimité de la famille, circonscrite à la maison, intra muros en quelque sorte. La maison pourrait alors se définir au sens strict comme un espace privé.

³¹⁶ Le *lungu*, même plié très haut sur les cuisses est bien différent du simple cache-sexe encore porté par les Chenchu les plus âgés.

³¹⁷ Ces salles de bains constituent un tout nouveau type d'espace dans les villages.

³¹⁸ Pour le traitement érotique de la nudité "sauvage" par la photographie, voir la Pochade 1. Photographies.

Mais les sens ne trompent pas. La maison, si difficilement accessible laisse échapper des secrets. Le sentir, l'entendre, le voir sont convoqués.

Situation paradoxale, s'il arrive que l'on prépare le repas à l'extérieur, on mange toujours (ou presque) à l'intérieur. Pudeur vis-à-vis de ceux qui n'ont pas de quoi ? Volonté, au contraire, de ne pas exposer aux yeux de tous ses difficultés financières ? Souci de préserver un moment d'intimité familiale ? Sans doute tout à la fois. Mais les odeurs sont nomades³¹⁹... Parfois, une voisine, toujours une voisine – souvent une parente – ou un enfant franchit le seuil, ne va pas plus loin et tend son assiette. La maîtresse de maison donne une cuillerée ou une galette, et une seule, on n'en a pas trop soi même. Pas un seul mot n'est prononcé. Ce don, expression d'une solidarité féminine, d'une solidarité entre mères, relève beaucoup plus d'affinités électives ponctuelles que d'une logique d'échange, partie prenante de solidarités villageoises. Ce don n'appelle pas de contrepartie. On n'a pas besoin de rendre. Ceux qui ont – un peu – peuvent donner.

Les huttes ne garantissent aucune isolation phonique : les maisons rapprochées, les conversations sont parfaitement audibles et il est de règle que même hors de vue l'on se réponde. Les heureux propriétaires de sonos n'hésitent pas à faire profiter de leur musique. A Patrela Chenu Penta, Gangaiah installe son équipement à la fenêtre et Kothlingaiah réveille la moitié du village un matin où il a décidé de se lever tôt. A Uppununthala, Shankar diffuse des hymnes religieux qui rythment la journée pendant sa période de préparation au pèlerinage annuel.

Le dernier refuge de l'intimité est certainement le regard. L'obturation des fenêtres des maisons en dur est systématique. Un simple chiffon assure une protection contre les regards indiscrets, même si au village on est entre soi.

³¹⁹ J'emprunte l'expression à R. DULAU, 1999, pp. 123-135. Les odeurs peuvent aussi tracer des frontières, qualifier certains espaces et nous renseigner sur l'activité et l'identité d'un lieu. L'auteur établit une distinction entre les odeurs nomades et les odeurs assujetties à un lieu ; le tout étant surtout signifiant dans le contexte alimentaire.

3.3. Quels espaces publics ?

L'espace public, c'est l'espace de sociabilité au sens plein.

3.3.1. Lieux de passages : les mobilités.

Ce n'est pas tant que les femmes soient confinées à l'intérieur de l'espace domestique – dépassant nous l'avons vu les limites de la maison – mais les femmes quand elles ne sont pas aux champs ou en forêt sont « enchaînées » à la maison par les tâches domestiques. Balayage, lavage de la vaisselle les lient au premier cercle du foyer ; la préparation des repas surtout est dévoreuse de temps, d'efforts – le mil ne se moule pas tout seul – et de l'espace de liberté des femmes. Aller et retours aux puits, collectes du bois de chauffage, lessives même sont des activités qui permettent bien plus mobilités et les socialisations qui les accompagnent. Les emplettes du ménage sont quant à elles l'occasion de repousser l'horizon, et parfois même de joindre l'utile à l'agréable lorsque les achats les conduisent hors du village.

Les femmes ne sont pas socialement contraintes à demeure dans les villages des Nallamalais où j'ai pu séjourner. Mais ce sont les tâches ménagères qui les retiennent longuement à la maison auprès du feu. Les hommes ne participent aux activités domestiques que très ponctuellement, aucune obligation familiale ou sociale ne les y oblige. Une lessive que l'on fait rapidement au puits et qui sèche tandis que l'on s'active à ses propres ablutions, des aller et retours au puits peut-être, un coup main à sa fille aînée que l'on relaie au pilon sont des activités à la fois dérisoires et facultatives.

Les mondes féminin et masculin ne sont différents qu'en ce que les usages des espaces sont divers³²⁰. Ainsi, l'espace domestique, espace de travail pour les femmes, est un espace de repos pour les hommes, quand la rue – nous le verrons – est bien davantage pour les hommes que pour les femmes un lieu de socialisation.

Matinée du mercredi 29 octobre 2003 avec Anjamma, environ 40 ans. Sa fille aînée, mariée, est en visite à la maison.

³²⁰ S. VELLA, 2003, insiste bien sur l'impossibilité qu'il y a à penser les espaces genrés selon un schéma dichotomique.

Carte 15 : Les déplacements d'Anjamma, matinée du 29 octobre 2003.



6h10. Lever. Sa fille aînée commence immédiatement à trier du sorgho tandis que la cadette se prépare à faire la vaisselle.

6h25 – 6h50. Balayage devant et dans la maison.

La fille aidée de son père très rapidement remplacé par une amie concasse du sorgho au pilon. Anjamma se rend chez une voisine pour prendre les braises qui lui permettront d'allumer le feu.

7h00 – 7h05 Deux aller-retours au puits, distant que quelques dizaines de mètres. Il y a un peu de queue. En passant, elle observe l'avancement du travail au pilon.

Elle pose une bassine sur le feu avant de partir déposer les balayures sur le tas de fumier familial.

7h10. Elle lave une grosse bassine, tandis que sa fille cadette achève le reste de la vaisselle.

7h20 – 7h40. Anjamma coiffe sa cadette tout en surveillant la cuisson du *sankati* (bouillie de sorgho). Les autres enfants font quelques révisions sous l'auvent.

7h40 – 8h00. Une voisine vient chercher quelques braises. Anjamma lave du riz et l'ajoute au sorgho. L'épicière vient s'assurer qu'Anjamma viendra bien aujourd'hui travailler pour elle. Elle s'enquiert des activités du mari, de la fille aînée et d'une voisine pour la journée.

8h00 – 9h30. Fin de la cuisson. Les enfants mangent jusqu'à 8h30. Anjamma commence alors la préparation du *papu**. Une voisine vient utiliser un petit pilon. A 9h00 le mari part travailler. Anjamma va chez une voisine et demande du petit lait. Elle en verse sur le *sankati* qu'elle déguste avec sa plus jeune fille. Epouillage et coiffure précèdent le départ des enfants pour l'école quand l'instituteur fait la tournée des familles du village pour prévenir de son arrivée.

9h30 – 9h45. Au repos devant la maison, Anjamma observe les tractations d'un acheteur de cheveux avec une de ses voisines. Les barrettes qu'il offre en échange et/ou qu'il propose à la vente ne semblent pas la tenter.

9h45 – 10h05. Elle se déplace à l'épicerie et explique à la boutiquière que sa fille aînée ne veut pas venir travailler. Elle en profite pour interroger des garçons habitant tout près sur ce qui les a occupés à Maddimadugu. L'épicière lui dit d'apporter du riz pour le repas du midi, qu'elle se chargera de lui fournir du *toku**. Suit une série de plaisanteries avec une de ses amies, Anjamma (sœur du *peddamanchi**), sur la possibilité de faire un ragoût avec les chiens bien trop nombreux du village.

Cette amie mange à l'intérieur de la maison d'Anjamma. Elles y discutent du comportement d'une tierce personne : « elle a acheté des gombos, a fait un *toku*, bu de l'alcool et ne m'a rien

donné ». Elles envisagent aussi la possibilité de partir en forêt collecter des *jana pandlu* pour les vendre si les opportunités de travailler se font rares.

10h05 – 10h15. Anjamma ramasse les quelques pots laissés dehors et ferme la hutte où elle laisse l'aîné de ses garçons qui ne va plus à l'école. Elle rejoint ensuite son amie devant l'épicerie où elles attendent la patronne qui ferme elle aussi boutique avant de les conduire vers le champ où elles travailleront pour la journée.

Matinée du jeudi 30 octobre 2003 avec Kaïka, environ 16 ans. Elle est en âge d'être mariée. Son père est absent de la maison.

6h00 – 6h45. Ramassage des bouses tandis que la sœur cadette fait des aller-retours au puits. Kaïka poursuit en balayant et en se débarrassant des déchets sur le tas de compost familial. Cette tâche terminée, elle aide sa sœur à remplir la citerne familiale. On s'interpelle entre femmes à propos de pots à eau, d'emploi du temps de la journée à venir...

6h45 – 7h45. Kaïka prépare la mixture de bouse et d'eau pour la réfection du sol devant la maison. Elle a besoin d'eau supplémentaire qu'elle va chercher avant de se mettre au travail tandis que sa sœur entame la vaisselle. La mère évacue les cendres du foyer. Une fois le sol fini, Kaïka demande ensuite de la terre rouge à Muthamma qui habite près du puits. Elle servira immédiatement à colorer la base de la maison, sur une bande d'une vingtaine de centimètres. Touche finale, la jeune femme dessine plusieurs *mugu**.

7h45 – 8h00. Elle rend visite à son amie Buchamma tout en se lavant les dents. Elle s'annonce en rentrant pour un temps très bref et s'installe dehors. Conversation à bâtons rompus qui se termine par un échange vif entre Buchamma et sa mère. Kaïka part peu après alors que sa jeune sœur gagne les champs familiaux pour cueillir les légumes de la journée.

8h00 – 8h30. Toilette du matin pendant laquelle la jeune femme se lave les cheveux. Les opérations se terminent par la pose d'un *bindi**. Entre temps, Buchamma est passée emprunter un nœud de cheveux et sa jeune sœur est revenue.

8h30 – 8h45. Elle aide Laxmi, une voisine, à moudre des piments.

8h45 – 9h10. Repas dans la maison.

9h10 – 9h20. Elle se rend à l'épicerie où elle discute successivement avec l'épicier et un jeune voisin d'une vente de chèvres, de ses projets pour la journée, des bracelets des filles, du remboursement d'une dette, et du prix des légumes.

9h20 – 9h45. Elle rejoint sa sœur, sa mère qui s'entretiennent avec Laxmi devant la maison de cette dernière. Vagues velléités de coiffure mais l'on cause surtout mariage. Deux jeunes

Carte 16 : Les déplacements de Kaïka, matinée du 30 octobre 2003.



hommes viennent se joindre au petit groupe. Leur départ annonce le début de la journée de travail.

9h45 – 9h50. Kaïka rentre chez elle où elle récupère sa boîte à *tiffin**, passe chez Buchamma pour lui demander si elle vient (-Non, elle a de la fièvre) puis se joint à un groupe d'une quinzaine de femmes qui partent presque immédiatement au travail.

Matinée du vendredi 31 octobre 2003 avec Eedaiah, *peddamanchi**. L'homme, d'une quarantaine d'années est bigame.

6h00 – 7h20. Ces premières heures de la journée sont consacrées au soin de son troupeau de chèvres. La surveillance de la tétée, les injections de médicaments, l'application de fer rouge pour soigner l'une des bêtes avec l'aide ponctuelle de sa plus jeune femme, d'une de ses nièces et d'un ami. On échange peu de mots. Un gardien de buffles observe silencieusement les événements. Eedaiah ne s'interrompt même pas lorsque deux hommes de passage lui demandent le prix d'une de ses bêtes, à quoi il leur est répondu qu'il n'en a pas à vendre. Pendant ce temps, ses deux femmes sont occupées à des tâches ménagères : balayage, réfection du sol et vaisselle.

7h20 – 8h00. Eedaiah quitte sa maison. Il s'arrête d'abord auprès d'un petit groupe de jeunes hommes qui fabriquent de la corde en écorce. Il les observe un moment avant de parler de sa santé et de s'enquérir de la date du retour d'un voisin. (- "je ne sais pas"). Il rejoint ensuite Laxmi et Bayanna, l'un de ses voisins. La discussion porte sur le départ des enfants du village pour leur internat à Dornal. Eedaiah insiste sur la nécessité qu'ils soient accompagnés par un adulte, même si on lui fait remarquer qu'ils savent très bien quel bus prendre. Ils vont ensemble s'enquérir auprès de Paleke du décompte précis des partants. On s'indigne : la dernière fois qu'ils ont confié de l'argent à Swami, il ne les a finalement pas accompagnés, il a préféré garder ses bêtes. Bayanna conclut en affirmant que tout le monde étant occupé en ce moment, il n'y aura personne pour les conduire et que même si les écoliers ont dix jours de vacances pour *Sankranti*, ils ne rentreront pas au village. Les frais sont trop importants.

De retour devant chez lui, il demande à sa plus jeune femme si quelqu'un est parti pour Maradugu ce matin. Elle l'ignore mais Buchamma, sa nièce, assure depuis sa maison que oui.

"Et Hanuma, est-il à la maison ?" Oui, le père de son amie Kaïka vient juste de rentrer.

Eedaiah le rejoint chez lui immédiatement et lui demande si le tenancier de la *ration store** de Maradugu est revenu. "-Oui, mais il n'a que du riz et pas de kérozène". Sur le chemin du

retour, il interpelle deux jeunes sur un toit : il font sécher de la gomme. Il fait aussi passer la nouvelle de la *ration store* à deux hommes qui fument une *bidi**.

De retour à la maison, il informe sa jeune femme qu'il y a bien du riz à la *ration store*. Elle répond qu'il doit en rendre 30 kg à sa sœur.

De nouveau médication pour ses chèvres.

Wasuram demande si Bayanna, neveu d'Eedaiah est là. Il souhaite faire une offrande à Maisamma et Peddamma pour les récoltes, et c'est Bayanna qui se charge des *puja**. Le jeune homme arrive rapidement et commence par refuser : il a trop de travail et il est seulement disponible le dimanche (jour de sacrifice aux déesses dans cette région). Wasuram insiste : il s'agit juste de briser une noix de coco. Bayanna accepte et ils partent immédiatement.

8h00 – 8h10. Eedaiah se lave les dents et fait un brin de toilette.

8h10 – 9h00. Eedaiah s'assoit près de l'abreuvoir de son voisin et demande à sa jeune sœur Anjamma, toute proche, de le rejoindre. "Où est ton mari ?" "- Au campement avec le bétail". Il dit vouloir rejoindre le groupe lundi, mais elle ne peut lui indiquer le lieu exact des pâturages. Il lui conseille d'acheter quelques chèvres et de les garder tandis qu'ils s'occupent des bêtes des autres : "Vous envoyez les enfants à l'école et vous gardez l'aîné pour vous aider ». La mère tempère disant que les chèvres avancent vite.

Musalamma passe et annonce à la cantonade que l'un des hommes a encore bien trop bu la veille. Frère et sœur se taisent et écoutent. Ils se séparent peu après.

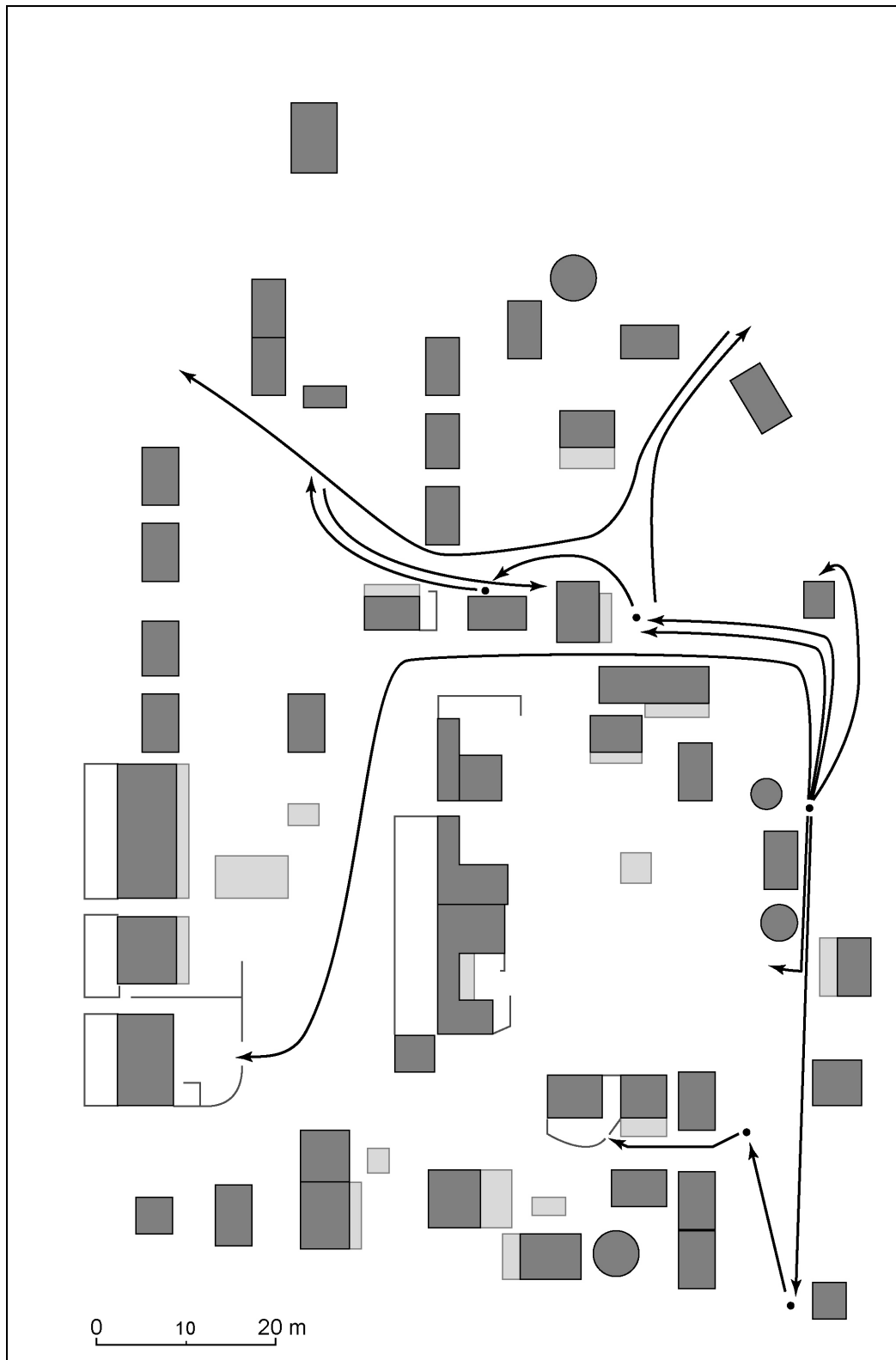
Eedaiah baguenaude, d'abord vers l'épicerie puis vers l'entrée du village où il demande à un homme s'il n'a pas des nouvelles d'un berger qu'il cherche.

Il est ensuite témoin d'un échange animé entre Goguli et Anjaiah à propos de la rémunération de ce dernier : la date de l'engagement pose problème. Des témoins se sont rassemblés. Pulenaïk demande son avis à Eedaiah, mais celui-ci n'intervient pas dans la discussion entre les principaux intéressés. Lambadi et Telugu s'entremêlent.

Eedaiah reprend ses pérégrinations. Il rejoint Potaiah qui prépare un arc à l'ombre d'un arbre et l'interroge sur ses activités du jour. Une femme lui demande de lui prêter un panier : elle n'est finalement pas intéressée, il n'en possède que de grande taille. A sa femme : "Il se fait tard, dépêche-toi de préparer le repas, je dois aller au village".

9h00 – 9h20. Eedaiah reste seul sous l'arbre. Il y prend son repas.

Carte 17 : Les déplacements d'Eedaiah, matinée du 31 octobre 2003.



9h20 – 9h35. Il va voir Bayanna. Celui-ci lui demande du change sur 500 Rs. Eedaiah, d'accord, procède à l'échange à l'intérieur de la maison. C'est Bayanna qui accompagnera finalement les enfants du village à Dornal. Il confiera de l'argent au maître d'internat au cas où ses propres enfants (deux petites filles) en auraient besoin.

9h35 – 9h55. Eedaiah fume tranquillement une *bidi**, perché sur l'abreuvoir de Bayanna avant de s'éclipser. Les lois de la nature...

9h55 – 10h20. Départ des enfants pour Dornal. Il confie à l'un d'eux un message pour le tenancier de la *ration store*.

Puis il s'assoit à l'ombre de la maison de Bayanna, point de rencontre habituel le matin. Il y a là Guruvaiah, le gardien de buffles, l'épicier et Tulsiram. Guruvaiah interroge Eedaiah : "Qui va garder ton troupeau aujourd'hui ? – Ma femme." La discussion court ensuite sur le bétail en fuite qui fait parfois son apparition au village. Les herbes sont hautes à cette époque en forêt, les bêtes en profitent pour échapper à la surveillance. Le gardien de buffles s'étonne qu'il ne soit pas allé chercher du fourrage ce matin pour ses chèvres. Il ne peut pas, il est malade, et il avait des soins à donner. Eedaiah lui demande ce qu'il a : "mal au ventre". Demain il lui donnera quelque chose pour se soigner. Ils interpellent Potaiah lui demandant où il va : il doit partir garder ses champs.

La compagnie s'égaille et Eedaiah reste seul à l'ombre de la maison. A Malika qui passe, il demande si elle a mangé.

10h20. Eedaiah part ensuite rapidement chercher du fourrage pour ses bêtes, parties entre temps avec sa plus jeune femme. De retour à 11h15, il restera bien seul dans un village quasi désert en cette journée de grande activité.

3.3.2. *La rue.*

La rue est un espace social extrêmement actif, où chacun trouve une place, même fugitive, à la différence d'une ville du Cap où la rue est un lieu de précarité et d'urgence, qui autorise le transit mais non les sociabilités³²¹.

On rencontre ses voisines sur les pas de portes, les voisins, eux, se retrouvent le matin ailleurs. Il est quelques points de ralliement très identifiables, où l'on rejoint toujours un peu les mêmes : petit cercles d'habitues qui se retrouvent sans s'être donné le mot. A chaque moment son lieu, aussi. Détricotant la proposition de M. de Certeau d'examiner "les activités rythmées par des espaces et des relations"³²², on pourrait bien voir émerger en effet des espaces rythmés par des activités et des relations. C'est une scansion de l'espace villageois qui se révèle, des lieux invisibles qui sont activés, toujours temporairement.

Calme, le village encore nimbé de nuit. Silencieux, trois, quatre hommes rassemblés, fesses sur les talons. Emmitouflées, silhouettes engagées dans ces mystérieux conciliabules muets, tous les matins recommencés. Le lieu s'évapore, comme la rosée sous les premiers rayons du soleil.

Appuyés contre un tronc d'arbre, une pierre, un mur. Debout aussi. On trompe la faim par quelques bribes de conversations. Il ne sert à rien de s'agiter : les bêtes ont été soignées et nourries ; on sait à quoi et pour qui on va s'employer aujourd'hui. On s'informe mollement, l'oeil à l'affût du moindre signe indiquant que le repas est prêt. Pas besoin de sonner la cloche ou de rameuter les troupes : le chef de famille quitte ses compagnons sans qu'on l'ait appelé.

Chique de tabac coincée contre la joue, on interpelle les uns et les autres : "Oncle que fais-tu aujourd'hui ?", "Grande sœur, qu'ont donné les dernières pluies dans tes champs ?"... Les uns partent au travail quand d'autres s'arrêtent quelques minutes à regarder passer le monde. L'ombre de la maison derrière laquelle on se tient est d'une agréable fraîcheur. Tous prennent leur élan avant de se lancer dans la journée. A 11h ils seront partis.

La rue est aussi, peut-être surtout, un espace de conflit. La rue, espace commun, devient alors pour un temps, un espace public.

³²¹ M. HOUSSAY-HOLZSCHUCH, 1999.

³²² M. de CERTEAU, 1994.

Les ravages du bétail dans les champs sont un motif récurrent d'algarades. C'est aussi dans la rue que l'on rend compte des frasques de la nuit lorsque, l'alcool aidant, on a nui aux intérêts du voisin en s'attaquant par exemple à quelques-unes de ses chèvres.

Une bête échappe à la surveillance de son gardien et mange les pousses de mil du champ d'un voisin, les récriminations fusent alors dans la rue. On se prend à partie et un petit groupe se forme, attiré par les éclats de voix. Les voisins assemblés en une communauté villageoise, la rue devient alors espace public, témoin de la mauvaise foi de l'un et du bien fondé des réclamations de l'autre. On espère que quelqu'un interviendra pour faire valoir la jurisprudence. Pourtant, les spectateurs ne s'interposent souvent que lorsqu'on en vient aux mains. De simples témoins, les badauds se changent en acteurs. Le ton monte, on tombe *lungi** et chemise, on va éventuellement chercher une massue : il s'agit d'impressionner. Mais les belligérants seront séparés avant que les choses ne s'enveniment vraiment. Rien d'irréparable n'advient, rien qui ne puisse ensuite se régler contre espèces sonnantes et trébuchantes ou devant un verre.

Autre conflit, autres pratiques. Patrela Chenu Penta, le 20 octobre 2003. Une institutrice d'Amrabad arrive au village par le premier bus du matin pour se plaindre de la fugue d'une jeune fille enfuie la veille. Elle n'est pas la bienvenue. Inconnue, son statut n'est pas établi à son arrivée. Elle n'appartient ni au cercle de la famille, ni à celui des créditeurs venus réclamer leur dû, ni encore à celui des gardiens de troupeau de passage. Il convient d'improviser. Des deux côtés, même si le vocabulaire employé est très différent, on emploie des formules de politesses identiques et le vouvoiement est de rigueur³²³. Après une dizaine de minutes d'échanges particulièrement tendus, un lit de cordes est installé au milieu de la rue. L'enseignante doit être traitée avec un minimum d'égards. Notons que ce n'est pas la famille de la jeune fugueuse qui prend en charge l'opération. Le père feint même de s'occuper de tout autre chose, en l'occurrence du soin de ses chèvres; écoutant tout il lui arrive même de répondre. Une dizaine de personnes se sont rassemblées là, essentiellement des femmes. Les échanges d'abord acerbes se font plus calmes, et après vingt minutes on convient d'une marche à suivre : il s'agit pour les parents et la jeune fille d'accompagner l'institutrice à Amrabad pour régler le différend *in situ*. Alors que les parents se préparent pour partir, le statut de l'enseignante change considérablement. Les rapports ne sont plus ceux d'une institutrice inconnue et de villageois fautifs mais d'une femme, jeune mère, de passage dans

³²³ Utilisation de la forme verbale *miru*.

un village où on lui offre l'hospitalité, à *minima* cependant. Le lit est déplacé à l'ombre d'un appetis. Il entre dans un autre type d'espace.

3.3.3. Un lieu : la kirana.

A Uppununthala, la *kirana** de Sultan est un lieu très particulier. La petite échoppe est très prospère et fait office de "tea shop". On peut s'y arrêter, s'y asseoir : c'est un vrai salon où l'on cause, où l'on se pose pour écouter, à la fois très facile d'accès – l'achat n'y est pas une obligation, et un peu protégé des regards de la rue.

Le patron de la boutique est un personnage fort du village. Sans ostentation, ce petit homme aux *lunggi** aux motifs sombres et aux chemisettes impeccables mène discrètement mais très efficacement son affaire. Détaillons. Ouverte depuis deux ans à peine (en 2000) la boutique a su se constituer une clientèle importante alors que la concurrence est rude dans le village³²⁴. Son chiffre d'affaire quotidien varie entre 50 et 300 Rs. Les différences saisonnières sont considérables. La *kirana* fait des affaires lorsque l'argent circule, pendant la période de vente des récoltes en particulier, c'est-à-dire entre décembre et février ; mais aussi mars et mai, mois de transactions sur la terre où l'on se met d'accord sur les achats, ventes, et contrats de mise en tenure. Mai et juin marquent la morte saison : l'argent a été dépensé et le peu qui reste est déboursé très parcimonieusement. Avec les pluies et la reprise des travaux de manœuvre dans les champs, les affaires reprennent et les bénéfices hebdomadaires peuvent alors atteindre 200 Rs.

On vend de tout dans la boutique : gâteaux secs, sucreries, tabac, poudres à mâcher bien sûr, et encore savons, ampoules, piles, stylos... une petite échoppe de village comme tant d'autres en somme, mais on y écoule aussi de l'alcool (production maison), ou tout ce qui peut servir à sa fabrication... On achète aussi. L'approvisionnement de la boutique se fait quasi quotidiennement à Amrabad, mais les habitants du village y contribuent également. Ainsi les légumes vendus dans la boutique sont souvent achetés à des producteurs locaux. L'achat se conclut à un prix au kilo inférieur de 1 à 2 Rs au prix du marché. Mais pour de petites quantités – inférieures à 10 Kg, les producteurs y trouvent leur compte et Sultan a tout à y gagner, d'autant que l'argent de la vente est souvent immédiatement dépensé dans les produits de la boutique... Pour le ricin, Sultan se mue en intermédiaire. En période de récolte,

³²⁴ En 2002 il y avait trois autres épiceries dans le village, toutes trois ouvertes de longue date. En 2003, une famille fraîchement immigrée s'est lancée dans la concurrence, en ouvrant une autre boutique.

notre commerçant achète ainsi chaque semaine une cinquantaine de kilos de graines, qu'il revend, avec bénéfice, aux grossistes à Amrabad en même temps que sa production personnelle.

La famille n'étant pas en reste, c'est l'un des fils qui a lancé l'idée des "séances de cinéma". Le lecteur de video-disques tout neuf et la télévision sont installés dans l'une des maisons familiales à l'arrière de la boutique. On peut louer des disques à Amrabad : il en coûte 50 Rs pour 24h. Si le voltage électrique est suffisant, alors la séance a lieu en soirée. Les 2Rs que coûtent la séance restent très raisonnables pour les villageois. Le public, des enfants au premier chef, est largement au rendez-vous.

Par contre le cadet est à surveiller comme le lait sur le feu. Le père sait bien que lorsqu'il a le dos tourné et qu'il lui confie les clés de la boutique, Khaled fait profiter ses deux copains Kotaiah et Raju (Chenchu et Lambada) de son accès au bidon d'alcool.

Récemment (une année avant mon enquête) Sultan a ajouté une corde à son arc en proposant *tchai** et encas à ses clients. Il le dit lui-même, c'est la *kirana* qui lui rapporte le plus, thé et friture étant des à-côtés mineurs. Mais le réaménagement de la boutique en "salon de thé" en fait un lieu de rencontre et non plus seulement un lieu de passage.

Le boutiquier trône ainsi du haut de son comptoir sur une petite assemblée de quatre, cinq ou six personnes. Jamais plus, la boutique est petite. Mais elle est toujours pleine. Il parle peu, toujours à servir diligemment ses clients, petits ou grands, mais il écoute beaucoup.

Il assoit ainsi sa position dans un petit cercle de villageois : un marche-pied pour de futures ambitions politiques peut-être. Avec des crédits accordés à ses clients qui s'élèvent à hauteur de 3000 Rs, le commerçant montre une belle aisance.

C'est que Sultan, sans doute conforté par une solide assise financière, sait aussi prendre position contre les intérêts et l'autorité du chef du village : sans violence ni agressivité mais sans concessions. D'ailleurs, les menaces proférées par le *sarpanch* ne le visent pas : ce dernier ne peut s'y risquer. D'autant que Sultan n'est pas isolé : son frère, marchand de semences, est le créancier de toutes les familles du village qui se sont lancées dans la culture du coton, et elles sont nombreuses y compris parmi les soutiens du *sarpanch*.

Là où les hommes s'attardent un moment, les femmes ne font que passer.

Le jeudi 4 décembre 2003, entre 18h et 19h. Petit inventaire dans la boutique de Sultan :

- une discussion entre le patron et trois de ses clients (Lambada, Chenchu, Madiga) sur les méthodes de conservation d'une peau de mouton fraîchement dépouillé,
 - deux gamins qui viennent acheter quelques sucreries,
 - Bilkris, la femme de Sultan réapprovisionne la boutique en alcool. Deux consommateurs immédiats utilisent l'unique verre de la boutique,
 - une jeune femme achète une toute petite quantité de jagre,
 - un homme venu vendre 1 Kg de tomates (10 Rs) repart avec du *garam masala*, deux paquets de tabac et un peu de monnaie,
 - un achat d'une cigarette,
 - une femme venue pour du sucre et un petit pain,
 - un petit garçon pour du tamarin séché et un bonbon,
 - Khaled, le cadet de la famille, sale la peau de mouton devant la boutique,
 - un jeune homme impatient achète des *bidi**,
 - une jeune femme venue se procurer tout le nécessaire pour distiller de l'alcool : sucre mou non raffiné (*bellam**) et des cristaux de sulfate d'ammonium. Quelques bonbons aussi.
 - un garçon : deux *bidi*,
 - une jeune fille : deux *bidi* aussi.
- Puis le fils cadet assure la relève alors que Sultan, son épouse et sa fille prennent leur repas.

3.3.4. Alcool – Ivresse.

Les études sur les consommations d'alcool sont restées très longtemps marquées de conceptions héritées du regard avant tout moral porté sur l'alcoolisme au XIXe siècle dans des pays industriels préoccupés de leur "hygiène sociale". Le modèle binaire qui va de la tempérance à l'excès glisse du plan individuel à un plan social. Emerge un trait pathologique – l'alcoolisme – et *in fine* une catégorie de l'altérité. L'alcoologie scientifique est initialement biologique et médicale. Dans les années 1970 les *Alcohol Studies* américaines ouvrent bien une brèche, mais c'est le désormais historique *Constructive Drinking* édité par M. Douglas en 1987 qui fait date pour les sciences sociales. Alors que les héritages des tous

premiers temps restaient lourds, marquant une opposition entre un "mauvais" et un "bon" boire, l'un synonyme d'anomie et de pathologie, l'autre de convivialité et d'hygiénisme, l'ouvrage décale le regard jusqu'à présent ethnocentré qui définissait une "maladie de l'alcool"³²⁵. Ces études viennent également rompre avec un autre type de regard, culturaliste lui, qui est venu parfois supplanter le premier, en particulier dans les études anglo-saxonnes jusque dans les années 1980. L'instauration d'une nouvelle dichotomie boissons "traditionnelles" / boissons "modernes" s'est développée sur une analyse du boire sous l'angle du lien social. L'idéalisation des premières, investies de fonctions intégratives allait de pair avec la diabolisation des secondes, coupables d'acculturation³²⁶. Autre conception unidimensionnelle récurrente en situation "d'étrangeté", celle d'une alcoolisation ramenée à une action rituelle dans le contexte d'une pensée mythique.

Boire. C'est boire de l'alcool toujours. C'est boire beaucoup (trop) aussi. Mais au-delà ? V. Nahoum-Grappe qualifie le *boire* de "verbe dont l'emploi économise une série de précisions, celle de son contenu privilégié, comme celle de sa mesure."³²⁷ Mais ce qui apparaît comme une limite essentielle pourrait s'avérer être une chance, laissant la place à la diversité de pratiques fluctuantes. La difficulté de la conception de l'excès subsiste, mais nos objectifs sont ici de mettre en évidence les règles sociales qui légitiment la consommation d'alcool, de faire émerger les systèmes de conduite et de valeur. Le champ de la norme, mêlant représentations et pratiques, est encore une fois notre objet.

L'alcoolisme fait partie de nos représentations de peuples autochtones déculturés. L'économie de traite, les promesses des cadeaux et d'eau de feu contre des peaux, des terres, puis, la réclusion dans des réserves d'hommes définitivement tombés dans l'ivrognerie, voilà notre image de l'Indien. L'alcool est une dépravation. Il appartient au monde des étrangers, des colons européens.

³²⁵ Sur cette question de l'évolution des regards portés sur l'alcool, voir L. OBADIA, 2006a; FAVRE-VASSAS, 1989; M. DOUGLAS (ed.) 1987.

³²⁶ E. JOLLY, 2006.

³²⁷ V. NAHOUM-GRAPPE, *La culture de l'ivresse. Essai de phénoménologie historique*, 1991, p. 12. citée par L. OBADIA, 2006a.

Mais l'alcool fait bien partie chez les Chenchu d'une culture intime³²⁸. Elle tend même finalement à devenir, dans certaines circonstances, le signe d'une identité partagée, reconnue, acceptée. Comme les Bhagat décrits par Busquet et Delacampagne qui, ayant renoncé à l'alcool et à manger de la viande nient être Bhils³²⁹, les Chenchu qui refusent les libations sont suspects. Les tensions très sensibles à ce propos durant le mariage de Bujjiaih, voir infra, sont assez claires. C'est que le partage, le don d'alcool apparaît bien comme un moment essentiel de la vie sociale. L'alcool crée du lien. De là à affirmer qu'il n'est pas aussi, une pratique récréative... L'influence de la conversion est considérable. On peut même dire qu'être chrétien c'est avant tout ne pas boire³³⁰. Le contrôle social des voisins, convertis eux aussi, est alors extrêmement fort et l'on peut parler de l'émergence de nouveaux tabous, comme Joël Bonnemaïson a pu le repérer chez les Adventistes du Vanuatu. La séduction est forte pour les villageois, d'autant que l'Eglise est riche : les dispensaires, les écoles (dans une moindre mesure) participent aussi de l'attrait de l'abstinence³³¹.

L'identité créée par l'alcool est aussi, surtout, sensible dans le regard des autres. Là c'est une autre facette de l'alcool qui est mise en avant par des témoins qui stigmatisent volontiers la tribu. L'alcool quotidien, celui qui fait des Chenchu des bons à rien. La paresse : on gagne rapidement (et facilement grâce aux journées payées à prix d'or pour des travaux d'intérêt général) de quoi faire des agapes et s'enivrer après avoir remboursé quelques dettes pour mieux en faire de nouvelles. Voilà le discours qui émerge parfois, jamais toutefois en présence des principaux intéressés. On reconnaît aussi que les individus qui sortent de ce schéma peuvent être aussi particulièrement estimés comme bons chefs de famille. Sont-ils, parce qu'ils échapperaient à leur destin de Chenchu, plus estimables ?

Pourtant, et en dehors même de la place cérémonielle de l'alcool, ce rapport apparemment nécessaire entre boisson et conduites asociales n'est pas du tout avéré. Bien au contraire. L'ivresse est admise : si elle n'est pas valorisée, elle fait partie d'une normalité à quelques conditions près. L'ivresse, où l'on se s'appartient plus, n'est pas un surgissement d'un état de nature, elle aussi est codée.

³²⁸ Notons, plus largement, qu'en 1952 alors que l'heure était encore à la recherche de traits communs à tous les tribaux, le rapport de la commission sur les SC et ST avait listé "l'attrait pour l'alcool et pour la danse" comme l'une des huit caractéristiques des populations tribales. Référence dans R.C. HEREDIA & R. SRIVASTAVA, 1994, p. 12.

³²⁹ G. BUSQUET & CH. DELACAMPAGNE, 1981.

³³⁰ De nombreux auteurs, dont ANTZE, 1987, ont noté le parallèle fort qu'il existe entre la rhétorique développée par les anciens buveurs dans le cadre des groupes de parole des Alcooliques Anonymes et le langage de la conversion religieuse, en cours chez les chrétiens charismatiques. La cure de désintoxication est conduite sur le mode d'un éveil spirituel.

³³¹ J. BONNEMAISON, 1996, p. 336.

L'échelle des quantités, comme celle de la fréquence doit être maîtrisée si l'on veut continuer d'appartenir au monde des honnêtes hommes. Mais la mesure est différente entre les groupes. La marge de manœuvre, reconnue par tous, y compris en dehors de la tribu, est plus étendue pour les Chenchu que pour tous les autres. Alors que pour les uns, Lambada par exemple, en dehors des jours de fête, l'alcool est un écart ponctuel que l'on s'autorise de nuit ; pour les Chenchu, hommes et femmes, l'ivresse relève pour beaucoup du quotidien le plus banal. A la fin d'une journée de travail, une femme relativement âgée – les femmes jeunes ne sont que très exceptionnellement concernées – peut ainsi lancer à la cantonade, riant du plaisir de l'anticipation, qu'elle va dépenser sa paie en alcool et se saouler.

Dans la consommation "quotidienne" orientée vers le seul plaisir de l'ivresse, on ne retrouve pourtant aucune marque de socialisation. La consommation est très individualisée. On boit seul(e), vite, pour s'étourdir. Le verbe rabelaisien s'accorde à merveille : "pour néant boit qui ne s'en sent". Rien ne rappelle le stand de bière de riz du Jarkhand, les *shebeen* sud-africain ou les lieux urbains plus informels de l'alcoolisation des aborigènes australiens. Ces lieux de la dérogation (permise) à la règle sont inexistant dans les villages des Nallamalais. On boit dans la boutique du vendeur, chez le producteur aussi, toujours alors dans des espaces intermédiaires : la hutte où l'alambic fait son miracle, sous l'appentis à l'abri des regards. Mais on ne s'y retrouve pas à plusieurs, et l'on n'y reste guère après avoir bu d'un trait ces un, deux, trois verres qui assomment le buveur. Rien de commun avec les nuits festives et arrosées des mariages ou de certains festivals religieux. Ces pratiques n'induisent pas de convivialité ou de sociabilité automatique. Elles seraient même quasi invisibles si les ivresses ne s'étaient pas, souvent, sur la place publique. Mais les chants plus ou moins grivois ou les danses, n'entament finalement pas l'invisibilité du buveur et n'enclenchent pas de réprobation de principe. Tous les débordements sont acceptables pour autant qu'ils ne concernent que le consommateur. La tranquillité de l'ordre public n'est pas un bien inviolable. En revanche, les dépassements qui ont des conséquences sur un espace privé autre que celui du buveur (celui-là peut battre sa femme sans que l'on ne s'en émeuve plus que cela) sont inadmissibles et réprouvés unanimement. Ce n'est pas l'ivresse qui est condamnée alors, mais, de façon déconnectée, le comportement du fautif.

Mercredi 29 octobre 2003, 6h30, on règle ses comptes.

Quatre jeunes gens et une femme mûre, Musamma, font le bilan de la nuit d'ivresse d'un de leur voisin et envisagent les mesures à prendre.

Un jeune - "Nous devrions tous ensemble lui donner une bonne raclée." – Un autre "Non, c'est une des rares fois où il boit autant." - Musamma "Il s'est bien calmé depuis son histoire avec le Lambada".

Le principal intéressé sort de sa maison et s'assoit dans un coin.

- Lingaiah "Pourquoi as-tu cassé la porte? Elle n'est pas à toi, c'est un don du gouvernement." - Musamma "Tu ne dors pas chez toi, nous-mêmes nous dormons dans nos propres maisons. Pourquoi te mêles-tu du travail des autres ?" Elle reprend un peu après : "Tu peux manger, boire de l'alcool et dormir chez toi, mais quelle est la nécessité de sortir de chez soi pour crier fort et étrangler les chèvres ?"

Bheemaiah, fils de Musamma, a apparemment voulu sauver la bête et l'autre a du coup voulu l'étrangler, changeant simplement de cible. Ils se sont battus. C'est Ankiram qui les a séparés. Musamma fait ce petit résumé de la scène nocturne : elle s'adresse en partie à moi et en partie à l'auditoire des voisins.

Musamma explique qu'un jeune homme buvait beaucoup avant son mariage, et s'était battu avec tout le monde. Il avait recommencé après son mariage, mais alors les gens l'avaient battu.

Elle termine, cette fois à l'intention du buveur : - "Qui est responsable si la chèvre meurt ? Va donc réfléchir en buvant de l'alcool à la boutique."

Une fois de plus, l'espace commun de la nuit devient espace public le matin par l'alchimie du verbe.

Pochade 2 : Cartographies

" Si la carte s'oppose au calque, c'est qu'elle est toute entière tournée vers une expérimentation en prise sur le réel. La carte ne reproduit pas un inconscient fermé sur lui-même, elle le construit. [...] la carte est ouverte, elle est connectable dans toutes ses dimensions, démontable, renversable, susceptible de recevoir constamment des modifications. Elle peut être déchirée, renversée, s'adapter à des montagnes de toute nature, être mise en chantier par un individu, un groupe, une formation sociale. On peut la dessiner sur un mur, la concevoir comme une oeuvre d'art, la construire comme une action politique ou comme une médiation."³³²

Retrancher les photographies d'une thèse de géographie peut passer pour une lubie acceptable. Mais quid des cartes ? Alors même que certaines des cartes présentées dans ce travail ne sont pas satisfaisantes, elles n'ont pas été bannies. S'agit-il simplement de se conformer à un attendu, à un passage obligé du chef-d'œuvre de compagnon géographe ?

Non, ces cartes problématiques sont en quelque sorte prétextes à réflexion. Il s'agit bien ici d'interroger les performances heuristiques du médium. La pratique n'est pas nouvelle sans doute, mais elle ne peut nuire. D'autant que la cartographie n'est pas une discipline scientifique indépendante. Elle relève pleinement des "technologies intellectuelles" au sens où l'entend J. Goody. Les opérations de pensée, analyse, critique, comparaison, sont bien facilitées et même permises par la/les cartes³³³.

La point nodal de notre courte réflexion s'inscrit dans la friction entre les représentations de l'espace induites par la visée cartographique et les espaces de représentation qui sont au cœur de notre projet – procédant d'une géographie culturelle renouvelée.

³³² G. DELEUZE & F. GUATTARI, 1980, p. 20.

³³³ J. GOODY, 1978 et du même auteur pour une synthèse sur la question, J. GOODY, 2007.

La carte, un imago mundi.

Passons rapidement sur les cartes relevant d'une géographie qui s'attache aux traits culturels, objets à forte composante topologique ; la discontinuité des traits étant censée mettre en évidence des discontinuités culturelles. Cette cartographie "aréologique" qui est celle dont relève l'ethnocartographie est chargée de délimiter des "zones folkloriques"³³⁴ lorsqu'elle ne se contente pas d'indexer des données et se complète souvent d'une démarche problématique qui s'attache alors à mettre en évidence des corrélations entre phénomènes et/ou des processus de diffusion³³⁵. Les limites de ce type de reconstitution ne sont plus à démontrer... Quant aux corrélations, elles se muent parfois en régime de causalité. Comme le rappelle opportunément P. Claval, "la démarche cartographique suggère des rapports, des relations, des correspondances"³³⁶. Et l'auteur d'ajouter qu'elle ne débouche pas sur des explications simples. Soit. Mais la tentation est bien forte de se laisser aller à des raccourcis ravageurs et la carte oscille toujours entre le régime de la démonstration (implicite) et celui de la monstration.

Quoi qu'il en soit, cette géographie où seul le besoin de localiser justifie la carte est bien loin de notre projet. Le comptage de moutons n'est pas en soi problématique... Mais nous ne nous intéressons pas à des populations – quoi que l'abstraction statistique y mène absolument. On parle bien de l'espace de la société et cette dernière tend à être arasée dans l'espace de la carte. B. Harley conclut ainsi son brillant *Cartes, savoir et pouvoir* :

"En tant que type de connaissance impersonnel, les cartes tendent à « désocialiser » le territoire qu'elles représentent. Elles favorisent la notion d'espace socialement vide. La qualité abstraite de la carte, qui est autant incorporée dans les lignes d'une projection ptolémaïque du XV^e siècle que dans les images contemporaines de la cartographie informatique, atténue la prise de conscience que des êtres humains vivent dans le paysage. Les décisions relatives à l'exercice du pouvoir sont déconnectées du domaine des contacts interpersonnels"³³⁷.

Attardons-nous un peu sur la question des représentations³³⁸. Laissant de côté définitivement les conceptions référentialistes (ou objectivistes) qui fondent le monde des objets indépendamment de celui des représentations, j'adopte encore une fois une conception constructiviste qui considère que la forme symbolique configure – et même instaure – les

³³⁴ L'expression est de Van Gennepe.

³³⁵ Sur l'ethnocartographie française, voir la note un peu ancienne de Ch. BROMBERGER, 1984.

³³⁶ P. CLAVAL, 2003, pp. 54-55.

³³⁷ A. BAILLY & P. GOULD (dir.), 1995, p. 51.

³³⁸ Voir la courte mais limpide synthèse de M. LUSSAULT, 2003 ou sur un autre mode O. SODERSTROM, 2007.

objets dont elle parle³³⁹. Ch. Jacob le rappelle crûment : "le tracé cartographique est un acte performatif"³⁴⁰. Le point est essentiel.

Dans cette perspective, réfléchir sur les cartes c'est "prendre en compte non seulement la représentation en tant que produit fini mais aussi les pratiques de représentation qui la produisent dans des contextes socio-historiques spécifiques"³⁴¹. "Une carte [pour chaque culture] c'est une projection de soi"³⁴² et la carte thématique³⁴³ est une représentation qui relève d'un lieu et d'un moment socio-historique particulier. Elle est inséparable de l'idée moderne de l'Etat et des conceptions westphaliennes de la frontière... nous y reviendrons.

Points de vue.

Cartographe – comme photographe – c'est aussi opérer une mise à distance radicale du monde. C'est s'extraire des limbes du monde empirique. Détachement du monde des hommes, la carte invite à l'ascèse du regard³⁴⁴. Le point de vue unique devient surplombant, dominateur³⁴⁵. Comme E. Ma Mung nous le signale, la carte se présente comme un point de vue qui condense l'ensemble des points de vue paysagers et acquiert un caractère objectif³⁴⁶. Interrogeant ce point de vue proprement divin qui est celui de la carte, M. Renouard peut légitimement faire de la carte un géométral³⁴⁷. Le "point de vue de Sirius" fonde un monde sans replis. Ce qui est inaccessible à l'expérience peut être intellectuellement éprouvé par la médiation du seul voir.

Comment alors concilier cette cartographie avec le tournant phénoménologique pris entre autres par la géographie ? Quand, notamment, la posture du chercheur est passée sur le terrain de l'observation (regard surplombant) à la participation (regard frontal) – à moins qu'elles ne se succèdent – la carte elle, n'a pas franchi le pas. L'homme est toujours vu de haut, cloué sur planche anatomique. Est-il illusoire (souhaitable) d'envisager une cartographie autre que zénithale ?

³³⁹ Le *Maps of Meaning* de Peter Jackson, où il est bien peu question de cartes, interroge les représentations sur ce mode en usant de la cartographie comme d'une métaphore.

³⁴⁰ Ch. JACOB, 1996, p. 37.

³⁴¹ M. LUSSAULT, 2003.

³⁴² G. KISH, 1980.

³⁴³ Comme le souligne J. LEVY, 2004, il est tout à fait illusoire de distinguer les cartes générales (topographiques) des cartes thématiques : "Toute carte est évidemment thématique, elle suppose un projet et elle exprime des choix, ce qui signifie qu'elle exclut une multitude d'autres cartes possibles", p. 4.

³⁴⁴ Ch. JACOB, 1996, pp. 46-47.

³⁴⁵ A. BERQUE, 1995 pour le lien entre regard surplombant et regard dominateur.

³⁴⁶ E. MA MUNG, 1999, p. 304.

³⁴⁷ M. RENOARD, 2001.

Poser la question des points de vue, c'est aussi s'interroger sur les modes d'accréditation à l'œuvre dans l'espace de la carte. Bien grossièrement on peut très certainement les placer sous le triple signe de l'homogénéité, de l'exclusivité et de la simultanéité.

Tout comme l'espace est aplati, le temps est suspendu, facticement arrêté. Deux illusions de présent se mêlent.

L'immédiateté de la figure en est une première. Comme le rappelle Ch. Grataloup, la perception globale et instantanée de l'image ne doit pas se confondre avec une lisibilité immédiate³⁴⁸. L'exposé de J. Bertin dans le catalogue de l'exposition *Cartes et figures de la Terre* insistant sur les procédures de questionnement de la carte relève de cette distinction³⁴⁹. Néanmoins le prix de la clarté est élevé et consiste en la limitation – drastique – des informations figurées. "Ce type d'image analogique impose une telle sélection des informations disponibles que le foisonnement de l'expérience vécue s'en trouve inévitablement appauvri"³⁵⁰.

La carte est par ailleurs prisonnière d'une simultanéité factice. Le temps, condensé de la représentation est bien différent de celui du monde. La carte, même lorsqu'elle est datée, appartient, de fait, à un présent perpétuel. Moment(s) de lieu(x) – lieux du (des) moment(s), l'alchimie de la circonstance qui fonde le lieu est inatteignable.

Que faire lorsque la carte, dans le temps du bilan ou de la destinée, se surimpose à un monde des acteurs tout entier, lui, dans l'intentionnalité mais aussi dans l'incertitude ?

Que faire encore lorsqu'il s'agit de représenter des migrations ? Figurer le mouvement est bien autre chose que la présentation des infrastructures de transport ou des sommations aux lieux d'arrivée. Les stocks ne sont pas des flux. L'expérience des cartes dynamiques, mixant effets synchroniques et diachroniques ne peuvent nous satisfaire³⁵¹.

Songons aussi aux difficultés rencontrées pour représenter les espaces nomades. Si nous pouvons sans trop de peine cartographier les conceptions / les espaces rayonnants (où toute surface a un centre en elle ou hors d'elle), les conceptions non sédentaires échappent à nos velléités de représentations graphiques. L'ingénierie de la carte réduit temps et espace à une seule échelle, une seule métrique.

³⁴⁸ Ch. GRATALOUP, 1996.

³⁴⁹ J. BERTIN, 1980. Voir aussi, cela va de soi, du même auteur *La sémiologie graphique*, 1967.

³⁵⁰ J. LEVY, 1996, p. 34.

³⁵¹ Pour des réflexions sur des tentatives expérimentales de cartographie dynamique voir L. DE GOLBERY, E. CHAVINIER, P. DAURIAN, 2002.

Alors même que le temps est insaisissable dans l'univers de la carte, les espaces nomades – où l'unité spatiale s'établit par la temporalité et non par la frontière, où le lien ne relève ni de la topographie ni de la topologie mais bien de la généalogie ou de la migration – nous échappent. Dans ces circonstances, tenter de "cartographier l'espace nomade apprend une chose importante et utilisable ailleurs ou généralement peut-être. Il n'est plus besoin, dans un espace ouvert et continu comme est le monde de plus en plus, de savoir où l'on est mais comment l'on est par rapport aux autres"³⁵². La carte qui procède avant tout de la localisation dans un espace de référence est impuissante, inutile... au minimum.

A cette continuité des espaces nomades s'oppose la discontinuité des espaces de la carte, au découpage de territoires exclusifs. L'efficacité du langage binaire est telle que l'on s'en détache difficilement. Il met en exergue un dedans et un dehors, délimite des territoires d'exercice du pouvoir. Cette partition de l'espace pose tout de go la question de la frontière. La limite cartographique relève en effet du seul modèle du maillage territorial, de la frontière étatique³⁵³. Le cartographe mosaïste instaurant la limite en cassure irrévocable s'imposant sur tous les plans, laisse échapper la synapse. La labilité, le flou n'ont pas droit de cité. Plus encore, il est bien des discontinuités qui ne relèvent pas de la frontière. Quid des horizons, des marges, des bornages ?

Ces délimitations, dans leur netteté absolue prennent aussi l'allure de définition. Le dispositif cartographique donne une cohérence formelle et intellectuelle à des constructions et tend à transformer des dispositions, des manifestations en êtres géographiques³⁵⁴. Le cercle vicieux de l'autoréalisation s'engage :

"Les cartes nous donnent à voir un aspect discret fait de limites et d'aires homogènes. La carte choroplète, qui en est l'archétype, reproduit le plus souvent sans même la questionner, l'unité spatiale qui a servi à collecter l'information statistique de base"³⁵⁵.

³⁵² Pour une analyse détaillée, lire D. RETAILLE, 1999.

³⁵³ Cl. RAFFESTIN, 1980.

³⁵⁴ D. RETAILLE, 1996.

³⁵⁵ D. RETAILLE & E. LECLERC, "Autorité ou pouvoir des cartes" in J.-P. BORD & P.R BADUEL (dir.) 2004, p. 170.

Géométrie.

Nous en arrivons aux objets donc. La formalisation géométrique n'est pas une opération neutre.

"La carte assujettit les informations à un filtrage qui n'en retient que ce qui est géométriquement positionnable, ce qui est géométriquement positionnable sur un plan euclidien"³⁵⁶.

Les formes affectent nos schèmes cognitifs³⁵⁷. Nos conceptions spatiales impliquent une mise en ordre du réel qui passe par un vocabulaire visuel restreint à trois formes basiques. Mais, inversement – n'oublions pas que la carte est représentation, la transcription cartographique conduit à modifier l'objet lui-même. En véritable lit de Procuste, la représentation géométrique retranche ce qui sort du cadre. La carte agit aussi comme modèle.

Points.

L'espace écrasé de la carte – ramené littéralement à deux dimensions, annihile aussi le lieu pour le ramener au site. Ou plutôt, le point traite indistinctement le lieu comme le site. Si lieu il y a, alors on est bien fondé de ramener l'espace à un point : la distance est nulle.

Par ailleurs, la carte pare les lieux des propriétés d'un individu statistique : tous sont équivalents. Ses dimensions – hors celle(s) figuré(es) et le pluriel est très limité – sont constantes : elles renvoient au "toutes choses égales par ailleurs". Cet isotropisme qui ne dit pas son nom est bien rarement adéquat.

Surfaces.

La délimitation des surfaces engage la question de l'homogénéité des surfaces nous l'avons vu. Elle conduit, conséquemment, à l'élimination des bruits. Des Chenchu vivent dans tous les districts* de l'Andhra Pradesh, et même au-delà des frontières de l'Etat. Mais le doute existe toujours de la "véritable" identité de ces individus. Parce qu'ils vivent en dehors des Nallamalais, ils apparaissent comme des bruits sur la carte et deviennent par essence suspects. L'incongruité de ce qui échappe à l'homogénéité est telle qu'elle engage non des réflexions sur la possibilité de l'existence de Chenchu en dehors de la forêt, mais la négation des déclarations des individus. La définition de l'identité chenchu repose alors sur un procès

³⁵⁶ Ch. JACOB, 1996, p. 44.

³⁵⁷ L. CAMBREZY, 1995, s'intéresse précisément à cette question en envisageant les implications de la représentation cartographique sur le devenir du concept de région.

cartographique et passe là par une localisation / délimitation, ressource de l'extension typologique.

Nous avons vu ailleurs – p. 149, morphologies villageoises – que la réalisation de la carte des quartiers relève de la facilité géométrique. Instaurant le quartier de caste comme le territoire de l'exclusivité, la carte (et son concepteur) usent du modèle ségrégatif³⁵⁸. La représentation cartographique, reposant ici explicitement sur des métriques topographiques, instaure le bornage des identités alors que les voisinages sont bien plus signifiants, mais qu'ils ne passent pas par la surface.

"[...] Les voisinages sont définis par des liens possibles mais s'établissent par noyau restreint jusqu'à conduire à une relative hétérogénéité dans une aire plus vaste. Cette configuration s'oppose à des territoires exhaustifs définis par des frontières ou des démarcations nettes. D'autant plus que la distance sociale ne se traduit pas toujours par une distance physique. La proximité n'est pas le voisinage".³⁵⁹

En outre, établir une telle carte en surface écarte fort opportunément les questions relatives aux relations entre espace privé, espace domestique et espace public. Un même périmètre peut prendre ces différentes colorations au fil du temps. Ces espaces fluides échappent à l'entendement de la carte, ou alors faudrait-il pouvoir admettre de laisser des blancs sur la carte : une *terra incognita* toujours redécouverte.

Lignes.

La délimitation des territoires forestiers chenchu reste une question problématique, en ce qu'elle ne prend pas la forme des limites que lui impose la carte. Comment, éthiquement, tirer des lignes, alors que les individus parlent de points ? Les "territoires forestiers" ne sont pas des surfaces, mais nous avons la tentation (la norme cartographique nous offre-t-elle d'autres solutions) de les représenter comme telles. La réflexion de H. Clastres à propos des Indiens amazoniens l'a notamment montré³⁶⁰, la distinction entre terroir et territoire mérite à tout le moins réflexion, comme elle s'impose ici. Le statut même de territoire, induit / conforté par la représentation géométrique doit être questionné.

Les cartes des itinéraires matinaux (voir 3.3.1. Lieux de passage – p. 192) nous invitent à une autre réflexion sur le statut des lignes. Le temps impose une fois de plus sa marque. Penser / représenter les déplacements des individus en termes de traces pose la carte

³⁵⁸ Pour une réflexion sur une cartographie des "quartiers" dans la ville indienne, lire O. LOUISET "Cartographier la société indienne" in J.-P. BORD & P.R BADUEL (dir.) 2004, p. 547-560.

³⁵⁹ O. LOUISET, 2006.

³⁶⁰ H. CLASTRES, 1990.

comme le bilan de cheminements, le tout étant tout à fait déconnecté des pratiques. La flèche dénote une intentionnalité qui n'a pas de caractère obligatoire. Il reste peu de place à l'errance, à la divagation. La solution graphique proposée par la *time geography* ne saurait nous satisfaire. Son ontologie repose en effet sur l'idée d'un espace-temps comme contenant qu'il suffirait de remplir à l'aide de mouvements individuels³⁶¹. L'espace est alors institué comme substrat, dont la qualité est immuable, indépendante des sujets qui le parcourent et, au fond, du temps qui passe.

Cartographie vernaculaire.

Etablissons rapidement qu'il n'existe pas de cartographies chenche usant d'un langage non verbal, non séquentiel *i.e* de cartes telles que nous l'entendons ici et maintenant. Bien au contraire les cartographies sont absolument et verbales et séquentielles³⁶². Blasphème : la carte est un récit ! Rien de plus éloigné de nos normes, de nos modèles cartographiques. Cette représentation zénithale, omnisciente ne correspond en rien aux cartographies vernaculaires Chenche qui passent par la mimique motrice du récit. Evidemment, la chose n'est pas sans nous rappeler les pratiques aborigènes. Le rêve est aussi une cartographie³⁶³.

Au final la carte privilégie une accumulation de "il y a" mais ignore le "il y est" dès lors qu'il échappe à nos modèles. Or, à tout le moins, la somme des parties n'est pas égale au tout.

La carte idéale n'est sans doute pas celle à l'échelle 1 décrite par Borges (entre autres) mais la "carte blanche". A moins que ce ne soit un origami à plier, froisser...

³⁶¹ A. VOLVEY, 2005, p. 89 *et sq.*

³⁶² Les cartographies inuit mises en évidence par B. COLLIGNON, 1996, relèvent également de ce mode particulier.

³⁶³ Voir bien sûr B. CHATWIN, 1988 mais aussi S. POIRIER, 1996.

4. CIRCULATIONS



J. Dubuffet, *La vie de famille*. 1963

La coprésence seule ne saurait rendre compte des interactions. L'éclatement des échelles et des temps doit permettre de mettre en évidence d'autres liens, d'autres échanges, d'autres transferts.

Les circulations, des hommes, de l'argent, des savoirs et pouvoirs participent de l'émergence d'espaces de coexistence. Les compositions réticulaires se nouent, s'entrelacent, engageant une différenciation spatiale et une hiérarchisation des lieux toujours changeante dans les limites d'une inertie du temps long.

Tous ces éléments du champ circulatoire renvoient évidemment au concept de distance. Les voisinages en distance nulle ne sont pas ceux que l'on croit. Sans même parler de mesure ce sont les métriques qu'il importe de mettre évidence. Continuités et contiguïtés ne sont en rien exclusives, bien au contraire.

Il importe de saisir les véritables brisures de l'espace vécu : de ces séparations qui, striant l'espace et le temps forment des seuils, des décrochements³⁶⁴.

³⁶⁴ Les travaux précurseurs de J. GALLAIS, 1976 s'attachant à l'espace vécu ont été une avancée considérable en la matière.

4.1. Circulations verticales.

4.1.1. La maîtrise des catégories.

Les assignations identitaires, la mise en ordre du monde social d'abord par les catégories hindoues³⁶⁵, puis par les catégories coloniales, nous y sommes très accoutumés aujourd'hui dans le champ politique avec le concept désormais bien établi de communalisme qui est utilisé même en dehors du monde indien.

Hors de la vie politique, la caste et la tribu investissent aussi le champ de la vie civile. Ce sont ces catégories qui, étant légitimées par l'Etat même – la mise en place de mesures de discriminations positives suivant des critères de caste en est le meilleur exemple – et entrant en résonance avec la hiérarchisation traditionnelle, règlent la nature des relations entre l'Etat et la société indienne et les relations sociales elles-mêmes.

Il paraît que cette société indienne est parcourue par de multiples frontières (au sens que lui donne F. Barth). Frontières entre religions, castes mais aussi de manière plus sourde entre classes. Frontières labiles, mobiles, poreuses toujours renégociées entre ces catégories et l'Etat à une échelle globale et qui s'articulent surtout, à l'échelle micro, par les interactions quotidiennes des individus qui sont bien, *in fine*, les acteurs de cette démocratie. Frontières qui, là, ne sont presque jamais territoriales.

Avec l'émergence de différenciations socio-économiques au sein de la tribu et donc l'apparition de nouvelles élites, se mettent en place de nouveaux espaces d'interaction avec l'ensemble de la société locale et, partant, avec l'Etat.

Par ailleurs, l'expérimentation, depuis quelques dizaines d'années, d'un jeu de catégorisation élargi à l'échelle de la société englobante invite à s'interroger sur les dynamiques de réappropriation des structures catégorielles. Il s'agit aussi, comme l'écrit J.-F. Souyri d'engager la réflexion à partir des deux extrémités de la chaîne.

³⁶⁵ Pour un point sur la question, y compris en dehors du strict univers social, voir McKim MARRIOTT (ed.), 1990.

"Les représentations historiques et les logiques identitaires ne se comprennent qu'à condition de bien tenir les deux bouts de la chaîne : repérer les discours dominants et les processus de sélection de la mémoire, mais, en même temps, isoler les moments où les représentations dominantes sont retournées, voire réappropriées par les catégories dominées pour se retrouver projetées dans un autre système de valeur et utilisé par lui"³⁶⁶.

Au bout du bout, les bricolages se transforment même en branchements³⁶⁷, la catégorie tribale prenant désormais des résonances à l'échelle du monde.

L'invention de la catégorie tribale procède d'une histoire assez complexe, bien révélatrice de la manière dont sont vécues les relations entre l'Etat et l'ethnie. Les acteurs les plus décisifs de cette invention sont sans conteste les administrateurs et anthropologues britanniques.

Toutefois, l'idée d'une société "normale", ou "dominante", nettement différenciée de peuples "primitifs" ou "inférieurs" n'est pas une invention récente, puisqu'elle constitue l'un des fondements de la construction de la civilisation hindo-bouddhique et partant indienne. Les catégories de la haute tradition brahmanique en sont une illustration. Mais cette figure du "sauvage" ou du "barbare de l'intérieur" est passablement ambiguë puisque cette conception cohabite avec une vision extrêmement positive de la forêt – lieu sacré, résidence des dieux et des renonçants – et de ses habitants. Les statuts de ces tribaux dans les sociétés locales sont d'ailleurs souvent très loin d'être dépréciés. Il n'existait sans doute pas de barrière entre ces deux mondes, le royaume agissant comme articulation. Bref, les futurs *adivasi** sont tout sauf une partie séparée de la société et du pays.

C'est l'attitude britannique qui va amorcer l'isolement progressif des tribus. Une vision romantique en quête d'exotisme ainsi que des préoccupations moralisatrices, vont motiver deux types d'attitudes qui ne sont qu'apparemment contradictoires. D'un côté la volonté de préserver les "témoignages d'un monde primitif", de l'autre celle de contrôler des territoires tampons où des populations socialement plus homogènes résistent davantage à la dépossession coloniale, et aussi d'amender (et d'évangéliser en particulier) des coutumes incompatibles avec la civilisation³⁶⁸.

C'est en créant puis nommant une catégorie englobant ces populations "périphériques" que les Britanniques ont imposé leurs représentations sociales et d'abord affirmé leur suprématie. En adoptant le terme de tribu pour distinguer pourtant des groupes très divers, le

³⁶⁶ P.-F. SOUYRI, 1992, p. 787.

³⁶⁷ Je fais bien sûr ici référence aux travaux de J.-L. AMSELLE, 2001.

³⁶⁸ Voir en particulier J.C. GALEY, 1986.

colonisateur fait référence à des populations qui n'ont souvent en commun que leur pauvreté, populations qu'il oppose à la "civilisation", la sienne en particulier. Il s'agit bien d'une véritable assignation identitaire négative marquée par le déni d'écriture, d'Etat et d'histoire.

Les discours de l'Inde indépendante sont dans la droite ligne de ceux des administrateurs britanniques et la catégorie de *Scheduled Tribes* est venue remplacer (quoique non recouvrir) celle de tribu. Cette catégorie se réduit en fait à une liste de groupes désignés à l'échelle fédérale, groupes que l'on souhaite aider à se "développer" en toute priorité. Dernière née des dénominations, le terme sanskritisé *adivasi** ("les premiers habitants") labellise quant à lui une autochtonie bien souvent mythique.

Bien évidemment, ces catégories de "tribu", d'"*adivasi*" ou de "ST" qui se nomment ou sont nommées, ne sont jamais des catégories au sens scientifique du terme. Ce ne sont pas "des ensembles d'individus auxquels il est possible d'attribuer rigoureusement un nombre fini de propriétés communes"³⁶⁹. Ici, ce nom identifie et classe.

Si les tribus ne disposent toujours pas, en dehors de leurs ethnonymes, de termes réflexifs pour s'autodésigner, c'est que la catégorie n'est pas encore intégrée par les tribaux eux-mêmes. L'objet n'a pas encore atteint, en dedans, le statut d'être. A l'inverse, les Intouchables eux se sont saisis du terme *dalit* ("les opprimés") comme d'un étendard³⁷⁰. Les tribaux, politisés – quand ils le sont – sur des échelles différentes de celles des Intouchables, restent donc à la merci de catégories extérieures³⁷¹.

La spécificité du marché politique (nous sommes bien en démocratie en présence d'un double mouvement d'ajustement réciproque d'offre et de demande) consiste en ce que le bien qui s'échange ne se réduit pas à un discours³⁷². Il faut très certainement distinguer les discours de l'Etat sur la tribu, de ses actions. La parole de l'Etat est validée, renforcée par ses actes. Le discours catégorisant de l'Etat sur les tribus est affirmé par la mise en place des politiques de discrimination positive.

Ces politiques de discrimination positive rentrent dans le train de mesures lancées dès la mise en place de la constitution pour favoriser la justice sociale. Le principe compensatoire repose sur la reconnaissance de disparités sociales et de leurs bases historiques. Il s'agit de rétablir une égalité des chances en faveur des catégories "arriérées" (backward classes)

³⁶⁹ J. RANCIERE, cité par L. BOLTANSKI, 1982.

³⁷⁰ Sur la place particulière de la revue *Dalit Voice* dans les mobilisations intouchables, voir D.G. HEUZE, 2006.

³⁷¹ Le cas du Jarkhand est une exception considérable. Là, c'est d'ailleurs la catégorie de *diku* (qui désigne les non tribaux, ceux qui parlent hindi) qui est investie de sens, avant même celle d'*adivasi*. L'identité passe là, explicitement et au tout premier chef par la désignation de l'altérité.

³⁷² J. LEVY, 1994.

définies selon un critère de caste³⁷³. L'Etat, tant fédéral que local, met en place des quotas en ce qui concerne la représentation politique, l'éducation et les emplois publics.

Il existe une différence majeure et essentielle entre les formes de discriminations positives (toutes formes d'aide catégorielle) qui concernent l'ensemble d'une communauté (le droit de cueillette dans une zone forestière par exemple) et celles qui ne bénéficient qu'à certains membres de cette communauté (principe des quotas). Ces politiques favorisent à des degrés divers la fragmentation des groupes bénéficiaires en groupes d'intérêts rivaux – nous y reviendrons par la suite.

Ainsi qu'Henri Stern le montrait pour la caste, l'identité de la tribu ne se constitue nullement dans des groupements dotés d'une personnalité morale qui remplirait une fonction prédéterminée dans des limites territoriales fixées³⁷⁴. C'est bien au contraire chaque particulier de chaque tribu qui établit et maintient un statut à travers toute une série de relations avec des particuliers d'autres castes (commensalité, services) et avec des particuliers de même tribu (mariage, descendance, famille). Ces séries de relations engendrent constamment des processus d'identification et de différenciation.

Le concept de frontière ethnique, tel qu'il a été développé par Federick Barth dans son approche interactionniste³⁷⁵, associé à l'échelle micro nous permet de désubstantialiser les objets et en particulier les catégories.

Au village (sphère ethnique intime), les individus interagissent en fonction de la connaissance qu'ils ont de leurs identités mutuelles. Celles-ci correspondent à une sommation de statuts en termes de richesse, de prestige et de hiérarchie rituelle. En terrain non familial, le villageois doit, à partir d'indices subtils (le niveau de langue, la tenue vestimentaire par exemple) distribuer une large variété d'étrangers dans des catégories stéréotypées. Ces stéréotypes permettent de réaliser de considérables économies d'énergie en évitant aux acteurs les aléas de la découverte et de l'improvisation³⁷⁶. Ils tendent aussi à accentuer à la fois les similitudes intra-catégorielles et les différences inter-catégorielles.

Parmi ces indices, le nom bien évidemment, qui fiche l'individu dans tel ou tel groupe, tribu ou caste. Les noms ethniques ne sont jamais purement référentiels, mais également descriptifs du type d'acteur social à qui on a affaire et de la relation appropriée à son égard

³⁷³ Pour un rappel sur le système de classification, voir plus loin note 383, p.230.

³⁷⁴ H. STERN, 1996.

³⁷⁵ Voir bien sûr, son *Ethnic groups and boundaries*, paru en 1969 et dont l'introduction est reprise dans P. Poutignat. & J. Streiff-Fenart (1995). Ses études synchroniques sur les Swat Pathan sont tout à fait éclairantes.

³⁷⁶ C. VINSONNEAU, 2002.

dans un contexte donné. Les Chenchu ne sont pas simplement un groupe, une tribu, ils sont aussi des "pauvres gens", des "alcooliques", le stéréotype est presque toujours dépréciatif.

Dans la présentation de soi, la catégorie tribale (englobante) n'a ici aucun sens. Lorsque l'on est Chenchu, on n'utilise jamais en effet le terme d'"*adivasi*" ou de "ST*", que l'on ne connaît pas ou qui ne signifie rien.

Pourtant, même le nom connu, les indices peuvent occasionner des prescriptions contradictoires. Comment agir face à un Chenchu qui arbore un stylo dans sa poche de chemise, porte un pantalon tout à fait urbain et même une montre qui, si elle fonctionne, est sans conteste signe de richesse ? Un Chenchu qui porte pantalon et montre, un Chenchu sorti de l'illettrisme et de la misère est-il encore tout à fait Chenchu ? D'autant que les normes et les hiérarchies sociales tendent à changer.

Le statut socio-religieux qui plaçait les Chenchu au niveau des basses castes est de plus en plus mâtiné par le statut économique, bien plus malléable. Les frontières sont là certainement beaucoup plus poreuses que celles de groupes "ethniques" (castes et tribu) endogames. Or, certains Chenchu ont bien conscience de leur image très dépréciée, ils luttent contre une imposition du statut par un contrôle des significations qui touche en tout premier lieu leur corps. Corps stigmaté, corps objet culturel et social, paré différemment selon que l'on reste au village ou que l'on se rend au marché. C'est dire l'importance du contexte dans les situations d'interactions et l'intérêt de l'échelle micro. C'est dire aussi toute la difficulté qu'il y a à saisir des identités collectives qui, incarnées, se fragmentent au grès des contextes.

Les distinctions entre les niveaux "micro" et "macro" ne sont pas celles qui opposeraient le cas particulier à la généralité, l'exemple à la théorie, mais celle que l'on peut établir si l'on prête attention aux modes de communication choisis par nos interlocuteurs.

La manipulation délibérée des échelles, dont Jacques Revel et Bernard Lepetit ont souligné l'intérêt heuristique, concerne les méthodes des sciences humaines parce que la société en joue³⁷⁷.

Contrairement aux situations telles qu'elles sont décrites dans la ceinture tribale (au Jharkhand notamment), il n'existe pas dans les Nallamalais d'élite ou de classe moyenne préexistante à la mise en place des politiques de discrimination positive. Cependant, les aides, quelles qu'elles soient, n'ont pas bénéficié à tous. L'interventionnisme d'Etat produit de la

³⁷⁷ J. REVEL (dir.), 1996 ; B. LEPETIT (ed.), 1995.

distinction, mais aussi, d'une certaine façon de la hiérarchie, dans une tribu où elles étaient absentes.

L'un des premiers éléments relais de cette différenciation socio-économique au sein de la tribu a été le facteur géographique. Les zones les moins reculées ont bénéficié les premières de l'implantation d'écoles et les premiers Chenchu éduqués, ils ont aujourd'hui une quarantaine d'années, ont pu bénéficier d'emplois réservés dans la fonction publique. Par là même se pose le problème de l'unité de la tribu, qui fonctionne sur le mode du réseau et de la relation de proche en proche par les mariages. Les liens ténus qui unissaient les hommes et les territoires se distendent, voire se cassent³⁷⁸. L'hétérogénéité sociale se double d'une hétérogénéité spatiale. Une réflexion en terme d'émergence de classes socio-spatiales ne serait sans doute pas inappropriée³⁷⁹.

Par ailleurs, c'est l'unité villageoise qui est la cellule de base des aides de l'agence tribale. Or, tous les villages n'obtiennent pas les mêmes subsides. Le représentant de chaque village auprès de l'ITDA* doit s'efforcer d'obtenir des avantages proposés en nombre limité³⁸⁰. Alors que le *peddamanchi** était élu par ses voisins, le représentant est choisi par l'administration tribale parmi les plus éduqués, les plus capables. Censés diffuser les modalités des nouveaux programmes d'aide lancés par l'agence, ils sont souvent les seuls à en bénéficier parce qu'ils sont les seuls à avoir une information complète et correcte. De ce fait, le pouvoir de ces représentants s'affirme toujours un peu plus³⁸¹.

Dans le même ordre d'idée, il est à craindre que seuls ceux qui appartiennent à "l'élite" (la "creamy layer"), bénéficient à l'avenir des emplois réservés³⁸² si prisés par l'ensemble des

³⁷⁸ Dès le début des années 1940 (une fois le Pr. Von Fürer Haimendorf nommé conseiller du prince pour les questions tribales), Mananur est le premier village à bénéficier de l'installation d'une école. On note que le village se trouve désormais en bout de chaîne dans les connexions entre les villages des deux plateaux. Il semble bien que le village n'appartienne pas (plus ?) à cette constellation. Voir infra les réseaux du mariage et de la dette, en particulier la Figure 13 : Les liens matrimoniaux entre villages.

³⁷⁹ A. REYNAUD, 1981.

³⁸⁰ Par ailleurs, des prêts peuvent être par exemple proposés en nombre limités sur la base d'une unité d'habitation factice. Les habitants de Patrela Chenu Penta partagent ainsi des aides avec les familles de Chintlamkunta. Au premier les aides : les familles les plus rapides à se manifester (et à remplir les conditions) se voient attribuer l'aide. Certains chefs de familles reviennent bien dépités de Sundi Penta : ils se sont fait souffler une possibilité de prêt par d'autres. Les dépenses occasionnées par le voyage ajoutent à la frustration.

³⁸¹ Ce pouvoir a un coût temporaire. S'engage en fait un cercle vertueux (?) où les représentants du village sont les seuls à aller chercher l'information à la source à Sundi Penta – ce qui se révèle onéreux ; les compensations offertes par l'administration tribale ne couvrant pas, et de loin, les dépenses engagées – mais aussi les seuls à bénéficier des meilleures aides.

³⁸² C'était d'ailleurs les craintes d'un Ghurye qui était certes d'accord avec le principe d'une politique exceptionnelle de réservation (et donc, de fait, de discrimination) dans la mesure où celle-ci était provisoire. Les craintes de Ghurye se sont révélées fondées : une fois sur les rails, il est difficile de stopper le système des quotas.

familles Chenchu mais d'ores et déjà en nombre trop limité pour satisfaire toutes les ambitions.

Les conflits de classes au sein d'une tribu de moins en moins homogène ne tarderont plus à advenir, d'autant que les mécanismes de solidarité ne sont en rien automatiques à l'échelle de la tribu ou du village. Ne dit-on pas déjà en cas de tension : "c'est parce que tu es devenu riche que tu ne me parles plus ?"

Alors que la cohésion de la tribu (avait-elle d'ailleurs jamais vraiment existé ?) est toujours davantage mise à l'épreuve, c'est l'affirmation de cette dernière, par le biais de la catégorie ST³⁸³ qui peut seule être bénéfique aux familles. Bien que la majeure partie des conquêtes des politiques de discrimination positive ne profite qu'à quelques-uns, les familles ne peuvent prétendre individuellement (sur critères sociaux par exemple) à ces aides³⁸⁴.

Or se posent à l'échelle de la catégorie ST tout entière, dans la même zone, les mêmes problèmes de grande hétérogénéité et de confiscation. Les Lambada n'ont obtenu le statut de ST qu'en 1977 en Andhra Pradesh (ils sont restés SC* au Maharashtra), grâce à un fort lobbying politique : leur nombre et leur cohésion le leur ont permis. Ils utilisent volontiers, c'est particulièrement significatif, l'étiquette ST pour se présenter à un étranger (au chercheur de passage par exemple)³⁸⁵.

Il existe aujourd'hui un intérêt politique et surtout économique à maintenir et à renforcer une identité tribale. Il est en effet très avantageux de se déclarer ST. La catégorie est très intéressante pour les groupes de bas statut : les avantages économiques sont importants alors que le statut rituel n'est pas particulièrement négatif. Il n'est pas étonnant, dans ce contexte, que le nombre de groupes considérés comme tribaux ait crû entre 1950 et 1976 et que la part de la population tribale dans la population globale soit passée en 1951 de 5,30 % à

³⁸³ Un petit point sur le système de classification structurant les politiques de discrimination positive. Sont distingués : les ST, les tribaux (7 % de la population), les SC, les Intouchables (15 % de la population) et les OBC, Other Backward Classes, dont la définition et l'établissement des listes sont toujours problématiques.

³⁸⁴ En revanche, en particulier pour les Backward Classes, des conditions financières peuvent venir doubler l'appartenance de caste, conditionnant ainsi l'accès à des places dans les écoles par exemple. Mais acheter des déclarations de ressources minorant l'état réel des finances d'une famille est devenu un véritable sport national. La commission pour les Backward Classes du Tamil Nadu en vient ainsi à plaider pour des dispositions spéciales en faveur des petits fonctionnaires qui n'ont pas la possibilité de déduire leurs traitements de leurs déclarations. Voir M. GALANTER, 1984, pp. 243 et sq.

³⁸⁵ En situation d'enquête rapide, lors de rassemblements religieux par exemple, si les Chenchu (très rares au demeurant) ne se sont jamais présentés comme ST, les Lambada ont très volontiers utilisé cette catégorie. Il est vrai aussi que l'identité Lambada est entachée de connotations péjoratives. Rappelons que le changement de vêtement est souvent motivé par la volonté de ne plus être identifié immédiatement sous l'étiquette de la tribu. Même constatation chez les Intouchables Mala et Madiga qui emploient dans la quasi-totalité des cas la dénomination SC. Mes demandes de précision ont toujours déclenché d'abord de la surprise, puis, surtout de la gêne. Ils ont été découverts ! Il est vrai que le lieu – un temple – n'est certainement pas étranger à ce type de comportement. Ils n'y étaient pas les bienvenus il y a de cela quelques dizaines d'années.

7,76 % en 1981. Il va sans dire que ces communautés labélisées "tribus" s'écartent de plus en plus de ce qui pouvait être décrit comme tel par les créateurs (anthropologues britanniques notamment) de la catégorie. Mais cette catégorie est très efficace politiquement. L'affirmation de l'ethnicité est un levier politique de revendication – et éventuellement de mobilisation – beaucoup plus efficace (en Inde ou ailleurs) que le simple constat de la pauvreté. Elle permet de se poser *a priori* comme une victime³⁸⁶.

Chez les Chenchu, il serait certainement beaucoup plus avantageux d'opter pour une valorisation de l'identité ethnique en quelque sorte authentique, valorisation fondée sur l'affirmation d'une autochtonie que ne peuvent revendiquer les Lambada. Cela permettrait à la tribu de s'insérer dans le mouvement beaucoup plus vaste des peuples indigènes. Paradoxalement cette idée vient souvent de l'extérieur et notamment des églises protestantes qui connaissent un succès grandissant parmi les Chenchu. Au début des années 1990, les *adivasi** présentent un texte fondateur d'une identité des peuples autochtones de l'Inde à la commission onusienne sur les peuples indigènes. La Charte issue de ce travail n'a jamais été ratifiée par les Etats membres et les représentants indiens n'ont pas reconnu l'autochtonie des *adivasi*. La tentative de passer par-dessus l'échelle étatique, monopolisée par des classes moyennes jalouses de leurs prérogatives, a échoué³⁸⁷. Toutefois, dans le contexte Chenchu, cette perspective *adivasi* semble bien lointaine.

³⁸⁶ D. FASSIN, 2000, a particulièrement bien mis en évidence les stratégies rhétoriques qui s'expriment dans les lettres adressées, en France, aux commissions spéciales d'attribution d'aides. La part de normalisation subie et du détournement tactique est difficile à établir, mais les individus font de leurs missives de véritables exercices de style; se positionnant comme des assistés, et usant de cette catégorie comme d'une identité conjoncturelle.

³⁸⁷ Sur la montée en puissance des classes moyennes, ses liens avec la "famille safran" et ses traditions réinventées à la source d'un indigénisme hindou, voir ASSAYAG, 2000.

4.1.2. Autorités et emboîtements.

Les élections : du village à l'Etat.

A grands traits, les postes électifs principaux. Chaque assemblée dispose de pouvoirs de décision et de compétences financières. On décide de travaux...

- Village – Gram Panchayat*, élection :

- des Ward representative
- d'un sarpanch*

Pour engager des travaux, le sarpanch doit demander l'autorisation au Ward représentative du lieu où doivent se faire les travaux. Le sarpanch travaille directement comme contractor*.

L'argent vient du district* ou du mandal*.

- Mandal, élection des MPTC.

En gros, élection d'un MPTC member pour 1000 habitants. Ces derniers élisent président et un vice président de mandal.

- Taluk, élection des MLA (Member of Legislative Assembly)

Un élu par taluk.

Ils élisent le Chief Minister, équivalent de gouverneur de l'Etat.

- District – Zila Parishad, élection des ZPTC.

Même système que pour le niveau mandal.

Argent venant de l'Etat (A.P.) mais également collecte d'impôts.

- Groupement de districts, Constead, élection des MP (Members of Parliament).

Inconnus dans les villages, les décisions qu'ils prennent ont pourtant des incidences importantes avec des budgets considérables en provenance d'Hyderabad mais aussi de Delhi.

C'est peu de dire que l'échelle nationale n'a quasiment aucune réalité. En dehors du Congrès I.³⁸⁸, les villageois n'ont dans leur immense majorité aucune idée des forces politiques contemporaines en présence. Pas la moindre idée non plus des rapports de force. Quelques personnalités marquent en revanche les esprits, et posent des jalons. Indira Gandhi

³⁸⁸ Le Congrès I. est issu du parti du Congrès, formation dont le nom est associé au mouvement nationaliste. Après l'Indépendance et la mort de Nehru (1964), le parti historique connaît de nombreuses scissions. En 1978, c'est Indira Gandhi qui fonde le Congrès I., I. pour Indira.

est ainsi une figure importante. C'est qu'elle personnifie l'état d'urgence : or cette période fait presque figure d'âge d'or dans l'esprit de beaucoup de Chenchu. Effectivement, ce milieu des années 1970 a coïncidé avec une accélération très forte de la mise en place de mesures d'aide en faveur de la tribu. Ces aides, pourtant décidées et attribuées depuis Hyderabad sont indéfectiblement associées à la dame. Les villes du pouvoir sont en revanche très lointaines. Perdues dans les brumes, Delhi, ou Bombay, ne sont que des chimères intangibles. Evidemment, la scolarisation des jeunes aidant, les distinctions entre générations sont très marquées de ce point de vue.

A l'échelle de l'Andra Pradesh, seul le chief minister – Chandra Babu Naidu au moment du terrain – est connu dans les villages. L'estime qu'on lui porte est d'ailleurs dans l'ensemble bien mitigée. Son patronyme est même attribué à un chien. Les villageois dans leur ensemble sont très au fait des politiques menées à l'outrageante faveur de la capitale de l'Etat. Les campagnes électorales génèrent tout de même quelques remous. Des *Ambassador* équipées de mégaphones passent sur les routes, déversant professions de foi et appels à se déplacer dans les bureaux de vote ; des photographes officiels passent dans les villages pour prendre les clichés qui serviront à établir les pièces d'identité nécessaires aux scrutins, dans les plus gros bourgs se tiennent des réunions publiques...

Mais l'activisme le plus débridé se déploie surtout à l'échelle la plus locale. Là les partis importent peu, la personnalisation est très forte. On se place sous l'étiquette du Congrès I. ou du Telugu Desam Party³⁸⁹, les changements d'allégeance sont légion : on élit avant tout des hommes, ou des femmes qui parlent en leur nom propre (si ce n'est au nom de leurs intérêts propres). Il faut compter dans cette zone tribale avec les réservations qui interfèrent largement avec le jeu politique. Ces réservations concernent également les femmes qui se voient ouvrir les portes des responsabilités. Néanmoins, personne n'est dupe : la femme élue, c'est l'homme qui passe aux commandes.

"Un nombre important d'élues le sont en fait 'par procuration' : épouses, filles et belles-filles des élus sortants, elles ne sont élues que pour la forme, comme en témoigne l'apparition d'une nouvelle catégorie d'acteurs dans la vie politique locale, le *panch pati*, ou 'mari de l'élue' "³⁹⁰.

Des femmes élues, donc, mais qui restent globalement en dehors du jeu politique, en dehors des moments de campagne où elles sont mises en avant. A Uppununthala, tous les

³⁸⁹ Après une domination sans partage du parti du Congrès I., le TDP – formation régionaliste lancée par un acteur de cinéma très populaire, N.T. Ramarao – devient majoritaire à l'assemblée fédérale un an seulement après sa fondation en 1982. Depuis, les deux partis, très largement hégémoniques, se partagent le pouvoir. Voir A. VAUGIER-CHATTERJEE, pour une analyse détaillée.

³⁹⁰ S. TAWA LAMA-REWAL, 2003, p. 103.

sièges de Ward Member sont réservés aux ST* et l'un d'eux spécifiquement à une femme. Pourtant, au moment des enquêtes, ce sont des hommes et uniquement des hommes dont on me cite le nom. Les femmes, néanmoins, agissent. Elles peuvent avoir une grande influence, au cas par cas, et pas seulement dans le cadre uniquement familial. Certaines femmes lambda sont connues localement pour leur activisme.

Mais le domaine des femmes est plus clairement celui des groupes d'épargne. Les Self Help Groups ont pour but de collecter l'épargne féminine pour la réinvestir sous forme de prêts à taux réduit chez les familles membres en difficulté, ou pour des projets communs de plus grande envergure. Ces groupes sont de taille volontairement réduite, quinze membres au maximum. Leur statut veut que les fonctions de décision tournent. Cela concourt à donner des responsabilités aux femmes. La trésorière doit ainsi récolter les contributions de chaque membre (30 Rs par mois) et les déposer elle-même à la banque. L'impact de cette épargne est encore très inégal. Si l'épargne est bien régulière, les incitations des travailleurs sociaux aidant et les primes des organismes d'Etat soutenant le processus, les réinvestissements sont minimes. Les projets sont simplement inexistant, tant individuellement que collectivement. A Uppunthala, l'un des groupes a choisi d'investir son argent dans l'achat d'un sac de riz pour aider à faire à la soudure. Les réunions qui regroupent des membres appartenant de fait souvent à la même famille sont l'occasion pour les femmes de se valoriser à leurs propres yeux.

Le moment des campagnes est l'occasion de dépenses considérables pour les candidats qui, il est vrai, espèrent rentrer largement dans leur frais une fois élus, en prenant en charge la maîtrise d'œuvre des travaux ordonnés par l'assemblée. Bien sûr, toutes les élections, tous les postes, ne sont pas dignes d'investissement tels que ceux du couple Badia - Bichi. En 2000, les élections des MPTC member ont opposé deux Lambda d'Uppunthala et un Chenchu de Tirmalapur. Malgré un endettement de plus de 7000 Rs pour le couple, c'est le candidat Chenchu qui l'a emporté. La chose est suffisamment rare pour être soulignée. Les Chenchu sont rarement élus, mais surtout rarement candidats. Néanmoins, l'émergence "d'entrepreneurs politiques" est en marche. Certaines figures, très ambitieuses, se lancent dans la bataille. Les objectifs, très explicitement, ne sont pas le bien commun, la représentation d'une communauté ou d'un village, mais des intérêts personnels, financiers. Le prestige du mandat électif n'est qu'un plus, appréciable, un bonus en regard de ce que rapportent les opérations de *contractor**.

Ces nouvelles figures qui émergent, individualités relativement déconnectées de la tribu, viennent "remplacer" des personnages traditionnels aujourd'hui disparus des villages³⁹¹. Le *patwari* tenait les registres du village, y compris pour les impôts, alors que le *patel giri* assurait des fonctions de police. Ces fonctions étaient héréditaires. A Uppununthala toujours, l'ancien *patwari* brahmane et le *patel giri*, musulman, ont cédé la place à des fonctionnaires.

4.1.3. *Transmissions - Les relations intergénérationnelles.*

"Heureusement que nous Chenchu ne vivons pas vieux"³⁹². Dureté des mots pourtant bien tendres en comparaison de ce que la vie, les hommes, réservent aux vieux. Pas de retraites tranquilles dans les villages. Point d'imagerie d'Epinal avec anciens entourés et choyés, assurant la transmission de savoirs ancestraux et écoutés avec respect. Pas de veillées où, le feu réchauffant leur vieillesse, un gamin sur les genoux, on conte quelque histoire de jeunesse, quelque récit de dieux victorieux ou de chasseurs malins (à moins que ce ne soit l'inverse). On travaille, encore et toujours, on tente de rester indépendant quoi qu'il en coûte. Hommes ou femmes, une fois veufs, restent sous leur propre toit, et conservent leur dignité en effectuant de petits travaux occasionnels : grappillage de quelques épis, de quelques heures que l'on voudra bien payer d'un repas. Les enfants, bien sûr, sont là pour aider... mais à minima. C'est un crève-cœur que de devoir mendier une galette que l'on mangera seul(e), dans son coin, à l'abri des regards. La dépendance est honteuse. Pour s'y soustraire, les parents âgés migrent de village en village, confiant leur entretien aux fils et filles dispersés. L'indulgence n'a qu'un temps. On tâche de rendre service : surveiller les bêtes, tresser de la corde, très ponctuellement garder des enfants, permettent de conserver sa dignité. Le "grand âge" (!) est un fardeau, pour tous. N'oublions pas que l'on est grand-mère, grand-père la quarantaine à peine entamée. Il ne s'agit pas de confondre le statut de grand-parent avec celui de vieux. Les grands-parents peuvent, eux-mêmes très actifs, prendre en charge un petit-fils sevré pendant que fils et belle-fille partent en migration. C'est un souci de moins pour ceux qui émigrent, d'autant que le *contractor** paierait moins une mère encombrée d'un rejeton.

³⁹¹ Rappelons que ces fonctions traditionnellement aux mains des Brahmanes et hautes castes ont été supprimées par le TDP qui voulait s'assurer du soutien des Backward Classes. Voir toujours VAUGIER-CHATTERJEE, *op cit.*

³⁹² Notons, ce "nous Chenchu" si singulier et dénotant de la conscience d'un destin commun. C'est bien le seul qu'il me sera donné d'entendre.

On n'accorde son respect, son écoute, qu'aux hommes toujours actifs. Les vieux, sans patrimoine à monnayer, se font les plus discrets possible. Leur parole rare – les vieux ne se répandent ni en conseils ni en souvenirs – n'a que bien peu de poids.

Les récits de vieillards ne sont pas dignes d'intérêt. Mes longues conversations avec Joggiah ou Bayanna n'intéressent personne. Aucune oreille en dehors de la mienne pour recueillir les dernières bribes d'information sur les territoires forestiers, des explications des noms de lieux, de clans, des vieilles histoires de fondations, de déplacements... Non que l'on sache déjà tout cela. Point du tout. S'il m'a bien semblé que l'on écoute avec bien plus d'attention les conversations que j'ai pu avoir avec quelques-uns à Appapur, je ne sais à quoi attribuer cet intérêt. Peut-être avait-on tout simplement du temps à perdre ! Ma présence provoquait sans doute la curiosité parce qu'elle présentait un changement, une nouveauté. L'exotique n'a pas eu le temps de devenir quotidien. Il serait bien inconsidéré d'opposer aux villages déculturés de la boutonnière, les villages authentiques, attachés aux traditions de la forêt. Malaiah, le *peddamanchi** du village est le meilleur témoin de son propre retrait. Beaucoup ne suivent plus ses avis : "Certains pensent tout savoir". Sans inquiétude, sans émotion même, il m'explique la transition actuelle du leadership du *peddamanchi* aux secrétaires de village désignés par l'ITDA* : on parle désormais des *pedda mansulu*.

Plus que jamais sans doute, la parole n'a que peu de poids. Les vieux ne gardent de légitimité que lorsqu'ils sont encore dans l'action. La parole n'est pas le dernier refuge de la sagesse, tout simplement parce que les savoirs passent essentiellement par les pratiques, la transmission par l'exemplarité.

Le peu d'importance accordé à la parole explique peut-être l'incroyable incertitude de l'existence ou non d'une langue chenchu. Quand, en 1943, Ch. Haimendorf note que les Chenchu qu'il a rencontrés parlent un telugu mâtiné de vocabulaire urdu, le *Ferishta's History of Dekkan* indique qu'au XVII^e siècle, les Chenchu parlaient une langue incompréhensible pour les habitants de la plaine³⁹³ et, sur un autre plan, le recensement compte en 1961 quelques individus parlant une langue spécifique à la tribu. C'est un fait avéré : aujourd'hui les Chenchu ne parlent que le telugu. Un telugu un peu fruste, selon mon interprète, mais un telugu de bon aloi tout de même. Deux choses étonnantes. D'une part, la méfiance du Prof Haimendorf vis-à-vis des allégations de Shrewsbury : qu'y a-t-il d'anormal à ce qu'une population dont il souligne l'isolement et l'autochtonie tout au long de son ouvrage ait parlé

³⁹³ J.S. SHREWSBURY, 1794, *Ferishta's History of Dekkan*, p. 84, cité par Ch. VON FURER HAIMENDORF, 1943, p. 6.

une langue qui lui soit propre ? Son scepticisme, ponctuel³⁹⁴, ne s'explique-t-il pas par le mur auquel ses questions sur le sujet se sont, j'imagine, heurtées ? Mes interrogations répétées sur le sujet ont de la même façon suscité partout la même réponse : non, de langue particulière il n'y a jamais eu. Faut-il prendre les discours au pied de la lettre ou penser que cette langue a pu à ce point disparaître qu'elle n'a laissé aucune trace de son existence dans les mémoires ? Je pencherais, très prudemment pour la deuxième solution. Quelques signes, discrets, en dehors des sources livresques indiquent bien, si ce n'est une langue, un vocabulaire particulier à la tribu. Tous ces mots – fossiles d'une langue ancienne ? – concernent le monde de la forêt. Miel, oiseaux, racines peuvent être nommés différemment par les Chenchu³⁹⁵. Quoi qu'il en soit, cette langue n'existe pas³⁹⁶.

Qu'importe finalement la langue, c'est l'oralité qui doit retenir un instant notre attention. Mais dans leur écrasante majorité les connaissances ne sont pas discursives, elles ne font pas l'objet de discours constitués³⁹⁷. La mise au jour des catégories de la pensée sauvage³⁹⁸ ne nous est que de peu de secours dans la compréhension des savoirs vernaculaires, mais nous sommes bien dans le domaine du savoir et non des croyances. Le savoir se cristallise en contexte, en action. Il est toujours actualisé, parce que finalement toujours individuel, comme sa transmission. Culture orale, vraiment ? On a bien peine à le croire alors que justement, on ne se raconte pas. C'est peu dire que l'on est "taiseux". Ce sont les pratiques elles-mêmes qui imposent le rythme, les contenus des apprentissages. Les savoirs – de toutes natures – ne se conçoivent pas hors sol. C'est l'école de la main à la pâte qui prime. Les savoirs se transfèrent in situ.

Incidentement, les pratiques ne sont pas figées. On se réapproprie les techniques traditionnelles en les réinventant. Preuve en est la magnifique utilisation de la lampe torche pour chasser le lapin ou l'utilisation particulièrement efficace des pesticides pour s'assurer une pêche fructueuse ! De la confection de galettes de sorgho au tressage du bambou, de la pose des collets à la construction de la hutte, toujours l'individu finit par faire à sa façon après avoir observé les pratiques d'un aîné qui l'a pris sous son aile, pour quelques heures seulement. Les

³⁹⁴ Les autres citations qu'il peut faire du *Ferishta's* ne sont jamais entachées de la moindre réserve.

³⁹⁵ Quelques exemples le pic, *wadla pitta* en telugu est nommé *chakanam pitta* par les Chenchu ; le miel : *tene* devient *tene tete* ou *tene para*. On le voit les différences peuvent être subtiles. Souvent aussi, en particulier pour le nom des tubercules, la désignation de l'espèce n'existe que pour les Chenchu.

³⁹⁶ Le contraste avec la tribu Lambada est de ce point de vue particulièrement frappant. Le lambadi, dialecte du rajasthani est tout à fait vivace. Il sert toujours de langue vernaculaire dans les villages pour tous les Lambada. *Lingua franca* dans tous le pays pour des Lambada nomades, le lambadi permet une connexion des Lambada sur de très longues distances, formant un réseau unique qu'il serait sans aucun doute passionnant d'explorer.

³⁹⁷ J'emprunte l'expression à B. COLLIGNON, 1994.

³⁹⁸ Voir, bien sûr, Cl. LEVI-STRAUSS, 1962.

savoirs se multiplient ainsi. Pour se prémunir de la douleur des piqûres d'abeilles, Joggaiah préconise d'enduire la piqûre du liquide qui baigne les larves quand des jeunes gens d'Uppununthala eux, conseillent de manger ces larves. Ces deux savoirs ont tous deux une légitimité, ils ne se contredisent pas.

On transmet, on se réapproprie, mais on oublie aussi, beaucoup. Les savoir-faire se perdent finalement sans doute très peu : il n'y a pas d'âge dédié aux apprentissages et les techniques s'acquièrent, à quelques exceptions près, relativement rapidement. Mais on ne reconnaît déjà plus certains des tubercules consommés il y a deux générations tout au plus : ces racines n'étant pas monnayables, le savoir n'est plus utile et il n'est donc ni actualisé, ni transmis.

Les savoirs liés à l'expérience de l'espace sont plus fragiles encore et les récits survivent très mal à cette transmission en acte. Il est étonnant de s'entendre raconter l'histoire de la naissance des Chenchu... avant d'apprendre après moult hésitations du narrateur qu'il me raconte un film vu il y a une quarantaine d'années. Sans dépositaire privilégié de la "tradition", investi du rôle de la dispenser et de la transmettre, cette disparition est finalement assez peu mystérieuse. Un savoir diffus, éclaté, très réactif aussi, s'évapore sans doute plus facilement. Il existe en revanche des spécialistes de domaines très restreints. Ramulu connaît uniquement un remède qui soigne la jaunisse ; mais sa renommée dépasse les frontières du village et de la tribu. C'est la famille qui prend presque exclusivement en charge la passation des savoirs et la mémoire est investie à cette échelle. Mais les savoirs sont maigres. La généalogie même n'est pas connue. Il est vrai qu'il suffit de connaître son nom...

L'absence d'élaboration de l'histoire collective semble d'emblée confirmer le lieu commun du fractionnement, de la société sans histoire. Depuis les travaux fondateurs de Maurice Halbwachs, nous tenons pour acquis que chaque groupe se dote d'une mémoire spécifique³⁹⁹. Rupture, absence de transmission sont pensées comme des dérèglements, des signes de violence. A mémoire défaillante, groupe dominé. C'est le contenu positif de la mémoire, l'accumulation plutôt que la sélection qui a longtemps retenu l'attention.

J. Dakhli met en évidence à quel point l'oubli partagé peut-être fondateur. Plus encore, "c'est par l'oubli que ces sociétés ont lutté contre le pouvoir : oubli sélectif qui loin d'être passif a sans doute revêtu des formes actives"⁴⁰⁰. Je me risquerai ici à avancer

³⁹⁹ M. HALBWACHS, 1925.

⁴⁰⁰ J. DAKHLIA, 1990.

l'hypothèse que les Chenchu, mettant leur passé au tombeau⁴⁰¹, faisant dans l'oubli œuvre de mémoire, ont mis à distance le pouvoir, comme les Guayaki de P. Clastres fondaient la société contre l'Etat.

Tout n'est-il pas prêt là, dans cet oubli ? L'émergence d'une identité ethnique fondée sur le modèle de la nation est un possible. Toutes les reconstructions ne sont-elles pas permises, le passé aboli, le présent en projection ? B. Anderson déplie ce façonnage de la mémoire à rebours, partant d'un présent originaire, si particulier à la nation⁴⁰². Le signe de la représentation politique est là, dans la sélectivité de la mémoire⁴⁰³, dans l'oubli.

L'école.

Quelques constatations préliminaires s'imposent avant de s'interroger sur la place particulière de l'école dans la transmission des savoirs. Aucune surprise là, ces éléments sont tout à fait conformes à ce que l'on peut constater en zone rurale indienne⁴⁰⁴.

Tableau 20 : Part des individus éduqués⁴⁰⁵ par sexe et par tranche d'âge décennale.

	Femmes	Hommes
de 5 à 14 ans	67	82
de 15 à 24 ans	32	62
de 25 à 34 ans	10	44
de 35 à 44 ans	11	37
45 ans et plus	12	23

Le tableau très général de la proportion des individus éduqués par tranche d'âge et par sexe, pour l'ensemble des individus interrogés au cours des enquêtes, permet de faire quelques réflexions qui valent pour tous les villages et pour tous les groupes, même s'il existe des nuances importantes que nous évoquerons par la suite. Deux remarques s'imposent en effet : les distinctions entre générations et entre sexes sont criantes. Même si la totalité des enfants ne vont toujours pas à l'école, les progrès sont considérables, ne serait-ce que vis-à-vis de la génération immédiatement précédente. L'accélération est d'ailleurs tout à fait sensible chez les filles qui restent néanmoins aujourd'hui, bien moins scolarisées que les garçons.

⁴⁰¹ M. de CERTEAU, 1975, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard.

⁴⁰² B. ANDERSON, 2002, p. 206.

⁴⁰³ J.-L. AMSELLE, p. 478.

⁴⁰⁴ Pour une synthèse chiffrée sur la question voir S. OLIVEAU, 2004.

⁴⁰⁵ Nous entendons ici une acception minimale de la notion d'éducation. Elle implique d'avoir fréquenté l'école, au moins pendant une année.

Voilà pour l'aperçu le plus général. Il serait fastidieux d'envisager les situations dans chacun des villages, des groupes; quelques zooms nous permettront de nous faire une idée des distinctions à l'œuvre, d'autant que les situations familiales à l'échelle la plus fine sont également à prendre en compte. Il existe bien des dynamiques – villageoises, de groupes – mais, *in fine*, ce sont les familles qui décident des stratégies scolaires de leurs rejetons.

A Bapanpadu d'abord, tous les enfants de la classe d'âge 5-15 ans non éduqués chez les garçons sont Chenchu. Ce sont les "préadolescents" (si l'on peut dire...) qui sont au premier chef concernés. L'instituteur du village ne parvient pas à convaincre d'irréductibles rétifs alors que les familles sont elles-mêmes peu concernées. C'est que dans la plupart des cas, les garçons ne font pas simplement l'école buissonnière. Très tôt, ils aident leurs parents dans les champs ou gardent les bêtes. Ces pratiques sont encore davantage accentuées chez les jeunes filles du même âge, qui, lorsqu'elles sont les aînées, sont chargées de garder leurs frères et sœurs. Ce sont ces fillettes, moutards à bout de bras dont on essuie la morve d'un revers du pouce, que l'on trouve l'après-midi dans les villages désertés, occupées à tromper l'ennui. A peine un quart d'entre elles sont ou ont été scolarisées. Là, en revanche, la distinction Chenchu / Lambada n'est pas pertinente.

Autre différence de poids : tandis que les filles ne profitent souvent que de l'école villageoise, les jeunes garçons sont envoyés en internat. Cette solution est alors perçue comme un véritable investissement éducatif par les familles, alors que la petite école villageoise est considérée finalement comme un passe-temps. Le niveau de l'enseignement y est, selon les familles, bien moins bon qu'à Udimila ou Dornal où les enfants ont la possibilité, dès les petites classes, d'apprendre l'anglais notamment. Il est vrai aussi que déscolarisées après la troisième classe, les jeunes filles oublieront bien vite leurs rudiments de lecture et d'écriture.

La comparaison avec les stratégies en cours dans les familles Chenchu de Mananur est édifiante. Tous, filles et garçons, sont à de très rares exceptions près entrés à l'école...pour y rester longtemps. Les écoles de Mananur offrent en effet la possibilité de poursuivre sa scolarité jusqu'à la dixième classe. Les parents eux-mêmes passés par l'institution scolaire, savent tout le parti qu'il y a à tirer de l'éducation. Ils en ont été les premiers bénéficiaires en devenant qui instituteur, qui garde forestier. Ce statut de fonctionnaire, si enviable, y compris dans les familles de Patrela Chenu Penta où cette perspective est plutôt lointaine, est un objectif fort, qui motive toutes les stratégies scolaires.

La proximité de l'école est pour ainsi dire une arme à double tranchant. L'accès est un facteur clé de la scolarisation des enfants et en particulier des filles, mais le procédé a ses limites. Il ne concerne en effet que le premier cycle. Les premiers plans de développement concernant les Chenchu ont mis en avant l'éducation comme un facteur de développement. Les premières mesures ont été prises dès les années 1920 et les *ashram school* (écoles disposant d'un internat intégré) ont été ouvertes dans les années 1960⁴⁰⁶. Mais la multiplication des écoles de village, avec la construction de salles de classe, n'a pas été suivie par un effort de formation des maîtres. Les instituteurs considèrent ces postes de villages comme des pis-aller, où ils ne restent guère. L'absentéisme y est récurrent et les rotations considérables. A Uppununthala, l'école réservée aux Chenchu est ainsi déserte, faute d'instituteur nommé. Les enfants rejoignent ainsi leurs camarades dans l'école commune à moins que les familles ne préfèrent les envoyer dans un internat, très valorisé.

D'ailleurs le saut qualitatif entre l'école villageoise et l'internat est tel que les familles souhaitent pour leurs enfants une scolarisation longue préfèrent dès les toutes petites classes les envoyer au loin. Il faut ensuite composer avec les disponibilités en place dans les pensions surtout quand celles-ci sont réservées aux populations tribales. Il existe aussi des filières tout à fait particulières à chaque village, à chaque famille. Les deux jumelles Karim Munisa et Rahim Munisa ont ainsi été envoyées en internat à Hyderabad, tout comme leur cousine l'avait été avant elles, dans la même institution destinées aux jeunes filles musulmanes. Amrabad, Mananur, restent des centres importants de scolarisation, mais au-delà, la distance devient un gage de qualité. Les comportements sont en cela très semblables à ceux mis en évidence par V. Chasles à propos des structures de santé⁴⁰⁷.

La poursuite des études au-delà du village, au-delà des petites classes est aussi une garantie de véritable alphabétisation. Ne nous leurrons pas en effet. La scolarisation n'est pas une assurance en matière de lecture et d'écriture. La proportion des illettrés et des analphabètes est difficile à évaluer. Mais on ne peut pas considérer que les enfants ayant suivi le cycle initial – du moins dans les écoles villageoises – soient en mesure de lire. De la même manière, les adultes ayant quitté l'école avec cette petite compétence n'ont que peu l'occasion de la mettre en pratique. Les savoirs se perdent alors même que les adultes sont bien conscients de leur fragilité, en particulier vis-à-vis des banques et des créanciers. Notons que dans certains villages où le travail de "conscientisation" des travailleurs sociaux a été particulièrement actif, certains adultes sollicitent l'instituteur pour des cours du soir

⁴⁰⁶ P.K. BHOWMICK, 1992.

⁴⁰⁷ V. CHASLES, 2004.

improvisés. Mais il s'agit alors avant tout de savoir écrire son nom⁴⁰⁸. Il n'y a pas suffisamment de suivi dans les enseignements pour que les ambitions initiales de ces grands élèves – payer le bus, recevoir des aides de l'Etat, emprunter... en toute connaissance de cause – soient satisfaites.

Cette scolarisation des jeunes a nécessairement une influence sur la transmission des savoirs vernaculaires alors même que ces derniers, nous l'avons vu, sont essentiellement contextualisés⁴⁰⁹. Les chercheurs travaillant en Amérique Latine sur les identités culturelles ont été particulièrement sensibles à ces questions⁴¹⁰. L'incidence de l'école se déploie sur deux fronts. La transmission de savoirs communs à la nation intègre des individus qui sont mieux à même de faire reconnaître leurs droits en utilisant une langue et une rhétorique identiques à celles de l'Etat. Les revendications identitaires sont d'ailleurs portées par des élites passées sous les fourches caudines d'une éducation nationale, ou privée, souvent sous la férule de religieux. Ce nouveau capital culturel est en effet bien inégalement partagé. Certains individus se trouvent donc en position de charnière, en position de pouvoir aussi, disposant d'un double registre. Mais l'accès à des savoirs nouveaux, considérés comme nécessaires, pose aussi la question du devenir de la transmission des savoirs "traditionnels" jusque là stigmatisés. Paradoxalement, c'est le passage par l'école qui régénère des savoirs désormais revendiqués par le discours ethnique. L'apprentissage des savoirs vernaculaires devient une stratégie identitaire. Objectivée, explicitée, cette culture devenue capital symbolique revient sur les bancs de l'école où elle devient un produit du système éducatif profondément en rupture avec le projet égalitaire et national d'éducation hérité des Lumières. C'est peut-être la forme qu'elle donne aux apprentissages, déconnectés des pratiques, qui importe le plus. La performativité de ces savoirs semble devoir être recherchée dans leurs dimensions identitaire et politique.

La situation de la tribu Chenchu reste néanmoins quelque peu différente. Les savoirs vernaculaires, même décontextualisés, n'ont absolument pas fait leur apparition à l'école⁴¹¹. Les enfants, éloignés de leurs parents, ne pratiquent plus la forêt. Dès les années 1970, se

⁴⁰⁸ A la différence de certains individus – souvent de condition modeste et de basse caste – les Chenchu ne font pas tatouer leur nom (et/ ou celui de leur conjoint pour les femmes) sur leurs avant-bras.

⁴⁰⁹ Le passage de l'oral à l'écrit est, souligne J. GOODY, 1998, une décontextualisation. Il est par conséquent propice à toutes les reconstructions.

⁴¹⁰ Voir en particulier Ch. GROS, (1997), mais aussi M. ARRUE (1992), J. FRIEDLANDER (1979) ou M.-O. GERAUD (1993).

⁴¹¹ Une exception notable : le tir à l'arc. Les compétitions sportives sont très prisées par les jeunes hommes parce qu'elles sont l'occasion de voyages. Les Chenchu s'y illustrent : ils sont très souvent vainqueurs de la finale organisée à l'échelle de l'Andhra Pradesh.

pose la question de l'avenir des jeunes scolarisés obligés de se réajuster au mode de vie forestier de leurs parents. Le professeur Haimendorf termine même sur une note sombre un long développement sur les politiques d'éducation engagées dans le massif. S'ils ont perdu leur habileté à la cueillette des produits forestiers négociables ou ont développé des désirs qui ne peuvent être satisfaits par leur vente, l'éducation ne serait somme toute qu'une "bénédiction mitigée". Les bienfaits de l'école ne sont pas douteux en revanche pour les jeunes qui obtiendraient un travail en dehors de leur emploi traditionnel⁴¹². Effectivement, il y en a eu. Mais les nouvelles élites, si elles émergent bien, ne portent pas de discours identitaires qui, bouclant la boucle, réinvestiraient les savoirs vernaculaires. Peaux mortes, on se débarrasse très ostensiblement des oripeaux du chasseur-cueilleur. Néanmoins, cet oubli, faisant place nette, pourra d'autant plus facilement laisser place à toutes les reconstructions, réinventions mobilisatrices.

⁴¹² VON FURER HAIMENDORF, 1981, pp. 142 *et sq.*

4.2. Circulations horizontales.

Exemplarité, représentativité : quelle peut être la valeur de cas isolés ? Comment repérer la norme, ou peut-être de façon plus intéressante, les écarts à la norme ? La monographie, méthode essentielle des géographes, historiens ou anthropologues fait souvent l'économie de ces questionnements pourtant indispensables⁴¹³. Il semble en effet capital de pouvoir replacer des faits dans un réseau plus large, dans un faisceau de significations. La représentativité nous semble devoir être assurée par la normalité. Mais, comme nous le rappelle brutalement J. Assayag, à choisir un village ordinaire, on se condamne à l'insignifiant⁴¹⁴. Cependant le choix est-il encore possible lorsque les observations sont à ce point ponctuelles qu'elles sont quasiment uniques ? Quelle peut être la valeur heuristique d'événements isolés ? Ce qui est un défaut n'est-il pas de fait, une règle ? La multiplication des observations, si elle (r)assure des jalons n'est pas une garantie d'exhaustivité, ni même de délimitation d'un comportement médian⁴¹⁵. Ce n'est pas l'intérêt pour les marges, sensibilité sans doute héritée du tournant post-1968 en sciences humaines, qui est ici en jeu. Les marges diraient plus que le centre. Encore faut-il pouvoir être assuré de la place du centre et des marges ! La chose paraît bien incertaine dans le cadre d'échantillons très circonscrits. L'oxymore de E. Grendi, son "exceptionnel normal" pourrait faire figure de pirouette fort opportune⁴¹⁶. Mais c'est bien tout le propos de la *micro storia* italienne (qui a aussi puisé à la source de F. Barth) d'intégrer les choix individuels non comme des exceptions ou des déviations en puissance mais comme des singularités participant d'un champ ouvert de possibles. Il ne s'agit pas ici de chercher ou de s'intéresser à un individu moyen ou exemplaire mais de se frotter à une identité singulière, dont la possibilité même de l'existence est signifiante. Mes descriptions ne sont pas des exemples – exemples sur mesure, exemples trop parfaits⁴¹⁷ – ce sont, j'insiste, des possibles.

⁴¹³ L'exhaustivité, prétendument assurée par la monographie est par ailleurs une tenace illusion. L'exhaustivité ne peut jamais être assurée. Cela tient d'une part, de façon évidente, aux conditions de l'observation (le chercheur n'a pas de point de vue divin) mais aussi à l'exercice de la description. Le choix est la condition de tout discours.

⁴¹⁴ J. ASSAYAG, 1995, p. 39.

⁴¹⁵ Rappelons, comme le fait F. DOSSE, 1995, que la norme relève de la médiane et non pas de la moyenne statistique.

⁴¹⁶ Voir J. REVEL (dir.), 1996, p. 31. ou plus généralement J. REVEL, 1989.

⁴¹⁷ Voir sur ce sujet très précisément les réflexions de B. LAHIRE, 2005, pp. 50 *et sq.*

4.2.1. Mariages : échanges et liens.

Un certain mercredi de novembre, en fin d'après-midi, Bujjiaiah est enfin marié. Mais cette cérémonie du don du *tali*⁴¹⁸ (ou *talibottu*) n'est que l'épilogue de longues tractations et de rebondissements qui ont émaillé un mariage sans doute un peu atypique.

A quelques trois heures de marche de Patrela Chenu Penta, Akkaram est un village *Kurua Kinda*, du "bas de la falaise". Bujjiaiah y allait souvent ces derniers temps. Il y a de la famille, c'est vrai, un prétexte de visite dont il a usé pour retrouver Shelakamma, une voisine. Le couple aurait pu s'enfuir : la tradition de l'enlèvement des jeunes femmes est peu vivace mais admise. Mais Bujjiaiah est un jeune homme de son temps, il veut faire les choses comme elles se font partout ailleurs, par la négociation des familles, d'autant que la jeune femme est enceinte. Autre point d'importance : la dot ne faisait pas partie de la séquence cérémonielle du mariage par enlèvement. Le jeune couple s'enfuyait puis revenait. Il affrontait alors l'assemblée des anciens, en présence des deux partis concernés. Le mariage était scellé par un "châtiment" : la famille de la jeune femme frappait le jeune homme et inversement. L'absence de la dot explique sans doute la nette perte de vitesse de type d'alliance.

La dot

La famille du jeune homme réclame une dot : la jeune femme a perturbé, disent-ils, les études de Bujjiaiah. Bayamma, sa mère, place initialement ses exigences à hauteur de 30.000 Rs, tandis que les parents de la jeune femme offrent 10.000 Rs. Ils font planer la menace de l'avortement. Leur fille pourrait alors se marier avec un autre. Bayamma m'affirme qu'elle ne descendra pas au-dessous des 20.000 Rs qui lui permettraient de payer les frais de la noce. Les rencontres nocturnes entre les envoyés de Akkaram et Bayamma seront nombreuses et discrètes. Elle est cependant obligée de transiger pour plusieurs raisons. La première, et non des moindres, est que la jeune femme est enceinte : quoi qu'elle affirme que le mariage n'est pas certain, cela entacherait la réputation de son fils et de sa famille. Elle peste d'ailleurs contre sa parenté d'Akkaram et contre celle de la jeune femme qui ne l'ont pas prévenue des fréquentations de son fils avant qu'il ne soit trop tard. Son fils l'oblige aussi à

⁴¹⁸ Médaille, si possible en or, suspendu au bout d'une cordelette jaune, que porte une femme hindoue à partir du jour de son mariage. Elle ne le quittera plus jusqu'à son veuvage, comme elle abandonnera alors, traditionnellement, tous ses autres bijoux : bagues, bracelets de pâte de verre, anneaux d'orteils... pour ne plus porter que de simples bracelets d'argent, si elle en a les moyens. Aujourd'hui toutefois, chez les Chenchu du nord des Nallamalai, l'abandon du seul *tali* est le signe certain du veuvage.

négociier, et finalement à céder : il ne veut pas d'une autre. De toute façon, la cérémonie des "accordailles" a déjà scellé leur accord. Si elle le dénonce, elle devra rembourser les frais de cette fête célébrée le 6 octobre (les rétractations sont de ce fait très rares). Bayamma est en position de faiblesse : parti en migration, son mari n'est pas là pour mener les négociations. Il n'est pas là non plus pour négocier les prêts qui lui permettraient de payer les frais des cérémonies (Bayamma aurait d'ailleurs souhaité attendre son retour, mais il n'assistera même pas au mariage).

Je n'obtiendrai pas le montant de la transaction de la bouche de la principale intéressée, Bayamma, mais les bruits courent au village. Muthialamma affirme que les deux familles se sont mises d'accord sur 10.000 Rs et 10 grammes d'or... à moins que cela ne soit 10.000 Rs dont 5000 de bijoux.

On parle aussi d'une proposition d'une famille d'Erra Penta (à une trentaine de kilomètres au Sud) de 40.000 Rs, assortie d'un emploi. Les mères se sont rencontrées lors de réunions de S.H.G. à Achampet. Toutefois cette offre préliminaire (particulièrement alléchante, trop pour être vraie ?) n'a pas été suivie de négociations et les jeunes gens ne se sont pas même rencontrés.

La relation à la dot est ambivalente chez les Chenchu. Il semble que nous nous trouvions à la croisée des chemins, entre un avant et un après l'adoption de la dot. Ainsi, beaucoup de chefs de famille me déclarent qu'elle va prendre de l'ampleur, sans en être le moins du monde désolés, mais ils se défendent farouchement pendant les enquêtes d'avoir offert une quelconque somme à la famille du marié : "Chez les Chenchu il n'y a pas de dot !".

Cette question de la dot n'est pas problématique dans les villages : Chenchu ou autres, les villageois m'en ont toujours parlé volontiers. Les conditions de mes enquêtes ont été très différentes de celles rencontrées par V. Bénéï au Maharashtra. Rappelons tout de même que la dot est prohibée depuis le Dowry Prohibition Act de 1961⁴¹⁹.

⁴¹⁹ Précisons ici les termes mêmes du décret.

Dowry Prohibition Act of 1961 – an act to prohibit the giving or taking of dowry. Any property or valuable security given or agreed to be given either directly or indirectly :

a- by one party to a marriage to the other party to the marriage ; or

b- by the parents of either party to a marriage or by any other person, to either party to the marriage or to any other person : at or before or after the marriage as consideration for the marriage of the said parties, but does not include dower or mahr in the case of persons to whom the Muslim Personal Law (Shariat) applies.

Toujours est-il que les Chenchu se sont toujours montrés diserts sur le sujet, tant à propos de leur propre situation que sur l'avenir de la dot à l'échelle de la tribu. Ainsi, même s'ils ont les plus grandes peines à expliquer cet "engouement" récent pour la dot, les spéculations vont bon train sur les montants à venir : beaucoup s'accordent à penser que les dots ne vont pas nécessairement atteindre de grosses sommes mais qu'en revanche des terres seront mises dans la corbeille de la mariée.

Il est toutefois des sommes dont on ne parle que rarement chez les Chenchu. Quelques dizaines, voire quelques centaines de roupies sont parfois (toujours ?) données par la famille du fiancé. Appelée *wali* (ou *voli*) cette compensation fait semble-t-il partie d'une tradition en train de tomber en désuétude. Je n'ai et ne peux offrir cependant une image nette du phénomène. Mes questions n'ont pas été dans un premier temps comprises clairement. Plusieurs raisons à cela. Le terme de *wali* correspond à une autre forme de compensation, l'inverse exact de la dot cette fois, en pratique traditionnellement chez les Lambada. Les montants sont là d'une tout autre importance. C'est l'usage de cet argent qui distingue également les deux *wali*. Les parents du fiancé donnaient quelques roupies à la famille de la jeune femme très explicitement pour participer aux frais de la noce dont l'organisation était dévolue au clan de la fiancée. Les sommes étaient modestes alors, les fêtes aussi. Le chiffre de 116 Rs est revenu à plusieurs reprises, comme un montant symbolique. On pourrait avancer que le paiement de cette compensation était rituel (même s'il ne faisait l'objet d'aucune cérémonie), marquant la réalisation d'un échange, plaçant les deux parties dans une relation de réciprocité. D'ailleurs, la séparation d'un couple est entérinée par le remboursement de cette même compensation⁴²⁰. Peu importe le nombre d'années passées ensemble, c'est le montant exact du don qui est retourné à la famille du mari.

Les échanges financiers entre les familles au moment du mariage sont donc bien plus complexes qu'il n'y paraît et ne se réduisent surtout pas l'image d'Epinal de la dot.

Un peu de vocabulaire.

Arnam : dot sous forme de cadeaux au jeune couple lors du mariage (y compris promesse de don), de la part de la famille de la jeune femme. Sous forme de bétail presque

⁴²⁰ P.K. BOWMICK (1992) relève les mêmes faits au sud de la Krishna. Il note également que le paiement de la *wali* est la condition nécessaire et suffisante à la régularisation d'un mariage par enlèvement. En revanche, Ch. HAIMENDORF (1943) ne mentionne ni le paiement de la *wali* au moment du mariage, ni un quelconque remboursement lorsque l'union est rompue.

exclusivement. Promesse d'accroissement du troupeau, bon augure. La donation pouvait s'élever à une dizaine de bêtes. Le terme semble avoir totalement disparu aujourd'hui. Même quand on offre du bétail, on le fait sous le nom de :

Katnam. C'est la dot en tant que telle, comme on l'entend aujourd'hui. On offre argent, bijoux, ou même de la terre. Elle prend de plus en plus d'importance, notamment parce que les familles ont de moins en moins de bêtes. En fait, ce qui différencie souvent le don (*arnam*) de la dot (*katnam*) est le destinataire principal des cadeaux. C'est la famille du marié qui reçoit une grande partie du capital dans le cas de la dot et non le nouveau couple. Il faut dire aussi que les structures familiales sont également un peu différentes. C'est la famille indivise qui reçoit la dot. *Katnam* est également employé dans d'autres contextes : *katnam paisalu* signifie simplement " nous avons payé ".

Wali ou *voli*: c'est le "prix de la fiancée" ou compensation. Le don s'effectue cette fois de la famille du marié vers celle de la jeune femme. Il s'agit en fait d'un échange symboliquement symétrique : une de vos filles contre certaines de nos richesses. On associe cette compensation principalement aux Lambada, mais elle est en perte de vitesse et cette pratique ne leur est pas exclusive.

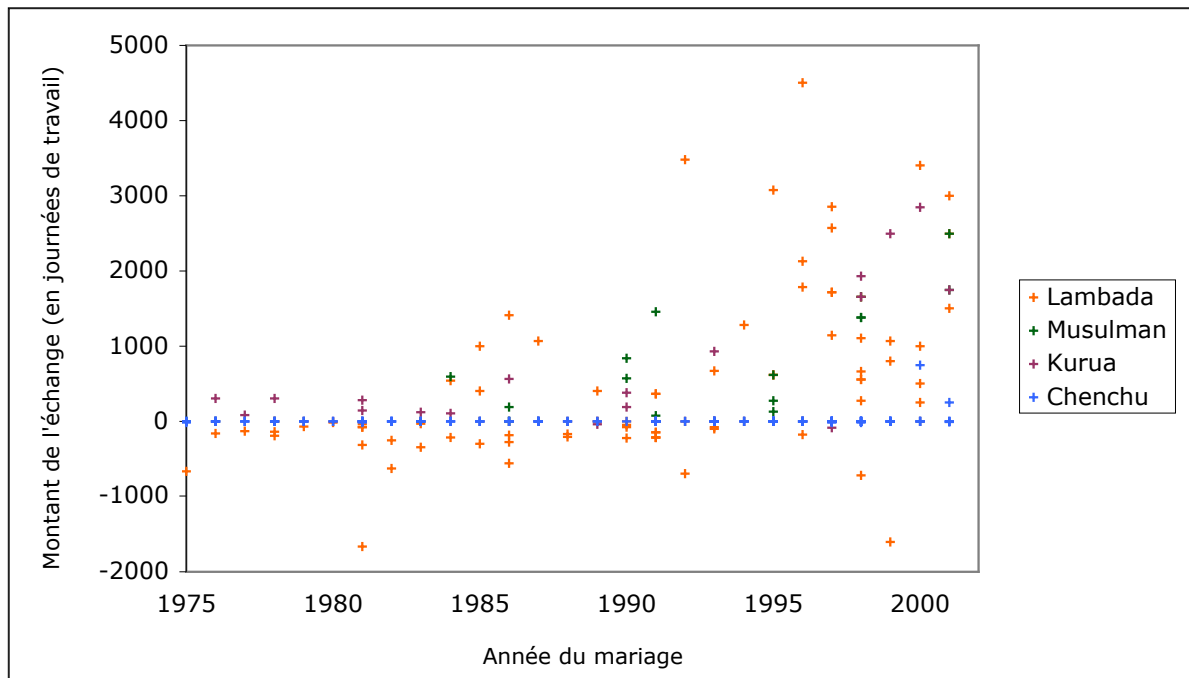
Comment apprécier l'évolution des montants des dots et des compensations ? Les "dons" consistant en espèces sonnantes et trébuchantes ou, plus récemment, en *tola*⁴²¹ d'or ou d'argent, j'ai choisi la journée de travail comme équivalent. Ceci permet de nous affranchir de la variation de la valeur de la roupie dans le temps en nous approchant en quelque sorte d'un étalon courant (même s'il est raisonnable de penser que la valeur de la journée de travail a, comparativement, augmenté)⁴²². En revanche, les dots, compensations et autres " cadeaux " réalisés en têtes de bétail ne figurent pas dans ce tableau. Les distorsions auraient été bien trop importantes. Ces échanges qui concernaient moins de 7 % des mariages de mes enquêtes ont ainsi été retranchés. Le tableau ci-dessous n'est donc qu'une évaluation très grossière, mais qui nous permet toutefois d'apprécier les évolutions en cours.

Les montants positifs correspondent à un échange au profit de la famille du marié (une dot), les montants négatifs un échange au profit de la famille de la mariée (une compensation).

⁴²¹ *Tola* : unité de poids indienne égale à 10 grammes environ.

⁴²² Les valeurs d'une journée de travail s'échelonnent régulièrement de 3 Rs en 1975 à 20 Rs en 2001.

Figure 11 : Evolution des montants des échanges lors des mariages⁴²³.



Avec des dots très rares, très récentes et très modestes, les Chenchu se distinguent nettement des autres groupes considérés ici. Toutefois, l'évolution semble conforme à celle connue au sein des autres groupes. Les Chenchu ne vont pas à contre-courant : la dot gagne du terrain pour tous les groupes. Il semble que nous assistions à un véritable nivellement.

Cependant, il apparaît également que ce n'est pas l'appartenance au groupe qui définit l'importance du montant de la dot. Si les dots ont tendance à gonfler, il n'en reste pas moins que la situation financière des familles est cruciale. La pression sociale au sein du groupe (particulièrement dans le cadre de la famille étendue) a beau être importante, l'endettement d'une famille pour doter une de ses filles ne peut excéder certaines limites.

Par ailleurs, la dot n'a pas (encore) supplanté totalement la compensation. Les deux systèmes coexistent chez les Lambada. Ainsi il est assez surprenant de constater que des montants de dot élevés voisinent avec des *wali* également importantes et croissantes – quoique dans une moindre mesure⁴²⁴. Véronique Bénéï observe une situation quelque peu différente au Maharashtra où les montants du *dyaj* (prix de la fiancée) baissent avant d'être

⁴²³ Chaque croix représente un mariage.

⁴²⁴ Le cas isolé de la forte compensation en 1980 est bien déroutant. Il ne participe pas d'une progression pourtant semble-t-il décelable. A défaut de pouvoir l'expliquer ne l'éliminons pas, les faits résistent parfois.

remplacés par un *hunda* (dot)⁴²⁵. Finalement, ici, chez les Lambada, quel que fût le sens de l'échange, *wali* et *katman* coexistaient dans la tribu à l'orée des années 2000, il importait que les montants soient importants.

Intéressons-nous un moment aux pratiques matrimoniales lambada. Ici, l'idée de sanskritisation ne paraît pas être déplacée. Les pratiques matrimoniales se sont considérablement modifiées dans le sens d'une adoption des normes castées. Précisons.

Le paiement d'une dot en lieu et place d'une compensation n'est que le signe de changements profonds. Avec la *wali* s'en vont les relations entre le fiancé et sa belle-famille, les rites et le costume lambada. Comment les Lambada expliquent-ils leur désaffection pour le mariage traditionnel de la tribu ?

Pulenaik, qui s'est marié il y a plus de 40 ans, avance que le mariage lambada ne se fait plus parce qu'il prend tout simplement trop de temps. Le fiancé doit se mettre au service de sa belle-famille pendant des mois avant que l'ensemble des cérémonies ne soient accomplies et que le couple puisse enfin s'installer dans le village du jeune homme. Pulenaik me signale, à la fois amer mais aussi assez fier, que s'il a passé près de deux mois dans sa belle-famille, il ne faut que trois jours pour faire un mariage hindou (*sic*) simple et joli.

Lakiram, trente ans, use d'arguments bien différents. Il me parle longuement du symbole du *musgu*⁴²⁶. Il en fait un signe fort de l'identité lambada – une identité assignée – tout simplement parce que ce vêtement les désigne et même les stigmatise. Or c'est justement, me dit-il, ce dont les Lambada, et en particulier ceux qui ont abandonné le mariage traditionnel, ne veulent plus. Les femmes de la tribu, quand elles sont dotées, revêtent en effet le *sari* une fois mariées et rien – ou presque – ne les distingue plus à première vue des autres femmes. Lakiram plante une dernière banderille : maintenant que les Lambada ont des emplois salariés (dans les secteurs publics ou privés), ils veulent ressembler aux autres.

Le mariage lambada est bel et bien enterré à Bapanpadu : il n'y en a pas eu un seul en quinze ans.

Les critères de choix.

C'est la famille du garçon qui "dès qu'il a de la moustache" se met normalement en quête d'une jeune femme. Il faut qu'elle ait suffisamment de maturité pour être prête à assumer la bonne marche de la maison. Les rumeurs circulent sur les qualités des jeunes filles,

⁴²⁵ V. BENEI, 1996, p. 149.

⁴²⁶ Vêtement porté par les femmes lambada après leur mariage. Couvrant le dos laissé nu par le corsage et le dessus de la tête, il est orné, comme le reste des vêtements féminins de la tribu, de miroirs et de broderies.

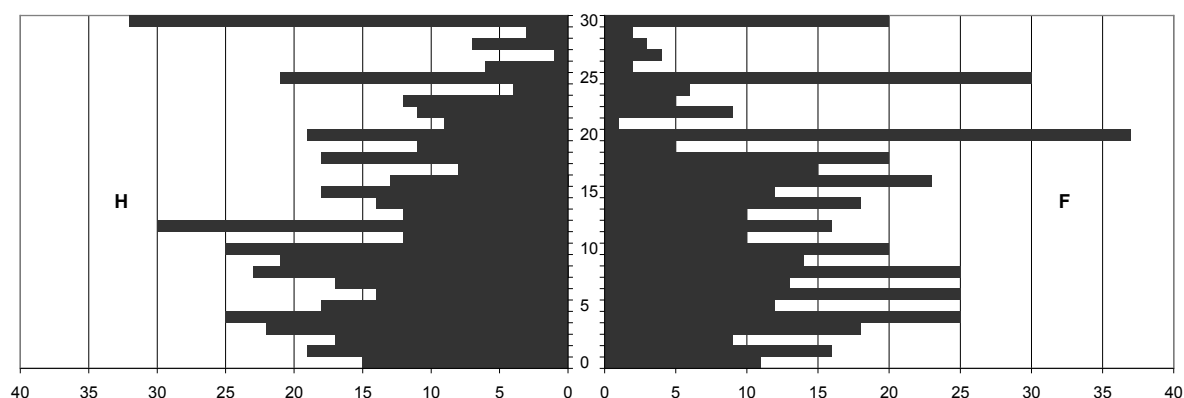
sur les moyens de la famille... : la famille qui cherche un parti n'a guère à aller à la chasse aux informations, elles arrivent d'elles-mêmes. Les réputations de telle ou telle se font et se défont dans des commérages qui dépassent de beaucoup les limites du village.

On sait ainsi à Patrela, grâce aux indiscretions d'une famille lambada de Maradugu, qu'une certaine jeune femme chenchu de Bapanpadu, n'est guère recommandable comme belle-fille. Sa mère – restée seule après avoir été abandonnée par son mari – ne peut offrir de dot, et surtout, la demoiselle est connue pour son caractère... indépendant. Il sera difficile pour elle de trouver un mari, d'autant qu'elle avance en âge.

Or, c'est bien l'âge qui constitue l'un des éléments clés motivant le choix de telle ou telle jeune femme. Si la jeunesse n'est pas un principe rédhibitoire – on peut prendre un engagement, quitte à finaliser le mariage un peu plus tardivement – il est en revanche beaucoup plus délicat de trouver à se marier pour une jeune femme qui atteint les 17 ou 18 ans. D'autant que les normes en la matière ont changé, révisant à la baisse l'âge moyen au mariage des jeunes filles Chenchu.

On ne peut parler des âges des individus en Inde sans quelques remarques préalables. Les observations de Ch. Guilmoto (1992) à propos des recensements en Inde du Sud concordent avec mes modestes enquêtes. Dans un pays où il n'existe pas de registre des naissances, la connaissance de la structure par âge de la population repose exclusivement sur les déclarations. Celles-ci, qu'elles concernent l'âge actuel de l'individu, celui de son mariage ou de la naissance de son premier enfant, ne sont guère fiables. Seuls les plus jeunes, ayant été scolarisés, sont à même de répondre : encore faut-il bien avoir à l'esprit que ce sont souvent les instituteurs qui donnent une date de naissance aux enfants, tout simplement pour pouvoir remplir leurs registres. L'âge, inconnu, n'a aucune valeur en dehors du monde scolaire. Le chercheur, lui, qui tente de remplir ses fiches d'enquête se heurte souvent à un silence – consterné, goguenard, indifférent bien plus souvent – quand il pose cette question du temps. Ce sont les stades du cycle humain – puberté, mariage, procréation en particulier – qui servent de repères, et non les années. Les déclarations d'âge prennent ainsi une forme un peu particulière avec une aversion certaine pour les âges se terminant par un chiffre impair et une prédilection pour les multiples de 5 ou 10, où l'on peut reconnaître les seuils proposés par le chercheur.

Figure 12 : Pyramide des âges annuelle des 0-30 ans de l'échantillon (2003).



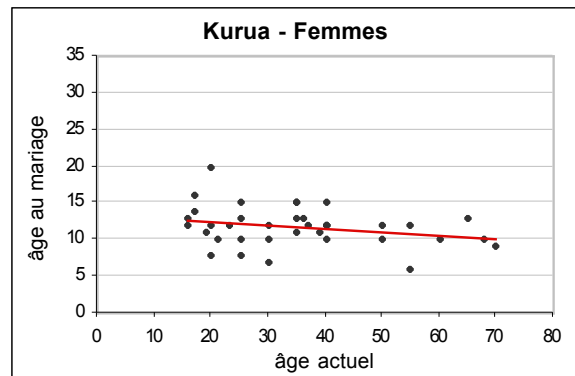
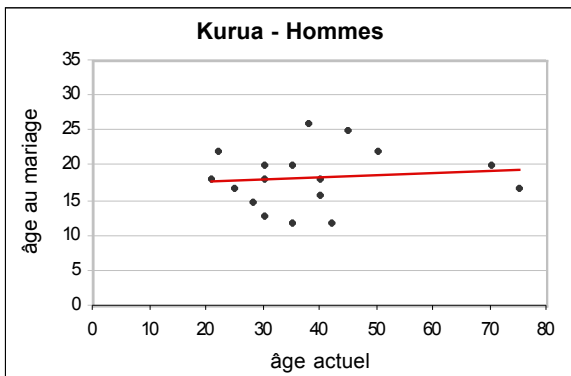
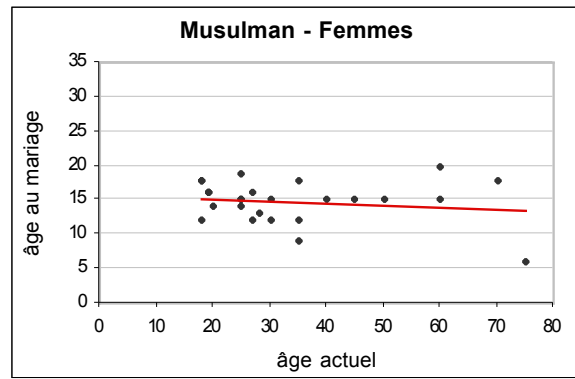
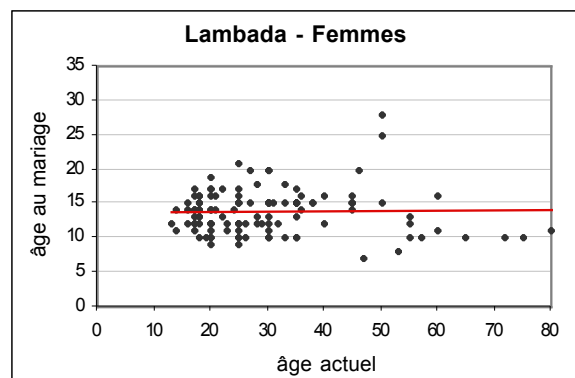
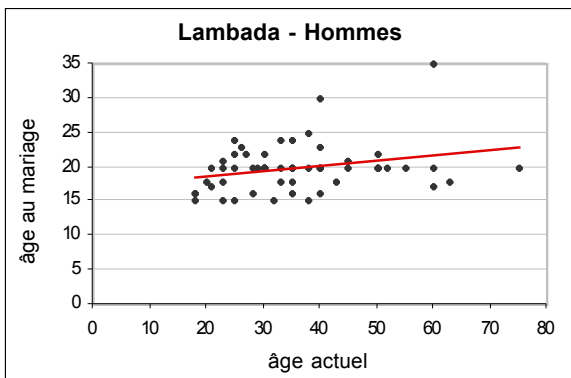
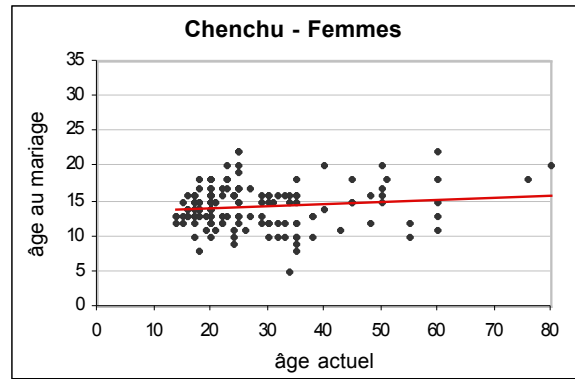
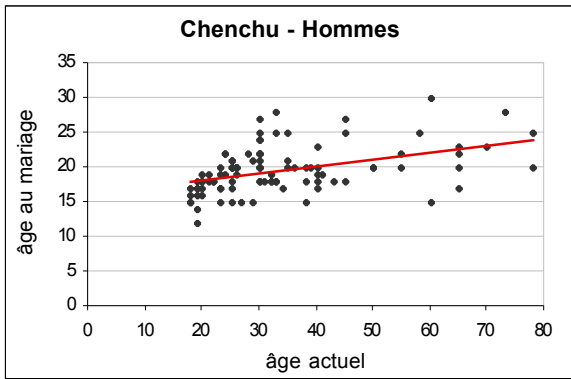
Même si les données sont sujettes à caution, il apparaît grâce aux droites de tendance linéaire, que l'âge au mariage chez les Chenchu, hommes et femmes, a baissé. Cette diminution s'explique sans doute par tout un faisceau d'éléments divers, qui concernent *in fine* les structures familiales et sociales.

On a sans doute assisté à une baisse notable de l'âge nubile chez les jeunes femmes Chenchu. Ceci est difficile à prouver, mais l'on peut penser que l'amélioration des conditions de vie a provoqué une puberté plus précoce⁴²⁷. Moment pourtant charnière, la nubilité d'une fille n'est pas l'occasion d'une fête particulière. Elle est juste, sans conteste, le signe que la jeune fille est prête à assumer des tâches de femme et à être mariée, sans délais. C'est l'âge des filles au mariage qui importe particulièrement et qui fait surtout l'objet d'un contrôle social considérable. Alors que pour un homme la "fenêtre" du mariage est assez large, ce que la dispersion du nuage de points nous indique, pour les filles il s'agit de trouver un mari entre la quatorzième et la seizième année. Il sera toujours possible de tricher un peu sur la déclaration de l'âge, mais personne n'est dupe très longtemps. La situation des familles ayant une jeune femme à marier rapidement est d'autant plus délicate qu'elles n'ont pas l'initiative dans la recherche d'un conjoint.

Par ailleurs, même si le modèle familial dominant chez les Chenchu reste de très loin la famille nucléaire (cf. Tableau 5 – les structures familiales, p. 52), il semble que la place prise par l'exploitation agricole dans le mode de vie Chenchu et surtout la raréfaction des terres disponibles pousse les familles à adopter un régime familial plus indivis.

⁴²⁷ Les recherches menées à l'INED mettent en évidence que l'évolution de l'âge à la puberté, associée à une accélération des rythmes de croissance est très sensible aux facteurs socio-économiques en particulier à l'amélioration de l'hygiène, à l'accès aux soins médicaux et à une meilleure alimentation.

Tableau 21 : Evolution de l'âge au mariage.



Les jeunes couples sont de plus en plus placés sous la tutelle de la famille du marié, qui seule possède les terres. Alors que la séparation du jeune couple d'avec sa famille exigeait une certaine maturité des mariés, cette famille indivise sinon dans les faits, du moins dans l'esprit, requiert une plus grande docilité des jeunes. Cette dynamique de baisse de l'âge au mariage se stabilisera vraisemblablement dans les prochaines années – tant pour les hommes que pour les femmes – à cause de la place grandissante prise par l'éducation.

Là encore, les évolutions constatées chez les Chenchu ne prennent tout leur sens que lorsqu'elles sont mises en perspective. Les situations sont ainsi aujourd'hui quasiment identiques pour la totalité des populations en présence – même si les dynamiques sont différentes – et les âges au mariage tournent autour de 17 ans pour les hommes et 14 ans pour les femmes. Ce nivellement des âges au mariage relève sans doute pour une part du mimétisme.

Des dynamiques régionales sont en effet décelables dans les comportements matrimoniaux. Les villageois reconnaissent ainsi parfois que sur cette question de l'âge au mariage, comme sur celui de la dot, les différences entre les groupes se sont amenuisées jusqu'à disparaître⁴²⁸.

La cérémonie.

Mardi, le *peddamanchi** d'Akkaram est venu confirmer que la jeune femme était prête. Les deux familles étaient tombées d'accord sur la date bien avant, mais cette visite était attendue. Les préparatifs de la fête peuvent commencer. Toute la famille élargie y participe.

La journée a été longue. Les pensionnaires sont revenus au village. On s'agite jusque fort tard dans la nuit (23 heures). Il s'agit d'aller chercher de l'eau au puits. On voit bien là que les circonstances sont exceptionnelles : habituellement, on ne quitte pas les abords immédiats des habitations à la nuit tombée, les femmes sont contentes de pouvoir disposer de ma lampe-torche. On s'affaire à rafraîchir les sols, à repeindre les portes des maisons de la famille du marié : importance du chambranle qui requiert un soin particulier. Les motifs géométriques que l'on rencontre généralement (chez les familles suffisamment fortunées toutefois) sont remplacés par des croix : on s'affirme chrétien⁴²⁹. Rien de bien religieux en revanche dans la

⁴²⁸ A titre de mise en perspective, rappelons que l'âge légal au mariage est de 18 ans pour les filles et de 21 ans pour les hommes. Le National Family Health Survey II, l'âge moyen au mariage est de 19,7 ans pour les femmes et 24,9 ans pour les hommes. En Andhra Pradesh, à la même date (1998-1999), l'Etat détient le record de précocité des mariages en zone rurale pour les filles avec 17,6 ans quand les hommes se marient à 23,1 ans.

⁴²⁹ Voir la partie 3.2. La maison, et notre analyse de l'importance des seuils.

musique hurlée à tous les vents. Le lecteur cassette, cent fois réparé, branché sur une enceinte démesurée, nous abreuve de musiques de films. C'est Gangaiah, un des cousins du marié, qui est en charge de l'appareil : il en est l'heureux propriétaire. Pour l'occasion, il est allé emprunter des cassettes à Chintlamkunta pour compléter sa maigre collection. Il ne possède en tout et pour tout que quatre cassettes.

Mercredi, nous partons à Akkaram pour aller chercher Shelakamma. La journée commence tranquillement. Fait extraordinaire, après avoir été réveillées à 5h30 par la sono poussée à son maximum, Lingamma, Buchamma sa fille aînée, et Salamma sa nièce, s'attardent à discuter au lit jusqu'à 6h00.

On termine les décorations à l'intérieur de la hutte qui accueillera le jeune couple : décors naïfs qui représentent les animaux de la forêt. Ceux que l'on mange : la perdrix, le paon et les animaux familiers : une vache, une poule. L'emprise sur les animaux forestiers est très explicitement affirmée : une femme tient un lièvre en laisse, il a été pris au collet. On refait aussi le toit de l'appentis : la famille, les voisins mettent la main à la pâte. Il ne s'agit pas d'un gros travail, on participe à un moment festif. La sociabilité s'exprime aussi ici.

Ajoutant à l'agitation de la matinée, le pasteur de Padra vient rencontrer ses ouailles. Ses visites sont de plus en plus régulières, mais on m'affirme que celle-ci n'est en rien motivée par le mariage à venir. A mes interrogations répétées, on ne cesse d'ailleurs de répondre que je n'assisterai pas à un mariage chrétien mais à un mariage chenchu.

Bayamma, la mère du futur marié, est de méchante humeur. Décidément, cette union ne lui offre aucun motif de satisfaction. Les négociations avec les Madiga de Chintlamkunta ont achoppé sur deux points. Joueurs de tambour, ces derniers ont des exigences que la mère du marié ne saurait satisfaire. Ils veulent marcher à l'avant du cortège, "mais ce n'est pas notre manière de faire", et désirent être payés 200 Rs. On tentera d'enrôler des tambourinaires à Venkeswaram sans davantage de succès.

12h45. Il est temps de lancer les invitations pour le mariage. Au final, chaque famille se verra offrir une demi-noix de coco remplie de jagre, selon la tradition hindoue⁴³⁰. Le compte est précis : il n'y a pas de surplus. Pendant ce temps, à l'intérieur de la maison, des femmes chantent des hymnes chrétiens. Dehors, Bayamma et Ramulu, le plus âgé des hommes du village, invitent les représentants de chaque famille en leur offrant une demi-noix

⁴³⁰ Cette référence hindoue est explicite dans les discours chenchu sur le mariage. Il est possible que cette cérémonie soit inspirée des rites de fiançailles nommées justement *Sakherpuda*, "paquet de sucre". Les parents en distribuent à l'assemblée lors de la cérémonie.

de coco. Ce moment de partage n'est pas anecdotique : tous, au sein d'une famille invitée, mangent noix de coco et sucre. Gourmandise rare, elle n'est pas réservée aux enfants. Il faut, en quelque sorte, manger pour valider l'invitation. A ce titre, je reçois moi aussi une part.

L'heure du départ approche. Sur un plateau, on a placé du riz, une solution de curcuma, de petites lampes à huile, de la poudre pour poser les *bottu*⁴³¹. Les femmes de la parenté proche du marié (Bayamma, sa mère, Papamma, sa belle-sœur, Lingamma, sa tante) enduisent les pieds des femmes de pâte de curcuma. Ces gestes, plaçant le mariage et son assemblée sous des auspices favorables, sont toujours réalisés pour les autres, jamais sur soi-même, y compris pour les femmes de la parenté. De la même manière, les femmes se parent du *bottu*.

Toute la matinée, les jeunes filles ont parlementé pour pouvoir partir à Akkaram ; elles nous accompagneront en nombre. Il s'agit d'être présentables et mieux, de faire bonne impression : une cousine prête une jupe, une autre un corsage. Les parents pensent que bientôt il faudra les marier. On s'organise dans chaque famille pour savoir qui va partir et qui va rester pour s'occuper du bétail et aider à la préparation de la fête. Il s'agit aussi, surtout, de ne pas arriver en trop grande foule : nous ne sommes pas des pique-assiettes. Une douzaine de personnes composent finalement le cortège. Les trois hommes qui feront partie du voyage sont les autorités du village. Ils ont pris le temps de se raser ce matin.

Bayamma et Ramulu préparent sur une natte les éléments qui seront offerts à la famille de la jeune femme. Ces produits, l'ail, les racines de curcuma, les noix et feuilles de bétel, les dattes et les demi-noix de coco séchées, sont toujours offerts par cinq lors d'un mariage⁴³². La signification de ce geste que les Chenchu ont toujours semble-t-il connu, la symbolique de ses éléments, est cependant perdue. On agit avec précaution, comptant deux fois plutôt qu'une, sous l'oeil attentif d'une assemblée nombreuse entourant la natte. On emporte aussi quelques feuilles ou gousses d'ail supplémentaires, au cas où. Elles vont rejoindre dans un sac de l'huile de coco, une Bible et un peigne aussi, pour le lendemain matin.

⁴³¹ Devenu récemment un accessoire de mode, le *bottu* – appelé aussi *tilakam*, *namam* ou *kumkum* – a traditionnellement une double signification. Selon sa couleur, sa forme, il distingue la dévotion d'un individu à tel ou tel dieu, il est aussi signe du statut marital d'une femme. Le *bottu*, posé sur le front des hommes comme des femmes (particulièrement dans le sud de l'Inde) apporte le bonheur et la prospérité, au-delà des considérations de sexe, de statut, de religion.

"Un front sans *bottu* est comme une femme sans époux, un pays sans rivière, une fleur sans parfum, un travail sans salaire, une vache sans lait, un couteau non affûté..."

⁴³² Le don, ou plus précisément l'échange de ces éléments est partie intégrante de la cérémonie des "accordailles".

Au son du tambour, le village nous accompagne jusqu'à la sortie du village. Le fiancé ne viendra pas avec nous jusqu'à Akkaram. Il est parti à Amrabad pour emprunter un appareil photo pour la noce. Les jeunes partent loin devant. Cabris, ils se jouent des rochers tandis que les femmes (Bayamma, Lingamma et Guruamma) avancent plus lentement, se transmettant précautionneusement le plateau sur les pentes abruptes qui nous mènent vers la plaine.

Alors qu'Akkaram se rapproche, la troupe se rassemble et on s'arrange pour faire une entrée triomphale, croit-on, dans le village. Les femmes étalent de nouveau de la pâte de curcuma sur leurs pieds, les hommes allument un feu pour retendre la peau du tambour.

16h35. Voici près d'une demi-heure que nous attendons sous le préau de l'école que la famille de la jeune femme veuille bien nous accueillir. Bayamma ronge son frein et offre au cortège de quoi se restaurer et surtout tromper l'attente. Guruvaiah profite du temps mort pour chercher un deuxième tambour : il en faut toujours deux pour faire une fête. Si les jeunes sont impatients, leurs aînés ne semblent pas surpris de ce retard. Il ne faudrait quand même pas qu'il s'allonge outre mesure : l'affront n'est pas loin.

Près de trois quarts d'heure plus tard, nous avons enfin été invités à nous rendre vers la maison de la "fiancée" ; nous traversons tambour battant les quartiers lambada et chenchu. Puis, au bruit des tambours du cortège de la jeune femme, nous nous arrêtons pour les attendre. Les rares familles chenchu du hameau sont toutes là : elles ont été invitées, elles aussi, par l'offre d'une demi-noix de coco emplie de sucre de canne. Quelques Lambada, venus en voisins sont présents, même s'ils n'ont reçu aucune invitation.

Ce sont bien deux partis qui se rencontrent : la future mariée ne figure pas dans le cortège, les membres de chacune des deux familles s'effacent. On échange des bénédictions en se parant réciproquement de *bottu** sur le front et de curcuma sur les pieds. On chante mollement aussi quelques hymnes chrétiennes du côté du fiancé. Joyeuse agitation où le beau-père de la promise - un Lambada -, déjà un peu gris, règle sans grand bonheur, mais avec beaucoup de bonne volonté, quelques éclairages de fortune.

Nous rejoignons la maison de nos hôtes. Tout en impose : de la taille des baffles qui déversent de la musique dès notre arrivée (branchées sur un lecteur CD s'il vous plaît⁴³³) à celle de la véranda sous laquelle nous prenons place; des couleurs éclatantes des affiches des

⁴³³ Plus tard dans la soirée, les jeunes auront même l'occasion de profiter du lecteur de VCD tout juste acquis.

stars de cinéma ou du dieu Hanuman, à la profusion des guirlandes de papiers qui occupent le moindre espace libre. La maison de Bayamma à Patrela paraît bien modeste en comparaison. C'est peut-être une des raisons de son humeur maussade. Nul doute qu'elle se sent flouée d'avoir consenti à ce mariage sans avoir obtenu satisfaction sur le montant de la dot. Elle a sans doute le sentiment d'avoir bradé son fils dont l'éducation, non encore achevée, lui a coûté si cher.

Sa future belle-fille n'est guère plus joyeuse. La fiancée refuse le *bottu** et se prête de mauvaise grâce aux habillages (les tenues sont des présents de sa tante maternelle) et aux bénédictions des femmes lors de la cérémonie exclusivement féminine du bain.

Arrive le moment le plus solennel des cérémonies. L'oncle de Shelakamma (le frère de son défunt père) fait face à Ramulu, représentant du parti de Bujjiaiah. Ce dernier expose éléments et cadeaux offerts par la famille du fiancé : deux ensembles complets (sari, corsage et jupon) ainsi que dix pièces de coton où seront taillés des corsages. L'assemblée, nombreuse, commente – discrètement mais vivement – la qualité des saris. La satisfaction est générale et la fiancée se change de nouveau. On la pare aussi du voile rouge traditionnel des mariages ainsi que des bijoux donnés par sa famille. Revient le temps des bénédictions. Les femmes se lèvent ensuite. Autour des plateaux du jeune homme et de la jeune femme, où brûlent depuis le début des festivités des lampes à huiles, elles entonnent quelques chants en l'honneur de Krishna et de Rama. Le chœur sera de courte durée...

Alors que l'assemblée se disperse, Ramulu et l'oncle de Shelakamma restent sur la natte et abordent l'épineuse question de la distribution d'alcool – affaire cette fois presque exclusivement masculine. Point fort des cérémonies *chenchu*⁴³⁴, il s'agit encore d'un échange – déséquilibré. Tout comme Ramulu a offert tout à l'heure cinq exemplaires de chacun des éléments pour s'en voir offrir deux en retour, il donnera là aussi plus qu'il ne recevra. Cet échange fait l'objet d'une négociation dont les bases avaient toutefois été posées bien avant, pendant les tractations préliminaires, entre les deux clans, tant du point de vue des quantités que des modalités de paiement. C'est Ramulu qui demande combien de bouteilles veut le parti de la fiancée qui en exige onze. Cette exigence sera satisfaite, mais on ne souhaite pas "que

⁴³⁴ Ch. VON FURER HAIMENDORF, 1943, pp. 136 et sq. L'anthropologue, qui n'a jamais assisté à une cérémonie de mariage, note que l'alcool occupe une place considérable dans les fêtes de mariages, tout en ne constituant pas un élément rituel. On peut cependant douter que la place de la liqueur se réduise à un simple ingrédient de la fête. Ainsi, toujours selon Haimendorf, un mariage réduit à sa plus simple expression consiste à offrir de l'alcool à une assemblée de parents.

l'odeur de l'alcool parvienne jusqu'à Patrela". On se met d'accord sur la livraison de cinq bouteilles sur place, deux sur la route de Patrela et quatre à Patrela même. Ce soir Ramulu ou Guruvaiah iront s'approvisionner au village, tandis que le paiement des six dernières bouteilles sera demain honoré en numéraire. L'oncle de Shelakamma annonce que la famille de la fiancée offre trois bouteilles. L'une d'elles, de fort belle contenance, est amenée sur-le-champ.

Ramulu demande par deux fois "De qui est cette bouteille ?" Ce à quoi il lui est invariablement répondu : "Du côté de la fille » et Ramulu d'ajouter : "Y a-t-il une quelconque objection ?". Il lance enfin : "Si quelqu'un a quelque chose à dire, il doit le faire maintenant". Il s'agit en fait d'entériner les échanges qui doivent être accomplis sinon selon les règles⁴³⁵, du moins selon l'accord passé entre les deux parties. Une fois ce cap franchi, toute réclamation se soldera par une compensation en alcool ou en numéraire proportionnelle au montant de l'échange. Ramulu sert ensuite quelques verres et les distribue. Et chacun de boire. L'accord est scellé. Pourtant, l'ambiance reste glaciale. Le refus des villageois de Patrela de céder à l'échange d'alcool est une pomme de discorde entre les deux partis. Il laissera des traces profondes, qui s'inviteront aux festivités du lendemain.

Arrive le moment du repas. Les invités sont honorés les premiers d'un plat unique mais copieux. Riz et curry de viande sont servis avec libéralité sur des assiettes de feuilles. Tous permettent qu'on les serve une seconde fois, mais les femmes gardent les jeunes à l'oeil : il s'agit de profiter de ce repas et de faire honneur aux hôtes sans toutefois demander des parts trop généreuses. On ne s'attarde pas⁴³⁶. Le clan de la fiancée mangera après, plus rapidement encore, en ordre dispersé. Viennent ensuite les danses. Les tambours ont été oubliés dans un coin, le lecteur CD donne toute sa puissance. On se lassera vite cependant : le film est beaucoup plus tentant, y compris pour les moins jeunes⁴³⁷. On se couchera fort tard, chaque parti séparément. Les visiteurs occupent une petite hutte : les femmes y passeront une courte nuit, tandis que Guruvaiah et Ramulu, devant la porte, se partageront un lit de corde. L'alcool ne circule pas ouvertement ; si certains sont quand même éméchés très tôt dans la soirée, leur ivresse ne dérangera pas les dormeurs.

⁴³⁵ Si tant est qu'il en existe. Il est des passages obligés : les cinq éléments, les saris et l'alcool. Le reste se négocie, parfois même au dernier moment.

⁴³⁶ Tant que l'on reste "attablé", l'hôte se doit de remplir votre assiette. On ne reste pas à table sans manger. Les repas ne sont ni prétexte ni occasion à convivialités. Cela ne veut pas dire que l'on mange sans plaisir.

⁴³⁷ Ruraux, pauvres, les Chenchu n'ont que très peu l'occasion de se rendre au cinéma. On profitera ainsi d'une transaction à faire à Achampet pour s'offrir le rare plaisir d'une séance : les 5 ou 7 Rs d'une des places les plus proches de l'écran ne grèveront pas trop le budget. On compte souvent ces opportunités sur les seuls doigts d'une main. Les femmes sont bien nombreuses à n'être jamais entrées dans une salle obscure.

Les femmes se lèvent tôt, vers 5h00. C'est l'heure, pour quelques-uns, de regagner Patrela où il faut terminer les préparatifs des prochaines cérémonies. Bayamma et l'un de ses fils s'éclipsent ainsi, presque sans un mot. Dans la hutte des femmes, on prend le temps de s'apprêter soigneusement. Les fioles d'huile de noix de coco, les peignes, circulent. Les discussions sont vives, enjouées. De quoi parle-t-on ? Du film de la veille ou du mariage ?

Nos hôtes s'activent à des tâches bien quotidiennes : on refait le sol devant la maison, on dessine le *mugu**... Le mariage semble comme oublié et les invités aussi, même s'ils sont installés sur un lit de corde posé face à la cadette sortie faire la vaisselle. Les plus jeunes s'essaient à quelques rythmes sur les tambours abandonnés la veille, mais le cœur n'y est pas.

Vers 10 heures, on nous offre, sans cérémonie, le repas du matin. Les hôtes ont satisfait aux devoirs de l'hospitalité.

Après quelques prières entre femmes, le cortège prend le départ en ordre dispersé. Le premier des nombreux incidents de la journée brise un peu notre élan : après quelques centaines de mètres, la nouvelle circule que ni la mère, ni l'oncle de la presque mariée ne souhaitent se joindre à la cérémonie. C'est tout à fait inconcevable et les quelques adultes familiers d'Akkaram en conviennent, un peu consternés. Le groupe s'installe : le parti du fiancé ne repartira pas avant d'avoir l'assurance que la mère, à tout le moins, se joindra aux célébrations. Il obtiendra satisfaction, trois quarts d'heure plus tard.

La montée vers Patrela, est éprouvante. Chacun avance à son rythme. Les facéties des plus jeunes détendent un peu l'atmosphère pendant les pauses. A 14h15, nous atteignons enfin le village. Le parti de la fiancée reste à quelques encablures tandis que nous partons annoncer notre arrivée.

Les chrétiens sont venus en nombre. Ils sont plus d'une dizaine – surtout des femmes – à s'être déplacés des villages alentour, après y avoir été invités par le frère aîné du fiancé. Deux femmes lambada de Chintlamkunta sont là également, en amies de la famille. La parentèle est bien moins présente. Ceux de Narsingambhavi n'ont pu venir : ils gardent leurs champs.

Le pasteur commence par nous battre froid : le mariage devait se dérouler à 11h. Les cérémonies ne commenceront qu'à 15h30, la mère de la mariée nous ayant finalement rejoints. Si elle était restée à Akkaram plus longtemps, c'est qu'elle y avait de l'ouvrage. Sans tambours ni lampes, sans l'oncle de la jeune femme remplacé par l'un des villageois de Patrela pour porter le riz, les premières prières sont vites expédiées. Du côté du parti de la jeune femme, on

applique pâte de santal et *kumkum** aux hommes et femmes de l'assemblée. Le fiancé, resté à l'écart jusque là, rejoint le cortège pour le baptême prévu pour les deux fiancés avant la cérémonie du mariage .

Mais la mère de la jeune femme s'oppose très fortement au baptême. Les échanges sont vifs entre les deux partis. Dans un climat on ne peut plus tendu, la mère de la mariée, agressive, écarte une chrétienne – Intouchable – de Padra d'un "Tu n'appartiens pas à notre *kulamu**, ne parle pas à tout va !", à quoi elle se voit répondre par Bayamma, la mère du futur marié : "Tu n'es pas une femme comme il faut : tu t'es mariée trois fois". Le point de non-retour semble être atteint. Une conférence au sommet rassemble du côté de ceux de Patrela, le pasteur, la mère et Kothlingaiah – une des figures montantes du village⁴³⁸. Bayamma excédée depuis le début des cérémonies laisse libre cours à sa colère : "Elle ne fait que créer des problèmes depuis le début : d'abord elle veut un mariage rapide, ensuite elle ne veut plus de notre Bujjiaiah..." Kothlingaiah et le pasteur tentent de l'apaiser : "Nous devons rester calmes, leur expliquer ce qu'ils ne comprennent pas..." Finalement, c'est le parti de la jeune femme qui fait le premier pas : tous ont intérêt à ce que le mariage se termine rapidement et dans les meilleures conditions possibles.

Le baptême achevé – le déplacement d'un maigre cortège vers une vasque du Sandrutu Vampu suffisamment profonde pour l'immersion, a été notablement plus longue que la cérémonie elle-même – les fiancés habillés de neuf, parés de guirlandes de fleurs, s'installent sous un dais de feuilles. Un prêche laborieux d'une demi-heure précède, encore, les derniers moments cérémoniels. Shelakamma offre une alliance à Bujjiaiah. La famille de la jeune mariée offre également une montre. Bujjiaiah, lui, noue le *tali** autour du cou de la jeune femme.

18 h. Enfin, les deux jeunes gens reçoivent les cadeaux, en espèces sonnantes et trébuchantes, de leurs familles et alliés. Le nom des donataires, le montant offert, ainsi que la personne à qui l'argent est destiné sont annoncés à la cantonade avant que l'argent ne change de mains. Les sommes sont peu importantes. On donne une dizaine, une vingtaine de roupies tout au plus. Notons que Gangaiah, âgé de 16 ans, souhaite obtenir de sa mère qu'elle lui donne un peu d'argent pour pouvoir l'offrir à son cousin en son nom propre. Si sa demande

⁴³⁸ L'intervention de Kothlingaiah prend sens à double titre. Même s'il ne fait pas partie du clan dominant du village, qu'il est aussi, somme toute, un nouveau venu (installation depuis moins de 15 ans), cet homme encore jeune, du fait de son rôle auprès des autorités de l'ITDA et de son charisme, est l'une des figures du village. Discret, c'est surtout son autorité morale qui prime. Il a d'ailleurs des rapports privilégiés avec le pasteur venu célébrer le mariage, dont il a été l'un des premiers soutiens à Patrela (deux "temples" de la même secte protestante se partagent et se disputent en effet la communauté chrétienne du village).

bien que jugée très légitime par son père, n'a pas été exaucée, c'est que les finances familiales ne le permettaient vraiment pas.

C'est le temps, à nouveau, de réjouissances plus détendues et le moment du repas, attendu avec impatience par bien des estomacs creux. La famille a délégué à deux cuisiniers de Chintlamkunta la préparation du curry servi aux invités. Une femme, musulmane, sera chargée d'égorger la chèvre – Gangaiah m'explique que : "C'est mieux hallal, comme ça tout le monde peut manger" ! – tandis qu'un Intouchable de caste Madiga, l'accommodera. Ajoutons, pour achever de perdre le fil, que l'animal a été "sanctifié" par le pasteur avant de passer de vie à trépas.

Il est très difficile d'obtenir des explications sur les rites en cours, leur origine, leur ancienneté... Mes interlocuteurs, tant hommes que femmes, qui sont des autorités morales reconnues dans le village de Patrela, ne distinguent pas les éléments qui appartiennent à la tradition chenchu de ce qui relève de leur appartenance hindoue. Au chercheur naïf qui demande à Ramulu, l'un des aînés du village, en quoi le mariage auquel nous assistons est différent du sien (célébré il y a une trentaine d'années), l'homme répond tout bonnement qu'il n'y a aucune différence !

Et pourtant, les éléments chrétiens sont bien présents dans les cérémonies, sans doute plus, il est vrai, à Patrela qu'à Akkaram (où les femmes n'avaient fait que quelques prières). Étonnamment, Bayamma est ainsi la première à entonner des chants en l'honneur de Rama alors qu'elle est chrétienne – et même une chrétienne affirmée. Les éléments chrétiens sont certainement les plus discernables mais ils sont aussi mâtinés, mêlés d'autres influences. Pendant la cérémonie du mercredi à Akkaram, les moments de flottement étaient palpables. Lingamma et Guruamma ou même Bayamma étaient visiblement indécises quant à la marche à suivre : quand chanter, quand prier ? Il semble difficile de mêler, à l'improviste, des pratiques chenchu (hindoue ?) et chrétiennes. Les trois femmes ont semblé un peu perdues au moment de la rencontre avec le cortège de la mariée, et les hommes n'étaient guère là pour les épauler. Il semble bien que les hommes ne soient guère concernés par les affaires religieuses. Ainsi, l'ensemble des hommes de Patrela, à l'exception de Kothlingaiah, sont restés au village tandis qu'un cortège de femmes partait assister au baptême des deux futurs mariés⁴³⁹.

⁴³⁹ De la même façon ce sont uniquement des femmes, Kothlingaiah étant là encore l'exception, qui se sont déplacées à Padra pour célébrer la messe de Noël.

Ce jeu particulier entre les sexes s'est également manifesté dans les assemblées. Si, à Akkaram, l'assistance était scindée en deux groupes correspondant à chacun des partis, à Patrela, c'est la distinction homme / femme qui s'est exprimée avec force. Comme au temple le dimanche, les trente trois femmes et enfants étaient d'un côté et les treize hommes de l'autre. Cette séparation n'est pas anodine puisqu'une telle différenciation entre sexes n'appartient pas aux structures sociales chenchu, plutôt équilibrées.

La présence prédominante des chrétiens à Patrela pour assister au mariage du fils de l'un des leurs est significative de l'importance prise par cette appartenance religieuse. Le groupe confessionnel apparaît en effet comme une nouvelle communauté, se surimposant aux communautés familiales et villageoises.

L'appartenance à la communauté villageoise passe aujourd'hui semble-t-il par la confession religieuse. A Patrela, l'ensemble des villageois – à l'exception, notable, de la famille lambada – s'est aujourd'hui converti au christianisme. Guruvaiah qui en 2000 me lançait fièrement qu'il n'avait pas de dieu, s'est deux ans plus tard rallié à la bannière chrétienne. Ce lien supplémentaire entre les individus du village tend à supplanter les liens familiaux, pourtant étroits à l'intérieur du village, et un peu plus lâches à l'extérieur.

Ainsi, alors que les membres de la famille du marié se sont peu déplacés – il est vrai que le mariage s'est déroulé en dehors de la saison traditionnelle des mariages (après la récolte, pendant la saison sèche, où les agriculteurs sont déchargés des travaux des champs) – les chrétiens sont venus nombreux. Certes, leur présence est particulièrement visible – ils représentent plus de la moitié de l'assemblée – du fait du départ en migration de bon nombre des parents du village. Mais, en dehors des parents d'une belle-sœur du jeune marié, aucune famille de la parentèle habitant en dehors du village n'a répondu présent. Il est douteux que le fait de ne pas appartenir à la communauté chrétienne motive seul ce désintérêt – bien que le prosélytisme des chrétiens engendre parfois des tensions considérables⁴⁴⁰.

La famille n'avait sans doute guère intérêt à se déplacer : il aurait fallu qu'elle trouve avantageux d'établir des liens avec la famille d'Akkaram, de rentrer dans un nouveau réseau d'échanges.

Il faut dire qu'en regard des – nouvelles – normes chenchu, cette belle-famille – tronquée – n'est guère recommandable. Cela tient essentiellement à la figure de la mère.

⁴⁴⁰ Les porteurs de la bonne parole sont quelquefois très mal accueillis dans les villages. On en vient même parfois aux mains. En revanche, les Chenchu convertis ne font pas l'objet d'une méfiance *a priori*. De même, la conversion ne vient pas mettre en cause l'identité chenchu des individus.

Ce n'est pas par hasard si, au moment de grande tension avant le baptême des futurs mariés, la mère de Shelakamma se voit jeter à la tête ses mariages multiples.

Ainsi, Ramulu trouve que les mariages à répétition de cette femme ne sont guère convenables. Il s'en étonne même : "Comment peut-elle trouver un mari avec des enfants ?". Ramulu pense même, plus moralisateur que jamais, qu'il est plus respectable que les veuves avec des enfants restent seules. Pourtant, et Ramulu est bien placé pour le savoir, étant lui-même d'un âge avancé (c'est un cinquantenaire), les femmes Chenchu, une fois devenues veuves, ont eu traditionnellement toute latitude pour se remarier. Cela se signale encore aujourd'hui par des taux de remariage des veuves bien plus élevés dans la population Chenchu de notre échantillon que dans tous les autres groupes.

Tableau 22 : Séparations et remariages.

	Séparés				Veufs		Nb. individus étant ou ayant été mariés	
	non remariés		remariés		remariés		H	F
	H	F	H	F	H	F		
Chenchu	1,5%	2,0%	3,0%	0,7%	8,3%	6,1%	132	148
Lambada	0%	0%	0%	1,4%	3,3%	2,7%	60	73
Musulman	0%	0%	0%	0%	10,0%	0%	20	23
Kurua	0%	3,8%	0%	0%	5,0%	0%	20	26

Ce tournant moral exprimé à Patrela n'a pas encore cours partout, loin de là. A Appapur, par exemple, on trouve tout à fait normal et même avantageux qu'un veuf du village se mette en ménage avec une veuve du village voisin. Bien sûr il n'y aura pas de mariage à proprement parler : les cérémonies sont réservées, semble-t-il, à la première union. Une petite fête sera simplement organisée qui validera l'arrangement aux yeux de tous.

De la même manière, les séparations sont bien plus courantes chez les Chenchu que dans les autres groupes. Ce genre de comportement était sinon encouragé, du moins permis par des montants de dot nuls ou très limités. Les jeunes femmes trouvaient aussi par le passé assez aisément à se remarier, dans un contexte où les relations sexuelles avant et hors mariage étaient admises⁴⁴¹, en particulier quand il n'y avait pas d'enfants du premier lit. Si enfants il y a, ils porteront le nom de leur père biologique.

Aujourd'hui toutefois, les enjeux économiques du mariage devenant toujours plus importants et les pressions sociales sur les femmes s'accroissant, les séparations se raréfient.

⁴⁴¹ Ch. VON FURER HAIMENDORF, 1943, p. 132. Il faut tout de même rester prudent quant à ce genre de considérations.

Remariée trois fois, la mère de Shelakamma ajoute à cette indignité de vivre avec un homme qui n'appartient pas à la tribu.

Les cas se comptent sur les doigts d'une main, mais ces unions concernent toujours les Chenchu, hommes ou femmes. Il est vrai qu'ils sont au centre de mon échantillon. Musulman, Medari, Lambada : voilà les conjoints des Chenchu dans ces mariages mixtes. On s'étend bien plus volontiers pendant les entretiens sur les mariages qui amènent une fille de l'extérieur de la tribu, que lorsqu'une chenchu se marie avec un non chenchu. Une femme qui part, c'est aussi une dot qui est définitivement perdue puisqu'il ne pourra pas y avoir de nouveaux échanges.

Le beau-père de Shelakamma, pièce rapportée, est tenu pour quantité négligeable, même s'il est très bien accueilli à Patrela. C'est la présence de la mère qui est indispensable, alors qu'elle ne prendra aucune part active aux cérémonies. Il est assez symptomatique que le beau-père se laisse volontiers photographier avec sa belle-fille et le pasteur alors que la mère disparaît au moment de faire la prise de vue... et qu'on ne la cherche guère.

Elle restera pourtant à Patrela avec son mari après la cérémonie. La nuit étant tombée, ils ne peuvent plus, sans risque, repartir aussitôt pour Akkaram. Alors que le mari se mêlera à la fête, au repas, la mère elle, restera à l'écart. C'est Lingamma, sœur cadette de Bayamma qui l'accueillera. Nous mangerons ensemble. L'atmosphère est extrêmement tendue. Je sens là que les soucis d'enquête doivent passer au second plan. Je renonce à poser les questions clés à la mère de la jeune mariée. Il aurait été bon de connaître les causes de son irritation, assez semblable à celle de Bayamma, à l'égard de ce mariage. La conversion au christianisme de la belle famille – et incidemment – de sa fille est-elle problématique ? Juge-t-elle la dot excessive ? Espérait-elle un meilleur parti pour sa fille ?

Il semble bien que s'il y a eu cristallisation du conflit sur la question religieuse, l'enjeu de la mésalliance soit le noyau dur des dissensions et des rancœurs.

Bien sûr, les mariés sont au centre des attentions pendant ces deux jours de festivités, mais cette alliance engage aussi (surtout ?) des familles entières et il faut replacer les conjoints dans un réseau de parenté. Si le mariage de Bujjaiah déplaît tant à Bayamma, c'est que son fils se marie avec une branche morte d'une famille aisée.

Même si c'est son oncle, le frère de son père qui a présidé à la cérémonie de mariage à Akkaram, les liens de Shelakamma avec la famille de son père sont néanmoins coupés – il est

d'ailleurs significatif que l'oncle n'ait pas fait le déplacement jusqu'à Patrela. La parentèle à Akkaram est visiblement – c'est d'ailleurs sans doute là où le bât blesse – aisée, mais n'aidera guère ceux de Patrela.

Inversement :

"Les stratégies matrimoniales visent toujours, au moins dans les familles les plus favorisées, à faire un "bon mariage" et pas seulement un mariage, c'est à dire à maximiser les profits économiques et symboliques associés à l'instauration d'une nouvelle relation"⁴⁴².

Or, ceux de Patrela ne sont que des gueux vivant sur quelques lopins de mauvaises terres dans des baraques construites par l'assistance publique. Quels peuvent être les avantages tant symboliques que matériels à s'allier avec des pisse-froid de convertis qui n'ont même pas su conserver leurs traditions ?

Bref, ce mariage sera sans doute le premier et le dernier entre ces deux parentèles, ce qui représente, en soi, une sorte d'exception dans les stratégies matrimoniales chenchu. Le choix d'un conjoint se fait en effet préférentiellement au sein de la famille.

Le mariage "familial"

Ces alliances renforcent périodiquement les liens familiaux. Il faut se ménager des neveux, beaux-frères, cousins... qui sont autant d'appuis possibles – en particulier financiers – au quotidien ou dans les situations de crises. La famille est aussi bien plus accommodante pour le paiement d'une dot.

Les femmes sont également souvent gagnantes dans ce type d'alliance. Les mères, parce qu'elles sont aux premières loges pour les négociations qui engagent souvent des individus de leur sang, qu'ils appartiennent à leur ancien clan ou qu'ils soient leurs enfants. Les filles, parce qu'elles font leur entrée dans un terrain un peu moins méconnu. Le passage de la tutelle paternelle à la tutelle conjugale s'accompagne en effet quasiment systématiquement d'une rupture avec le monde villageois de l'enfance. Rester dans le giron familial permet d'être relativement protégée contre les vellétés de mauvais traitements et aussi, dans les premiers temps, de se ménager davantage d'occasions de revenir dans son village natal.

⁴⁴² P. BOURDIEU, 1980, p. 250.

Tableau 23 : Les liens de parenté entre futurs conjoints.

	Avec relation familiale				Sans relations familiales	Inconnu	TOTAL (effectifs)
	Cousins croisés	Oncle / nièce	Autre	Total			
Chenchu	37,9%	3,4%	14,9%	56,3%	36,2%	7,5%	174
Lambada	21,0%	0,8%	22,6%	44,4%	48,4%	7,3%	124
Musulman	32,4%	5,9%	8,8%	47,1%	41,2%	11,8%	34

Ce comportement, particulièrement accentué chez les Chenchu ne leur est néanmoins pas spécifique. Il me semble significatif que ces mariages familiaux fassent partie du champ lexical telugu. La langue distingue en effet le mariage, *sambandhamu*, du mariage avec la fille du frère de la mère, *menarikam*, avec la fille de la sœur du père, *eduru menarikam*, et du mariage en dehors de la famille, *pay-sambandhamu*.

Se dégage ainsi là sans doute une véritable dynamique régionale (particulière à l'Inde du sud ?) puisque nous observons que les mariages oncle / nièce sont comparativement très pratiqués par les musulmans de nos villages d'enquêtes, alors que ce type d'alliance est réprouvé, comme le note J. Assayag, dans le district* de Belgaum au nord-est du Karnataka⁴⁴³.

Le mariage local

En dehors du cercle familial, le deuxième cercle du choix d'une jeune femme à marier est constitué par l'environnement immédiat : le village. Dans près de 20 % des cas en effet, les mariages chenchu se réalisent entre voisins⁴⁴⁴. Cette particularité distingue d'ailleurs les Chenchu des autres groupes locaux. Cette endogamie villageoise n'est pas sans liens avec la les effectifs villageois : lorsque le village atteint une taille critique – tel Mananur ici – le groupe se marie davantage dans ses murs comme le note aussi L. de Golbéry à propos de villages du delta de la Godavari⁴⁴⁵. Notons que ces mariages locaux sont pour 55 % des unions intra-familiales.

⁴⁴³ J. ASSAYAG, 1995, p. 53.

⁴⁴⁴ Observons la dissemblance, ô combien flagrante, de Patrela Chenu Penta. La situation est assez particulière pour qu'elle mérite que l'on s'y attarde un peu. Si les filles n'ont pas été mariées stricto sensu à l'intérieur du village, il n'empêche que la majorité des femmes mariées sont nées ici. Village particulièrement attractif, neuf, aux perspectives de développement importantes, Patrela attire les jeunes couples.

⁴⁴⁵ L. DE GOLBERY, 1976, p. 17.

Tableau 24 : Les mariages " locaux " .

	Chenchu		Lambada	
	effectifs	%	effectifs	%
Patrela Chenu Penta	0	0	-	-
Bapanpadu	6	21,4%	0	0
Uppununthala	9	18,4%	4	4,9%
Appapur	6	16,7%	-	-
Mananur	13	31,0%	2	22,2%
Total	34	18,5%	6	5,2%

Si ces différents éléments montrent bien que l'on se marie beaucoup dans l'aire du quotidien, il est bien plus incertain de subsumer ces comportements à des stratégies matrimoniales. Il apparaît au fil des conversations que cet entre-soi matrimonial est bien adopté, le cas échéant, comme une solution de facilité : "Il est venu ici – à Uppununthala – pour négocier son mariage avec une lointaine parente. Il a de bons contacts à Bakkalingaiahpalli, dans sa famille proche. Si ça ne marche pas ici, il pourra toujours se rabattre sur la fille de là-bas". Ne nions pas cependant qu'il y a aussi certainement, derrière le choix d'un conjoint proche, la volonté d'entretenir des liens qui se sont révélés profitables.

Ouverture

La recherche d'une jeune fille en dehors des cercles familiaux et villageois conduit à la mise en place de conduites d'ouverture. Les réunions officielles organisées notamment pour mettre en place et optimiser la gestion des Self Help Group permettent aux mères de glaner des informations sur des jeunes femmes dans un rayon relativement vaste. Ces rencontres suppléent avantageusement des mobilités forestières qui se réduisent (nous le verrons plus loin). Une fois la jeune femme repérée, la famille du jeune homme mandate une tierce personne qui connaît idéalement les deux familles. Ce peut être un parent, le *peddamanchi** du village, ou un grand voyageur. Il est ainsi certains "spécialistes" auxquels on s'adresse lorsqu'on veut marier son fils – tel Bocchu Lingaiah à Uppununthala. D'un grand charisme, ayant beaucoup circulé dans les Nallamalais pendant sa vie, cet homme maintenant âgé d'une cinquantaine d'années réactive ses réseaux pour proposer des partis à la famille qui fait appel à ses services. Son entretient, son activité d'entremetteur, toujours offerte gracieusement, lui permet d'entretenir un prestige certain. Ce marieur a aussi souvent une connaissance plus fine

et plus précise de la composition clanique des *gotramu*⁴⁴⁶, la majorité des villageois n'en ayant qu'une vision très partielle, limitée souvent aux seuls clans présents dans les villages environnants. Cette activité de chercheur et d'intermédiaire peut également être assurée par un homme d'un autre groupe que le sien. C'est un Lambada qui a fait les premières démarches pour le mariage de Kothlingaiah. Si un accord préliminaire intervient, alors, seulement, les deux familles entrent en contact. Suivent plusieurs séquences qui vont des accordailles au mariage, lesquels sont parfois distants de plusieurs années.

Ne l'oublions pas, le mariage est en Inde l'une des toute première raison des déplacements intra-ruraux. Cette mobilité à rayon faible pèse statistiquement très lourd⁴⁴⁷.

Les Chenchu ne font pas exception à cette règle et dans les villages où j'ai séjourné on joue aussi ce jeu du rayonnement, tant pour les filles que l'on marie que pour les femmes que l'on épouse. Evidemment, nous l'avons vu à de multiples reprises, seule la famille, et même la famille réduite souvent aux deux seuls parents, prend la décision du choix du conjoint. La communauté villageoise n'intervient pas. Cependant, il n'est pas tout à fait indifférent d'être né dans tel ou tel village, et il se dégage quelques dynamiques locales de choix – discrètes mais néanmoins apparentes par le truchement des cartes.

Constatons d'abord que si la Krishna, comme la Dindi, n'est certes pas un obstacle infranchissable, les unions au-delà de l'eau n'en restent pas moins tout à fait anecdotiques. Deux "exceptions" cependant. Ceux de Bapanpadu entretiennent ainsi des liens à l'est de la Krishna. Nul mystère ici: certains des habitants du village sont en effet les descendants des populations déplacées des berges du fleuve en prévision de la montée des eaux du lac de retenue. Liens historiques pourrait-on ainsi dire. Le cas d'Appapur est sans aucun doute un peu plus complexe. Les relations avec le sud de la Krishna – Sri Sailam en particulier – s'inscrivent dans un réseau de liens très étendu en regard des autres villages.

"Perdu" dans la forêt, Appapur, ne se trouve pas moins nouer des échanges matrimoniaux sur quelques 950 km², surface⁴⁴⁸ considérable en comparaison des communautés Chenchu des autres villages enquêtés (390 km² en moyenne), mais bien

⁴⁴⁶ Groupe de clans, au sein desquels les mariages sont strictement interdits. L'exogamie de clan et de *gotramu* repose sur un même principe de parenté mythique. Chenchu et Lambada partagent ce même mode d'organisation.

⁴⁴⁷ J.L. RACINE, 1994, p. 11.

⁴⁴⁸ J'emploie ici, à dessein, la surface des aires matrimoniales dans un souci de comparaison avec les résultats de recherches obtenu par L. DE GOLBERY (1976). Il aurait été sans doute plus judicieux d'utiliser les distances moyennes à vol d'oiseau, les "nuages" étant très peu denses.

médiocre en regard des 1270 km² de l'aire matrimoniale des Lambada d'Uppununthala. Les familles musulmanes éloignent encore davantage leurs filles puisque des liens se nouent jusqu'à Hyderabad – bousculant au passage toutes nos velléités de convoquer la hiérarchie urbaine comme facteur descriptif des structures spatiales ici observées. Ce resserrement des aires matrimoniales chenchu que nous entrevoyons prend un relief supplémentaire lorsqu'on le compare avec les comportements analysés par L. de Golbéry⁴⁴⁹, à quelques 200 km de notre zone dans les Nallamalais. Dans le pays de Guntur (grossoirement le sud du delta de la Godavari), les aires matrimoniales des groupes considérés couvrent des surfaces avoisinant les 1500 km². Cette différence est d'autant plus saillante que les époques ne sont pas les mêmes, près de quarante ans séparant les deux études. Le phénomène de raccourcissement relatif des distances dans le temps n'a semble-t-il pas joué.

L'auteur note par ailleurs deux éléments qui peuvent trouver certains échos ici. D'une part, les aires matrimoniales considérées dans l'étude sont d'autant plus étendues que le village se trouve dans une zone de faible densité. On voit ici effectivement que l'aire matrimoniale d'Appapur – village en zone forestière de faible densité – est la plus étendue, mais il n'en reste pas moins que toute la zone étant, comparativement aux villages du pays de Guntur, en zone de faible densité, les aires matrimoniales semblent bien modestes.

D'autre part, les groupes y gardent une aire matrimoniale circonscrite à peu près à des aires géographiques homogènes, les traditions agraires semblant rapprocher les populations. C'est bien ce qui est surprenant à Appapur avec l'éclatement de l'aire matrimoniale vers des zones – en plaine et dans la "boutonnière" d'Amrabad – où l'activité agricole tient une place prépondérante dans les activités familiales.

Mais tel n'a pas toujours été le cas. Les données recueillies par Ch. Haimendorf⁴⁵⁰ et présentées telles quelles m'ont permis d'avoir une idée des dynamiques à l'œuvre (voir la Carte 19). Les effectifs – femmes mariées – sont bien différents aux deux dates (28 en 2003 contre 12 en 1942 – hors unions locales) mais il apparaît nettement que les distances entre villages impliqués se sont considérablement allongées et que des mariages unissent désormais des habitants d'Appapur à des Chenchu de la boutonnière d'Amrabad et de la plaine. Notons que les échanges matrimoniaux avec ces villages des confins de l'aire matrimoniale

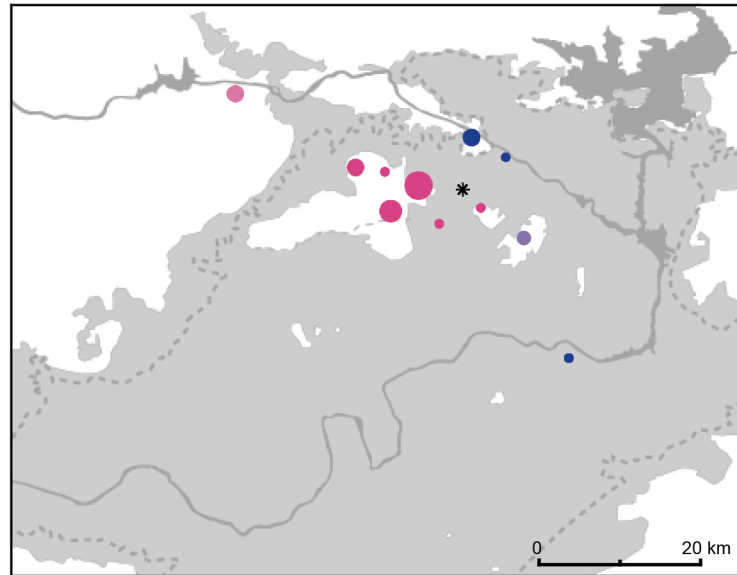
⁴⁴⁹ L. DE GOLBERY, 1976, p. 16 et sq.

⁴⁵⁰ Ch. VON FURER HAIMENDORF, 1943, p. 238 - 241.

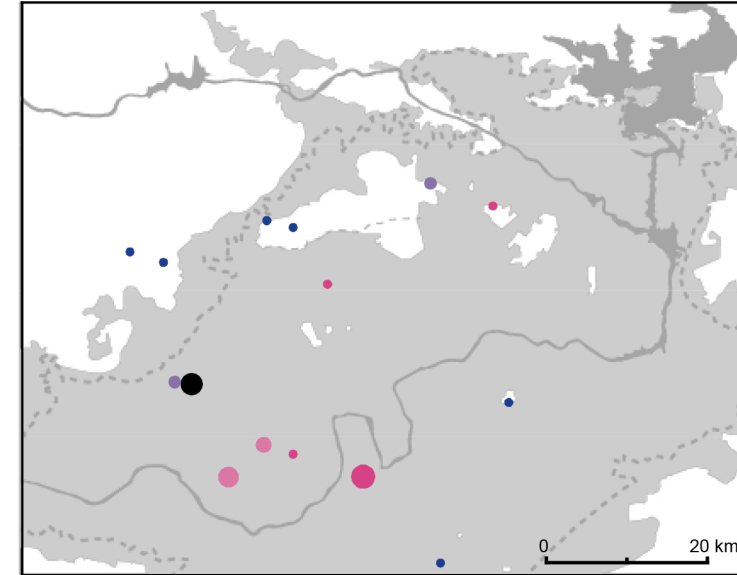
d'Appapur se font au désavantage du village qui "perd" des femmes. Ce distinguo spatial entre zones bénéficiaires et déficitaires s'observe dans ce seul village⁴⁵¹.

⁴⁵¹ A Uppununthala, la somme des échanges matrimoniaux se fait toujours en défaveur du village. Le groupe chenchu y est d'année en année moins important à cause de la désertion des jeunes hommes qui, semble-t-il, rejoignent des villages forestiers.

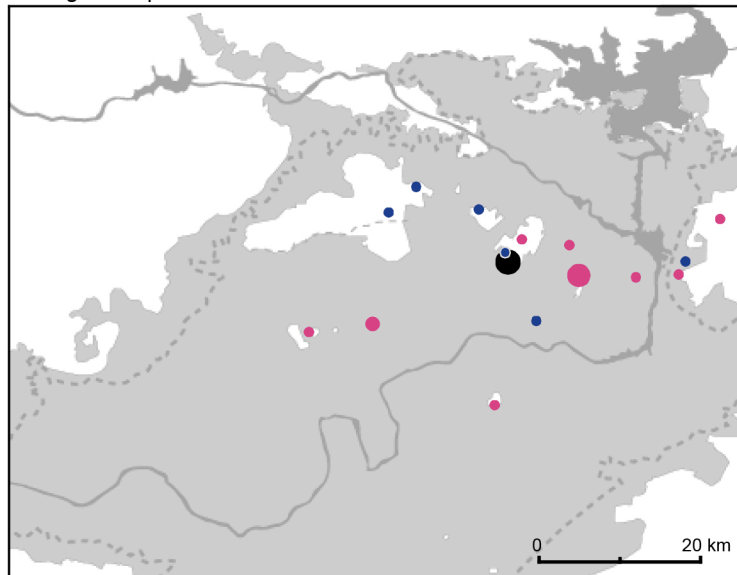
Carte 18 : Les espaces matrimoniaux chenchu.



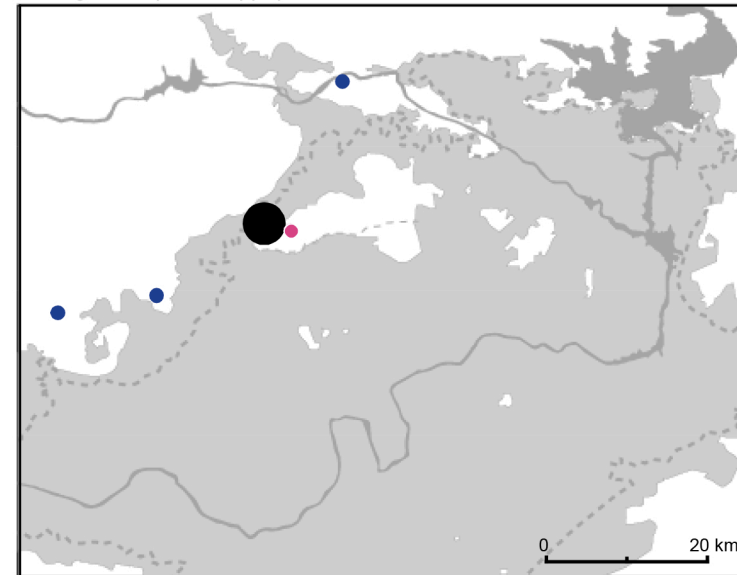
Village d'enquête : Patrela Chenu Penta



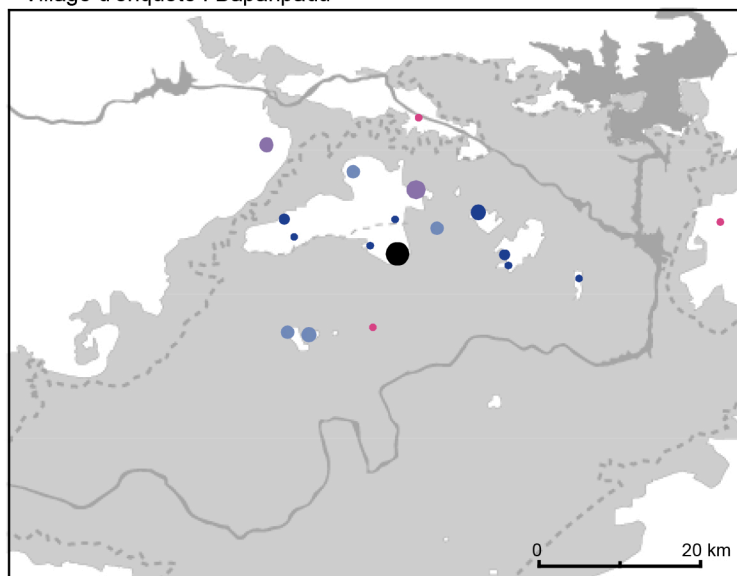
Village d'enquête : Appapur



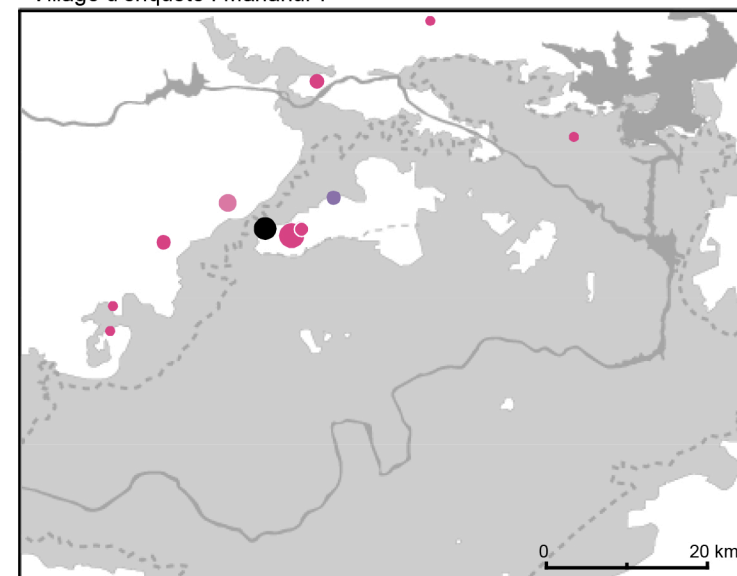
Village d'enquête : Bapanpadu



Village d'enquête : Mananur I



Village d'enquête : Uppununthala



Village d'enquête : Mananur II

Village d'enquête :

- * Sans mariage " local "
- Avec mariage " local "

Participation aux échanges matrimoniaux à hauteur de :

- 2%
- 10%
- 30%
- 61,5%

Bilan des échanges pour le village d'enquête :

- Très déficitaire
- Déficitaire
- Equilibré
- Bénéficiaire
- Très bénéficiaire

Carte 19 : Les relations matrimoniales à Appapur en 1942 et 2003.



La croissance du village n'est certainement pas étrangère à cette éclosion, non tant du point de vue des simples effectifs mais surtout des mouvements de populations importants au sein du massif, sur de plus longues distances que par le passé. Je ne peux faire aucun bilan migratoire au sein d'Appapur mais il apparaît en tout cas que les hommes du village sont loin d'en être tous natifs. Cette expansion de l'aire matrimoniale et la diversité concomitante de l'origine (ou de la destination) des femmes – Appapur fait à cet égard figure d'exception – est donc à rapprocher des conditions de peuplement du village.

Les trois villages de clairière – Patrela Chenu Penta, Bapanpadu et Uppununthala – jouent quant à eux la carte du mimétisme. Les familles y optent en effet pour des alliances avec des villages qui ressemblent au leur, à savoir un terroir proche de la forêt (ce qui

n'augure rien, en toute rigueur, des activités des familles cependant). Cet entre soi est particulièrement exacerbé dans les deux hameaux chenchi de Mannanur.

Au contraire, les Lambada jouent à plein de cette dispersion des parents proches et savent, au besoin, en tirer parti. Prenons un simple exemple, trivial peut-être, mais particulièrement éclairant à mon sens. A la fin du mois d'octobre, les aller et retours de certains Lambada entre Bapanbadu et les villages des berges de la Dindi (Akkaram et Yellamanda Tenda en particulier) se multiplient. Pendant la pleine période de traitement des plants de coton, les hommes partent pour la journée... et ne reviennent pas les mains vides. La famille peut en effet fournir des bons de fioul – nécessaire aux pulvérisateurs – pour s'approvisionner à très bas prix dans les Fair Price Shop⁴⁵² locales pourvues en quantité : on ne produit pas de coton dans ces villages là.

Notons, au passage que les réseaux matrimoniaux lambada de Bapanpadu et Uppunthala prennent une allure tout à fait particulière, qui en font en quelque sorte une mise au point historique saisissante, évoquant le "front pionnier" lambada passé : les deux villages y sont placés en position méridionale.

Contrairement à ce que l'on aurait pu penser, les villageois d'Appapur sont loin d'être isolés et les relations matrimoniales sont denses sur le plateau même si la discontinuité – prégnante en 1942 – entre plateau inférieur et supérieur reste palpable.

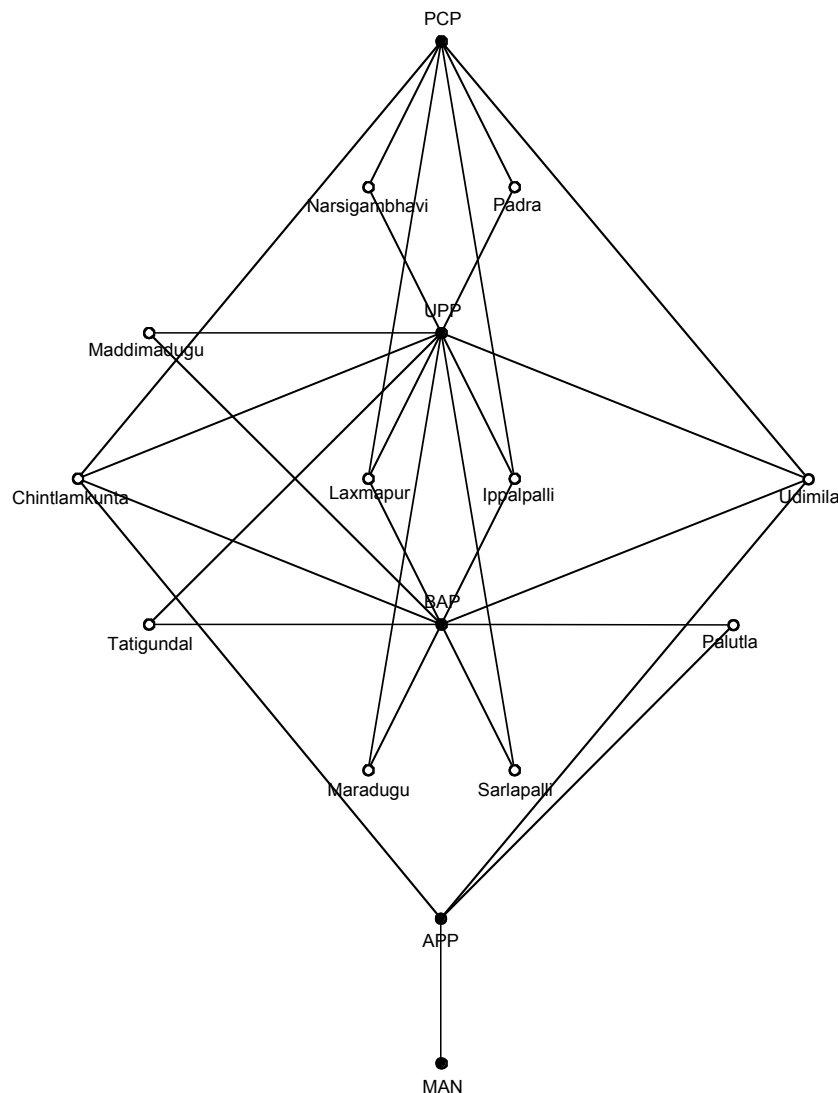
Il apparaît en fait (Figure 13) que des constellations particulières se dessinent. Ainsi, Mananur, tournant le dos à la forêt, se distingue nettement des réseaux mis en place par les autres villages visités pendant mes enquêtes. Privilégiant toujours les villages de la boutonnière d'Amrabad et plus encore ceux de la plaine, Mananur se coupe de sa "zone de chalandise" attendue. Paradoxalement, c'est par Appapur que se réalise le lien entre les villages de l'intérieur (pour nous Patrela Chenu Penta, Bapanpadu et Uppunthala) et Mananur. Ainsi, paradoxalement, Mananur est plus proche d'Appapur que d'Uppunthala par exemple. Evidemment, à s'en tenir aux dimensions topographiques, cela ne fait aucun doute : indiscutables évidences des distances ... topographiques ! Mais il faut bien admettre que c'est aussi le cas topologiquement, dans un seul sens cependant. Il est en fait beaucoup

⁴⁵² Partie prenante du programme d'aide alimentaire, ces officines mettent à disposition des porteurs de carte, selon des quantités constantes chaque mois, des produits de première nécessité à des prix fixes et modérés. Ces cartes, personnelles, sont aussi liées à une boutique particulière, au plus proche souvent du village de son détenteur.

plus juste de dire que Appapur est proche de Mananur que l'inverse : les échanges matrimoniaux ne s'y font que dans un seul sens...

Trois réseaux distincts, faiblement connectés, émergent donc : le plateau inférieur, le plateau supérieur et Mananur. Le point nodal, la plaque tournante des échanges matrimoniaux de ce coin nord-ouest des Nallamalais n'est pas Mananur, où la communauté chenchu est la plus importante, n'est pas non plus le plateau inférieur, aux pratiques vivrières mixtes (exploitation forestière et agriculture), mais bien le plateau supérieur, le cœur de la forêt et son isolement trompeur⁴⁵³.

Figure 13 : Les liens matrimoniaux entre villages.



⁴⁵³ D'autres enquêtes dans les villages forestiers voisins d'Appapur auraient été nécessaires pour affirmer ce modèle émergent qui paraît – tel quel – bien fragile. La situation que l'on connaît ne m'en aura pas donné l'occasion.

Nous l'avons vu, l'échange est au cœur des relations matrimoniales évoquées ici. Mais s'il y a échange, il faut insister sur l'absence de réciprocité, sur le déséquilibre inhérent à cette relation. Elle est très claire lorsqu'une dot accompagne la jeune femme dans sa belle-famille, mais non moins présente dans le cas du paiement d'une compensation. Ce déséquilibre est la condition même de l'établissement de liens :

Si on considère l'échange matrimonial comme un échange de prestations rigoureusement symétriques, on risque fort de passer à côté de l'essentiel. [...] L'essence sociale de la relation tient précisément à ce défaut d'équilibre. Car l'inégalité en matière de bénéfice soutient l'alliance bien mieux que ne le ferait une stricte équivalence. L'échange symétrique de valeurs rigoureusement équivalentes comporte un désavantage majeur du point de vue de l'alliance : en éteignant la dette, il ouvre la possibilité d'une rupture de contrat⁴⁵⁴.

Aux côtés de ces réseaux de liens, solides, nés des mariages, il en est d'autres, précaires, créés par les dettes et les créances⁴⁵⁵.

4.2.2. La dette : échanges asymétriques et contrainte du lien.

Nous connaissons la symbolique religieuse de la dette dans le monde hindou. Les anthropologues, parmi d'autres, se sont attachés à mettre en évidence les relations de dette qui existent entre hommes et dieux et qui s'incarnent en particulier au moment du sacrifice⁴⁵⁶. Mais de cette dette "essentielle", il ne sera pas question ici.

Nous connaissons aussi les phénomènes de dépossessions des terres, par les nouveaux arrivants vis-à-vis de populations qui contrôlent mal l'univers monétarisé et qui ne voient aussi, souvent, que peu d'utilité dans la possession de terre.

J. Racine décrit ainsi l'enchaînement – inéluctable ? – allant de la pénétration libre des hommes du bas pays à la dégradation de la vie socio-culturelle des montagnards en passant par leur endettement puis la perte, plus ou moins complète, de leurs terres. Ce schéma général observé par l'auteur dans les monts de la Jhanjabati au Tamil Nadu se retrouve dans l'Inde entière⁴⁵⁷.

⁴⁵⁴ M. SHALINS, 1976, p. 281-282

⁴⁵⁵ G. CONDOMINAS, 1980, p. 39.

⁴⁵⁶ O. HERRENSCHMIDT, 1989, Ch. MALAMOUD, 1989, et les contributions du numéro spécial de *Purusartha* consacré au sujet.

⁴⁵⁷ J. RACINE, 1976, p. 299.

Ainsi, dans les Nallamalais même, Ch. Haimendorf glisse un mot sur le sujet, comme incidemment, en 1981.

"Les Chenchus de plusieurs communautés, comme à Mananur, ont été capables d'acheter de la terre et d'apprendre à cultiver avant qu'il n'y ait une grande pression sur la terre. Ainsi, certains ont conservé leurs propriétés malgré leur périodique endettement auprès des marchands et des prêteurs. La proximité de la forêt a permis aux Chenchus de Mananur de compléter leurs revenus par la collecte des produits de la forêt. La vente de ceux-ci au comptoir local de la Girijan Corporation leur permet d'avoir de l'argent liquide"⁴⁵⁸.

Le phénomène est suffisamment bien connu pour qu'il ne soit pas nécessaire de s'étendre à ce propos. En 1943, cependant, alors que les hommes de la plaine se sont déjà installés dans les villages du plateau inférieur, l'anthropologue ne souffle mot sur le sujet. Faut-il pourtant en conclure que ces pratiques n'avaient pas cours ? On peut légitimement en douter, d'autant que, comme le note Ch. Haimendorf dans les quelques pages qu'il consacre aux villages de contact, les Chenchu sont déjà endettés :

"Leurs difficultés économiques sont considérablement augmentées par leur malheureux désir de singer les façons des autres castes dans leurs dépenses de mariage. Cela les plonge dans l'endettement et accroît leur dépendance"⁴⁵⁹.

Par ailleurs, les Chenchu continuaient encore récemment – j'en ai eu quelques témoignages – à perdre des terres selon ce même processus induit par l'endettement. Le mécanisme est bien plus insidieux et discret : parce qu'il concerne un nombre réduit de familles d'abord, mais aussi parce que la dépossession se fait en douceur. On ne les y prendra plus, mais certaines familles endettées ont ainsi laissé la jouissance de leurs terres, provisoirement pensaient-ils, à leurs créanciers, en guise de remboursement qu'ils ne pouvaient autrement honorer. Ce qui était temporaire s'est mué en permanent, sans laisser la moindre possibilité de recours aux Chenchu dépouillés : les terres n'étant pas enregistrées, ils ne possédaient aucune preuve de leurs droits de propriété. Les droits d'usage ont donc primé, d'autant que les nouveaux propriétaires faisaient, semble-t-il, planer des menaces de représailles.

⁴⁵⁸ Ch. VON FURER HAIMENDORF, 1982 : "The Chenchu of some communities, such as Mananur, were able to acquire land and learn to cultivate before there was a great pressure on land, and some have retained their holdings despite periodic indebtedness to merchants and moneylenders. The proximity of the forest enables the Chenchus of Mananur to supplement their income by collecting forest produce and selling it for cash to the local depot of the Girijan Corporation", p. 188 (traduction personnelle).

⁴⁵⁹ Ch. VON FURER HAIMENDORF, 1943 : "A factor that greatly augments their economic difficulties is the unfortunate desire to ape the manners of other castes in their expenditure at weddings, for it runs them into debt and increase their dependency", p. 304 (traduction personnelle).

Ces cas, extrêmes, montrent à quelle situation l'endettement a pu mener les familles. Si les Chenchu sont bien moins enclins à céder ainsi leurs terres, il n'en reste pas moins que la dette demeure. Phénomène généralisé, au-delà même de la tribu, l'endettement devient parfois une véritable variable d'ajustement du budget quotidien, en dehors même des événements exceptionnels (décès, mariages...) et des accidents (problèmes de santé). Aussi peut-on entendre au fil des conversations tel ou tel déclarer qu'il va, littéralement, "attraper de l'argent". Le sens de ces mots ne fait de mystère pour personne, il s'agit bien d'aller emprunter parfois quelques dizaines de roupies seulement, de quoi assurer quelques repas. Néanmoins l'endettement touche les familles de façon bien inégale. La question nous brûle les lèvres : l'appartenance à la communauté Chenchu influe-t-elle significativement sur l'endettement des familles, ou pour le dire autrement, y a-t-il un endettement spécifiquement chenchu ?

L'agrégation par groupe et par village ne laisse planer aucun doute à ce sujet – ou presque –, il y a toujours un différentiel entre les Chenchu et les Autres. Petit souci tout de même : cette différence est variable, elle ne va pas même dans un sens constant. Effectifs endettés, endettement familial moyen, sont parfois plus élevés pour les Chenchu, parfois pour les autres villageois.

Tableau 25 : Les caractéristiques communautaires de l'endettement.

	Chenchu		Autres groupes	
	effectifs (en %)	endettement familial moyen	effectifs (en %)	endettement familial moyen
Patrela Chenu Penta	93%	16 401	-	-
Bapanpadu	100%	6 615	100%	34 580
Uppununthala	70%	5 057	93,3%	49 201
Appapur	61,1%	2 673	-	-
Amrabad	80,0%	2 350	66,7%	3 437
Mananur	85,7%	47 367	77,3%	22 182
Total	82,4%	16 814	88,2%	39 948

Ces petits grippages qui émergent à l'occasion de la comparaison terme à terme, peuvent être très simplement expliqués en mettant en lumière tantôt le type principal d'activité, tantôt les revenus ou la propriété foncière, toutes variables uniquement significatives à échelle familiale. Mais ce qui est, ô combien, visible ici, c'est l'inanité de ce type de compilation statistique. Expliquons-nous.

D'une part, plus les agrégats sont importants, plus les moyennes sont proches. En adoptant une version holiste des probabilités, on met l'accent sur la régularité des moyennes calculées sur de grandes populations plutôt que sur la dispersion et le caractère imprévisible des comportements individuels. Cette moyenne représente alors non seulement un cas typique qui incarne la totalité, mais elle devient littéralement cette totalité⁴⁶⁰.

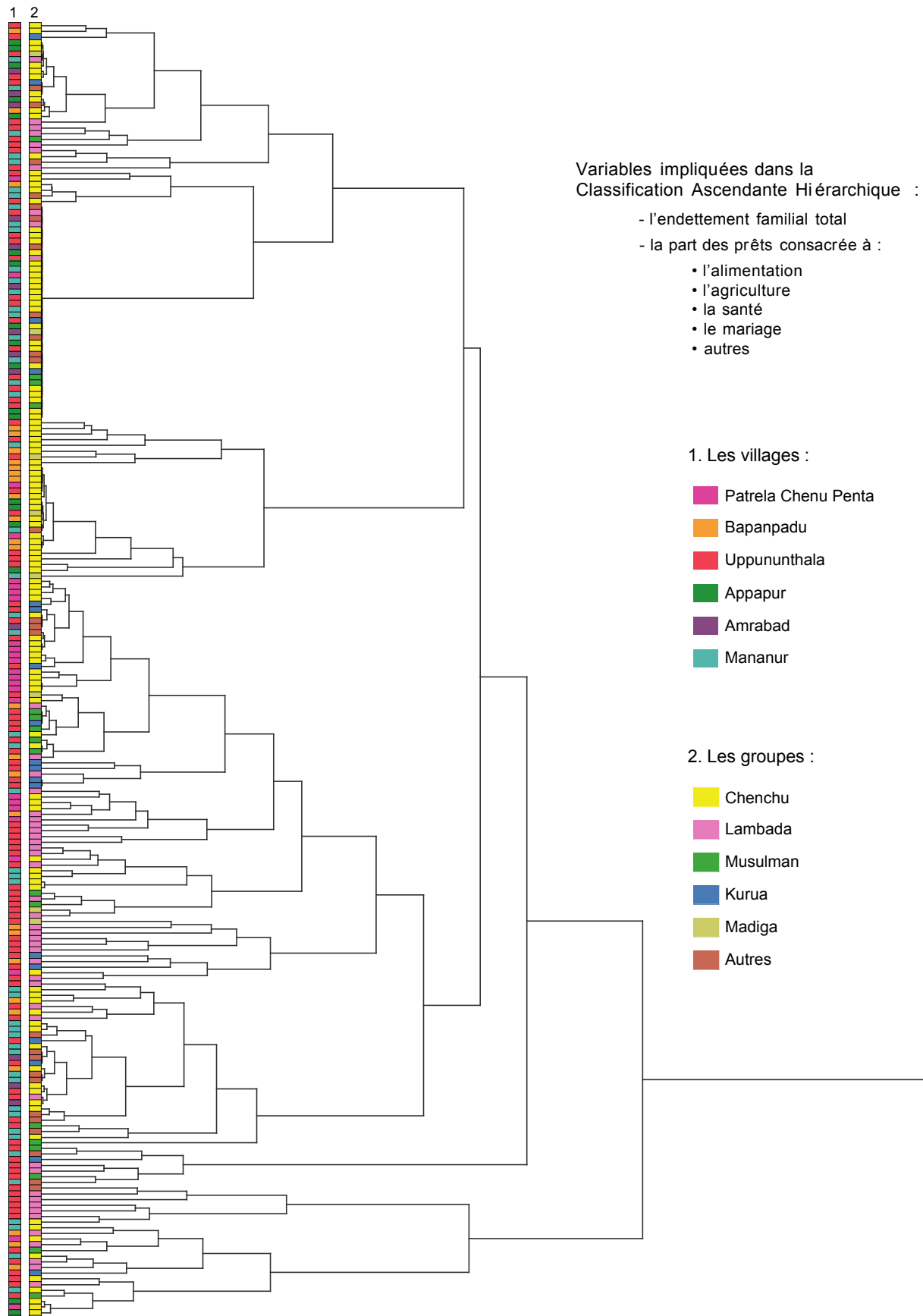
D'autre part, l'utilisation d'un tel tableau, pour une démonstration ou pour une autre, a pour incidence première de transformer l'agrégat en catégorie. Le mécanisme d'autoréalisation de la tribu se retrouve ici aussi. Ainsi, ce qui pourrait apparaître comme une démonstration (ou ce que l'on souhaite faire passer pour) – oui, l'appartenance au groupe est significative dans le niveau d'endettement – est en fait posé *a priori*. Plus encore, l'appartenance de groupe que l'on pose comme signifiante a tendance à devenir causale. Soyons simple mais clair : la démonstration classique tend à montrer que les Chenchu sont peu endettés (en volume – pour notre individu moyen, *i.e.* pour tous les Chenchu) parce qu'ils sont Chenchu : la boucle de causalité interne est bouclée – ils sont Chenchu donc peu endettés. La proposition inverse n'est en revanche jamais énoncée : ils sont peu endettés, donc Chenchu. C'est bien là que le bât blesse.

Changeons maintenant de méthode de visée. Nous ne saurons rien alors des traits de l'endettement mais nous verrons si les comportements chenchu en la matière se distinguent de ceux de leurs voisins. La classification ascendante hiérarchique (en utilisant ici les distances moyennes) est un outil pour évaluer les distances et les similarités entre les familles, d'autant que l'appartenance au groupe, tout comme le village de résidence n'a été adjointe qu'*a posteriori* au dendrogramme.

Le graphique nous permet de faire quelques observations simples, mais qu'il est toujours bon de garder à l'esprit. Ainsi, il apparaît que si les ménages chenchu figurent bien plus dans le haut que dans le bas du graphique, ils n'y participent pas seuls. D'autres familles, appartenant à d'autres groupes ont des comportements semblables à *certaines* de celles de la tribu. Ainsi – du point de vue du niveau d'endettement et de l'usage de l'argent des prêts – une famille chenchu et une famille musulmane peuvent être bien plus proches que deux familles chenchu.

⁴⁶⁰ A. DESROSIERES, 2000, p. 262-263.

Figure 14 : Dendrogramme des similarités inter-familiales relatives à l'endettement.



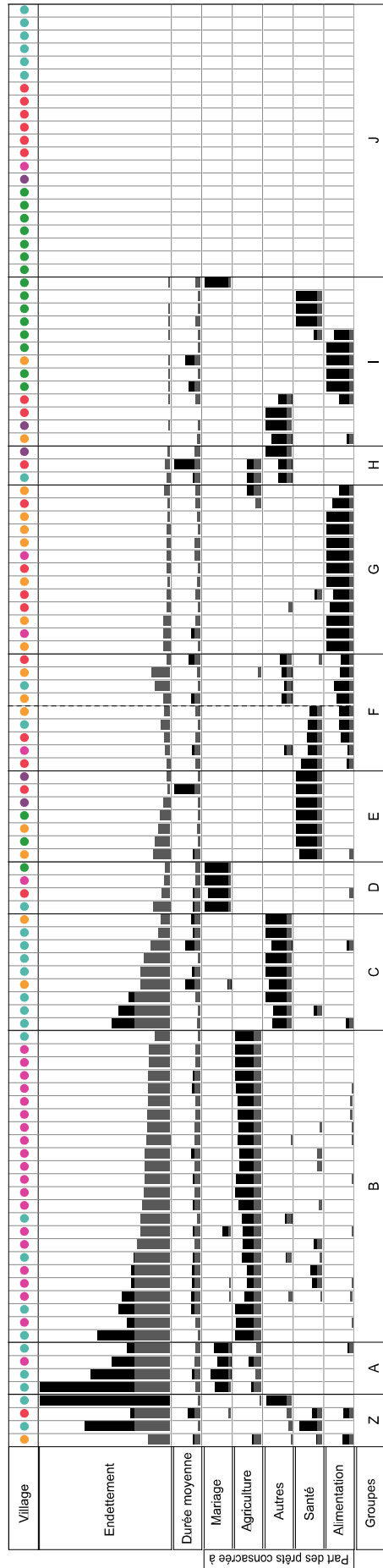


Figure 15 : Les types d'endettement familiaux.

Villages :

- Patrela Chenu Penta
- Bapanpadu
- Uppununthala
- Appapur
- Amrabad
- Mananur

Groupes	Endettement	Usage majoritaire des prêts
A	Très élevé	Mariage et agriculture
B	Très élevé à élevé	Agriculture
C	Très élevé à élevé	Autres (maison)
D	Elevé à moyen	Mariage
E	Elevé à moyen	Santé
F	Moyen	Alimentation et santé ou autres
G	Faible	Alimentation
H	Faible	Agriculture et autres
I	Très faible	Alimentation et/ou santé et/ou autres
J	Nul	
Z	Très élevé	Divers

Par ailleurs, l'effet de lieu est tout sauf univoque. Tantôt les voisinages renforcent les dynamiques de groupes, tantôt ils les transcendent. Mais on note aussi que le groupe peut dépasser les logiques de localisation.

Bref il n'existe pas de simple facteur identitaire qui explique les comportements face à l'endettement, à y regarder de près, le "tableau" est bien plus nuancé qu'il n'y paraissait.

Resserrons notre angle d'approche et examinons les mêmes variables à l'échelle de la tribu. Ce que le dendrogramme nous laissait entrevoir – à savoir la diversité – se trouve confirmé par la matrice visuelle.

Le point a déjà été évoqué : l'endettement des familles n'est pas un phénomène généralisé. Cependant, il semble aussi que nul n'en soit à l'abri. L'équilibre financier des familles est plus que précaire. Certains ménages "gèrent" leur budget en flux tendu : les entrées d'argent sont modestes mais régulières, les besoins réduits...par force. Le mode de production des chasseurs-cueilleurs évoqué plus haut n'est pas si loin. Mais ces familles sont aussi à la merci du moindre accident. Un souci de santé et tout est remis en question. Ainsi, certaines des familles les moins endettées empruntent de l'argent simplement pour se nourrir ou se soigner (les deux vont souvent de pair, par simple effet mécanique). Gangamma par exemple a eu des ennuis de santé il y a quelques mois. Pour payer ses déplacements et les médicaments de ses traitements successifs, il lui a fallu emprunter aux uns et aux autres. Sa dette s'élève aujourd'hui à 600 Rs. Elle prévoit de rembourser cette somme en prélevant quelques dizaines de roupies sur ses ventes de gomme dont c'est bientôt la pleine saison. Mais elle espère surtout pouvoir, comme l'année dernière, travailler quelques jours pour le Forest Department. Les salaires journaliers de 50 Rs lui permettraient d'éponger rapidement ses dettes. Il n'est jamais bon de laisser courir des dettes sur des années : le principal s'alourdit rapidement d'intérêts considérables, nous en reparlerons.

A l'autre bout du spectre, il est des familles qui s'endettent parfois très lourdement pour assurer des dépenses somptuaires. Nous avons déjà évoqué longuement les mariages et les dépenses qu'ils occasionnent, il n'est pas nécessaire de s'étendre plus longuement sur ce point. Mais il faut ajouter aux dots et aux noces la construction des maisons – dans le cas très particulier de Mananur. Le choix des familles de construire des maisons de belle taille n'est possible qu'au prix de prêts dont les montants s'envolent : dix, vingt, trente, quarante mille roupies sont nécessaires à la réalisation de ces bâtisses. Les traitements des instituteurs et autres gardes forestiers sont là toutefois pour rassurer les créanciers.

Mais le gros des bataillons des familles endettées considérablement et durablement est constitué par les ménages qui vivent de leurs terres. Les plus petits investissements, et ils sont particulièrement nécessaires dans la pratique de l'agriculture, demandent de faire appel à des ressources extérieures. On s'endette alors pour des investissements que l'on espère productifs et qui vont de l'acquisition de nouvelles terres – eh oui ! tous les Chenchu ne se font pas dépouiller de leurs champs – à l'achat d'un attelage ou de pesticides en passant par le forage d'un puits.

Tableau 26 : Les formes d'emprunt.

Termes de l'échange	Description
Terre - Travail	Mise en tenure de la terre. Le propriétaire obtient le plus souvent la moitié de la récolte.
Grain - Grain	Système <i>Nagu</i> pour les semences essentiellement. On emprunte une mesure pour en rendre deux.
Nature - Grain	Emprunt aux grossistes qui vendent semences, pesticides... et se remboursent sur la récolte. Les paysans forment une clientèle captive. Ils sont obligés de leur vendre leur récolte, qui plus est à des prix plus bas que ceux du marché. Quand tout ou partie de la récolte ne suffit pas, il faut aussi céder des bêtes... Le reliquat de la dette commence alors à générer des intérêts.
Numéraire - Travail	Avance sur salaire, explicite ou implicite. Un prêt, modeste, peut ainsi se rembourser en travaillant dans les champs. Le salaire retenu n'est pas, en règle générale, inférieur aux prix pratiqués, mais le créancier se constitue en quelque sorte une main-d'oeuvre assurée pendant les périodes de forte demande.
Numéraire - Numéraire	Prêts " classiques " aux taux d'intérêts variant de 12 à 60 %.

Mais on s'endette aussi, simplement, pour se procurer des semences.

Or, ce type d'emprunt échappe souvent au mode de visualisation de la matrice, tout simplement parce que le numéraire ne rentre pas là en ligne de compte. Le tableau ci-dessus fait le point des diverses possibilités d'échanges offertes aux acteurs.

Deux figures particulières se dégagent : celle du propriétaire et celle du marchand. Elles existent d'ailleurs déjà dans les années 1940 puisque Ch. Haimendorf note à propos des "Village Chenchu" :

"A Mananur, une dizaine de Chenchu exploitent leurs propres terres, semant millet, maïs et ricin, mais la majorité cultive les champs appartenant à des villageois d'autres castes, sur la base d'un contrat à moitié. Là, beaucoup sont lourdement endettés auprès de marchands et de prêteurs et lorsque la récolte est engrangée, les Chenchu doivent leur en abandonner la majeure partie pour payer la tenure et rembourser le grain dont ils ont eu besoin pendant l'année et qu'ils ont pris à crédit. Une fois que propriétaires et marchands ont obtenu leur dû, il reste bien peu aux Chenchu pour leur propre consommation⁴⁶¹".

La tenure est rare aujourd'hui. En revanche le marchand est devenu une figure majeure, d'autant que les familles chenchu se sont parfois lancées dans des cultures très coûteuses... et très risquées : je pense ici au coton en particulier.

Qui dit marchands, dit en principe livres de comptes. Justement, c'est bien connu, le marchand d'Ippalpalli ne tient aucun registre pour faire le compte des avances de grains ou d'intrans. Il ne reste aucune trace écrite des transactions, ni au magasin, ni entre les mains du débiteur. Or, de l'avis de tous, on en perd bien facilement le fil. Attestant des faits, ces documents, quand ils existent, sont illisibles pour l'immense majorité des endettés. Pour ceux qui en ont la possibilité, il vaut bien mieux se rendre à Amrabad ou mieux encore à Achampet.

Hors du cadre de la boutique, le papier signé par un témoin – qui rédige l'acte le plus souvent, mon interprète a été plusieurs fois sollicité – vient sanctionner la fin d'une transaction. L'écriture est un passage obligé, dans une société largement analphabète. Le papier qui a enregistré les termes du contrat a disparu, il n'a le plus souvent jamais existé et d'ailleurs nul ne s'en soucie. Une pelure suffit à indiquer qui, quand et combien. On l'égarera bientôt.

Cette révérence vis à vis de l'écrit devient un frein dès lors qu'il s'agit de s'adresser aux banques. Alors que les villageois utilisent indifféremment les termes de *appu* (le prêt) et *baki* (la dette) pour désigner les prêts entre individus, ils emploient *loan*, directement emprunté à l'anglais, pour désigner les prêts bancaires. Est-ce un signe ? Seules 9 (dont 6 à Mananur) des 125 familles chenchu interrogées ont demandé, et obtenu, un prêt bancaire. Ceux-ci sont pourtant prisés : leurs taux d'intérêts, 1,25 Rs / 100 par mois (environ) sont particulièrement faibles en regard de ceux pratiqués par les usuriers. Bien sûr, pour en

⁴⁶¹ Ch. VON FURER HAIMENDORF, 1943 : "In Mananur some ten Chenchus cultivate their own fields, growing millet, maize and castor seed, but the majority work fields of villagers of other castes on a fifty-fifty bases. Here many are heavily indebted to merchants and moneylenders, and when the harvest is gathered, they have to give up most of the crop in order to pay their rent and repay the grain, which during the previous year they have taken on credit. So it is that after landlord and merchant have claimed their dues little remains to the Chenchus for their own consumption", p. 302 (traduction personnelle).

bénéficiaire il faut pouvoir hypothéquer ses terres, ce nantissement n'étant possible que lorsque la propriété foncière est légale. Le nombre de candidats à l'emprunt est ainsi notablement réduit par cette condition *sine qua non*, qui ne saurait expliquer à elle seule la faiblesse du nombre des bénéficiaires. En fait très peu osent passer les portes des banques : leur analphabétisme les rend, de l'aveu de certains, vulnérables. De parfaites proies pour des "banquiers" sans scrupules disent-ils. Ils en ont quelque expérience. C'est ainsi que huit des neuf familles ayant obtenu un prêt bancaire comptent parmi elles une ou plusieurs personnes sachant lire...et au-delà. J'ai pu constater de semblables réticences initiales vis-à-vis des prêts à très faible taux (1Re/mois/100) proposés aux villageois de Patrela Chenu Penta par l'ITDA*.

Il y a des endettés, mais également des créanciers parmi les villageois. Il est très délicat d'en obtenir des informations. Mais Ramulu s'est très librement confié. Lourdemment handicapé, il ne fait aucun mystère des sources de ses revenus : l'usure est légitime. En 1985, Ramulu reçoit une pension d'invalidité (d'un seul bloc) de 6000 Rs et il a investi l'ensemble en prêts. Aujourd'hui il possède quelques têtes de bétail et plus de 10.000 Rs restent en circulation sous forme de prêts, cette fois en nature. Il s'agit de riz qu'il a lui-même payé comptant. La production d'alcool lui permet des revenus journaliers d'une trentaine de roupies.

Ramulu a bien compris que les taux usuraires font du commerce de l'argent le meilleur investissement qui soit. Ils s'expriment toujours au mois : de 2 à 5 Rs pour cent prêtées, soit des taux annuels de 24 à 60 %. Les taux d'intérêts peuvent ainsi sensiblement différer selon les prêteurs – et l'emprunteur. A Amrabad, les plus pauvres des pauvres empruntent à 5%, tandis que les villageois d'Appapur obtiennent près d'une fois sur deux des prêts au sens strict – sans intérêts. Mais le taux le plus appliqué est de 3% par mois.

Ce sont des débiteurs qui m'ont renseignée sur les frères Mangali de Maradugu. Depuis le début des années 2000, ils profitent de l'aubaine financière du temple de Maddimadugu où ils officient comme barbiers⁴⁶². Les bruits les plus fous courent sur les revenus qu'ils tirent de cette activité : le plus gros week-end de l'année, les fêtes d'*Hanuman diksha*, ils auraient empoché quelques 30.000 Rs chacun (ils sont sept présents lors des journées de grosse affluence au temple). Le plus simple est encore de demander aux intéressés

⁴⁶² Si les Mangali rasent, les cheveux sont récupérés par un Yanadis qui revend les plus belles chevelures à des perruquiers de Madras.

eux-mêmes : sourires qui en disent long. On me répond qu'il faut bien manger et dormir, même quand il y a du travail... Selon mes comptes, (qui reposent sur le temps d'un rasage) la vérité est sans doute plus proche de 10.000 Rs. Cet argent est réinvesti dans des prêts : "Ils ne font rien de la semaine et gagnent de l'argent le week-end. Ils ont des terres irriguées qu'ils ne cultivent même plus. Par contre leur argent circule".

Ceux-là sont devenus des spécialistes, mais l'on prête également de petites sommes au quotidien qui ne dépassent guère le montant d'une journée ou deux de travail. Ces prêts, même s'ils occupent largement les conversations quotidiennes, passent complètement au travers des mailles du filet de l'enquête. Les pérégrinations du matin sont le moment privilégié pour régler ces transactions, innombrables. Ces prêts, ces avances, ne génèrent pas d'intérêts, mais ne se font jamais, cela va de soi, au détriment du créancier.

A Uppunthala par exemple, Kotaiah rentré de pêche avec de belles prises se voit acheter du poison sans être payé. Les acheteurs ne prennent pas de gros risques, leur dette – bien modeste – d'une dizaine ou une quinzaine de roupies, sera bien vite épongée. Ce sont des producteurs d'alcool auprès desquels le jeune homme viendra rapidement étancher sa soif renommée. L'affaire est d'autant plus intéressante pour eux que ce remboursement en *belam sarai* se fera au tarif de la vente publique.

Prêter, ou plutôt avancer de petites sommes, c'est aussi un moyen de s'assurer de la main-d'œuvre au moment adéquat. Cependant, ces sommes ne sont pas considérées strictement comme des avances sur salaire. Ainsi, le débiteur est libre de rembourser en payant ou travaillant, à sa guise ; et quand il le souhaite, pour autant que le délai entre le prêt et le retour soit raisonnable (une quinzaine de jours). Il n'en reste pas moins que ces simili avances sont un moyen de pression efficace. Ainsi à Bapanpadu, une femme qui reproche à notre voisine de ne pas aller travailler dans ses champs alors qu'elle lui doit 20 Rs – ce qui est très exactement le montant d'une journée de travail ! – verra ses exigences satisfaites.

Ces pratiques prennent une toute autre ampleur lorsque le mécanisme est investi par des *contractor**. Ces hommes embauchent pour le compte d'entrepreneurs du bâtiment, ou des travaux publics. Beaucoup de bras sont nécessaires à la construction de routes, de barrages, de chenaux d'irrigation, d'égouts. Hommes, femmes, enfants qui n'auront pu être confiés à la famille restée au village, tout est bon. Réduit à sa seule fonction – on ne prononce jamais son nom – le *contractor* est une figure inquiétante. Elle est en effet synonyme de très

grandes difficultés financières : on ne se résout en effet à partir en migration qu'en tout dernier ressort. Les salaires sont tentants, d'autant qu'ils peuvent être payés d'avance, mais les six ou neuf mois passés à s'échiner, à des centaines de kilomètres de son village et parfois même en dehors de l'Etat, sont bien longs.

Potaiah a reçu 5500 Rs quelques jours avant de partir pour le district de Warangal. Voilà tout son salaire pour neuf mois de travail⁴⁶³. Cela lui a permis de liquider les dettes les plus pressantes de la famille. Mais Anjamma, son épouse, a dû subvenir aux besoins de ses trois enfants : d'autres dettes l'attendent à son retour.

Ce n'est pas seulement la nature de l'ouvrage, particulièrement pénible, qui fait de ces hommes et femmes de véritables bagnards. Quiconque les a vus sur les routes indiennes, ne peut, je pense, qu'acquiescer. Hommes de peine : tout est dit.

Leur servitude tient également à la nature de la relation qui les lie, eux et leur famille, aux *contractor*. Une fois payés d'avance, l'homme, la femme ne peuvent plus se soustraire : ils entrent en servage pour quelques mois.

Laisant de côté les critiques radicales de la modernité faites par les subalternistes, et qui apparaissent en filigrane, il me semble opportun de reprendre ici pour clore ce point, l'analyse de G. Prakash⁴⁶⁴ qui examine l'évolution de la relation entre paysans dominants et dépendants depuis l'époque coloniale et dont J. Pouchepadass a fait une synthèse :

"La distinction entre employeurs et ouvriers, dit Prakash, ne faisait autrefois que matérialiser une différence de statut propre à la société hiérarchique des castes. Ce partage fonctionnel impliquait de part et d'autre des droits et des devoirs englobant tous les aspects de l'existence, et incluait notamment des relations de crédit, qui n'étaient qu'un aspect annexe du rapport employeur/employé et non pas son fondement. C'est dans le sillage de l'abolition de l'esclavage en Inde au nom de l'idéal libéral hérité des Lumières que les Britanniques, au XIXe siècle, ont requalifié juridiquement cette relation de dépendance pour la conformer au droit moderne et la rendre du même coup susceptible de correction par les voies judiciaires ordinaires. Ils l'ont alors assimilée à un engagement contractuel de travail souscrit en contrepartie d'une fourniture de crédit. Or cet endettement qui pèse sur les plus pauvres des pauvres s'avère presque toujours impossible à rembourser étant donné l'exiguïté extrême de leurs revenus. Les Britanniques, par leur réforme, ont donc effectivement institué la servitude pour dettes, et fait de l'ouvrier agricole un non-libre. Tous les efforts ultérieurs de l'Etat pour abolir cette forme de servitude ont échoué jusqu'à aujourd'hui, et la violence de cette relation employeur-employé réduite à sa composante économique est devenue inexpiable⁴⁶⁵".

⁴⁶³ Salaires de 2002. Le transport et la nourriture sont à la charge de l'employeur.

⁴⁶⁴ G. PRAKASH, (1990) *Bonded Histories : Genealogies of Labor Servitude in Colonial India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990

⁴⁶⁵ J. POUCHEPADASS, 2000, pp. 175-176.

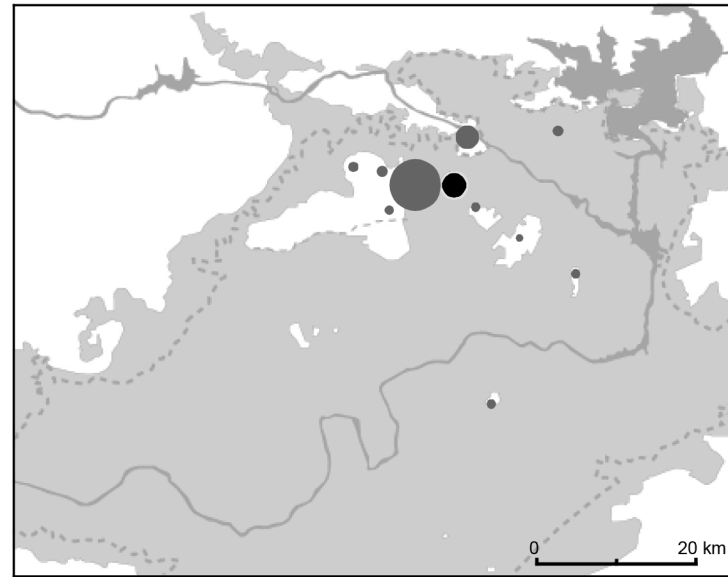
Les cartes de localisation des prêteurs nous sont en quelques sortes familières. Leurs convergences avec celles des échanges matrimoniaux ne sont pas fortuites.

Les premiers liens activés en cas de besoin sont ceux du voisinage. Les voisins sont d'autant plus compréhensifs qu'on les a déjà remboursés et qu'au besoin on peut travailler pour eux pour éponger tout ou partie de la dette. Encore faut-il que les finances des voisins soient plus florissantes que les siennes !

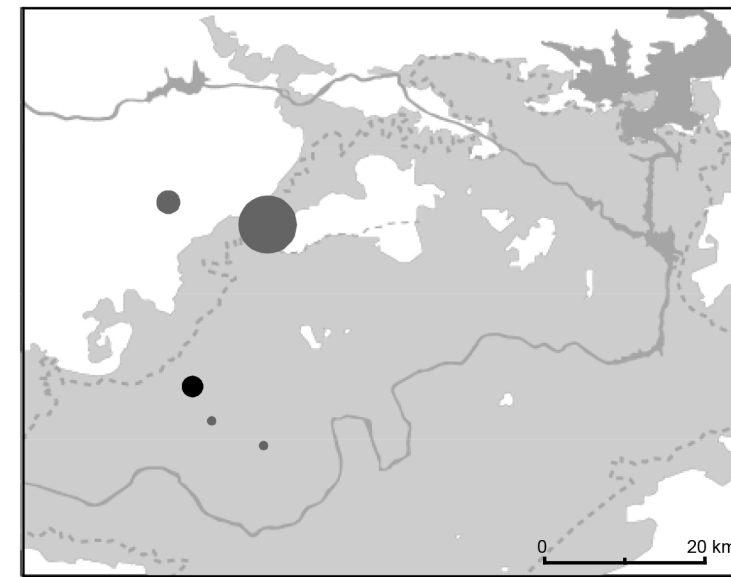
Le cercle de la recherche d'argent s'élargit rapidement à la parentèle et en tout premier lieu aux parents de la femme et des filles mariées – les frères et fils résidant sauf exception au village. L'utilisation des réseaux familiaux est aussi bien directe qu'indirecte. On emprunte ainsi rarement à la famille elle-même – les créanciers des Chenchu appartiennent dans moins de 10 % des cas à la famille proche ou lointaine. Toutefois, dans le cas des dépenses de mariage, la famille a, quand elle en a un peu les moyens, comme une obligation morale d'assister – en prêtant à 3% par mois tout de même ! – sa parentèle. Les Chenchu n'appartiennent cependant pas aux populations les plus aisées de la région et il faut avoir quelques ressources pour prêter, alors même que l'échéance n'est pratiquement jamais fixée et que le remboursement n'est pas toujours assuré, personne n'étant à l'abri des accidents de la vie. En revanche, la famille, sans être garante, peut servir d'intermédiaire auprès de voisins plus fortunés, voisins qui se trouvent rarement dans les petits villages forestiers. Plus les villages sont importants, plus il y a de chance de trouver des individus – commerçants notamment – susceptibles d'avoir les ressources financières suffisantes pour se lancer dans l'usure.

Sauf exceptions, les zones de chalandise sont aussi moins étendues. Outre que la recherche d'argent répond souvent à quelques nécessités impérieuses qu'il faut se hâter de satisfaire, cette caractéristique tient aussi à l'absence de terme des prêts. S'ils veulent se faire rembourser, les créanciers doivent périodiquement se rappeler au bon souvenir de leurs débiteurs. Il faut que le temps – et les frais – de déplacement soient aussi réduits que possible. Si ces démarches sont rarement couronnées d'un immédiat succès (hormis juste après la période des moissons) – l'objectif est avant tout de faire monter la pression – le prêteur peut cependant avoir la bonne surprise de se faire rembourser. Il faut dire aussi qu'il vient rarement par hasard, et sans quelques renseignements sur les entrées d'argent de la famille endettée. On a vendu il y a peu une chèvre dans telle famille de Bapanpadu, le fils aîné de Veeraiah part en migration d'ici quelques jours... : tout se sait.

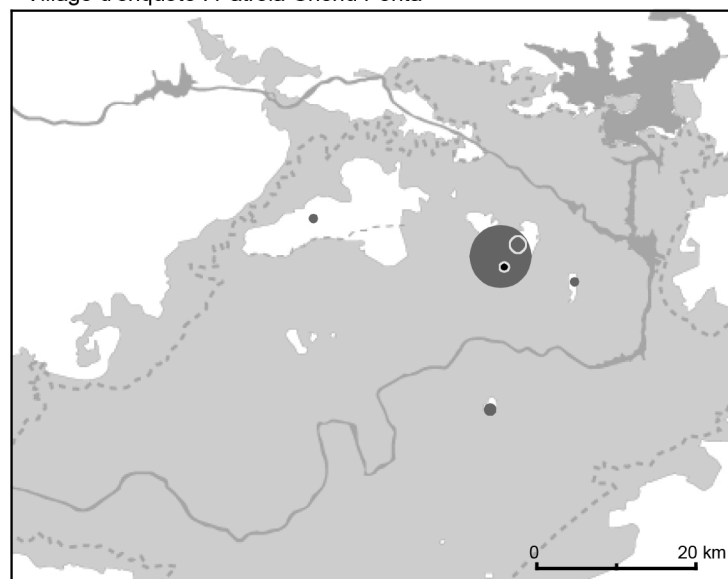
Carte 20 : Les emprunts.



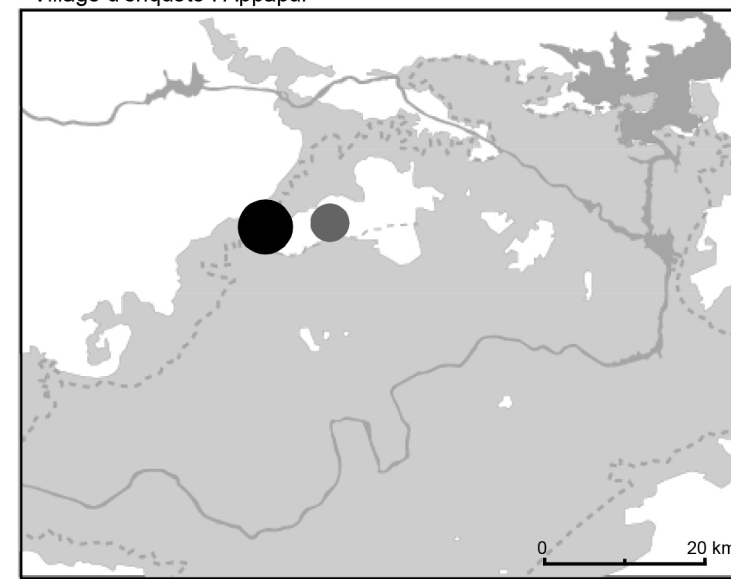
Village d'enquête : Patrela Chenu Penta



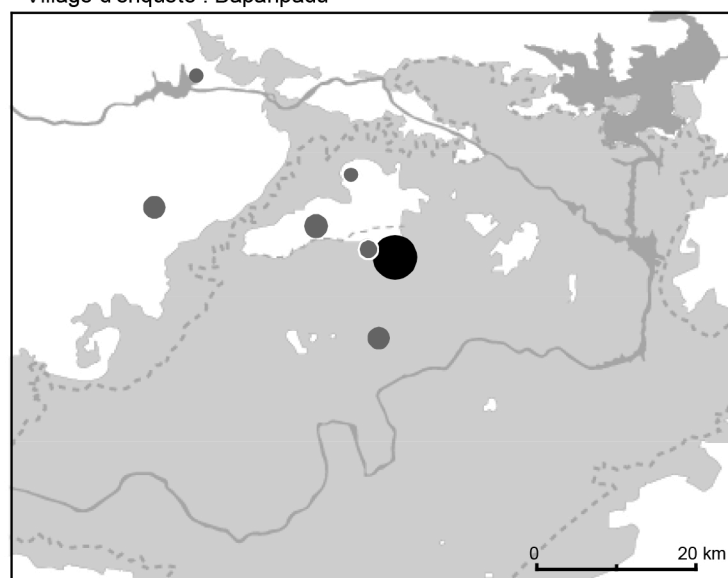
Village d'enquête : Appapur



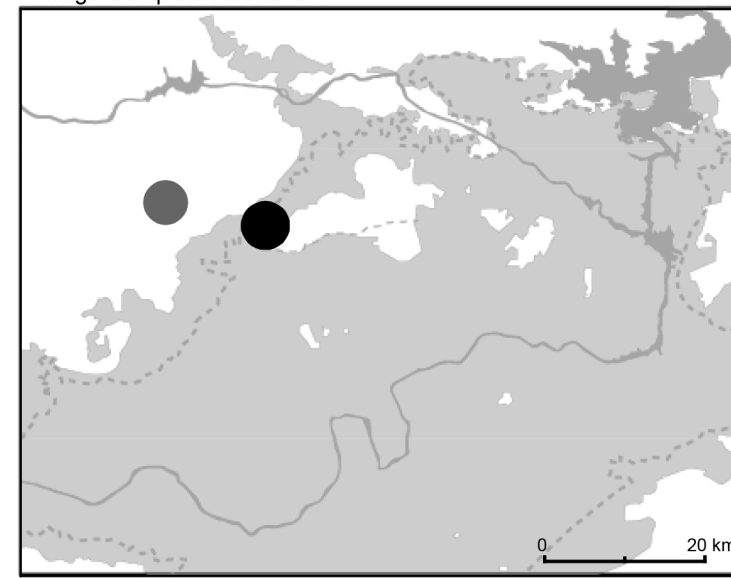
Village d'enquête : Bapanpadu



Village d'enquête : Mananur I



Village d'enquête : Uppununthala



Village d'enquête : Mananur II

- Emprunt " local "
- Emprunt extérieur

Participation au volume des emprunts à hauteur de :

- < 2%
- 20%
- 40%
- 87,3%

Tout, y compris la nouvelle d'un remboursement. C'est ainsi que Chinnaiah demande instamment à son créancier fraîchement remboursé de ne pas ébruiter la nouvelle : d'autres prêteurs pourraient venir frapper à sa porte. Ce sont des relations sinon de connivence, du moins de bon aloi qui se sont peu à peu instaurées entre ces deux hommes, la bonne entente entre les deux parties étant essentielle pour le débiteur. Il n'est pas dans son intérêt de ne pas rembourser ou de faire lanterner un créancier qui pourrait faire la sourde oreille aux prochaines demandes de crédit. Les prêts engagés et remboursés des dizaines de fois ont eux aussi forgé des liens durables.

4.2.3. Fréquentation des lieux.

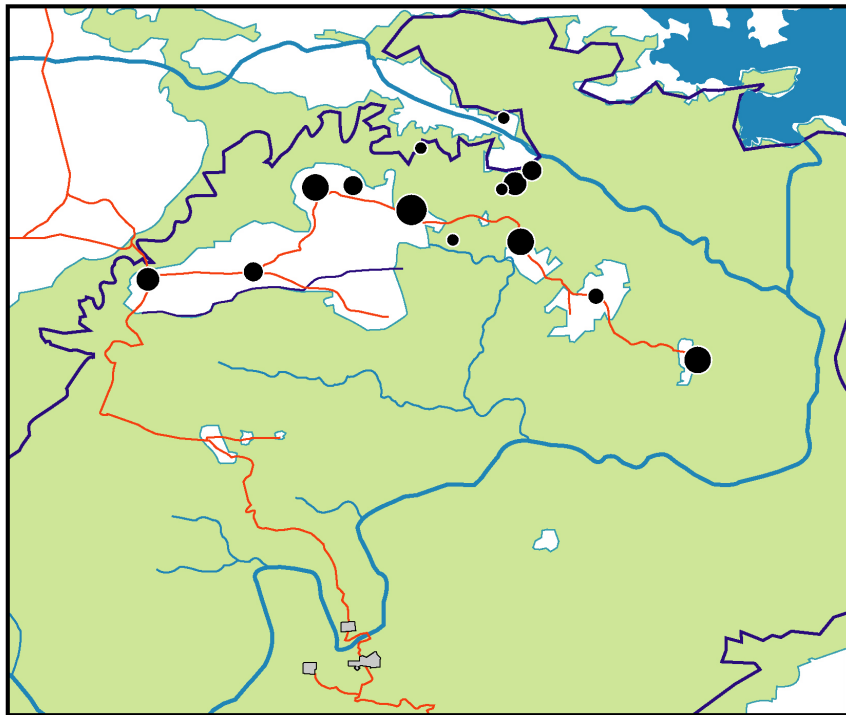
Deux jambes sans cuisses ni mollets. Deux jambes inexorablement avancement, deux jambes à la peau lisse à force d'être tendue, sèche, les poils même n'ont pas survécu. Deux pieds plats, larges, crevassés de poussière, s'abattent sur les cailloux, sans hésitation, sans choix d'un chemin plus doux. Ces deux jambes qui émergent des pans d'une chemise de coton, au rythme à peine ralenti par une chanson paillardie chantée à pleins poumons, je les maudis sous le laminant soleil de 15 heures. Elles me fascinent aussi, ces frêles silhouettes dansantes, légères, la hache en équilibre instable sur l'épaule. Ces jambes du marcheur de fond qui jalonnent leur territoire.

Les grands marcheurs ne sont pas des collecteurs. Les gardiens de troupeaux au long cours parcourent la forêt de long en large, suivant les bêtes plus que les conduisant d'un point d'eau à l'autre, d'un herbage à l'autre. Les semaines passées en forêt ne sont qu'une parenthèse dans une vie; mais la connaissance intime des lieux est définitivement acquise. Chargés de vivres, on retourne à l'occasion approvisionner les bergers. Les lieux ne sont pas morts, traversés, visités, ils conservent une présence réaffirmée par les actes.

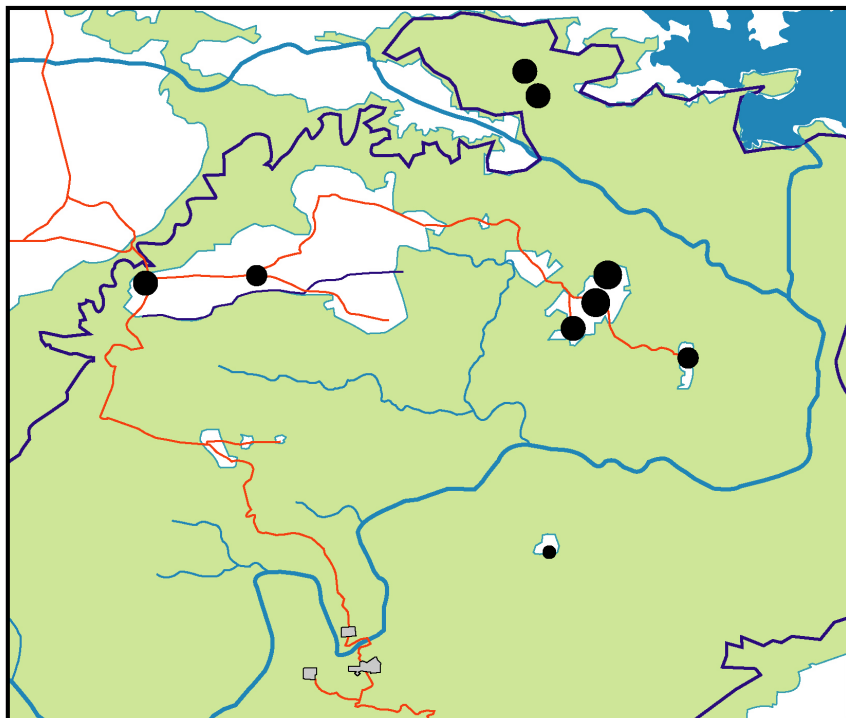
Chakru, 40 ans; Lingamma, 35 ans, sont de ces bergers, au service des troupeaux des autres. Un homme, une femme; un Lambada, une Chenchu.

Eedaiah, 50 ans; et son fils Guruvaiah, 25 ans; deux générations de bergers et de chasseurs chenchu. La traque du gibier engage seul, ou en compagnie, à des parcours où l'agréable n'est pas loin de l'utile.

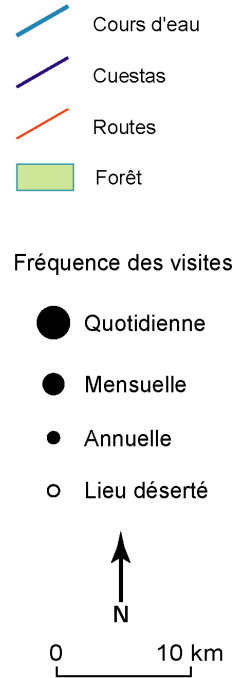
Carte 21 : La fréquentation des lieux – Des pratiques féminines particulières.



Pedulamma



Laxmi



Tous quatre habitent Uppunuthala, village finistère : la forêt et le pérenne Nalla Vagu tout proches, autorisent les transhumances.

Pedulu, 21 ans ; Muthamma, 45 ans ; Toli, 45ans. Deux Chenchus, une Lambada ; un homme, deux femmes. Ces trois-là se déplacent nettement moins : non qu'ils marchent moins mais leurs mouvements pendulaires ne les conduisent jamais bien loin. Il faut revenir au village avant la tombée de la nuit. Leurs déplacements quotidiens dans un rayon de quelques kilomètres autour du village sont motivés par la surveillance de leurs propres bêtes : quelques chèvres. Lorsqu'on le peut, on confie son troupeau à un voisin, on lui rendra la pareille dès le lendemain. Lorsqu'on n'est pas de garde, on se rend encore en forêt pour collecter, à moins que les travaux des champs n'appellent des bras.

Il en est d'autres qui, désertant la forêt, engagent des déplacements vers d'autres villages, d'autres bourgs. Les visites à la famille, les besoins du ménage, les soins médicaux tout particulièrement motivent l'achat d'un ticket de bus. Cet espace singulièrement réticulaire est exclusivement féminin. Le déplacement est avant tout utilitaire. Les seuls loisirs que l'on s'accorde semblent être dédiés à la famille.

Laxmi, 24 ans ; Pedulamma, 27 ans. Deux femmes donc, l'une Lambada, l'autre Chenchu. On part seule ou accompagnée faire quelques achats à Amrabad ou Mananur, plus occasionnellement on retrouve sa famille dans son village natal. Enfin, les propitiations peuvent être l'occasion d'un voyage.

Ceux qui partent prendront le bus ... Ligne Uppununthala – Mananur.

Mardi 11 Novembre. Dans le bus de 10h15 ce matin :

- Shankar - Amrabad - achats.
- Mamad - Amrabad - Achat de pesticides.
- Maïmoud - Amrabad - Réapprovisionnement de sa *kirana**.
- Un électricien, il repart pour Amrabad.
- Dipla - Amrabad - réparation de son lecteur cassette.
- Un parent de Dipla, venu en visite depuis Jadcherla
- Ramulama - Udimila - visite à la famille.
- Wamma - Amrabad - consultation au dispensaire.
- Femme de Sardar, travaille ici au Child Care Center. Elle repart.
- Mère de la femme de Sardar en visite depuis Amrabad.
- Père de Bujji est venu visiter sa fille depuis Chintlamkunta.
- Un coolie travaille dans le bus pour aider à charger les paquets.

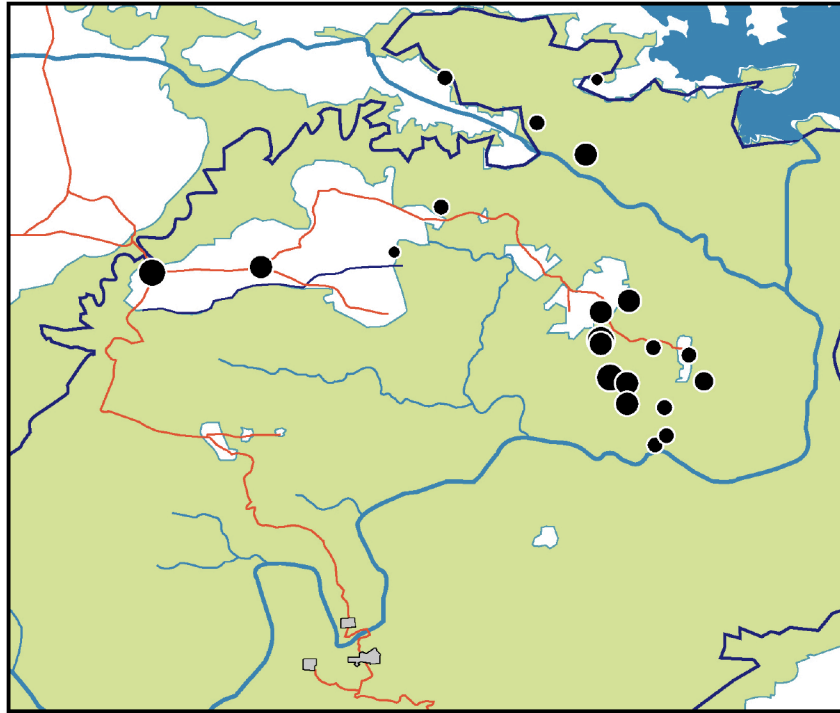
Mercredi 12 Novembre. Dans le bus de 10h15 ce matin :

- Eedapa - Amrabad - réclamer le remboursement d'une dette.
- Ghousia - Amrabad - consultation au dispensaire.
- Bharatamma - Amrabad - consultation au dispensaire.
- Saeb - Amrabad - séance chez le coiffeur et vente de ricin
- Parwatamma - Amrabad - vente de *ghee** - spécial marché hebdomadaire.
- Parwathalu et sa mère - Amrabad - consultation au dispensaire.
- Sadik (3032) - Amrabad - va rendre visite à son fils au dispensaire.
- Laxmi - Amrabad - consultation au dispensaire.
- Hanumi - Amrabad - consultation au dispensaire.
- Maturu et sa fille - Amrabad - vente de coton
- Anjaiah - Amrabad - Achat de pesticide
- Namma - Amrabad - consultation au dispensaire.

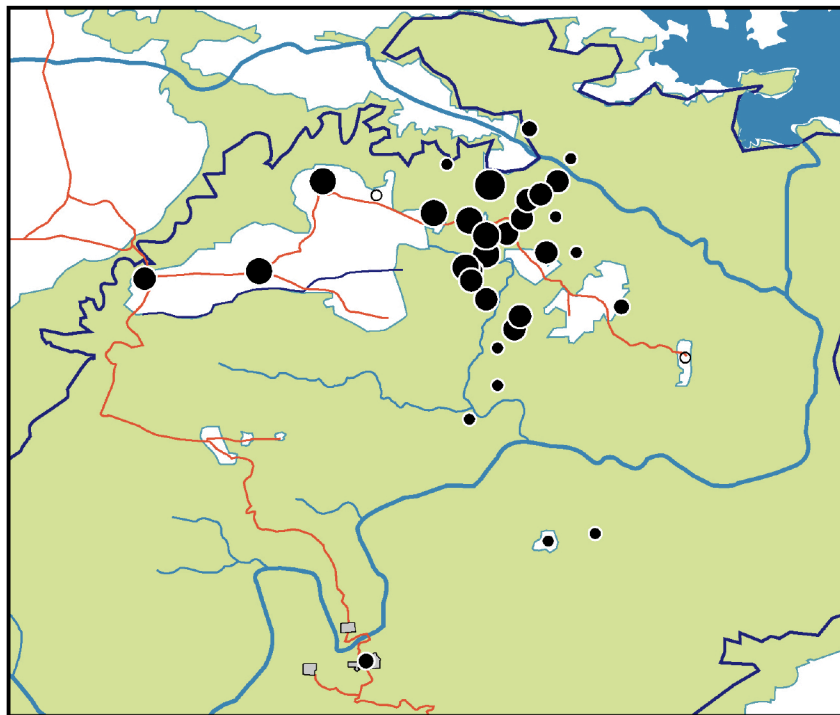
Jeudi 13 Novembre. Dans le bus de 10h15 ce matin :

- Maïmoud - Amrabad - consultation au dispensaire.
- Chinnaiah, son frère et sa soeur – Tirmalapur – bergers, ils rejoignent Kurthi Penta.
- Laxmi - Amrabad - vente de ricin
- Pandlu - Amrabad - achats.
- Shankar - Amrabad - démarches officielles.
- Lingaiah - Tirmalapur - grain à moulin à la minoterie.
- Ravindar - Achampet - démarches officielles.
- Karim - Achampet - réapprovisionnement *kirana*
- Mamoud - Achampet - réapprovisionnement *kirana*
- Abdul - Amrabad - va chercher sa sœur
- Sadik - Achampet - retourne à son travail de laveur de camions.
- Bayanna - Achampet - consultation à l'hôpital.
- Laxmi et sa fille - Amrabad - achat de légumes et grain à moulin à la minoterie.
- Lingamma - Amrabad - consultation au dispensaire.

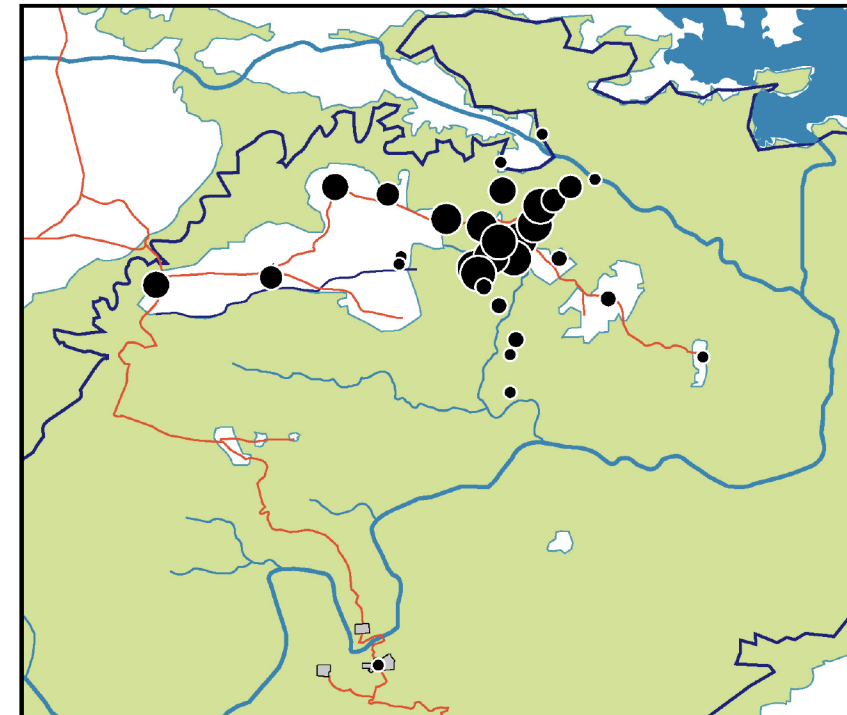
Carte 22 : La fréquentation des lieux – Un village au cœur de l'espace.







Toli



Muthamma

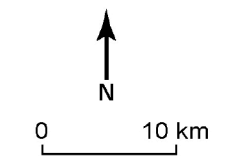


Pedulu

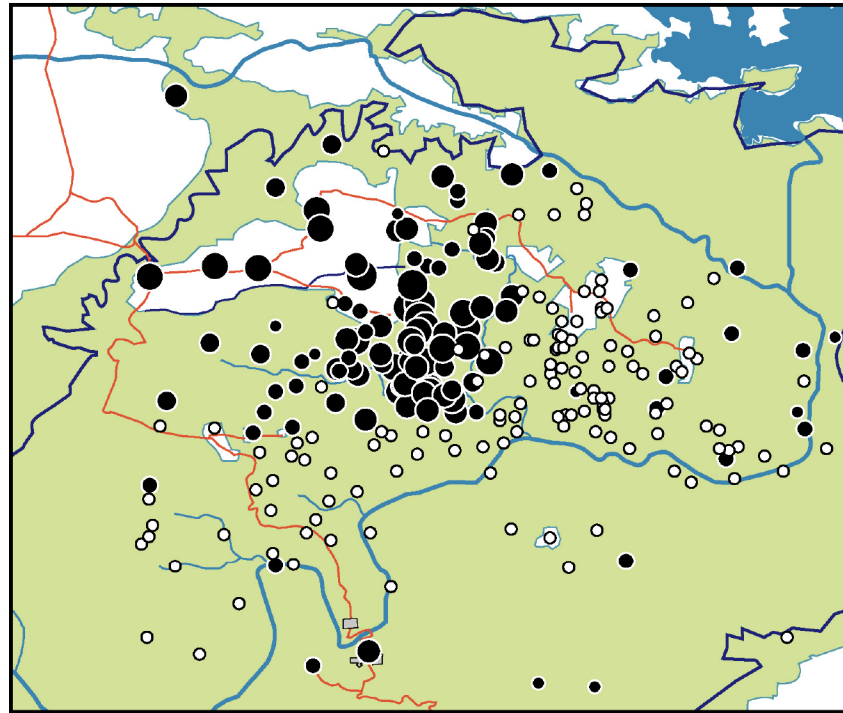
-  Cours d'eau
-  Cuestas
-  Routes
-  Forêt

Fréquence des visites

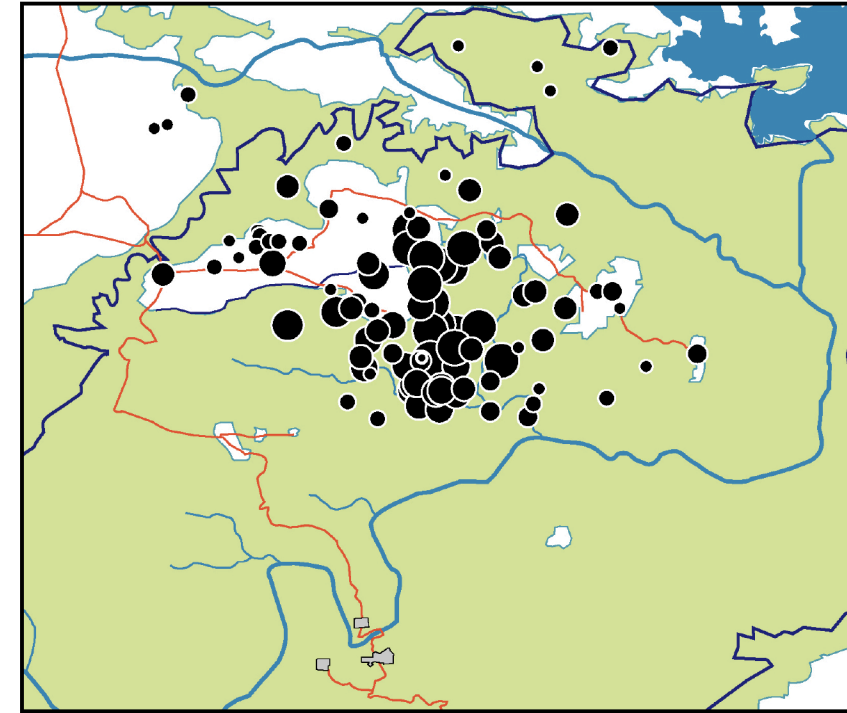
-  Quotidienne
-  Mensuelle
-  Annuelle
-  Lieu déserté



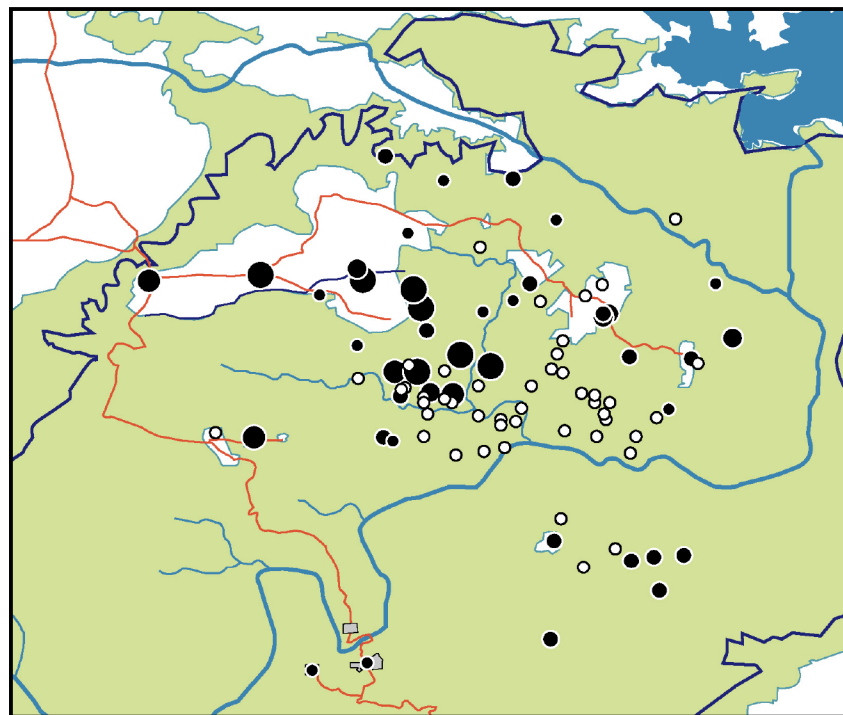
Carte 23 : La fréquentation des lieux – Les grands marcheurs.



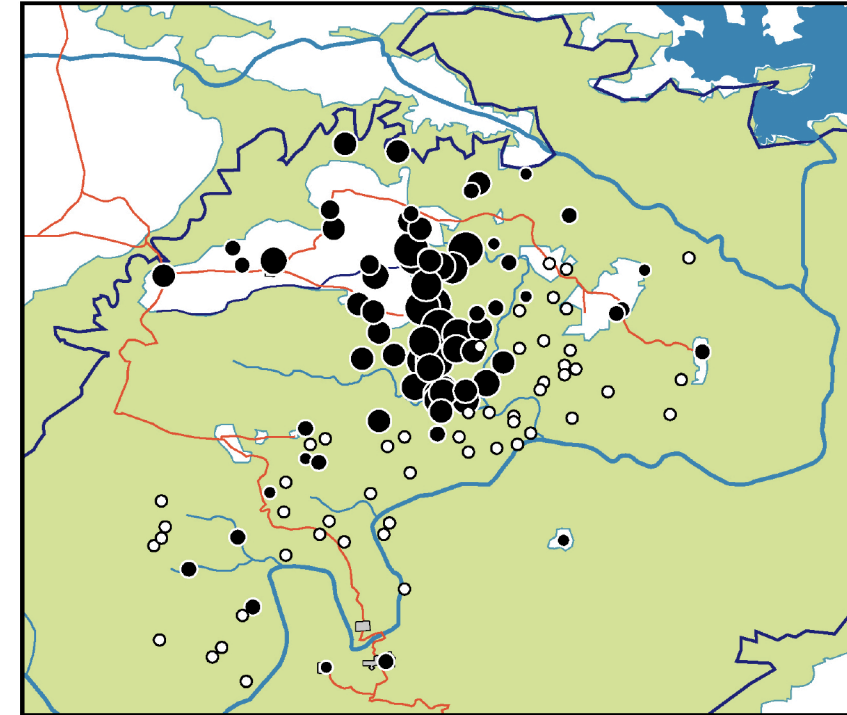
Edaiah







Chakru




Guruvaiah

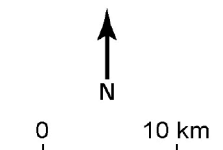


Lingamma

-  Cours d'eau
-  Cuestas
-  Routes
-  Forêt

Fréquence des visites

-  Quotidienne
-  Mensuelle
-  Annuelle
-  Lieu déserté



Le village au centre des circulations forestières à petite échelle devient terminus, bout de ligne quand on prend le bus. Les déplacements s'engagent alors en effet toujours vers l'Ouest, vers les bourgs les plus gros Amrabad, Mananur, et plus loin et plus rarement, Achampet.

Tout le monde circule peu ou prou, et les Chenchu nos chasseurs collecteurs pas plus que les autres. Le modèle implicitement construit de la tribu supposait une pratique intensive d'une forêt unifiée par des réseaux de déplacements couvrant l'ensemble du pays. Il n'en est rien. La collecte est avant tout une activité du terroir, on n'est pas loin de repérer un finage forestier propre à chaque village. Un héritage des territoires forestiers d'antan ?

Peu importe le groupe, peu importe le sexe (celui-là pourtant prégnant en d'autres pratiques de l'espace) : les grands voyageurs sont avant tout des bergers transhumants.

5. LIEUX COMMUNS



W. Kandinsky, *Sur Blanc*, 1923

Notre recherche, partie sur des chemins de traverse, doit maintenant revenir aux origines. La première opération géographique, la première appropriation de l'espace n'est-elle pas nommer ? Reprenons les mots de D. Retaille :

"Nommer du dedans est la première opération géographique, celle qui marque d'abord une identité, un lien et leurs corollaires, l'altérité, la limite. Localiser ne se réduit pas à pointer du doigt sur une carte. C'est nommer en premier lieu, donner une existence en affirmant que là il y a l'objet de mon expérience ou de ma pensée..."⁴⁶⁶

Cette étude des toponymes – je n'ose dire encore des toponymes chenchu – s'inspire très largement de l'étude menée par B. Collignon auprès des Innuinait. Son projet est de comprendre "quel est le statut des noms de lieux dans la culture des Innuinait et leur rôle dans la construction du savoir géographique de leur utilisateur"⁴⁶⁷.

Si identité il y a, si l'on accepte en première hypothèse que l'espace est aussi une des composantes du complexe identitaire, alors l'étude des toponymes s'impose. Elle doit nous laisser entrevoir ce que les toponymes nous disent des hommes, et non de l'espace ; car c'est toujours l'espace, en tant qu'il est habité, qui est nommé. Comme le note encore B. Collignon, partout où les hommes passent, l'espace physique s'efface au profit du milieu humanisé qui occupe tous les pleins du territoire.

"[...] l'univers est objet pensé, au moins autant que moyen de satisfaire des besoins. Nous commettons l'erreur de croire le sauvage exclusivement gouverné par des besoins organiques ou économiques. [...] Les espèces animales et végétales ne sont pas connues pour autant qu'elles sont utiles : elles sont décrétées utiles ou intéressantes parce qu'elles sont d'abord connues."⁴⁶⁸

S'intéresser aux toponymes était aussi prétexte à engager mes interlocuteurs au dialogue. Parler de l'espace : parler d'un territoire, de leur territoire ? Les toponymes créaient-ils un monde, fort de sa propre cohérence, discours sur les paysages et les territoires ? Existait-il des toponymes chenchu ? Quels lieux méritaient d'être nommés, quels lieux méritaient qu'on en retienne le nom ? S'intéresser aux toponymes était aussi prétexte à parler du temps qui passe et que les lieux, les noms auraient pu retenir.

Les toponymes devaient nous permettre d'accéder, au-delà de la simple richesse du sens, aux jeux d'influences à l'œuvre dans les Nallamalais. Qui a le pouvoir de nommer ? Qui a le pouvoir de créer, de se réapproprier les lieux ?

⁴⁶⁶ D. RETAILLE, 1997, p. 40.

⁴⁶⁷ B. COLLIGNON, 1994.

⁴⁶⁸ Cl. LEVI-STRAUSS, 1962, pp. 13-22.

Noms de la carte, noms hors textes.

Sans autres ressources que les cartes topographiques au 1/50 000° de 1971 du Survey of India, les enquêtes réalisées dans les villages ont été sources de beaucoup d'informations, mais aussi de quelques déconvenues.

La méthode d'enquête établie avant le début du travail c'est progressivement transformée, perdant en rigueur, sans doute, mais s'adaptant aux désirs et aux modes de formulation de mes interlocuteurs. Je pensais initialement que des conversations de groupes permettraient une justesse assurée de l'information mais surtout provoqueraient des échanges entre participants (jamais de participantes) dont j'étais curieuse et que j'attendais. Au bout de quelques séances, il a fallu se rendre à l'évidence : parler toponyme ne passionnait pas les foules !

L'apprentissage, à tâtons, des cartographies vernaculaires a été d'abord une difficulté puis une chance de mieux comprendre les représentations de l'espace. Au monde de la carte vue du haut venait se frotter une cartographie de la perspective cavalière, fille des itinéraires traversiers. La localisation en zone contiguë était toujours délicate quoique pour moi aisée tandis que les mimiques motrices suscitaient tout un foisonnement de lieux. Impossible alors d'interrompre le flux, il fallait se plier au rythme de la parole.

5.1. Toponymies.

5.1.1. Une forte humanisation de l'espace.

Tenons-nous en d'abord à des remarques générales. Il convient de constater en tout premier lieu une forte densité de toponymes. J'ai pu en relever 478 sur une surface de quelques 750 km². Malgré des densités démographiques relativement modestes, on observe ainsi un bon balisage de l'espace. Voici là le tout premier signe d'une forte humanisation, appropriation de l'espace. Et au-delà de cette zone, dans le vide ? Le blanc de la *terra incognita* ? Certes non, mais si on parcourt – d'ailleurs rarement, nous en reparlerons – ces espaces, on ne connaît pas leurs noms, en dehors de ceux des hameaux et sans pouvoir en dire grand-chose. Nous ne sommes pas à la limite d'un quelconque œcoumène : les zones blanches correspondent à des confins non de l'occupation humaine ou de l'occupation chenche, mais aux limites de pratiques et de connaissance de villageois.

La distinction entre un centre et une périphérie ne semble guère pertinente ici. Il n'existe pas de cœur à l'espace densément nommé et des marges de moins en moins connues. Il existe bien des "grumeaux", des zones très fortement marquées, distinguées mais ils sont multiples et ne correspondent en rien à un cœur. Ces concentrations n'ont d'ailleurs rien de spectaculaire !

Quelques précisions sont nécessaires à propos des marches de cet espace nommé. Constatons que les deux rivières, Dindi au nord et Krishna à l'est et au sud, si elles ne constituent pas des frontières infranchissables, semblent tout de même former des limites. Au-delà de l'eau, les connaissances toponymiques sont à la fois moins nombreuses et seulement réservées à quelques villageois. Seuls ceux qui sont nés ou ont vécu en dehors de la "péninsule" ont quelques connaissances, bien souvent fort réduites (cela tient sans doute aussi à l'identité même des ces individus, encore jeunes ; nous y reviendrons).

Il n'existe dans cet entre-deux eaux que peu de zones que l'homme n'ait pas ponctuées de toponymes. Les zones blanches, sans lieux-dits, s'étendent dans l'hinterland des villages les plus importants. Les zones cultivées mangent le territoire. Ne nous y trompons pas : les clairières défrichées au sein de la forêt portent bel et bien un nom. Il apparaît que c'est la forêt que l'on a besoin de marquer, de s'approprier. Serait-ce que l'humanisation ne va pas là de soi ? On s'efforcera de faire signe(s) pour dénaturer la forêt. A moins que la prépondérance

des noms de lieux dans les zones forestières ne soit simplement le signe de l'importance prise par la vie sylvestre : vie de circulations qui aurait besoin de toponymes en guise de guide. Non, ce n'est décidément pas si simple, les plus grands voyageurs ne sont pas les plus savants ...

Formes des lieux.

Des points et des surfaces.

L'étendue n'est pas un indicateur pertinent de l'unité de lieu. Un croisement de chemins, une source sont désignés par un nom tout aussi bien qu'une colline de plusieurs hectares...voire de plusieurs centaines. Tout ce vaut en l'occurrence.

Des lignes.

Mes interlocuteurs ont distingué deux types d'éléments linéaires, qui n'ont que leur forme en commun. Tout oppose ou presque chemins et cours d'eau, à tel point que l'on peut se demander si ces derniers sont véritablement de nature linéaire.

Les chemins appartiennent sans ambiguïté au monde du lien. Ils rapprochent des lieux, mais ne se réduisent pas à cela. L'itinéraire est ainsi parfois comme déconnecté : les lieux de départ ou d'arrivée ne sont plus des références. Le chemin prend un nom qui lui est propre. Dans la majeure partie des cas cependant, les chemins ne sont pas nommés⁴⁶⁹. Ils ne prennent un nom que temporairement, celui de la destination de ceux qui l'empruntent pour quelques kilomètres.

Les cours d'eau sont de nature bien différente. Pas de passages le long des rives, pas de chemin de halage, pas davantage de navigation, le cours d'eau ne semble pas être un auxiliaire dans les déplacements mais un obstacle à franchir. Ainsi, la Krishna, qui seule est navigable, en dehors de la Dindi, est bien plus traversée que parcourue ou longée. D'ailleurs, rares sont ceux qui disposent d'embarcations. Les *putti*, barques rondes et plates, sont réservées aux castes de pêcheurs de l'est de la Krishna et aussi, c'est vrai, à quelques familles Chenchu. Tous tirent des revenus substantiels du passage des éleveurs, Golla pour la plupart, qui traversent deux fois l'an avec leurs bêtes.

⁴⁶⁹ Sans prendre en compte les routes, goudronnées ou non, qui lient les villages grossièrement suivant une transversale est-ouest de Mannanur vers Maddimadugu, on ne dénombre dans la zone pas moins d'une cinquantaine de chemins représentés sur la carte topographique.

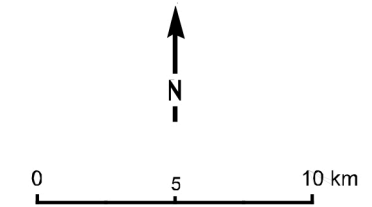
Carte 24 : Les formes des lieux nommés.



- punctuelle
- linéaire
- ▨ surfacique

- * Villages où ont été réalisées les enquêtes toponymiques

- Zone cultivée
- Zone forestière
- Fleuve ou rivière
- - - Cuesta
- - - Cuesta secondaire



Mais la plupart de ces cours d'eau se réduisent à un maigre filet d'eau pendant la saison sèche, quand ils ne sont pas totalement à sec. Cette chiche ressource permet tout de même sinon d'abreuver hommes et bêtes, du moins de contenter une végétation bien plus luxuriante que partout ailleurs. Ces rubans de verdure sont intéressants à plus d'un titre pour les Chenchu : ils regorgent de fruits divers et fournissent de bonnes occasions de chasse. On s'y attarde rarement toutefois à profiter de l'ombre des grands manguiers : les moustiques sont voraces.

Ce que l'on distingue donc en nommant les cours d'eau ce sont moins des éléments linéaires mais des points – lieux où l'on peut trouver une eau accessible – ou des surfaces – berges propices à la cueillette et à la chasse. Sont ainsi désignés des tronçons ou des arborescences.

J'illustrerai mon propos de quelques exemples.

Le Jemandla Kalwa est constitué d'un cours d'eau et de l'ensemble de ses affluents. La totalité de ses rives court sur plus de 16 kilomètres. Les cas semblables sont légion et les arborescences ainsi constituées sont parfois fort complexes.

A l'inverse l'un des affluents de la Krishna est typique de la façon dont les toponymes peuvent se multiplier pour désigner un seul cours d'eau. Sur quelques 9400 mètres, ce cours d'eau porte dix noms différents : Elamma Vagu (450 m) puis Markhandaiah Vagu (1800 m), Madula Pade (1000 m), Dayala Marri (1050 m), Malle Gundam (250 m), Manda Iruka Pate (700 m), Tangyala Revu (900 m), Tuniki Manu Revu (600 m), Lambadi Peda Rolu (450 m) et enfin Irakana Vagu (2200 m). L'enquête a été réalisée avec des habitants de Bapanpadu qui n'habitent qu'à quelques encablures du cours d'eau, d'où, sans doute, le luxe de détails de la nomenclature. Ainsi, à quelques kilomètres, les habitants de Patrela Chenu Penta ne le connaissent que sous son dernier nom : Irakana Vagu, le seul mentionné sur la carte topographique.

La représentation cartographique.

Des points qui n'en sont pas vraiment, des lignes qui sont surfaces voire même points... rien d'assuré ni de constant. Nos conventions graphiques ne conviennent guère pour représenter ces lieux et ces zones nommées par la société. Car c'est de cela qu'il s'agit : représenter l'espace des sociétés, en fait l'espace tel que se le représente la société. Or ce qui semble se dessiner ici, c'est une perception zonale de l'espace.

J'ai choisi une traduction graphique ponctuelle de ces différents objets. Ce choix a été

motivé par une volonté de correspondance entre les propriétés statistiques attribuées aux individus dans les documents chiffrés, et les propriétés graphiques. Tous les objets sont équivalents et valent une unité (ici tout "individu" est représenté par un cercle de diamètre constant).

Des toponymes qui parlent de / à l'homme.

La réalisation d'une typologie des types de lieux m'a amené à répartir les toponymes en quatre classes. Toutes parlent sans doute aucun des hommes et singulièrement des hommes en société. Rappelons-nous de l'hypothèse initiale - B. Collignon le souligne avec force :

"La plupart des systèmes toponymiques tendent à privilégier certaines formes topographiques, qui sont beaucoup plus souvent nommées que les autres. L'attention particulière réservée à tel ou tel type d'entité est un trait culturel par excellence"⁴⁷⁰.

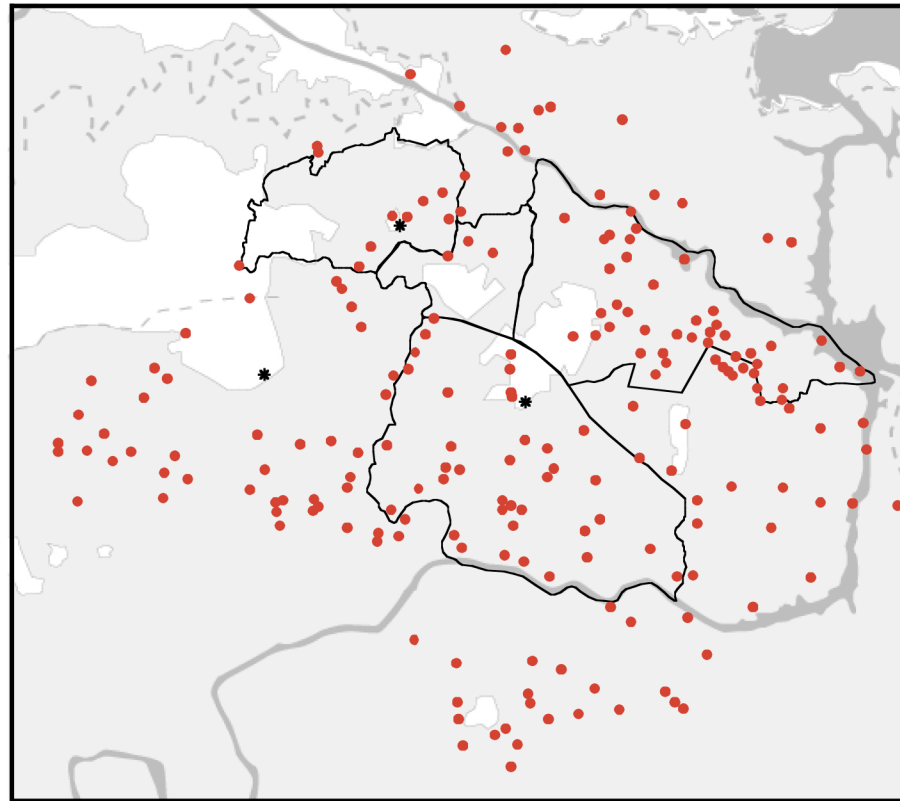
L'homme étant au centre du dispositif de baptême des lieux, il n'est finalement pas surprenant de le retrouver comme fil rouge de cette typologie qui comprend quatre groupes d'importance très inégale et que l'on peut désigner ainsi :

- l'espace en ce qu'il est habité par l'homme.
- l'espace en ce qu'il est habitable par l'homme.
- l'espace en ce qu'il est traversé par l'homme.
- l'espace en ce qu'il est vu par l'homme.

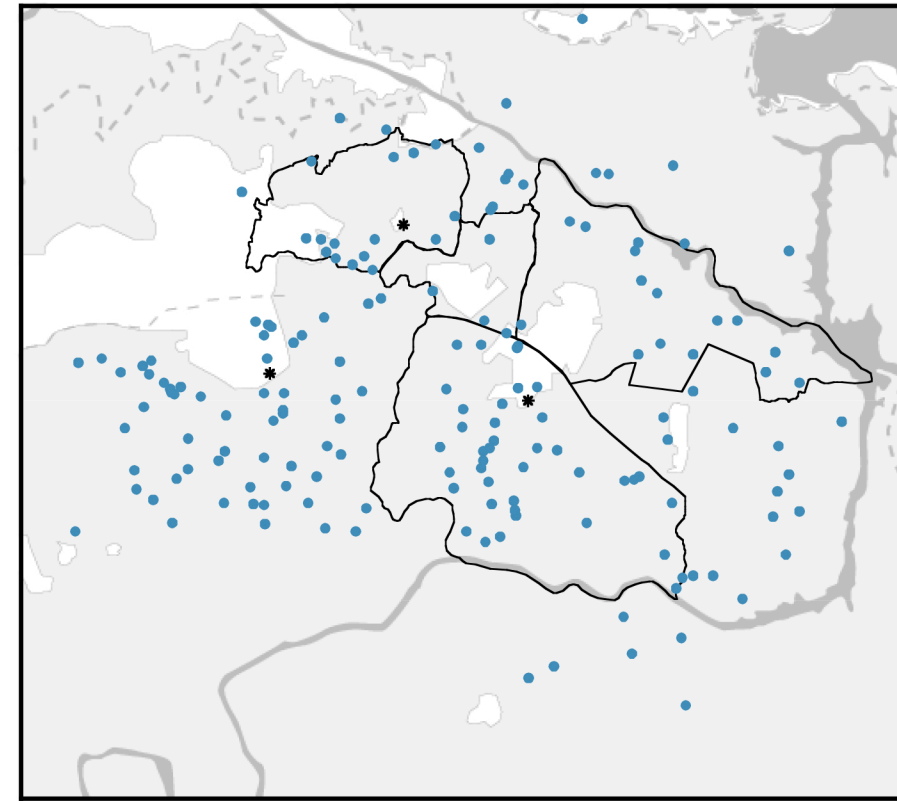
Ce qui est distingué en tout premier lieu dans ce "finistère", c'est l'espace tel qu'il est habité par l'homme. Cette première catégorie est largement prédominante. Places habitées, places cultuelles, places culturelles. Au centre du triptyque, le *penta** a un rôle, et ici une importance numérique, toute particulière. Lieu dont il est difficile de cerner les contours tant il recouvre de type d'objets différents, le *penta* désigne à la fois le village et le campement du cueilleur ou du pasteur. Quoi qu'il en soit, le *penta* est toujours le lieu du repos, du retour parmi les hommes, à la fin de la journée ou d'une migration. C'est l'endroit sur lequel se referme une boucle. L'identité chenche des *penta* ne fait quant à elle aucun doute pour les Chenche que j'ai questionnés. Si le *penta* est marqué de l'empreinte du monde chenche, le *tanda* dénote lui aussi sans ambiguïté aucune, un univers lambada. L'esprit des lieux reste toutefois semblable, même si initialement le *tanda** était un campement nomade, suivant les hommes et leurs troupeaux.

⁴⁷⁰ B. COLLIGNON, 1996, p. 118.

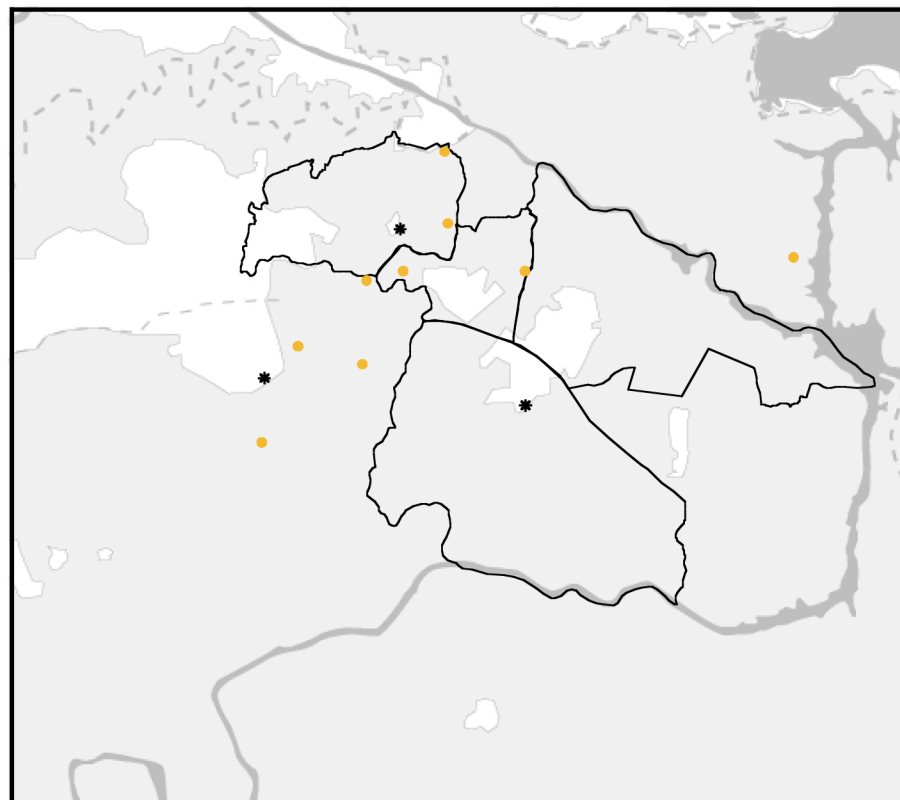
Carte 25 : Les types de lieux nommés.



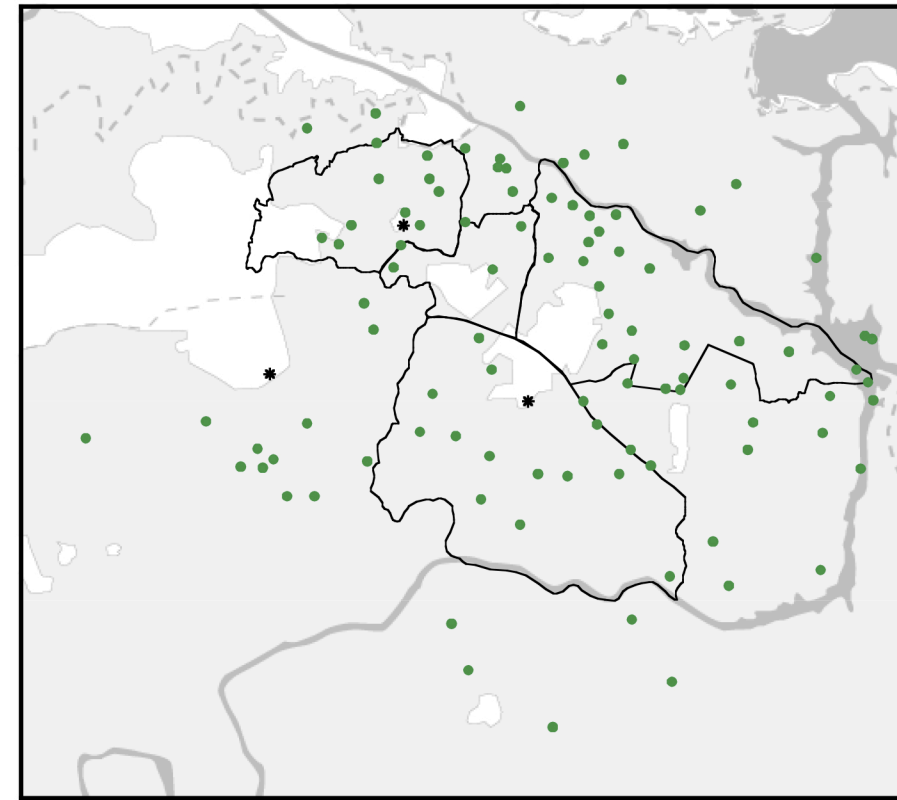
L'espace en ce qu'il est habité



L'espace en ce qu'il est habitable



L'espace en ce qu'il est traversé



L'espace en ce qu'il est vu

Ne nous attardons pas sur les lieux de culte. La présence des hommes y est certes plus épisodique, mais elle est aussi symboliquement bien plus forte. Ces lieux sont très souvent des temples, des stèles aux déesses, maîtresses du territoire. Les hommes y négocient auprès des divinités et de leurs servants des séjours saufs et fructueux dans la forêt – toujours perçue comme hostile.

En regard de cet espace habité, il n'est pas étonnant non plus de retrouver les lieux de l'eau comme l'une des catégories principales de cette typologie dans une contrée où l'on connaît les longues marches pour s'approvisionner. Eau condition sine qua non de la vie de l'homme. Eau toujours désirée, tant et si bien qu'on cherche à l'emprisonner : les creux, les puits où l'on sait pouvoir trouver de l'eau tout au long de l'année sont précieux. Eau que l'on connaît bien et que l'on nomme. Ainsi, les Chenchu s'en remettent à leur savoir et ne portent jamais d'eau quand ils quittent le village. La soif, pourtant, reste une intime et l'on puise bien souvent dans des puits dont on a oublié les noms de ceux qui les ont creusés.

Les lieux de la traversée représentent un groupe très minoritaire. Les éléments de circulation auraient pu faire éventuellement partie du premier groupe (id. est l'espace en ce qu'il est habité par l'homme), mais il m'apparaissait pertinent de distinguer les lieux où l'on reste (ne serait-ce que temporairement) des " liens " où l'on passe. Les chemins, les points de passages s'ils existent – la forêt est parcourue d'innombrables sentiers – ne sont pas nommés. Il me semble intéressant de pointer cette lacune : elle vient étayer une théorie formulée par B. Collignon à propos des Inuinnait : les toponymes n'ont pas vocation à être des guides, ils ne servent pas à voyager. D'autres éléments renforcent cette thèse comme la part somme toute relativement réduite des éléments du relief dans la nomenclature (moins d'un quart des toponymes relevés). Ces derniers sont moins nommés parce qu'ils servent de point de repère, de visée lors des déplacements que parce qu'ils sont, par exemple, des " spots " de collecte ou de chasse. Ainsi, les falaises ne sont pas nommées parce qu'elles sont remarquables dans le paysage mais parce s'y installent des abeilles pourvoyeuses de miel. En apposant un toponyme descriptif du paysage, l'homme parle moins du lieu lui-même que du groupe, de la société à laquelle il appartient et qui a vu là quelque chose à nommer, quelque chose de bon à penser.

Quels enseignements tirer des cartes de la répartition des types de lieux nommés ? Existe-t-il des répartitions spécifiques à tel ou tel type de lieu ? J'avancerais quelques remarques, quelques hypothèses à pas comptés. Il est aussi nombre de questions qui restent en suspens.

On observe globalement une bonne homogénéité dans la répartition spatiale des types de lieux. La représentation des limites des territoires forestiers villageois – bien que mes informations soient très lacunaires – donne quelques clés de lecture.

Ainsi, les lieux habités par l'homme sont plutôt localisés sur les bordures des territoires forestiers ou à des distances significatives des villages et des clairières. Les *penta** étant très largement majoritaires dans cette catégorie de lieux nommés, ce phénomène s'explique sans nul doute par l'essence même de ces derniers. Campements aux vocations de haltes pour les collecteurs ou de relais pour les pasteurs, les *penta* sont nécessairement au cœur de la forêt. Plus on s'éloigne des villages, plus la forêt a des chances d'être préservée. Constatation sans surprise donc.

Observations sensiblement identiques pour les points d'eau nommés : là où l'on campe on a besoin d'eau, rien d'étonnant à cela. On constate toutefois quelques éléments plus surprenants, telle la faille entre les territoires forestiers de Bapanpadu et d'Uppununthala : artefact de l'enquête ou simple conséquence des conditions naturelles (*a priori* improbable) ? Un effet de confins n'est pas à exclure, même s'il est étonnant que des distances aussi peu importantes jouent ici un rôle de seuil.

Je me sens bien incapable, en revanche, de tenter d'expliquer la localisation très ramassée des lieux de passages. Pourtant, cet axe nord-ouest / sud-est est très bien dessiné⁴⁷¹. Serait-ce le signe d'une ancienne voie de communication ? Je quitte le domaine de l'hypothèse pour entrer dans celui des spéculations !

S'il est si difficile de repérer quelques phénomènes de répartition marquants c'est, peut être, que cette recherche d'hétérogénéité est par avance vaine. A l'inverse, ce manque de caractéristiques prégnantes doit sans doute attirer notre attention. Ce sont en fait globalement partout les mêmes éléments qui sont vus, remarqués et nommés.

⁴⁷¹ Cet alignement est accentué par le mode de représentation ponctuel.

5.1.2 Quelques principes de formation des toponymes.

Ce sont les mots mêmes qui dans les Nallamalais parlent des types de lieux. Le type d'entité désigné s'exprime dans les suffixes des toponymes. Nous retrouvons une structure traditionnelle au pays Telugu où le préfixe est tenu pour le " vrai " nom d'un lieu alors que le suffixe est bien plus facultatif⁴⁷².

Ici, ce suffixe est souvent exprimé par un mot distinct, on le retrouve dans une écrasante majorité de noms de lieux. Prenons l'exemple typique d'un toponyme composé de deux mots – cas de loin le plus fréquent puisque cela concerne plus de deux tiers des toponymes – Mulukala Penta. *Mulukala* signifiant "les jeunes pousses" est, paradoxalement, la partie que l'on peut qualifier de nom "propre" du lieu. *Penta*, ici en position de suffixe, désigne quant à lui le campement temporaire.

L'allongement des toponymes à 3, 4 voire 5 mots ne change pas cette structure fondamentale racine – suffixe.

Tableau 28 : Nombre de mots composant les toponymes.

	effectifs	%
1 mot	26	5,4
2 mots	323	67,6
3 mots	120	25,1
4 mots	8	1,7
5 mots	1	0,2

Ces suffixes nous renseignent quant à la teneur géographique des toponymes. Ils distinguent les lieux désignés suivant leur type, nous l'avons vu plus haut, suivant leurs formes, aussi. J'ai peur de n'avoir saisi que bien grossièrement ces termes géographiques, précis et nuancés.

⁴⁷² S.S. RAMACHANDRAMURTHY, 1985, p. 352.

Un peu de vocabulaire.

Des suffixes qui servent à qualifier les types de reliefs :

Kurua : mont que l'on peut franchir à pied

Gattu : la pente est beaucoup plus importante que pour le précédent

Bodu : petit mont couronné de pierres.

Konda : sommet inaccessible pour les hommes comme pour le bétail.

Gutta : amas de rochers et de pierres.

Sarri : la falaise.

Même principe pour les cours d'eau. On distingue par ordre d'importance croissante :

Paya : petit cours d'eau

Vampu : cours d'eau de modeste importance décrivant de nombreux méandres

Vagu : cours d'eau plus important

Naddi (ou eru ou eti) : la rivière.

Chela quant à lui s'emploie pour désigner un cours d'eau ou un segment de cours d'eau entre deux gorges.

Quid des toponymes ne comprenant pas de suffixes ? S'ils sont largement minoritaires, 5 % des cas, on peut néanmoins distinguer trois familles de toponymes parmi les noms de lieux ne comprenant qu'un seul terme. Le nom peut se réduire à un seul suffixe, à un mot désignant une simple entité géographique. Là, en quelque sorte, on tend à une essentialisation du lieu. *Jallu* c'est la source, point n'est besoin d'ajouter quoi que ce soit.

Ce mot unique peut également être le résultat d'une contraction de la racine et du suffixe, Somchelka est ainsi la forme contractée de *Somidi* (nom d'un arbre) et de *chelka* (les terres cultivées).

Enfin un seul préfixe, isolé, peu constituer un toponyme. L'hypothèse la plus probable est que plus le nom est usité, moins le suffixe est nécessaire. La renommée du lieu rend la qualification topographique (le suffixe) inutile. Il est possible que le suffixe ait fini par tomber. Cette hypothèse est étayée par la forte représentation (plus de la moitié) des noms de villages dans cette catégorie.

Parmi ceux-là, nombreux sont ceux dont la signification s'est perdue.

5.1.3. Une typologie des sens des toponymes.

Approches.

L'exploration du sens des toponymes est peu pratiquée, or pour les géographes, cette entrée dans l'épaisseur de l'espace – et partant du territoire – des sociétés s'avère, j'ose le mot, passionnante. Il est vrai que les terrains et singulièrement les langues "exotiques" rendent ardu un travail sur les significations. Ici, n'entendant (ni ne parlant) le telugu des récits, le voile s'interposant sans cesse entre mes informateurs et moi ne s'écartait pas sans efforts. Je pense aujourd'hui cependant que ce danger de passer, j'en avais nettement le sentiment, à côté de choses importantes m'a aiguillonné, a attisé mon attention. Cela conduisait mes informateurs à user de périphrases, fort longues et fort instructives, mon interprète à devenir tantôt lui aussi informateur, tantôt véritable limier s'arrêtant sur les moindres détails. Bien évidemment, cette étude n'a que peu de rapport avec les recherches linguistiques, riches et nombreuses⁴⁷³ s'intéressant aux toponymes. Le projet n'était certes pas celui-là.

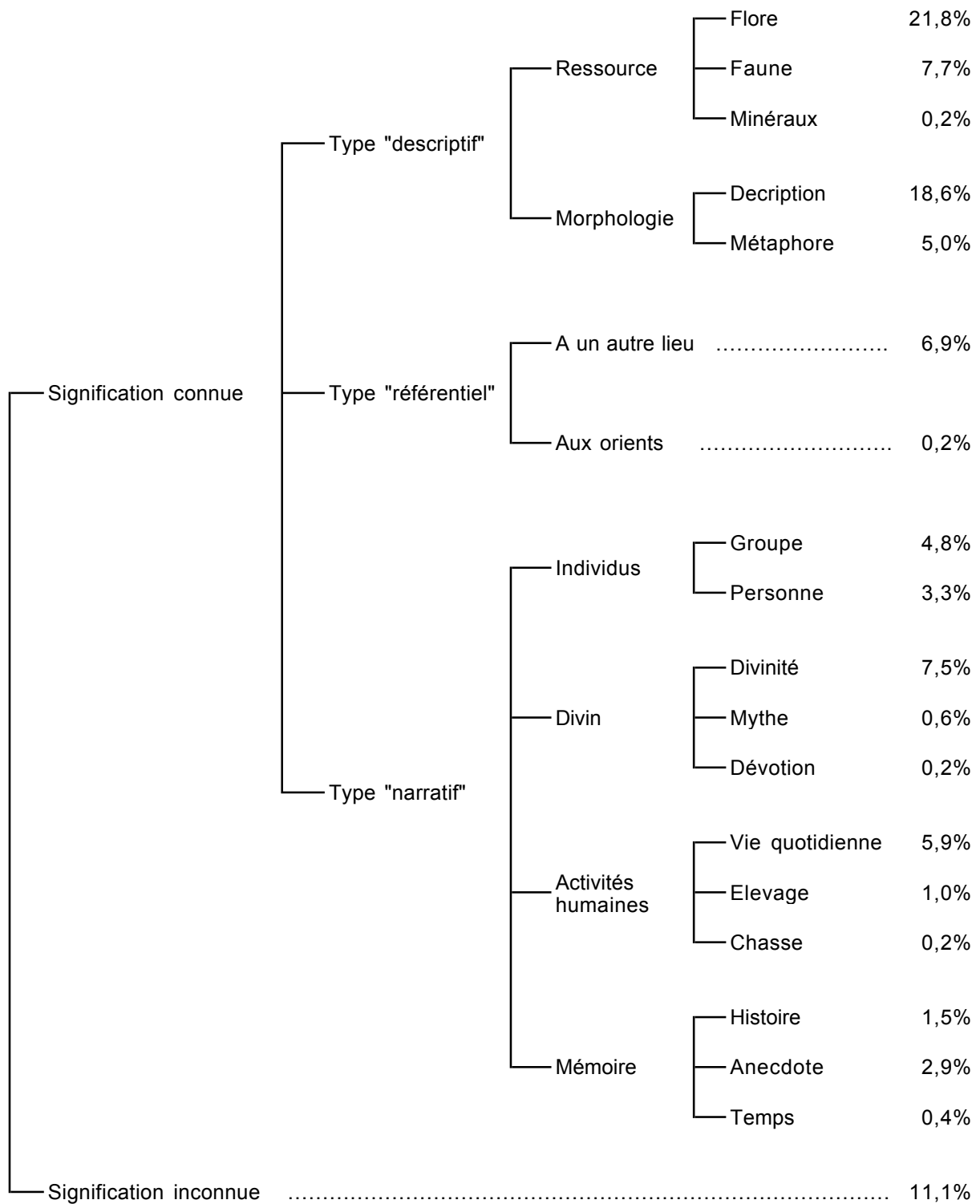
Des géographes notamment B. Collignon (Innuinait), E. Lézy (Guyannes) et avant eux E. Bernus (Touaregs), ont utilisé cette porte étroite pour aborder l'esprit des lieux ou pénétrer les géographicités " autochtones ". Cette étude leur doit beaucoup.

Les recherches de B. Collignon sur le sens des toponymes s'inspiraient des travaux antérieurs du géographe B. Goehring et de l'ethnologue J.-F. Le Mouél. Travaillant sur des sociétés voisines (nord-américaine pour le premier, eskimo pour le second) de celle des Innuinait, B. Collignon a pourtant élaboré sa propre typologie. Il s'agissait de s'affranchir de quelques inconvénients ou de certaines limites mais aussi de proposer une grille de lecture qui colle au plus près des visions innuinait, singulières, du territoire.

J'ai fait le choix de m'éloigner moi aussi des typologies construites par mes prédécesseurs. Cette option s'est en fait imposée d'elle-même lors de la construction ascendante de la typologie. Certes on y retrouve des éléments communs : la structure hiérarchisée ou certaines catégories ; mais l'ensemble, au final, s'avère assez différent et rend caduque toute velléité de comparaison terme à terme. Une comparaison des systèmes toponymiques serait en revanche possible.

⁴⁷³ Je pense ici en particulier aux nombreuses recherches menées sur les ethnotextes en Provence. Voir en particulier l'ouvrage récent de J.C. BOUVIER, 2003.

Figure 16 : Une typologie de la signification des toponymes.



La typologie proposée s'organise autour de trois pôles qui qualifient les discours portés sur les lieux à travers les significations des toponymes – trois axes mis en relief par une quatrième catégorie qui regroupe tous les toponymes (53) dont mes informateurs ignoraient le sens. Mais cette typologie s'est avant tout construite par le bas; je propose donc ici une remontée à partir du niveau initial, au plus près des toponymes racontés pendant les entretiens.

Se sont dégagées dès le dépouillement des entretiens, parfois pendant les entretiens même, 18 catégories d'importances très inégales. Rien de commun entre les 104 individus de la catégorie " végétation " et les individus uniques des catégories " orient ", " minéraux ", "chasse" ou "dévotion". Il m'apparaissait pourtant pertinent de garder ce luxe de détails au niveau le plus élémentaire de la typologie, ils valaient la peine d'être racontés puisque mes informateurs leur accordaient de l'importance. Rappelons-le : chez les Chenchu, les mots sont comptés.

Les détails.

L'une des catégorie phare, ou du moins une catégorie attendue de cette typologie distingue les descriptions morphologique des lieux. Ces toponymes se construisent souvent par le procédé de la métonymie. *Bandala Vagu*, c'est le ruisseau aux rochers. La distinction s'imposait d'avec les noms de lieux utilisant la métaphore. Les lieux évoquent qui des formes d'animaux, qui des parties du corps (le nez, la tête en particulier), qui des ustensiles de cuisine... Pour ceux-là, comme le *Naga Chela* (soit le ruisseau serpent), s'exprime pendant les entretiens une véritable jubilation. On s'amuse à me faire partager quelque chose qui ressemble fort à un bon mot.

Voici donc un petit sous-groupe composé de ces deux types qui décrivent les lieux. Il est à rapprocher d'un autre procédé descriptif. Le toponyme dépeint très souvent les ressources végétales disponibles pour la cueillette, les pâtures ou simplement présentes en quantité comme *Karepaku Matta* (le bosquet d'arbres dont les feuilles parfument les curry). Ce sont les animaux aussi qui sont mis en scène (*Puli Bugga* : la source du tigre). Les diamants méritent eux aussi d'être remarqués (catégorie " minéraux ") : après la découverte d'un petit caillou la course au trésor a été aussi effrénée que sans lendemain. Le " quand " de cette découverte reste toujours dans les limbes ! Aux dires même des informateurs, ce diamant ressemble fort à un mythe, mais l'on se plaît à rêver.

Ressources, description de formes : j'ai regroupé l'ensemble de ces toponymes sous un vaste (par les effectifs) label " descriptif ". Description de la forme ou du contenu, il ne s'agit pas simplement de dire ce qu'il y a là. Ces toponymes mettent en exergue ce qu'il y a de typique, jusqu'à la caricature. Bien entendu ce n'est en rien particulier aux noms de lieux descriptif des Nallamalais.

Le deuxième label est un peu particulier, et regroupe peu de toponymes que je nomme " référentiels ". Un seul parmi ceux-là (catégorie " orient ") doit son nom à une direction. *Turpu Bodu*, c'est la colline de l'est. Tous les autres lieux collationnés ici sont nommés en fonction d'une référence à un autre lieu. Ainsi, par exemple, *Burdi Penta Bodu* est la colline du *penta* * aux cendres.

Goloni Chelka (les champs du Golla) et *Muttawa Penta* (le *penta* de Muttawa, prénom chenchu féminin) font référence à des individus. Qu'ils aient habité, exploité un coin de forêt où qu'il leur y soit advenu une aventure, leur nom ou celui de leur groupe est resté associé à ces lieux. Ces toponymes constituent les catégories "personne" et "groupe" regroupé sous la bannière "individu".

Gangadevi, Budevi, Maremma, Peddamma, Ankamma, Elamma, Eedamma... Elles sont nombreuses les déesses à avoir élu domicile sur ce petit bout de terre. Déesses, mais aussi dieux, anges et démons ont leurs pierres, leurs temples; des endroits où ils ont leurs habitudes et desquels on ne s'approche pas sans précautions. *Malama*⁴⁷⁴ *Matta* est un bois dans lequel on peut se déplacer sans contrainte, mais il en est d'autres où se déchausser s'impose, et d'autres encore, tel *Bai Noni Sarri*, lieux de naissance de Bayanna, dont on évite de s'approcher. Catégorie connexe à celle des "divinités", celle des "mythes" regroupe les nom de lieux associés à un épisode de l'histoire des dieux. Ainsi, *Pendli Penta* (*Pendli* : le mariage) est le lieu où se célébra le mariage de Narsimma Swami et de Chenchu Laxmi. *Sami Chela* est le seul toponyme constituant la catégorie "dévotion". Sami, prononciation dégradée de swami est difficilement traduisible. M. Biardeau en donne cette définition : "titre que l'on confère aux religieux et par lequel on s'adresse à eux"⁴⁷⁵. Il ne faut pas nécessairement entendre religieux comme une activité professionnelle. Les dévots (hommes ou plus rarement

⁴⁷⁴ Les Chenchu révèrent cette déesse avant de s'engager dans la collecte du miel. Aujourd'hui elle n'est plus invoquée qu'avant les expéditions majeures.

⁴⁷⁵ M. BIARDEAU, 1995, p. 299.

femmes) participant aux pèlerinages ou menant une vie particulièrement vertueuse portent eux aussi ce titre. L'ensemble de ces toponymes sont rassemblés dans le sous-groupe "divin". C'est une composante non négligeable du territoire. Ne l'oublions, pas la forêt est dans la tradition hindoue la demeure des dieux en même temps que celle des sauvages.

Si les "activités humaines" composent un troisième sous-groupe, c'est que les lieux parlent aussi de la "vie quotidienne" des hommes. Vie qui s'exprime dans des occupations comme la cuisine (*Rolla Penta* : le *penta* du mortier) ou l'agriculture (*Akku Thota Bhavi* : le puits du jardin aux feuilles – *akku* littéralement la feuille, désigne ici la feuille de bétel). Se distinguent les noms liés à "l'élevage". A *Kala Gundam Penta*, les bergers font de grands feux pour protéger leurs troupeaux des animaux sauvages (*Kale* c'est le feu). La "chasse" n'est que peu à l'honneur parmi ces toponymes des "activités humaines". Un seul a été cité *Udugunta Penta*, qui évoque les pièges à lézards.

Des toponymes qui empruntent à "l'histoire" *Enuga Bugga Vagu* est un bon exemple. Ce "ruisseau de la source aux éléphants" fait référence à un événement daté par mes informateurs. Il y a 150 – 200 ans, le Nizam envoya des éléphants pour exploiter la forêt. Une paire avait ses quartiers dans ce coin de forêt. Même si les datations sont parfois très incertaines, il est important pour les informateurs d'avancer sinon une date, du moins une période. Il y a celle des grands-parents, celle du Nizam et celle enfin très antérieure (XIII^e-XIV^e siècle) du roi Prathapa Rudrudu⁴⁷⁶. Entre ces quelques repères, rien. Tous les événements relatés pour expliquer la signification des toponymes se condensent autour de l'un de ces trois temps. Il est un cas unique *Khota Cheru*, le nouveau tank*, où seul le "temps", relatif importe ("l'ancien tank" n'existe d'ailleurs pas). Les "anecdotes" au contraire ne sont absolument pas datées. Elles appartiennent au passé, voilà tout, même si les protagonistes sont relativement bien individualisés. Ainsi *Sirsu Yesina Banda* est-il le rocher de la tête tombée parce que c'est l'endroit où un voleur a été décapité. Les circonstances de l'événement sont bien connues, mais le moment est absolument ignoré.

Malgré les détails des récits, c'est la polysémie qui caractérise nombre de toponymes. Il a fallu trancher, *a posteriori*, et choisir d'intégrer ces toponymes à telle ou telle catégorie. Ainsi, *Chenchulu Narukuladina Penta* a été classé dans la catégorie "anecdote" (référence au combat au couteau), mais il n'aurait sans doute pas déparé dans celle de "groupe" (*lu* est la marque du possessif pluriel). C'est le seul récit qui distingue également un *Rolla Penta* d'un

⁴⁷⁶ C'est lui qui, selon les renseignements locaux, fit édifier les tours de garde et les murs dont il reste aujourd'hui les ruines entre Dindi et Krishna.

autre. Les occurrences multiples (4) de ce toponyme n'ont pas été réparties dans la même catégorie. Tantôt la catégorie de la description métaphorique s'imposait (le sol est marqué d'un ou plusieurs trous dont la forme évoque celui du mortier), tantôt la présence même d'une pierre de mortier sur les lieux, signe pour les informateurs d'une présence humaine au long cours, inclinait à joindre ce toponyme à la catégorie des "activités humaines".

On l'aura remarqué, les toponymes appartenant aux sous-groupes "individus", "divin", "activités humaines", ou "mémoire" ne sont pas transparents ; leur simple traduction ne peut suffire à les faire entrer dans telle ou telle catégorie. C'est le récit qui donne toute leur épaisseur à ces noms de lieux. C'est pourquoi le label "narratif" me semble leur convenir.

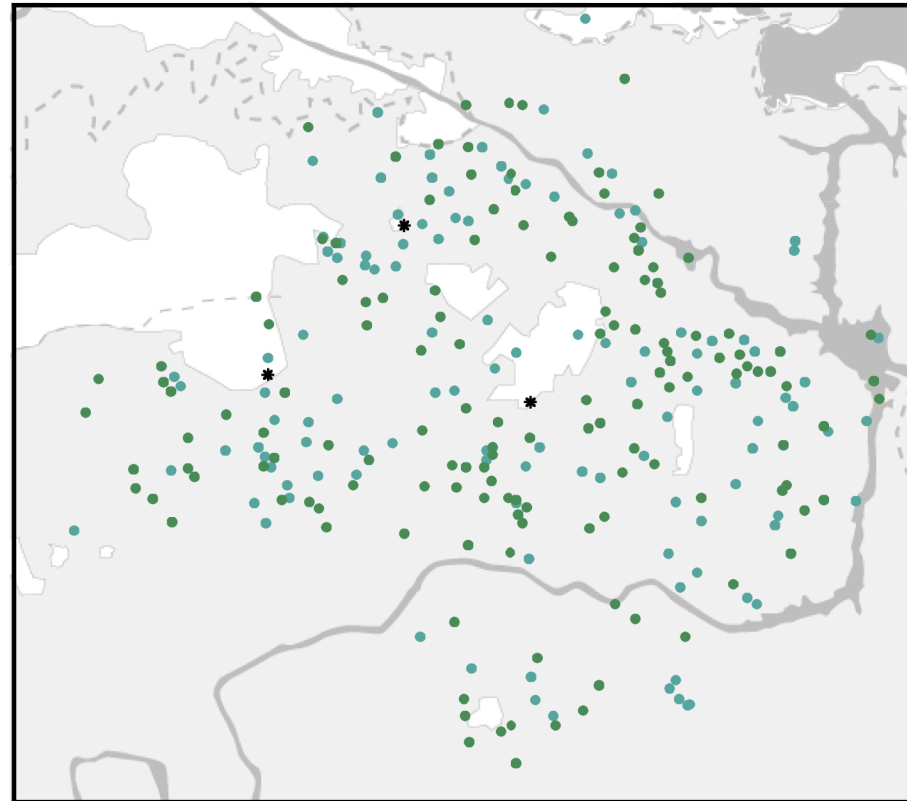
Les trois classes principales de la typologie – toponymes "descriptifs", "référentiels" et "narratifs" font référence à des types de discours sur les lieux.

La description se révèle être le trait principal du discours puisque cette classe regroupe plus de 50 % des individus. On note à l'intérieur de ce label que la position dominante n'est pas occupée par la description *strico sensus*, même si celle-ci est en bonne place. C'est en effet la végétation qui est en priorité mise en évidence par ceux qui ont baptisé les lieux. Ces quelques 20 % sont quand même très éloignés des 75 % constatés par E. Bernus dans le "pays" Touareg. La cueillette, le souci de trouver des pâturages n'est pas si prégnant qu'il écrase toute autre considération. Les toponymes n'ont pas nécessairement comme fonction la mémorisation des endroits de "ressource".

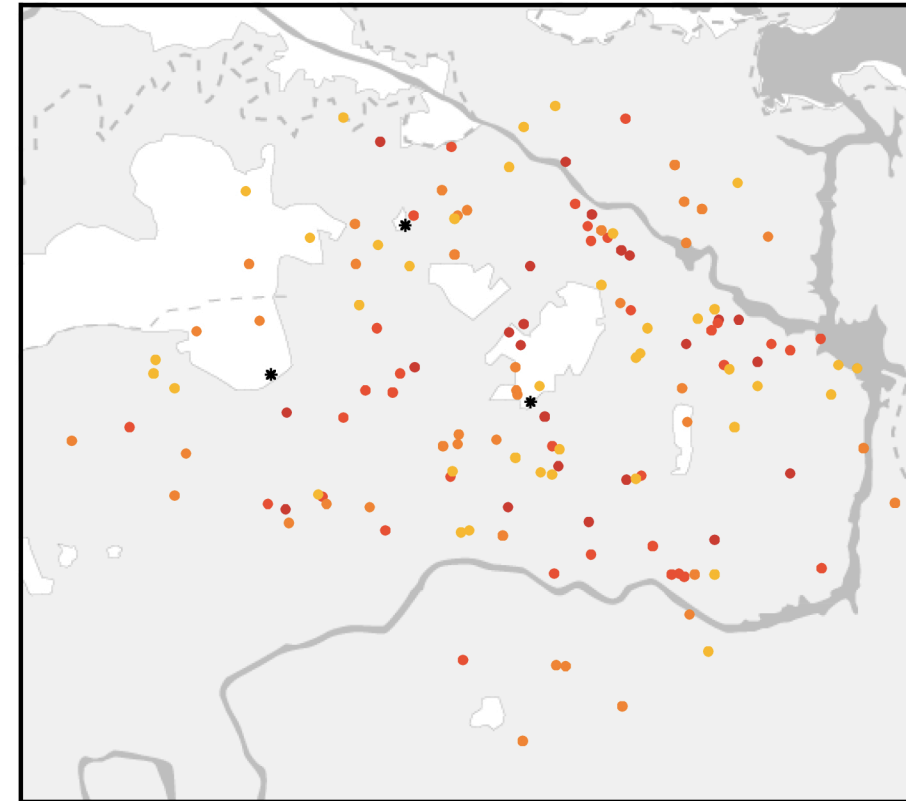
La faiblesse des toponymes référentiels, avec seulement 7 % du total, est un élément qui consolide quant à elle l'hypothèse selon laquelle les toponymes ne servent pas de repères.

Il faut noter enfin la bonne complémentarité des sous-groupes au sein du label narratif. On pourrait presque dire que les toponymes faisant référence au passé dominant. Certes, le sous-groupe "mémoire" est l'un des moins importants, mais il faut sans nul doute y ajouter celui des "individus" puisque ce qui se raconte là a souvent trait à la fondation des lieux (ou du moins à l'occupant dont on se souvient). C'est peut-être ici que se saisit l'ancrage des hommes dans un territoire où toute trace est rapidement gommée. Les toponymes sont aussi un moyen d'avoir une prise, modeste, sur le temps.

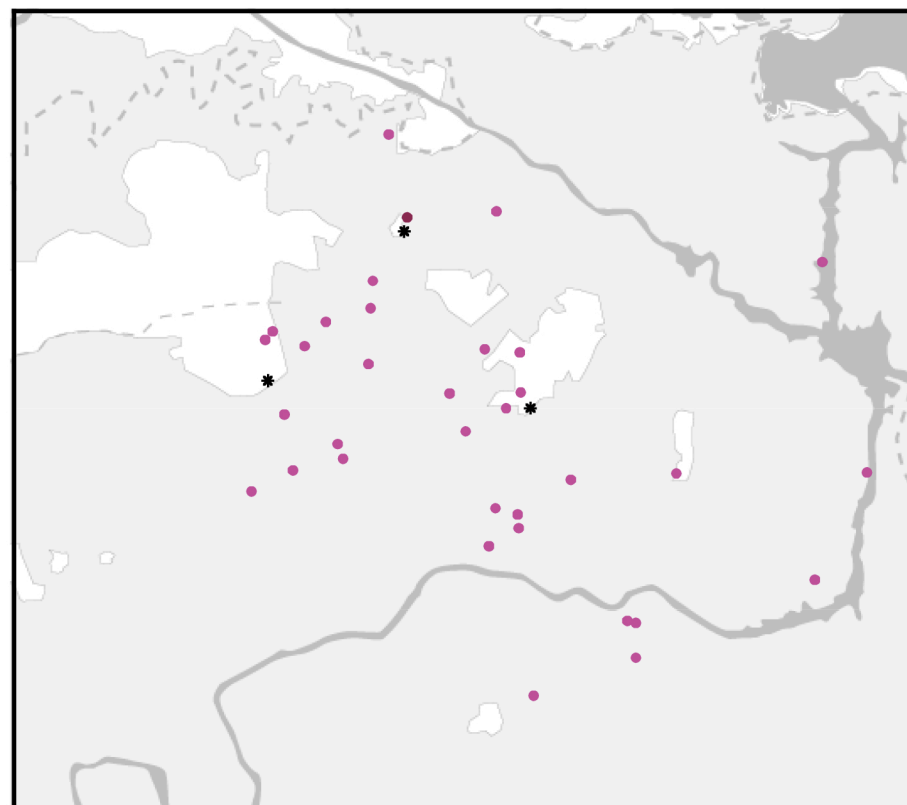
Carte 26 : Les significations des lieux nommés.



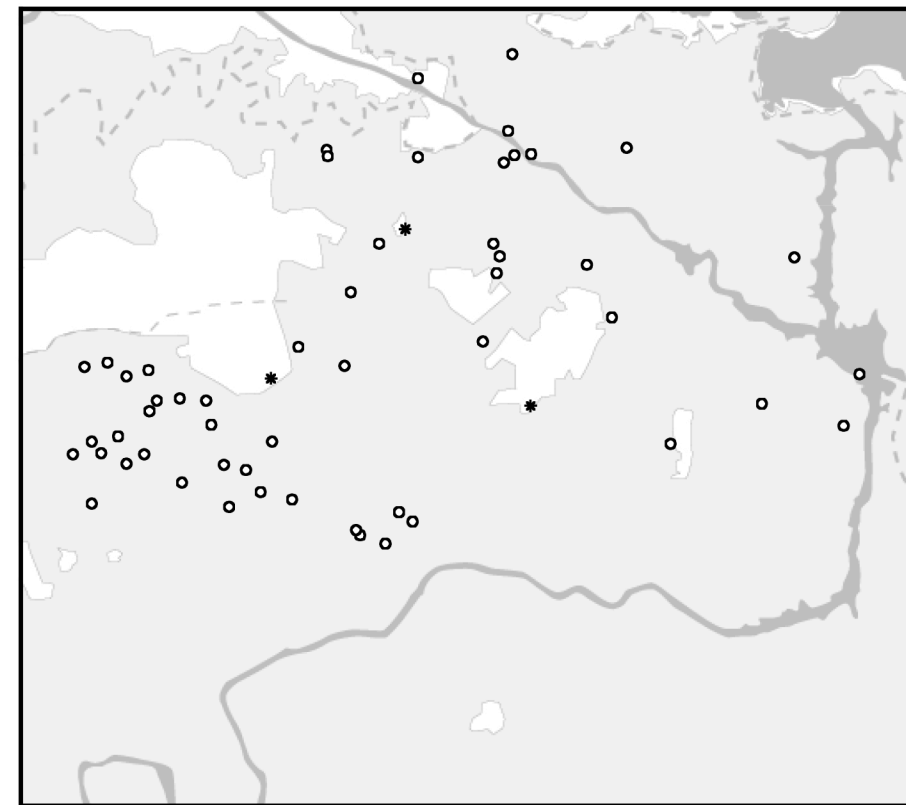
Toponymes " descriptifs "



Toponymes " narratifs "



Toponymes " référentiels "



Toponymes de sens inconnu

- individu
- divin
- activités humaines
- mémoire
- ressource
- morphologie

- à un autre lieu
- aux orient

Une répartition spatiale ?

Ce qui est remarquable c'est...la non répartition spatiale des types de discours portés sur les lieux. On observe en effet une grande homogénéité : partout les toponymes relèvent des trois labels.

Une petite nuance s'impose pour les noms de type "référentiel". On les rencontre d'abord dans les zones les plus densément peuplées. Il est fait référence à des lieux connus de tous.

Il n'en reste pas moins que partout, les lieux sont vus, pensés de la même façon.

Cette homogénéité est à mettre en relation avec celle observée, globalement, pour la répartition des types de lieux. Homogénéité, encore, constatée dans la relation entre type de lieux et de discours qui semblent comme déconnectés. Ainsi, les lieux "vus" qui constituent la composante paysagère, ne sont pas nécessairement décrits. A l'inverse, les lieux habités ne sont pas particulièrement racontés.

Tableau 29 : Types de lieux et sens des toponymes.

		Type de sens				Total
		Descriptif	Référentiel	Narratif	Inconnu	
Type de lieux	Habité	42,7%	14,7%	47,1%	43,4%	42,1%
	Traversé	0%	8,8%	2,9%	3,8%	1,9%
	Habitable	34,5%	61,8%	30,9%	34,0%	35,4%
	Vu	22,7%	14,7%	19,1%	18,9%	20,7%
Total		100%	100%	100%	100%	100%

Notons quand même une exception importante et qui concerne les discours référentiels, les autres types ayant un profil moyen. Les lieux habités sont faiblement représentés dans cette catégorie contrairement aux lieux de l'eau (type de lieu habitable). Dans le détail on observe bien que ce sont toujours les lieux de l'eau qui font référence aux lieux habités et non l'inverse. C'est bien l'homme qui est encore et toujours au centre.

5.1.4. Des toponymes vivants.

Les "remotivations" de toponymes.

J'ai laissé jusqu'ici de côté les toponymes dont la signification était inconnue des informateurs. Ce n'est pourtant pas une composante négligeable, bien au contraire. Par son volume d'abord : ce sont 53 noms de lieux dont le sens est désormais obscur, soit plus de 11 % de l'ensemble des toponymes.

Ce chiffre bien sûr nous paraît important dans le contexte nallamalien où, nous l'avons vu plus haut, les toponymes semblent être investis d'une importance non pas tant pour les déplacements ou la collecte que pour la mémoire. La perte de sens est-elle un prélude à la disparition de ces toponymes ? Est-elle le signe d'une déprise territoriale ? L'espace serait-il un livre dont les pages s'effacent ?

A.M. Kristol décrit bien le processus de désémantisation des noms de lieux. Au moment de l'acte de nomination, le toponyme est un signe linguistique motivé. Mais cette motivation s'estompe très vite. La signification du nom de lieu reste, alors que le "pourquoi" du baptême s'enfuit, rapidement. Ainsi, *Rajula Banda* – le rocher du roi – est audible, mais il n'est pas compréhensible. Le nom de lieu alors ne signifie plus, il ne fait plus que désigner.

Cependant, les toponymes ne sont certainement pas tous égaux devant la désémantisation. Les noms fréquemment utilisés, polis par l'usage, doivent perdre rapidement leur raison d'être et se transformer en une coquille vide mais dure.

Cette hypothèse que les lieux habités, et en particulier les villages, seraient plus particulièrement touchés par ce phénomène est quelque peu infirmé par le Tableau 29 (page 318). Les lieux " habités " ce ne sont pas particulièrement représentés dans cette catégorie des lieux " inconnus ". Des villages, des *penta** anciens, habités et/ou utilisés de longue date y sont bien présents, mais ils n'y sont ni seuls ni même majoritaires.

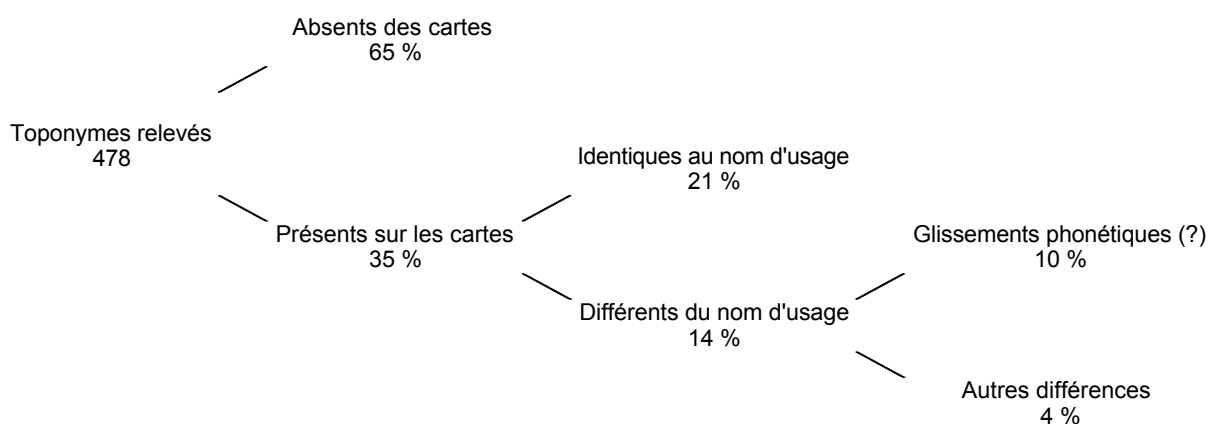
Se pose aussi la question de la répartition spatiale de ces toponymes dont on a perdu le sens. Beaucoup se situent dans une zone très délimitée, à proximité immédiate de Uppununthala (voir la Carte 26, p. 316). C'est en effet dans ce village que mes informateurs ont eu le plus de peine à expliquer les significations des noms de lieux. Certains de ces toponymes ont pu m'être éclairés ailleurs, par d'autres villageois, mais il n'en reste pas moins que plus on est proche d'un lieu, plus il y a de chances pour que l'on connaisse la signification

de son nom. La distance a son importance. Comment expliquer cet oubli localisé ? Des anciens – nous verrons que ce sont les principaux dépositaires de la connaissance toponymique, moins anciens qu'ailleurs ? Un espace plus sillonné ? Les enquêtes de fréquentation à Uppununthala ne nous conduisent pas à de telles suppositions. Mais nous ne sommes pas loin des confins de la clairière d'Amrabad. où les densités démographiques sont plus importantes et les populations plus mêlées aussi...

S'il est des toponymes qui ont perdu leur signification, il en est d'autres qui en changent. Il est difficile d'évaluer le nombre de lieux qui ont été rebaptisés : il ne reste que très peu de traces des anciens toponymes. Au fil des entretiens, rarement, se manifestent ces modifications lorsque deux noms nous sont proposés, parfois par le même interlocuteur, pour un seul et même lieu. Mais de ces deux noms, il n'en reste rapidement plus qu'un et l'on oublie même qu'il ait pu y en avoir un autre.

La seule évaluation possible de ces mouvements d'oubli et d'invention passe par une comparaison entre les toponymes usuels et les noms de lieux reportés sur les cartes topographiques au 1 / 50 000°. Cette comparaison n'est réalisable que pour 35 % des effectifs, mais les deux cinquièmes de ceux-là présentent des différences.

Figure 17 : Noms enregistrés et noms d'usage.



On constate deux grands types de modification. Pour plus des deux tiers des cas observés, cette modification correspond à ce qui semble être un glissement phonétique. Sur

ces 47 toponymes, il n'en est qu'un pour lequel le nom enregistré et le nom d'usage ont une signification connue. Le nom tel qu'il figure sur la carte, *Archalsela Gutta* – soit la colline aux *arshu* (légumineuse anciennement cultivée) – est en nette perte de vitesse. Ce lieu est désormais connu par le plus grand nombre sous le nom de *Erra Chelka Gutta* – la colline aux champs rouges.

Pour les autres toponymes " modifiés ", la différence entre le nom reporté sur la carte et celui en usage est considérable. Il n'y a souvent rien de commun – à l'exception du suffixe – entre les deux toponymes.

Erreur d'enregistrement lors de la réalisation des cartes ou déviation dans l'usage même ? Le doute est permis quant à l'origine de ces différences. Les effectifs sont tels cependant que l'on peut difficilement toutes les imputer à des bévues de l'institut cartographique !

En une près d'une trentaine d'années, c'est plus d'un toponyme sur dix qui a été modifié, parfois du tout au tout. Ceci n'est possible que si les noms de lieux ne sont pas encore cristallisés : le sens du nom l'emporte encore sur le nom lui-même. On peut penser que c'est la signification du nom qui permet son maintien, sens et forme du toponyme allant de pair. Lorsque la motivation du nom disparaît, il n'est pas de raison pour que le nom reste.

On peut légitimement s'interroger sur le pouvoir de cristallisation des cartes topographiques. Ici, le cas n'est pas avéré, bien au contraire. Les noms de lieux ne sont en rien fixés, même au sein de l'administration indienne. Si sur la carte topographique on relève le nom de *Patrela Chenu Penta*, l'administration tribale connaît ce hameau sous le nom de *Petrallachenu*. Les villageois revendiquent le nom, très proche du précédent, de *Petrala Chenu Penta*, toponyme de type descriptif qu'ils décomposent ainsi : *pet* (la très petite colline), *rala* (le quartz), *chenu* : les champs. Au quotidien, pour demander un ticket de bus par exemple, le nom se raccourcit et prend la forme compacte de *Petral' Chen*. A savoir si ce diminutif viendra supplanter tous les autres dans les années à venir !

Notons que parmi les toponymes " modifiés ", les noms inconnus sont bien moins nombreux qu'au sein de la totalité du corpus et surtout que la modification semble se réaliser toujours au profit des toponymes " descriptifs ". On pourrait penser que cela correspond à une solution de facilité, mais le propos doit être nuancé. La possibilité la plus commode pour un changement de nom serait d'utiliser des toponymes " référentiels ". Mais ces derniers sont très peu nombreux.

Tableau 30 : Les types de discours des toponymes " modifiés ".

	Totalité du corpus (478 individus)	Toponymes modifiés (66 individus)
Ressources	29,7%	30,3%
Morphologie	23,6%	34,8%
Discours " descriptif "	53,3%	65,1%
Discours " référentiel "	7,1%	3%
Individus	8,2%	4,5%
Divin	8,4%	6,1%
Activités	7,1%	7,6%
Mémoire	4,8%	6,1%
Discours " narratif "	28,5%	24,3%
Inconnu	11,1%	7,6%

La remotivation des toponymes se réalise certes au détriment des toponymes " narratifs " mais la situation est contrastée. On constate ainsi contre toute attente que les significations liées à la mémoire sont sensiblement plus nombreuses parmi les toponymes " modifiés " que dans la totalité du corpus. Ainsi recrée-t-on aussi de l'histoire. Cette montée en puissance des toponymes descriptifs ne se réalise sans doute pas par défaut mais plutôt par choix. Signe peut-être d'une société toujours plus attachée à la terre ? Soit, mais ce ne sont pas tant les ressources qui sont distinguées que la morphologie même des lieux, dont le repérage est peut-être favorable à des individus qui connaissent moins la zone...

5.1.5. Les toponymes Nallamaliens : noms propres ou noms communs ?

Si les mouvements de modification des toponymes et de remotivation sont, semble-t-il, si importants, c'est que dans les Nallamalais les noms de lieux signifient encore beaucoup plus qu'ils ne désignent. C'est l'essence même du nom propre qui est en jeu ici.

" Le nom propre fascine donc à raison de sa solitude absolue. Son rôle est de désigner ce qui est unique, et, par là n'a de sens et de définition que par son nom. L'invention d'un nom nous semble ainsi correspondre à un désir de dire l'être, de créer un langage de la présence pure, qui n'est tel justement que parce qu'il fait le détour de l'absence du référent (...) Par définition, le nom propre est sans définition et se suffit à lui-même."⁴⁷⁷

Avec de telles propriétés, déconnection des mots et de leur signification en particulier, les noms propres sont très peu nombreux dans les Nallamalais. Avec un modeste dixième des toponymes dont le sens est inconnu, on peut dire que les noms de lieux ne sont pas ici des noms propres. D'autant plus qu'il est fort probable que parmi ceux-là il y en ait certains en cours de modification / remotivation. Seuls quelques noms de villages peuvent sans conteste se prévaloir d'un tel titre. Plusieurs, particulièrement obscurs et de forme même inhabituelle (disparition du suffixe) ont connu un phénomène d'usure. Ces toponymes sont devenus des noms propres à force d'ancienneté. Ils se sont peu à peu figés, pétrifiés, alors que tout autour les contextes linguistiques et sociaux se modifiaient. Les lieux changeaient aussi et étaient vus différemment.

La plupart des toponymes de mon corpus relèvent en fait beaucoup plus de ce que E. Lézy, inspiré par les procédés de nomination (des individus) des populations guyanaises Txicao, nomme " sobriquet ". Contrairement au nom propre, secret et sacré, le sobriquet est toujours pourvu de signification. Il correspond à des " éléments de description ou à des "plaisanteries" ". On ne connaît pas dans cette partie de l'Inde, le nom propre ou le sobriquet dans ces acceptions, mais il est clair que les noms de lieux sont beaucoup plus proches des seconds que des premiers. Plus encore, on peut même, en forçant le trait, dire de la *quasi* totalité des toponymes du corpus qu'ils sont des " noms communs ". L'utilisation des suffixes concourt en effet à placer *a priori* les noms de lieux dans des catégories communes. Ils agissent comme des éléments de lien, la distinction apportée par le préfixe ne venant que dans un second temps, discrètement.

⁴⁷⁷ P. JOURDE, *Géographies imaginaires de quelques inventeurs de mondes au XX^e siècle : Gracq, Borges, Michaux, Tolkien*. Paris, José Corti, 1991. Cité par E LEZY, 2000.

Les répétitions des toponymes.

Communs, les toponymes de cette zone nord des Nallamalais le sont d'autant plus qu'ils ne désignent pas nécessairement des objets uniques. Le souci d'individualiser les lieux n'est pas prégnant.

Plus d'un dixième (12,8 %) des toponymes du corpus se répètent, à deux, trois ou même quatre reprises. Significativement, c'est plus de la moitié de ces toponymes réitérés qui évoquent une ressource et plus des deux tiers relèvent du discours descriptif. Aucun d'entre eux n'a de signification inconnue. Ces noms sont transparents, immédiatement compréhensibles sans que l'on ait besoin de connaître le lieu désigné.

A cette répétition des toponymes semble faire écho le réemploi des seuls préfixes. Sur 305 préfixes rencontrés, les plus nombreux sont certes ceux qui ne reviennent qu'une seule fois, mais près d'un tiers sont réutilisés et parmi eux quelques-uns sont très employés. Ainsi en dehors des préfixes basiques aux occurrences nombreuses comme grand (21), petit (10) ou des adjectifs de couleur, il en est d'autres plus significatifs, tels tamarin (13), arbre (9), ou Peddamma la déesse (8) tout autant répétés.

Ne confondons pas toutefois les deux phénomènes. La répétition d'un toponyme dans son entièreté a une portée sans doute beaucoup plus forte.

On pourrait n'accorder à ces répétitions aucun effet. On peut imaginer que les toponymes se répétant très rarement au sein d'un même territoire forestier, et traditionnellement les déplacements se réalisant sans doute peu en dehors (les droits de collecte étant réservés), il n'était pas de confusions possibles dans les utilisations quotidiennes, d'autant qu'il n'y a aucune filiation entre ces lieux nommés à l'identique : il n'existe pas d'original désigné. Si D. Retaille met en évidence l'existence de lieux emblématiques dont les noms, "efficaces, sont répétés à l'envi"⁴⁷⁸, ici, sans aucune dimension symbolique, les toponymes sont avant tout efficaces. Ils font sens partout et pour tous.

Tout ceci concourt à créer un effet d'ubiquité des lieux, un marqueur de l'unité qui parle en faveur d'une géographicit  et partant d'une identité commune. Mais l'unité dont il s'agit ici est-elle celle des Chenchu ou celle des Nallamalais ?

⁴⁷⁸ D. RETAILLE, 1997, p. 39.

5.1.6. *Toponymes nallamaliens ou toponymes chenchu ?*

Une question essentielle reste toutefois en suspens. Si la toponymie est un marqueur culturel, signe d'une certaine conception de l'espace, nous ne savons pas pour qui. Les toponymes nallamaliens sont-ils des toponymes chenchu ? Qui a nommé ? Qui nomme ?

Ce que disent les toponymes.

La toponymie sert d'indicateur de la présence d'une population dans une région donnée. Elle vérifie son emprise spatiale. Mais, comme le montre E. Bernus à propos des Touaregs, elle n'est pas nécessairement exclusive, et se superpose à d'autres. Le baptême des lieux est sans doute aussi un enjeu, le signe d'une lutte de pouvoir.

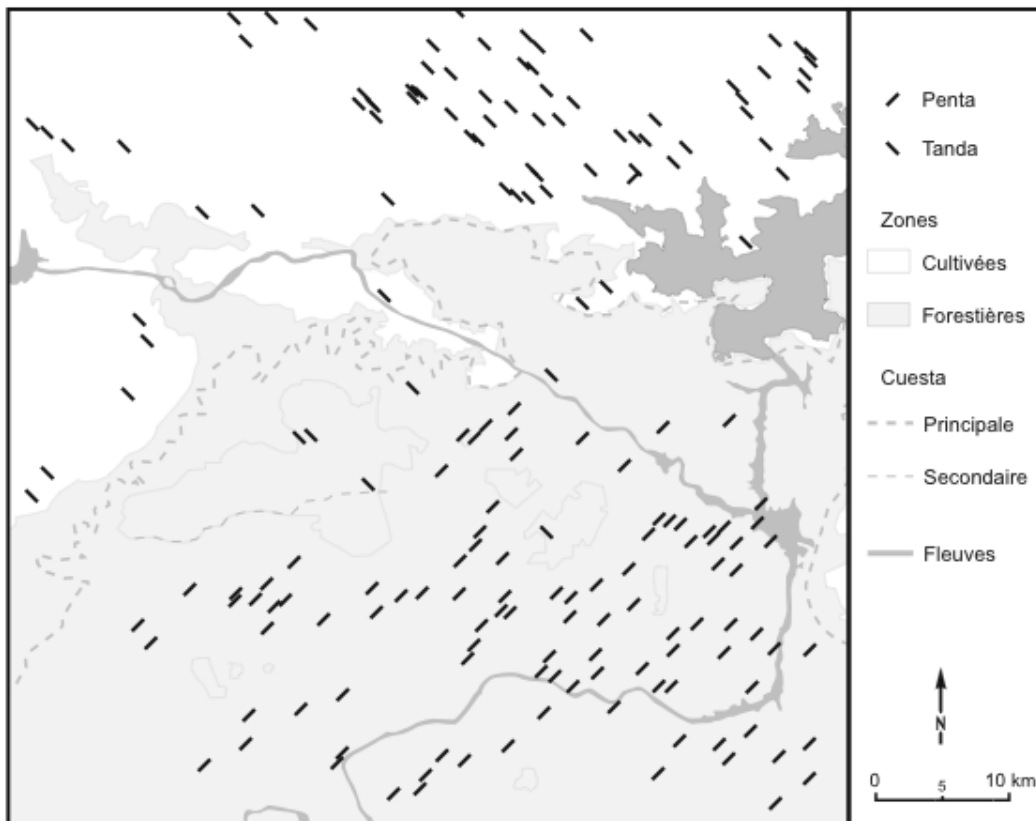
On retrouve ainsi sur le nord du plateau un phénomène bien connu : les colonisateurs imposent bien souvent leur système toponymique qui vient se superposer et recouvrir en partie les systèmes préexistants. Territoire aux confins de son royaume, les Nallamalai étaient encore une marge incertaine qui nécessitait des noms à l'image du pouvoir central. Farahabad est sans doute le meilleur exemple de l'expression de cette volonté de contrôle. Le Nizam et son administration y ont installé une maison forestière⁴⁷⁹, en même temps qu'ils ont nommé ce lieu. Le toponyme est en lui-même une marque forte du Nizam, puisque le suffixe n'appartient pas à la langue telugu. *_abad* c'est la cité en persan. En 1942, Farahabad était un lieu de l'étrangeté pour les Chenchu. Ch. Haimendorf signale qu'il en est le seul habitant, en dehors des rares visites effectuées par les fonctionnaires d'Hyderabad. Aujourd'hui, la maison n'est que ruines. A environ un kilomètre, Farahabad est un hameau chenchu peuplé par quelques familles : le nom a survécu, même si le sens en est très vraisemblablement perdu.

Notons que pour les toponymes qui font référence à des noms de groupes, castes ou tribus (23 noms de lieux recensés), la présence Chenchu est très peu importante puisqu'elle n'apparaît qu'une seule fois, sous la forme d'un nom de clan qui plus est. En revanche pour les toponymes qui évoquent des individus, les Chenchu sont beaucoup plus présents : 7 des 14 occurrences. On peut établir que la présence des Chenchu est beaucoup plus avérée, bien mieux établie, puisque il est fait référence aux Chenchu au travers des individus et non pas d'un groupe indifférencié. Significativement, les Lambada, à la suite des Chenchu, comptent (déjà ?) 4 toponymes appartenant à la catégorie " personne ".

⁴⁷⁹ Forest Inspection Bungalow.

Le suffixe *penta** est sans nul doute la marque de l'emprise chencheu sur le plateau. En effet, s'il est très présent dans la forêt, il est quasiment absent dans la plaine. A l'inverse, formant un négatif presque parfait, le suffixe *tanda**, dénominateur des campements puis, à mesure de leur sédentarisation, des villages lambada, se retrouve majoritairement dans les toponymes du nord des Nallamalais. Mais les *tanda* gagnent sur la forêt alors que les *penta* reculent. Avec l'installation toujours accrue de familles lambada sur le plateau, trois phénomènes concomitants sont à l'œuvre. Les nouveaux arrivants lambada s'installaient dans des hameaux périphériques qui étaient nommés en référence au village dont ils dépendaient administrativement. On a ainsi *Chennampalli*, village de castes et *Chennampalli Tanda*, hameau lambada dans sa majorité. Dans la majeure partie des cas, toutefois, le hameau nouvellement créé était baptisé sans référence à un quelconque village, tel *Morsus Tanda*. Enfin, plus rarement il est vrai, il est des dépossessions qui se marquent par un changement : le *penta* se transforme en *tanda*. Il y a une vingtaine d'années, *Yelamanda Penta* est devenu *Yelamanda Tanda*. Ces évolutions toponymiques sont des manifestations incontestables du recul de l'emprise chencheu sur les marqueurs territoriaux, et partant, sans doute, sur le territoire lui-même.

Carte 27 : Penta et Tanda reportés sur les cartes topographiques de 1974.



Ce que disent les hommes.

Il faut du temps, beaucoup de temps pour que l'on me parle des lieux. D'abord parce qu'il faut rencontrer les individus capables de me renseigner ; ils sont peu nombreux. Ensuite parce qu'il faut les convaincre de me consacrer du temps et de m'offrir des récits. Or, la parole est toujours comptée, mesurée avec parcimonie. Il me fallait espérer qu'on s'oublierait à (se) raconter.

Avant tout j'ai pu constater l'existence d'une connaissance genrée de la toponymie. Les femmes ont un savoir qui se limite aux lieux proches des villages, à environ une demi-journée de marche, zone dans laquelle elles se livrent quotidiennement au ramassage du bois, à la collecte de MFP* ou au gardiennage du troupeau familial. Au-delà, ce savoir est beaucoup plus ponctuel et se limite aux lieux habités, plus particulièrement ceux de la parenté. Cet espace intimement connu se caractérise aussi par sa bipolarité. Il se partage entre les alentours du village d'origine et celui où la femme vient s'installer une fois mariée. Les connaissances toponymiques sont mêmes sensiblement plus riches autour de leur village d'origine : l'essentiel des apprentissages féminins en matière de toponymie semble se faire pendant l'enfance. Après le mariage, on fréquente les lieux forestiers mais on ne les nomme pas.

Autre caractéristique prégnante, les occupations jouent un rôle fondamental. Les activités pastorales et plus encore, celles qui supposent le nomadisme, accroissent les occasions d'apprendre de nouveaux toponymes. En l'occurrence, hommes et femmes (plus rarement il est vrai) ont des compétences toponymiques bien supérieures à la moyenne. Pour l'avoir arpenté, Chenchu, Lambada ou Golla ont alors une connaissance intime du territoire. Cependant, il en est aussi parmi ceux-là qui, pratiquant les lieux, ne savent pas les nommer. De plus, la connaissance des grands voyageurs reste souvent épidermique. On connaît les lieux et leur nom mais rien, souvent, de leur histoire... : les plus grands voyageurs ne font pas nécessairement les meilleurs informateurs. Ceux-là sont sans conteste les hommes les plus âgés, des Chenchu presque essentiellement.

Durant mes entretiens toponymiques, le désintérêt des moins de 40 ans était manifeste. Ce type d'information n'a semble-t-il que peu de valeur sociale. Cela tient-il à l'information en tant que telle ou au fait qu'elle soit détenue et délivrée par des anciens dont la position au sein de la société est fragile ? Pas de patriarcat chez les Chenchu. Les anciens ne tirent aucun prestige de leur connaissance des toponymes et de leur signification et par conséquent ils n'étaient pas particulièrement encouragés à se confier. Le temps et le lieu de l'enquête ont

également eu leur importance. Le fait de ne pouvoir disposer d'un lieu autre que la maison de la famille qui m'accueillait ne facilitait pas les échanges, même si elle me laissait une totale liberté. En effet, la maison étant un espace très privé, il était difficile d'y amener des interlocuteurs étrangers à la maisonnée. Quand j'ai pu disposer de la salle d'une école désertée, les villageois, informateurs ou simples auditeurs, se sentaient plus à l'aise pour entrer, parler ou écouter, et repartir. Les entretiens étant très peu directifs, ils nécessitaient du temps. Le rythme de la vie quotidienne exigeait que ces enquêtes se déroulent l'après midi alors que les actifs étaient partis au travail. Or les anciens ne sont pas exemptés de tâches.

La méconnaissance des toponymes dont font montre les jeunes générations, tant des significations que de la simple nomenclature, n'est sans doute pas sans lien avec le mode de passation des savoirs. Les savoirs toponymiques sont de ceux qui ne se transmettent que sur le vif. Les discours ne prennent leur sens que lorsqu'on parle des faits à l'endroit même où ils se sont produits. Ainsi, parler de la forêt et des lieux forestiers n'a que peu de sens quand on ne s'y trouve pas : les bonnes fortunes de chasse se racontent presque exclusivement en forêt. A mesure que l'on quitte le village, les conversations passent ainsi progressivement des commentaires sur les dernières algarades au village, aux appréciations sur l'état des cultures d'un tel ou un tel, puis aux recensements des derniers coins riches en bois de construction. On le voit, les savoirs sur les lieux se transmettent sur les lieux mêmes.

Effectivement les informations toponymiques étaient beaucoup plus riches, denses quand j'ai arpenté la forêt de concert avec les villageois. Ainsi, en route vers Akkaram pour aller célébrer le mariage d'une jeune femme, les quelques habitants de Patrela Chenu Penta que j'accompagnais ont émaillé les quelques heures de marches de nombreuses références toponymiques : elles étaient à portée de vue. On me nomme avec plaisir ces deux monolithes massifs : *Anna Thamudla Bandla*, les rochers du cadets et de l'aîné. Ceux qui sont si prolifiques sur le chemin étaient restés silencieux au village. Les invitations toujours renouvelées à me rendre sur place étaient toujours malheureusement remises à plus tard, pris qu'ils étaient dans leurs occupations quotidiennes.

Les jeunes gens éloignés des villages et de leur parenté pendant les longues semaines d'internat ne peuvent bénéficier de la passation de cette connaissance. Il est vrai aussi qu'ils n'en manifestent pas l'envie, non plus que leurs aînés. Le désintérêt est sans doute lié à une modification de la vie des Chenchu. Les liens avec la forêt se distendent : les bois ne sont pas désertés, loin de là, mais les séjours prolongés s'y font rares. Le village est désormais le point d'ancrage du territoire chenchu.

Il est probable que les systèmes toponymiques évoqués tout au long de ces pages soient sans doute déjà des vestiges d'un passé presque révolu. Seuls les anciens peuvent aujourd'hui nous renseigner et ils disparaîtront bientôt. Les toponymes vont bien sûr demeurer, mais vidés de leur substance, tels des coquilles vides. Ils ne seront peut-être pas même figés dans les mémoires, mais peut-être figureront-ils sur des cartes, enregistrés par des Chenchu désormais alphabétisés. A moins que les luttes d'influences symboliques ne remettent en route l'activité de re-création de toponymes.

5.2. Topogénèses.

Noms oubliés, noms réinventés, la dynamique toponymique ne peut, ne doit s'envisager que dans le cadre beaucoup plus large des procès de topogénèse. Nous avons déjà évoqué certains des mécanismes en œuvre. Poursuivons ici.

Etablissant que la topogénèse est la "construction sociale d'un lieu"⁴⁸⁰, nous sommes tenus de nous interroger sur l'identité des acteurs de cette invention, de cette construction. "Qui a la maîtrise de la dénomination" des lieux revient alors à demander, "qui a la maîtrise de la charge symbolique des lieux".

Mais les dynamiques toponymiques ne sont que le signe des recompositions symboliques à l'œuvre. Une toponymie morte (encore que ce ne soit pas le cas ici) ne doit pas nous interdire de nous interroger sur les questions de rapports de force et de représentation.

Cette question de la genèse des lieux devient particulièrement sensible (et pertinente) lorsqu'on s'intéresse aux lieux qui font nexus, en d'autres termes les hauts lieux, ceux qui concentrent une forte charge imaginaire. On l'aura compris, c'est bien sûr dans de tels lieux que l'on peut espérer appréhender les ressorts identitaires d'un groupe.

Bon nombre de chercheurs se sont attachés à comprendre, à expliciter les liens entre le lieu et l'identité, précisant toujours que tous les lieux ne se valent pas. P. Gentelle et B. Debarbieux ont notamment précisé le concept de haut lieu⁴⁸¹, J. Bonnemaïson celui de géosymbole⁴⁸², P. Nora, celui de lieu de mémoire⁴⁸³. La géographie structurale parle elle, de *vacuum*. Reprenons les mots de G. Desmarais et G. Ritchot :

"L'analyse de leur formation et de leur fonctionnement permet de comprendre comment l'organisation spatiale, à différentes échelles peut solidariser les acteurs en devenant le réservoir d'une mémoire collective rendant possible la reconnaissance des identités culturelles"⁴⁸⁴.

Ces hauts lieux, appelons-les ainsi, semblent bien être les archétypes des lieux existentiels d'A. Berque : les *chôra*⁴⁸⁵. Il n'est pas alors indifférent que ces lieux soient là ou ailleurs, et l'identité devient consubstantielle du lieu. Elle n'est pas une entité séparée qui emplirait une enveloppe.

⁴⁸⁰ D. RETAILLE, 2003, p. 926.

⁴⁸¹ Voir en particulier P. GENTELLE, 1995 ; B. DEBARDIEUX, 1993.

⁴⁸² J. BONNEMAISON, 1992.

⁴⁸³ Ces "lieux de mémoire" sont, précisons-le, souvent entendus dans un sens métaphorique.

⁴⁸⁴ G. DESMARAIS & G. RITCHOT, 2000.

⁴⁸⁵ A. BERQUE, 2000.

Maddimadugu – Samedi 26 et dimanche 28 décembre 2003.

Samedi. Nuit noire. Ronronnement, toux asthmatique d'un moteur : le bruit précède la lumière des phares d'un bus. Les marchands du temple sont prêts. Le long de l'unique rue, les boutiques précaires se serrent et mordent sur la terre battue. Par dizaines, elles proposent les mêmes produits : sucreries, jouets, bracelets de verres, cassettes audio, affiches, bassines de riz soufflé, pyramides de beignets gluants à force de sucre.

Le bus s'arrête et vomit un flot de pèlerins épuisés mais impatients. Bienvenue à Maddimadugu ! Hanuman ne saurait attendre. On se dirige immédiatement vers le petit temple qui lui est dédié au milieu des arbres et l'on commence les dévotions. Les noix de coco sont brisées à la chaîne, le tronc reçoit de modestes mais nombreuses oboles.

De petits groupes s'installent bientôt et les hommes s'affairent à la préparation de galettes sucrées. Devant le feu consacré à Siva, on confie à deux Lambada, tout de rouge vêtus, le soin de jeter ces offrandes au feu. Ce sont eux qui en appellent alors à la protection divine sur les entreprises à venir des sacrifiants.

Ce sont les mêmes qui, en tête de la procession du soir, fouettent les hommes et les femmes possédés, ou battent tambour. Le Brahmane vêtu de rouge reste auprès de la statue d'Hanuman qui est promenée autour du temple. A l'avant du cortège, l'excitation est à son comble, en queue, femmes et enfants sont beaucoup plus calmes.

La cérémonie achevée, on se précipite pour prendre place à l'intérieur de l'enceinte du temple. On s'arrange du manque de place : qui pliant les genoux, qui renonçant finalement au bénéfice d'une nuit sous protection divine. Un petit groupe entame des chants dévotionnels tandis que les pèlerins continuent de circuler, faisant à leur entrée tinter les cloches.

La nuit sera courte. Le jour n'est pas encore levé que les hauts-parleurs sont déjà bruyamment en action.

C'est dimanche, les dévotions se poursuivent. Galettes, noix de coco, roupies continuent de circuler entre les hommes et les dieux. Les chevelures sont sacrifiées en remerciement d'une grâce obtenue. Le revendeur de cheveux récupère les plus belles nattes.

Dans la rue, les achats de poulets battent leur plein. Ils vont bientôt passer de vie à trépas en sacrifice à Maisamma. La petite niche de la déesse, en contrebas du temple, connaît une intense activité. Les Chenchu attendent le consentement divin pour autoriser le sacrificateur, lui aussi, chenchu à opérer. Un musulman se tient toutefois à la disposition des familles qui souhaiteraient consommer une viande halal.

Après quelques derniers achats dans les boutiques, les familles reprennent le bus.

L'après-midi, les autorités du temple se rassemblent pour vider le tronc : 14 .819 Rs et 70 g. d'argent pour la seule semaine du 21 au 28 décembre 2003.

Cette mécanique bien huilée, qui se reproduit toutes les fins de semaine n'a pas valeur de cérémonial immémorial. Certains changements sont intervenus. Balaiah nous explique que s'il y a cinq ou six ans c'étaient des Chenchu qui célébraient l'ensemble des rites, servant d'uniques intercesseurs entre les dieux et les hommes, il n'en est plus de même aujourd'hui. Lambada et Brahmane ont pris en charge les cérémonies liées à Siva et Hanuman abandonnant aux Chenchu le cérémonial consacré à leur déesse Maïsamma.

A travers ce changement ,on peut mesurer la déprise des Chenchu sur le lieu. La perte est symbolique mais aussi financière. Aujourd'hui les sommes en jeu sont considérables. Les quelques 15.000 Rs de dons récoltés pendant cette semaine de décembre sont bien médiocres en regard des sommes générées par l'activité du temple. Barbiers, vendeur de cheveux, sacrificateurs, autorités du temple même font payer les services rendus.

L'expansion de l'influence du temple ces dix dernières années ne peut se comprendre sans prendre en compte le rôle essentiel joué par les Lambada. La création en 1992 du pèlerinage annuel à Hanuman tient à une initiative lambada. Pendant vingt ou quarante jours, les *swami*, vêtus d' orange, suivent des règles de vie strictes. Cette période de dévotion se termine par un voyage à Maddimadugu au début du mois décembre. De ce moment, le temple a pris un essor considérable. La prise en charge du site et la construction concomitante du temple par les autorités de l'Etat ont achevé de donner au site une aura grandissante. Depuis lors, les travaux d'agrandissement se sont poursuivis, et la route désormais goudronnée amène toujours plus de dévots. Sur le plan financier, le village d'Ippalapalli a exigé et obtenu de percevoir une partie des dividendes en raison de la connexion des deux villages de Maddimadugu et Ippalapalli dans un seul Gram Panchayat*. Ce sont les Lambada, extrêmement nombreux dans ce village qui ont, là encore, joué de leur influence.

Sri Sailam. Autre lieu, autre temple. Le temple de Sri Sailam est l'un des plus anciens et des plus sacrés lieux de culte du sud de l'Inde. L'important complexe dédié à Siva est toujours lié aux Chenchu. Une légende – gravée sur les murs d'enceinte du temple – rapporte ainsi que c'est de la rencontre entre une jeune fille chenchu et un Siva en pleine partie de

chasse qu'est né le lieu consacré. On dit qu'il existe quatre portails à Sri Sailam, tous sur la bordure des Nallamalais. La porte du nord, le temple d'Uma Maheswaram – en contrebas de Mananur – était ainsi la première étape des pèlerins en route pour Sri Sailam. Ainsi, c'est toute la forêt qui était sanctuaire. Les Chenchu y guidaient, contre rémunérations, des dévots qui, une fois l'an, à l'occasion de *Sivaratri**, bravaient les dangers de la forêt. Guides, les Chenchu ne le sont plus : les pèlerins viennent désormais en bus.

Aujourd'hui, les Chenchu ont toujours la permission de circuler dans toutes les parties du temple, y compris auprès du Lingam sacré. Ils continuent par ailleurs d'assurer des rôles mineurs dans l'exécution des rites et ils n'ont surtout besoin d'aucun intercesseur pour faire leurs offrandes.

Présenté comme le cœur des Nallamalais et donc du territoire chenchu, Sri Sailam dont la position topographiquement centrale renforce un modèle centre / périphérie très ancré dans nos représentations, n'a pas du tout cette valeur pour les personnes que j'ai interrogées. Elles ne vont que très rarement – une, deux fois dans leur vie – à Sri Sailam, alors que Sivaratri est présenté dans les ouvrages concernant le temple ou les Chenchu comme LE grand rassemblement de la tribu. Plus encore, ce lieu n'est pas une référence. Il convient alors d'en prendre acte : ce n'est pas un haut lieu.

Sundi Penta est en revanche sans aucun doute un nouveau haut lieu. Rien de religieux là-dedans. A quelques encablures de Sri Sailam, les bureaux de l'ITDA* forment un noyau de condensation / réalisation. La structuration de l'espace s'inscrit là pleinement dans une dialectique centre – périphérie : pour tous les Chenchu du nord des Nallamalais qui dépendent tous plus ou moins des aides débloquées par l'institution, ce lieu est une référence immédiate à leur identité ethnique. C'est à titre de chenchu qu'ils vont y réclamer quelques aides; c'est à ce titre qu'il y sont reçus et que des subsides leurs sont accordés. Ce lieu n'a de raison d'être que pris dans cette relation.

Là, le haut lieu est bien un lieu synecdoque au sens où l'entend B. Debarbieux⁴⁸⁶. Mais la figure rhétorique fonctionne non par réduction d'un territoire à un lieu, mais par condensation d'une identité – ici catégorielle – dans un lieu, ce qui est un peu différent⁴⁸⁷.

⁴⁸⁶ B. DEBARBIEUX, 1995.

⁴⁸⁷ En d'autres configurations, je pense en particulier à celle de la nation, les deux modes peuvent être confondus.

Seule une perspective orientée sur le sujet peut nous permettre d'accéder à un autre type de lieu, de haut lieu. Ce n'est pas la singularité de celui-ci qui le distingue. Bien au contraire, son caractère quasiment ubiquiste, concourt à le rendre invisible. Ce lieu générique⁴⁸⁸, le village, est un centre pour chaque individu, il est chargé de sens et de mémoire. Mémoire du père, mémoires des retours toujours possibles en un point sûr, le monde tourne autour de la maison, pour les Chenchu, mais bien au-delà aussi. Le village est signifiant parce qu'il est l'expression tangible de la filiation, parce qu'il fait une place à chaque homme dans la société des hommes, dans le monde. L'être au monde, l'être en société passe par le village.

La répétition des toponymes peut aussi, peut-être, se comprendre dans ce type de rapports aux lieux. On peut se risquer à évoquer une certaine isotropie de l'espace qui serait partout représenté de la même façon.

L'identité spatiale a souvent été décrite comme caractéristique des sociétés traditionnelles, chaque fois que les genres de vie étaient spatialement circonscrits⁴⁸⁹. Mais l'exigence de l'introduction de l'individu conduit à une révision de telles évidences et le changement concomitant de paradigme, du territoire vers le lieu, permet un recentrement sur le sujet.

Les identités territoriales alors ne sont plus celles de l'enracinement – y compris à distance – à un territoire / terroir qui relève *in fine* d'une logique éthologique, qui est aussi celle qui s'exprime dans le modèle national. Ce sont des représentations de l'espace partagées qui sont alors signifiantes.

Le passage des identités individuelles à une identité collective est alors aussi autrement plus riche, même si elle est plus délicate. Des territorialités – des spatialités communes fondent / participent alors d'un placement dans le monde.

⁴⁸⁸ Je reprends encore la perspective et la typologie développée par B. DEBARBIEUX, 1995.

⁴⁸⁹ V. BERDOULAY & J.N. ENTRIKIN, 1998.

ENJEUX

"Dans le contexte contemporain, la plupart des sociétés tribales d'Inde ont des territoires précis et peuvent donc être identifiés directement en terme de territorialité. Exception faite de quelques rares groupes tribaux très importants, disséminés sur de vastes zones et vivant dans plusieurs Etats, la plupart des sociétés tribales sont confinées dans des espaces plus ou moins définis et peuvent, en fait, être qualifiés de relativement statiques (en terme résidentiels). Dans la mesure où les groupes tribaux de ce deuxième type parlent une langue commune, ont un certain degré d'homogénéité et un nom qui leur est également commun, leur identité en tant que groupe unique est fortement chargée de sens, et se trouve bien plus acceptable que celles de groupes revendiquant une identité commune dans des mondes urbains ou plus complexes, pâtissant de leur hétérogénéité"⁴⁹⁰.

En regard de ce qui précède, cette courte citation pourtant récente (2003) semble proche de l'incongruité.

Une tribu de chasseurs cueilleurs, primitive, attachée à un territoire par les forces de l'enracinement, aurait dû nous permettre de dégager les traits d'une identité. Ni ce tableau, héritier des monographies anthropologiques les plus rodées, ni cet autre tableau construit ensuite, à l'aune des méthodologies et des paradigmes les plus neufs, ne nous ont permis de révéler une identité Chenchu. Identité essence, identité interactionnelle ne sont pas évidentes ici. Interactions, circulations, territorialités mettent au contraire en exergue le peu de cas que l'on fait au fond de son nom. Ce qui fait société, c'est le partage des lieux.

Au final, on doit sans doute penser les identités au-delà même de la construction, dans la mobilisation politique. L'identité n'émerge que lorsque l'on sait pouvoir en tirer profit.

"Les stratégies identitaires trahissent l'appétit d'élites nouvelles en quête d'intégration de pouvoir et de richesses. On revient à la problématique wébérienne qui voyait dans la tribu "un artefact politique" généralement établi par l'Etat dont il est une subdivision"⁴⁹¹.

Plus encore, la rhétorique de l'altérité ne prend son sens que dans une relation tripartite dont l'Etat forme l'un des pôles, assurant et validant la distinction entre "la tribu" et les Autres. Sans ce troisième, dépositaire du discours légitime, point d'identité.

⁴⁹⁰ M.A. KALAM, 2003, p. 75.

⁴⁹¹ J.F. BAYART, 1996.

Mais l'identité se construit aussi : elle a beau être pensée en essence, elle repose sur un récit qui inverse l'ordre des temps. Le devenir devient origine.

Sous le nom Chenchu, l'inflation identitaire n'a pas encore été enclenchée, mais cette absence de récit n'est sans doute que transitoire. Les élites en formation, soucieuses de maintenir les conditions de leur émergence se chargeront, comme ailleurs, de créer une mythologie.

Il est fort possible que cet enclenchement emprunte le biais de la mobilisation *adivasi** pour asseoir sa légitimité. Le terme, l'idée, inconnus aujourd'hui dans les Nallamalais (pour ce que j'en sais) sont toujours plus audibles, en Inde et ailleurs. La thématique de l'autochtonie se révèle particulièrement opératoire.

Rappelons que le terme *adivasi*, dont les racines sanskrites ne doivent rien au hasard, est une création récente forgée pour concurrencer la catégorisation de "tribu". Toutefois, cette catégorie relève du même ressort idéologique de l'essence et est au fond tout aussi raciale.

L'autochtonie, dont la validité sociologique est problématique, doit être questionnée de la même façon que la "tribu". Catégorie de mobilisation politique, le terme est efficace parce qu'il trouve de l'écho via les "peuples indigènes" dans les instances internationales. Les recommandations (très anciennes mais toujours renouvelées) de l'OIT ou la "Décennie internationale des populations autochtones" achevée en 2004 en sont la meilleure preuve. Mais ce discours des origines prend aussi une valeur particulière, et donc signifiante, dans le contexte strictement indien. Lorsque la "pureté hindoue" devient un thème de ralliement, le discours autochtone, parfois récupéré, est alors instrumentalisé. Une fois la machine lancée elle est difficile à arrêter.

Cette autochtonie sert de base à une inscription territoriale des peuples indigènes. L'essentialisme éthologique a laissé la place à un discours environnementaliste, finalement assez peu distinct. Il fait la part belle à une vision romantique du bon sauvage, vivant en symbiose avec une nature toujours généreuse. L'indigène, fort de ses savoirs vernaculaires, est le premier spécialiste d'une gestion de la nature qui a su ménager les ressources. A ce titre il convient de sauvegarder pratiques et hommes dans un mouvement de patrimonialisation du vivant, dans un territoire désormais exemplaire.

Bien sûr, on entend les revendications territoriales des "autochtones". Mais ces exigences, qui devraient toujours être pensées dans leurs singularités, sont désormais considérées comme consubstantielles de l'identité indigène. Ce désir de territoire se fonde sur un modèle territorial qui doit pourtant être reconsidéré. Notre voyage en identité chenu, qui ne prétend à aucune typicité ou exemplarité⁴⁹², indique ainsi que contre toutes les évidences ou *a priori*, la tribu – si tant est qu'elle existe – ne s'incarne jamais ici dans un territoire fondé sur le modèle du "pré carré" national. Or c'est bien l'étalon de la nation qui est la mesure des territorialités indigènes. L'Etat et la tribu deviennent alors concurrents.

"Le dénominateur commun de toutes les définitions de l'ethnie correspond en définitive à un Etat nation à caractère territorial au rabais"⁴⁹³

Alors même que les territorialités mondiales relèvent toujours plus de la logique réticulaire, les "primitifs" sont une fois encore assignés à une logique territoriale caduque aujourd'hui, celle du territoire-terroir. Les changements d'échelles et d'espaces de référence de sociétés mondialisées (au moins en partie), engagent des processus d'invention de la tradition dont le souci d'authenticité est d'autant plus exacerbé qu'il vaut uniquement pour les Autres.

⁴⁹² Et pas davantage à une quelconque exhaustivité.

⁴⁹³ AMSELLE, 1999, p. 19.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

- BHOWMICK, P. K. (1992), *The Chenchus Of Forests And Plateaux. A Hunting-Gathering Tribe in Transition*. Calcutta, Institute of Social Research and Applied Anthropology.
- CENSUS OF INDIA (1961), Andhra Pradesh, Vol II, Part. VI. – Village Survey Monographs, n°33, *A Monograph on Byrlutigudem (Atmakur sub-taluk, Kurnool District)*.
- CENSUS OF INDIA (1961), Monograph Series, Vol I., *The Chenchu, a Scheduled Tribe of Andhra Pradesh*, Office of the Registrar General, India, Ministry of Home Affairs, New Delhi.
- CENSUS OF INDIA (1931), *Volume XIV Madras Part I Report* (Madras, 1932)
- CENSUS OF INDIA (1921), *Vol. XIII Madras Part I Report* (Madras, 1922)
- CENSUS OF INDIA (1921), *Vol. XIII Madras Part II Imperial and Provincial Tables* (Madras, 1923)
- CENSUS OF INDIA (1901), *Vol. XV Madras Part I Report* (Madras. 1902)
- FURER-HAIMENDORF, CH. VON (1990), *Life among Indian Tribes. The Autobiography of an Anthropologist*. Delhi, Oxford University Press.
- FURER-HAIMENDORF, CH. VON (1982), *Tribes of India. The Struggle for Survival*. Berkeley & Los Angeles, University of California Press.
- FURER-HAIMENDORF, CH. VON (non daté), "Proposal for a Re-Study of Indian Tribal Society". Non publié, Fond Haimendorf, School of Oriental & African Studies, University of London.
- FURER-HAIMENDORF, CH. VON (1967), *Morals and Merit. A study of values and social controls in South Asian societies*. London, Weidenfeld & Nicolson.
- FURER-HAIMENDORF, CH. VON (1943), *The Chenchus, Jungle Folk Of The Deccan*. Londres, Mac Millan and Co Ltd.
- KHAN, G.A. (1932), *The Chenchus*. Lecture faite devant le "Indian Science Congress" à Bangalore le 6 janvier 1932. non publié.
- PRINGLE, U. & FURER-HAIMENDORF, CH. VON (1998), *Tribal cohesion*, Hyderabad, Booklinks Corporation.
- THURSTON, E. & RANGASHARI, K. (1909), *Castes and Tribes of Southern India*, Madras, Government Press..
- THURSTON, E. (1886), *A Manual of Kurnool District in the Presidency of Madras*, Madras.

UN TABLEAU CHENCHU

UN PAYS ?

AMSELLE, J.-L. (2000), "La globalisation. 'Grand partage' ou mauvais cadrage ?" *L'Homme*, 156, p. 207-226

ASSAYAG, J. (1991), "Andaman and Nicobar revisited" *L'Homme*, 119, p. 127-132.

BONNEMAISON, J. (1991), "Vivre dans l'île. Une approche de l'illégitimité océanienne". *Espace géographique*, 2, pp. 119-125.

CONDOMINAS, G. (1980), *L'espace social. A propos de l'Asie du Sud-Est*. Paris, Flammarion.

FEBVRE, L. (1970), *La Terre et l'évolution humaine. Introduction géographique à l'histoire*. Paris, Albin Michel. [1^{ère} édition : 1922].

GAY, J.-CH. (2003), "Isolat" in J. Lévy & M. Lussault (dir.) *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin, p. 525.

MALAMOUD, CH. (1989), *Cuire le monde. Rites et pensée dans l'Inde ancienne*. Paris, La Découverte.

MOLES, A. (1982), "Nissonologie ou science des îles". *Espace géographique*, 4, pp. 281-289.

RETAILLE, D. (2004), "Afrique, géographie spontanée et espace mobile". *Bulletin de la Société Géographique de Liège*, 44, pp. 5-24.

SIRAJUDDIN, S.M. (1993), *Human Biology of the Chenchu of Andhra Pradesh. A Demomorpho-genetic study*. Calcutta, Anthropological Survey of India,.

THURSTON, E. & RANGASHARI, K. (1909), *Castes and Tribes of Southern India*, Madras, Government Press..

UN GENRE DE VIE ?

BERNUS, E. (1981), *Touaregs nigériens, unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur*. Paris, ORSTOM.

BOURGEOT, A. & GUILLAUME, H. (1990), "Identité : parcours nomades. Faits et représentations". *Etudes Rurales*, n°120 – Identité et sociétés nomades. Symboles, normes, transformations. pp. 9-15.

BRAUDEL, F. (1986), *L'identité de la France*. Paris, Editions Arthaud.

CHAMBARD, J.-L. (1980), *Atlas d'un village indien. Piparsod, Madhya Pradesh*. Paris, EHESS, Mouton.

CLASTRES, P. (1974), *La société contre l'Etat*. Paris, Editions de Minuit.

- CREDEVILLE, A. (2001), *Contribution à l'étude géographique d'une tribu de chasseurs-collecteurs indienne. Les Chenchu des Monts Nallamalai, Andhra Pradesh*. Mémoire de maîtrise, Rouen.
- GALLAIS, J. & DE GOLBERY, L. (1972), *Villages d'Inde centrale*. Rouen, Publication de l'Université de Rouen.
- GASQUET, C. (2003), *Une caste d'éleveurs semi-nomades et transhumants du Nord des Monts Nallamalai : les Golla de Chintlamkunta*. Mémoire de maîtrise, Paris X.
- FURER-HAIMENDORF, CH. VON (1941), "Seasonal Nomadism and Economics of the Chenchus of Hyderabad" *journal of the Royal Asiatic Society of Bengal*. 7, pp.175-196.
- KOTHARI, A., SINGH, N., SURI, S. (eds.) (1996), *People & Protected Areas. Towards participatory conservation in India*. New Delhi, Sage.
- LAHIRI, R. J. (1979), *Family Farming in a Developing Economy*, Concept Publishing Company.
- LANDY, F. (1994), *Paysans d'Inde du Sud. Le choix et la contrainte*. Paris, Karthala.
- POUCHEPADASS, J. & PUYRAVAUD, J.-PH., eds, (2002), *L'homme et la forêt en Inde du Sud. Modes de gestion et symbolisme de la forêt dans les Ghâts occidentaux*. Paris, Karthala.
- RACINE, J.-L. (dir.) (1994), *Les attaches de l'homme. Enracinement paysan et logiques migratoires en Inde du Sud*. Paris, Edition Maison des Sciences de l'Homme.
- RANDHAWA, G.S. (1979), *Nutrition garden*. Bangalore, Indian Institute of Horticultural Research.
- REINICHE, M.-L. (1979), *Les dieux et les hommes. Etude des cultes d'un village du Tirunelveli, Inde du Sud*. Paris, Cahiers de l'Homme.
- ROBERT S. & SALAÜN P. (1996), "Uppugala ou la difficulté d'être pionnier. Etude d'un hameau enclavé en forêt dans les Ghâts occidentaux (Inde)", *L'espace géographique*, 25(2), pp.159-172.
- SAHLINS, M. (1976), *Age de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*. Paris, Gallimard.
- SALAÜN P. (1996), "Les plantes et leurs combinaisons dans la cuisine des communautés rurales forestières des Ghâts occidentaux (Inde du Sud)", *Les Cahiers d'Outre Mer*, 194 – "Inde du Sud, tradition et modernité", pp. 165-194.
- SCHAR, PH. (1992), *Vivre et survivre en pays Coorg*. Talence, CEGET.
- SEN, S. (1992), *Economic Botany*. Calcutta, New Central Book Agency.
- Social Scientist*, 398-399, 2006.
- STERN, H. (1996), *L'Inde des familles. Le Rajasthan des royaumes à l'Etat*. Paris, L'Harmattan.

UNE TRIBU ?

- BALIBAR, E. & WALLERSTEIN I. (1997), *Race, nation, classe : les identités ambiguës*. Paris, La Découverte.
- BETEILLE, A. (2003), *The Idea of Natural Inequality and Other Essays*. New Delhi, Oxford University Press.
- BETEILLE, A. (1986), "The concept of tribe with special reference to India" *Archives Européennes de Sociologie*. XXVII, pp. 297-318.
- BOUEZ, S. (1985), *Réciprocité et hiérarchie. L'alliance chez les ho et les Santal de l'Inde*. Nanterre, Société d'Ethnographie.
- BONTE, P. (1991), "Tribu" in P. Bonte & M. Izard (dir.) *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, PUF, p. 720-721.
- BOSE, N.K. (1941), "The Hindu Method of Tribal Absortion" *Science and Culture*, 7.
- BUSQUET, G. & DELACAMPAGNE CH. (1981), *Les aborigènes de l'Inde*. Paris, Arthaud.
- CARRIN, M. (1997), "Les tribus de l'Inde : repli identitaire et mouvements insurrectionnels". in Ch. Jaffrelot (dir.) *L'Inde contemporaine de 1950 à nos jours*. Paris, Fayard, pp. 421-440.
- CHAUBE, S.K. (1990), "Tribal Society and the Problem of Nation Building" in B. Pakem (ed.) *Nationality, Ethnicity and Cultural Identity in North East India*. New Delhi, Omsoms Publication, pp. 15-25.
- CORBRIDGE, S. (2000), "Competing Inequalities : The Scheduled Tribes and the reservation system in India's Jarkhand". *The Journal of Asian Studies*, 59 (1), pp. 62-85.
- DIRKS, N.B. (1997), "Différence et discrimination. La politique de la caste dans l'Inde post-coloniale". *Annales HSS*, 3, pp. 593-619.
- GALEY, J.C. (1986), "Les angles de l'Inde". *Annales ESC*, pp. 969-998.
- GHURYE, G.S. (1980), *The Burning Caldron of North-East India*, Bombay, Popular Prakashan. Publié en 1943 sous le titre : *The Aborigenes So-Called and their Future*.
- GHURYE, G.S. (1932), *Caste and Race in India*. Londres, Routledge.
- GODELIER, M. (1973), "Le concept de tribu. Crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie ?" in *Horizon et trajet marxistes en anthropologie*. Paris, Maspero, pp. 93-131.
- HEREDIA, R.C & SRIVASTAVA R. (1994), *Tribal Identity and Minority Status – The Kathkari Nomads in Transition*. New Delhi, Concept Publishing Compagny.
- HEUZE, G. (1993), *Où va l'Inde moderne ? L'aggravation des crises politiques et sociales*. Paris, L'Harmattan.

- HUGHEY, M.W. (ed.) (1998), *New Tribalisms. The Resurgence of race and Ethnicity*. Londres, Mac Millan.
- LENCLUD, G. (1991), "L'universel et le relatif" *Terrain*, numéro 17 – En Europe, les nations. [En ligne], URL : <http://terrain.revues.org/document3011.html>.
- RETAILLE, D. (2003), "Tribu" in J. Lévy & M. Lussault (dir.) *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin, p. 938.
- ROY BURMAN, B.K. (1966), "Structure of Bridge and Buffer Communities in the Border Areas". *Man in India*, 46, pp.103-107.
- SAHAY, K.N. (1998), *Dynamics and Dimensions of Tribal Societies*. New Delhi; Commonwealth Publishers.
- SINHA, S. (1988), "Les tribus et la civilisation indienne" in R. Lardinois (ed.) *Miroir de l'Inde. Etudes indiennes en sciences sociales*. Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- SINHA, S. (1965), "Tribe-caste and tribe-peasant continua in Central India". *Man in India*, 45, pp.57-83.
- SOUCAILLE, A. (2002), *'It's not real India'. Les Adivasi face à la société indienne dans l'Etat du Jarkhand : ethnologie fragmentée d'une relation*. Thèse de doctorat, Université de Paris 10.
- SOUCAILLE, A. (2002), "Une question de point de vue : dialectique de la tribu dans l'Inde contemporaine". *Purusartha*, 23 – Tribus et basses castes. Résistance et autonomie dans l'Inde contemporaine. pp. 131-158.
- TODOROV, T. (1989), *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Editions du Seuil.
- XAXA, V. (1999), "Tribes as Indigenous People of India" *Economic and Political Weekly*, 18 décembre 1999.

INVENTION DE L'OBJET.

- AMSELLE, J.-L. (1987), "L'ethnicité comme volonté et comme représentation : à propos des Peuls du Wasolon". *Annales ESC*, 2, pp. 465-489.
- ANDERSON, B. (2002), *L'imaginaire national. Réflexion sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris. La Découverte.
- APPADURAI, A. (2005), *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris. Payot.
- ASSAYAG, J. (2001), *L'Inde. Désir de nation*. Paris, Odile Jacob.
- ASSAYAG, J. (1998), "La construction de l'objet en anthropologie. L'indianisme et le comparatisme de Louis Dumont". *L'Homme*, 146, pp. 165-189.
- ASSAYAG, J. (1997), "La politique du nombre : Etat, statistique et minorité en Inde (Karnataka)". *Espace, Population, Sociétés*, 2-3, pp. 279-288.
- COHN, B.S. (2004), "The Census, Social Structures and Objectification in South Asia" in *The Bernard Cohn Omnibus*, New Delhi, Oxford University Press.
- DELIEGE, R. (2000), " Le philanthrope : Verrier Elwin et les tribus de l'Inde " *L'Homme*, 156, pp. 233-239.
- DESROSIERES, A. (2000), *La politique des grands nombres*. Paris. La Découverte.
- DIRKS, N.B. (2001), *Castes of Mind*. Princeton University Press. *a politique des grands nombres*. Paris. La Découverte.
- FOURCADE, M. (2002), "Biographies de Verrier Elwin (1902-1964). Anthropologie buissonnière en Inde : 'anglocentricité' et 'tribalisation' ". *Purusartha*, 23 – Tribus et basses castes. Résistance et autonomie dans l'Inde contemporaine. pp. 181-231.
- FURER-HAIMENDORF, CH. VON (1990), *Life among Indian Tribes. The Autobiography of an Anthropologist*. Delhi, Oxford University Press.
- GUILMOTO, CH. Z. (1992), "Chiffre et déchiffre : les institutions démographiques dans l'Inde du Sud coloniale". *Annales ESC*, 4-5, pp. 815-840.
- LARDINOIS, R. (2002), "Pouvoirs d'Etat et dénombrements de la population dans le monde indien (fin XVIII^e – début XIX^e siècle)". *Annales HSS*, 2, pp. 407-431.
- LUDDEN, D. (ed.) (2002), *Reading Subaltern Studies. Critical History, Contested Meaning, and the Globalisation of South Asia*. Delhi, Permanent Black.
- MACFARLANE, A. & TURIN, M. (1996), "Professor Christoph von Fürer-Haimendorf. 1909-1995" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol LIV, pp. 548-551.

- POUCHEPADASS, J. (2000), "Les *Subaltern Studies* ou la critique postcoloniale de la modernité", *l'Homme*, 156, pp. 161-186.
- POUCHEPADASS, J. & PUYRAVAUD, J.-PH., eds, (2002), *L'homme et la forêt en Inde du Sud. Modes de gestion et symbolisme de la forêt dans les Ghâts occidentaux*. Paris, Karthala.
- POUTIGNAT, PH. & STREIFF-FENART, J. (1999), *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 2^{ème} édition.
- RAFFESTIN, CL. (1980), *Pour une géographie du pouvoir*. Paris, Librairie technique.
- TOFFIN, G. (2005), *Ethnologie. La quête de l'Autre*. Paris, Acropole.
- XAXA, V. (2001), "Elwin's Tribals" *Economic and Political Weekly*, 5-11 mai 2001. [En ligne].

ANCRAGES.

- BAYART, J.F. (1996), *L'illusion identitaire*. Paris; Fayard.
- BERDOULAY, V. (2000), "Le retour du refoulé. Les avatars modernes du récit géographique". in J. Lévy & M. Lussault (dir.) *Logiques de l'espace, esprit des lieux. Géographies à Cerisy*. Paris, Belin, pp. 111-126.
- COEFFE, V. (2003), *Touristicité idéale. Hawaï, un parcours utopique*. Thèse de doctorat, Université de Rouen.
- DAKHLIA, J. (1990), *L'oubli de la cité. La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jerid tunisien*. Paris, La Découverte.
- DETIENNE, M. (2003), *Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné*. Paris, Edition du Seuil.
- EspacesTemps*, (1998), 68/69/70 – Histoire / Géographie, 2. Les promesses du désordre.
- EspacesTemps*, (1989), 42 - Racines, derniers temps. Les territoires de l'identité.
- FABIAN, J. (2006), *Le Temps et les autres. Comment l'anthropologie construit son objet*. Toulouse, Anacharsis.
- GALLAIS, J. (1984), *Hommes du Sahel*. Paris, Flammarion.
- MALAMOUD, CH. (1990), "Sans lieu ni date. Note sur l'absence de fondation dans l'Inde Védique". in M. Détiéne (dir.) *Tracés de fondation*. Louvain-Paris, Peeters, pp. 183-191.
- RAPHAEL, F. (1996), "Tradition et traditionnalisme" *Recherches Anglaises et Nord-Américaines*, 29, pp. 1-8.
- RETAILLE, D. (2000), "Penser le monde" in J. Lévy & M. Lussault (dir.) *Logiques de l'espace, esprit des lieux. Géographies à Cerisy*. Paris, Belin, pp. 273-286.

STOCKING JR., G.W. (2003), "La magie de l'ethnologue. L'invention du travail de terrain de Tylor à Malinowski" in D. Cefaï (dir.) *L'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, M.A.U.S.S.

ZUMTHOR, P. (1993), *La mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Age* Paris, Seuil.

L'IDENTITÉ COMME PRODUCTION.

ABOU, S. (1981), *L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*. Paris, Anthropos.

AMSELLE, J.-L. (2001), *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris, Flammarion.

AMSELLE, J.-L. (2000), "La globalisation. 'Grand Partage' ou mauvais cadrage ?" *L'Homme*, 156, pp. 207-226.

AMSELLE, J.-L. & M'BOKOLO, E. (1999), *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et Etat e, Afrique*. Paris, La découverte.

BETEILLE, A. (2003), "Individualism and the persistence of collective identities" in *The Idea of Natural Inequality and Other Essays*. New Delhi, Oxford University Press.

DEBARBIEUX, B. (1997), "L'exploration des mondes intérieurs" in Knafou R. (dir.), *L'état de la géographie. Autoscopie d'une science*. Paris, Belin, pp. 371-384.

DELIEGE, R. (2001), "L'ethnographie contre l'idéologie. Le cas de l'hindouisme". *L'Homme*, 160, pp. 163-176.

DI MEO, G. (1991), *L'Homme, la Société, l'Espace*. Paris, Economica.

DI MEO, G. (1991), *L'Homme, la Société, l'Espace*. Paris, Economica.

HOBBSBAWM, E. & RANGER, T. (eds.) (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

POUTIGNAT, PH. & STREIFF-FENART J. (1999), *Les théories de l'ethnicité*. Suivi de Barth F. *Les groupes ethniques et leurs frontières*. Paris, PUF, 2^{ème} édition.

REVEL J. (dir.) (1996), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*. Paris, Gallimard, Le Seuil.

SAEZ, J.-P. (dir.) (1995), *Identités, cultures et territoires*. Paris, Desclée de Brouwer.

SENECAL, G. (2005), "Conflits de proximité et coopération. Un géographie des acteurs et des interactions sociales". *Cahiers de Géographie du Québec*, vol. 49, n°138, pp. 277-285.

STASZAK, J.-F. (2004), "Les singulières identités géographiques de Paul Gauguin" *Annales de Géographie*, 638-639, pp. 363-384.

TAYLOR, A.C. (1991), "Ethnie" in P. Bonte & M. Izard (dir.), Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, Paris, PUF / Quadrige, pp.242-244.

VOLVEY, A. (dir.) (2005), *Echelles et temporalités*. Paris, Atlande.

WINTER, E. (2004), *Max Weber et les relations ethniques. Du refus du biologisme racial à l'Etat multinational*. Laval, Presses de l'Université de Laval.

POCHADE 1 PHOTOGRAPHIES

- ACHUTTI, L.E.R. (2004), *L'homme sur la photo. Manuel de photoethnographie*. Paris, Téraèdre.
- BARTHES, R. (1957), *Mythologies*. Paris, Editions du Seuil.
- BARTHES, R. (1980), *La chambre claire. Note sur la photographie*. Paris, Editions de l'Etoile, Gallimard, Le Seuil.
- BOËTSCH, G. (1995), "Anthropologues et « indigènes » : mesurer la diversité, montrer l'altérité", in *L'autre et nous : "scènes et types"*. Paris, Syros, pp. 55-60.
- CHARUTY, G. (1999), "La 'boîte aux ancêtres' ", *Terrain*, numéro 33 – Authentique ?, [En ligne], URL : <http://terrain.revues.org/document2693.html>
- CONORD, S. (2002), "Le choix de l'image en anthropologie, qu'est-ce qu'une "bonne" photographie ?", *Ethnographique.org*, numéro 2, [En ligne]. URL : <http://www.ethnographiques.org/documents/article/ArConord.html>.
- GARRIGUES, E. (1991) "Le savoir ethnographique et la photographie", *L'Ethnographie*, 109, numéro spécial : ethnographie et photographie, pp. 11-54.
- GARRIGUES, E. (1991) "Quelques réflexions à partir des photographies de Claude Lévi-Strauss et d'un entretien avec lui", *L'Ethnographie*, 109, numéro spécial : ethnographie et photographie, pp. 71-78.
- GRATALOUP, CH. (1996), "Rhétorique graphique et pensée iconique", *EspacesTemps*, 62-63 – Penser / Figurer, pp. 6-18.
- GUNTHER, A. (2000) "La rétine du savant. La fonction heuristique de la photographie", *Etudes Photographiques*, n°7. [En ligne].
- HALBWACHS, M. (2002), *Les cadres sociaux de la mémoire*. Chicoutimi, Edition électronique réalisée à partir du livre de Maurice Halbwachs (1925), *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris : Félix Alcan, 1925. Collection Les Travaux de l'Année sociologique.
- INTACH (ed.) (1987), *A portrayal of People. Essays on Visual Anthropology in India*. New Delhi, Anthropological Survey of India.
- JOLIVET, M.J. (2002), "Images de Guyane, entre réduction et cloisonnement", *Autrepart*, 24, pp. 107-124.
- LAHIRE, B. (2007), *L'esprit sociologique*, Paris, La découverte.
- LAPLANTINE, F. (1996), *La description ethnographique*. Paris, Nathan Université, coll."Sciences sociales".

- MA MUNG, E. (1999), "L'espace géographique entre l'espace phénoménal et l'espace du monde", in Chivallon Ch., Ragouet P., Samers M., (eds) *Discours scientifiques et contextes culturels*. Talence, MSHA, pp. 285-309.
- MARESCA, S. (1998), "Les apparences de la vérité ou les rêves d'objectivité du portrait photographique", *Terrain*, numéro 30 – Le regard, [En ligne], URL : <http://terrain.revues.org/document3409.html>
- MICHAUD, Y. (2002) "Critiques de la crédulité", *Etudes Photographiques*, n°12, [En ligne].
- PANESE, F. (1996), "La part maudite de l'iconographie scientifique", *EspacesTemps*, 62-63 – Penser / Figurer, pp. 76-89.
- PIETTE, A. (1992), "La photographie comme mode de connaissance anthropologique", *Terrain*, numéro 18 – Le corps en morceau, [En ligne], URL : <http://terrain.revues.org/document3039.html>.
- PINNEY, CH. (1997), *Camera Indica : the social life of Indian photographs*. London, Reaktion Books.
- ROUILLE, A. (1991) "Le document photographique en question", *L'Ethnographie*, 109, numéro spécial : ethnographie et photographie, pp. 83-96.
- ROTHENBERG, T.Y. (2001) "Voyeurs de l'impérialisme : le magazine National Geographic avant la seconde guerre mondiale" in Collectif., *Géographies anglo-saxonnes. Tendances contemporaines*, Paris, Belin, pp.116-130.
- SINGH, R. (2000), *Fleuve de couleur. L'Inde de Raghubir Singh*. Paris, Phaidon.
- SÖDERSTRÖM, O. (1999), "Les géographes et le visuel : de l'iconophilie à une expertise des images", in Chivallon Ch., Ragouet P., Samers M., (eds) *Discours scientifiques et contextes culturels*. Talence, MSHA, pp. 253-267.
- SONTAG, S. (2000), *Sur la photographie*. Paris, Christian Bourgois.
- SPERBER, D. (1982), *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann.
- TORNAY, S. (1991) "Photographie et traitement d'autrui : réflexion d'un ethnographe", *L'Ethnographie*, 109, numéro spécial : ethnographie et photographie, pp. 97-117.
- VIDAL, D. (2002), "Aux lisières de l'image", *Autrepart*, 24, pp. 5-19.
- WERNER, J.F. (2002), "Photographie et dynamiques identitaires dans les sociétés africaines contemporaines", *Autrepart*, 24, pp. 21-43.

QUOTIDIENNETÉ

- BROMBERGER, C. (1990), "Des comportements routiniers", *Terrain*, numéro 15 – Paraître en public, [En ligne], URL : <http://terrain.revues.org/document2978.html>
- DE CERTEAU, M. (1994), *L'invention du quotidien. Tome 1 : Arts de faire*. Paris, Gallimard.
- DE CERTEAU, M., GIARD, L., MAYOL, P. (1994), *L'invention du quotidien. Tome 2 : habiter, cuisiner*. Paris, Gallimard.
- DI MEO, M. (1999), "Géographies tranquilles du quotidien Une analyse de la contribution des sciences sociales et de la géographie à l'étude des pratiques spatiales", *Cahiers de Géographie du Québec*, Vol. 43, n°118, pp. 75-93.
- GINZBURG, C. (2001), *A distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*. Paris, NRF - Gallimard.
- REVEL, J. (1989), "L'histoire au ras du sol" introduction à G. Levi, *Le pouvoir au village*, Paris, NRF-Gallimard.
- SENECAL, G. (2005), "Conflits de proximité et coopération. Une géographie des acteurs et des interactions sociales", *Cahiers de Géographie du Québec*, Vol. 49, n°138, pp. 277-285.
- SOUBEYRAN, O. (1982), "Entre le référentiel habitant et le référentiel chercheur dans l'analyse de la quotidienneté", in Groupe Dupont, *Géopoint 1982*, pp. 263-272.

VILLAGES ET QUARTIERS.

- ASSAYAG, J. (2000), "Mysore Narasimhachar Srinivas (1916-1999), *L'Homme*, 156 – Intellectuels en diaspora et théories nomades, [En ligne], URL : <http://lhomme.revues.org/document151.html>.
- ASSAYAG, J. (1998), "La construction de l'objet en anthropologie. L'indianisme et le comparatisme de Louis Dumont". *L'Homme*, 146, pp.165-189.
- ASSAYAG, J. (1995), *Au confluent de deux rivières. Musulmans et hindous dans le Sud de l'Inde*. Paris, Presse de l'Ecole Française d'Extrême Orient.
- ASSAYAG, J. (1994), "*Homo Hierarchicus, Homo Symbolicus*, approche structurale ou herméneutique en anthropologie sociale (de l'Inde) (note critique)", *Annales HSS*, 49 (1), pp. 133-149.
- BAECHLER, J. (1988), *La solution indienne. Essai sur les origines du système des castes*. Paris, PUF.

- BORD, J.P. & BADUEL, R. (dir) (2004), *Les cartes de la connaissance*. Paris, Karthala.
- BOUEZ, S. (1992), *La déesse apaisée. Norme et transgression dans l'hindouisme au Bengale*. Paris, EHESS.
- BIARDEAU, M. (1995), *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*. Paris, Flammarion.
- BIARDEAU, M. (1975), "Narasimha et ses sanctuaire". *Purusartha*, 1, pp. 49-66.
- CARRIN TAMBS-LYCHE, M. (1980), "La forêt désenchantée : relations de pouvoir et culte des *bhuta* au pays Kanara". In Pouchepadass J. & Puyravaud J.-Ph. (dir.) *L'homme et la forêt en Inde du Sud*. Paris, Karthala, pp. 293-339.
- CHAMBARD, J.-L. (1980), *Atlas d'un village indien. Piparsod, Madhya Pradesh*. Paris, EHESS, Mouton.
- CHAPPUIS, A. (1979), *Les modes de sédentarisation d'une tribu d'éleveurs caravaniers, les lambadas de l'Inde Centrale*. Thèse de 3^{ème} cycle. Université de Rouen.
- DEBARBIEUX, B. (1995), "Le lieu, le territoire et trois figures de rhétorique". *Espace géographique*, 2, pp. 97-112.
- DELIEGE, R. (2001), "L'ethnographie contre l'idéologie. Le cas de l'hindouisme". *L'Homme*, 160, pp.163-176..
- DUMONT, L. (1995), *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Paris, Gallimard.
- FULLER, C. (1989), " Misconceiving the grain heap" in Bloch M. & Parry J. *Money and the Parity of Exchange*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 32-63.
- FULLER, C.J. (2004), *The Camphor Flame. Popular Hinduism and society in India*. Princeton, Princeton University Press, Revised and expanded edition.
- GALLAIS, J. & DE GOLBERY, L. (1972), *Villages d'Inde centrale*. Rouen, Publication de l'Université de Rouen.
- HEINRICH, S.A. & LANDY, F. (1995), "Le barbier et ses clients. Usages diversifiés des codes culturels et permanence de l'Inde rurale". *Etudes Rurales*, 137, pp. 7-22.
- HERRENSCHMIDT, O. (1989), *Les meilleurs dieux sont hindous*. Lausanne, Age de l'homme.
- LOUISET, O. (2005), "Discours indiens contre la ville. : culturalisme hindou et conceptions occidentales" in Marec, Y. (dir.), *Villes en crise ?*, Paris, Creaphis, pp.259-274.
- MALAMOUD, CH. (1989), "Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brahmanique". In *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*. Paris, La Découverte, pp. 94-115.
- MAYER, A.C. (1960), *Caste and Kinship in Central India. A Village and it's Region*. London, Routledge & Kegan Paul.
- MAYER, P. (1993), "Inventing Village Tradition : The late 19th century Origins of the North Indian 'Jajmani System'". *Modern Asian Studies*, 27 (2), pp. 357-395.

- PRASAD, S. (1974), *Where the Three Tribes Meet. A Study in Tribal Interaction*. Allahabad, Indian International Publications.
- REINICHE, M.-L. (1979), *Les dieux et les hommes. Etudes des cultes d'un village du Tirunelveli, Inde du Sud*. Paris, EHESS & Mouton.
- SAVONNET-GUYOT, C. (1975), "La communauté villageoise comme système politique. Un modèle ouest africain". *Revue française de science politique*, vol 25, n°6, pp. 1112-1144.
- SRINIVAS, M.N. (1962), "The study of Disputes in an Indian Village", in *Caste in Modern India and Other Essays*, Bombay, Media Promoters & Publishers, pp. 112-119.
- SRINIVAS, M.N. (ed.)(1955), *India's Villages*. Bombay, Publishing House.
- STERN, H. (1996), *L'Inde des familles. Le Rajasthan des royaumes à l'Etat*. Paris, L'Harmattan.
- TARABOUT, G. (2003), "Territoire, "idéologie et anthropologie, en Inde". Résumé de l'intervention faite le 20.02.2003 au colloque de l'AJEI à Kolkata.
- VADDIRAJU, A.K. (1999), "Emergence of Backward Castes in South Telengana. Agrarian Change and Grass Roots Politics", *Economic and Political Weekly*, 13 Février, [En ligne].
- VIDAL, D. (1993), "Le prix de la confiance", *Terrain*, numéro 21 – Liens de pouvoir, [En ligne], URL : <http://terrain.revues.org/document3068.html>.

MAISON

- BEDI, M. S. (1988), *Drinking Behaviour and Development in Tribal Areas*. Udaipur, Himanshu Publication.
- BERQUE, A. (2000), *Ecoumène. Introduction à l'étude des milieux humain*. Paris, Belin.
- BOLOGNE, J.-C. (1986), *Histoire de la pudeur*. Paris, Orban.
- BONNEMAISON, J. (1996), *Les fondements géographiques d'une identité. L'archipel des Vanuatu. Essai de géographie culturelle. Livre 1. Gens de pirogue et gens de la terre..* Paris, ORSTOM.
- BUSQUET, G. & DELACAMPAGNE, CH. (1981), *Les aborigènes de l'Inde*. Paris, Arthaud.
- COEFFE, V. (2003), *Touristicité idéale. Hawaï, un parcours utopique*. Thèse de doctorat, Université de Rouen.
- COLLIGNON, B. (2001), "Esprit des lieux et modèles culturels. La mutation des espaces domestiques en arctique inuit". *Annales de Géographie*, n°620, pp. 364-382.
- COLLIGNON, B. & STASZAK J.-F. (dir.) (2003), *Espaces domestiques. Construire, habiter, représenter*. Paris, Bréal.

- DOUGLAS, M. (ed.) (1987), *Constructive Drinking. Prespective on Drink from Anthropology*. Paris, L'Harmattan.
- DULAU, R. (1999), *Habiter en pays tamoul*. Paris, L'Harmattan.
- DURANG, X. (2001), "L'espace domestique de la ville africaine. L'exemple du quartier musulman de Yaoundé". *Annales de Géographie*, n°620, pp. 383-404.
- DRAKAKIS-SMITH, D. (1983), "Des villes comme Alice... Conflit de race, conflit de classe en Australie Aborigène", *L'espace géographique*, 1, pp. 7-17.
- FABRE-VASSAS, C. (1989), "La boisson des ethnologues", *Terrain*, 13 – Boire, [En ligne], URL : <http://terrain.revues.org/document2944.html>.
- GOFFMAN, E. (1973), *La mise en scène de la vie quotidienne. Tome 2 : Les relations en public*. Paris, Editions de Minuit.
- GOTMAN, A. (-), "Le système domestique à l'épreuve de l'hospitalité : asymétrie des positions ou égalité ?", in Montandon A. (ed.) *Espaces domestiques et privés de l'hospitalité*. Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, pp. 335-349.
- GOTMAN, A. (1997), "La question de l'hospitalité aujourd'hui". *Communications*, 65 – L'hospitalité, pp. 5-19.
- GRIMAUD, V. (1986), *L'habitat indien moderne. Espaces et pratiques*. Paris, Editions Recherche sur les Civilisations.
- HALL, E.T. (1971), *La dimension cachée*. Paris, Editions du Seuil.
- HEREDIA, R.C. & SRIVASTAVA, R. (1994), *Tribal Identity and Minority Status – The Kathkari Nomads in Transition*. Delhi, Concept Publishing Compagny.
- HOUSSAY-HOLZSCHUCH, M. (1999), "Sociabilité, solidarité : culture, identité et vie urbaine dans les quartiers noirs du Cap (Afrique du Sud)". *Cybergéo*, 95, 13 p.
- JOLLY, E. (2006), "Bars et cabarets du pays dogon", *Socio-anthropologie*, 15 – Boire, [En ligne], URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/document.html?id=399&format=print>.
- JOSEPH, I. (1997), "Prises, réserves, épreuves". *Communications*. 65 – L'hospitalité, pp. 131-142.
- KAUFMANN, J.C. (1998), *Corps de femmes, regards d'hommes. Sociologie des seins nus*. Paris, Nathan..
- KAUFMANN, J.C. (1996), "Portes, verrous, clés : les rituels de fermeture du chez-soi", *Ethnologie française*, 2, pp.280-288.
- LE BRAS H. (2000), *Essai de géométrie sociale*. Paris, Odile Jacob.
- LEROI-GOURHAN, A. (1965), *Le geste et la parole. Tome 2 : La mémoire et les rythmes*. Paris, Albin Michel.
- LOUISET, O. (2001), "La maison et le monde", *Villes en parallèle*, n°32-33-34, pp.435-441.

- MATRAS-GUIN, J. & TAILLARD, CH. (dir.) (1992), *Habitations et habitat d'Asie du Sud-Est continentale : pratiques et représentations de l'espace*. Paris, L'Harmattan.
- NAHOUM-GRAPPE, V. (1989), "Boire un coup... ", *Terrain*, 13 – Boire, [En ligne], URL : <http://terrain.revues.org/document2955.html>.
- OBADIA, L. (2006a), "Le 'boire'. Une anthropologie en quête d'objet, un objet en quête d'anthropologie", *Socio-anthropologie*, 15 – Boire, [En ligne], URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/document.html?id=421&format=print>
- OBADIA, L. (2006b), " 'No King', 'No drink', 'Power to the People' ", *Socio-anthropologie*, 15 – Boire, [En ligne], URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/document.html?id=411&format=print>
- PAUL-LEVY, M. & SEGAUD, M. (1983), *Anthropologie de l'espace*. Paris, Centre George Pompidou, Centre de Création Industrielle.
- PEZEU-MASSABUAU, J. (1999), *Demeure mémoire. Habitat : code, sagesse, libération*. Marseille, Editions Parenthèses.
- PEZEU-MASSABUAU, J. (1993), *La maison : espace réglé, espace rêvé*. Montpellier, Reclus.
- PEZEU-MASSABUAU, J. (1983), *La maison, espace social*. Paris, PUF.
- RACINE, J.L. (dir) (1994), *Les attaches de l'homme. Enracinement paysan et logiques migratoires en Inde du sud*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
- RACINE, J. (1976), *Deux études rurales en pays tamoul*. Talence, CEGET.
- RAFFESTIN, CL. (1997), "Réinventer l'hospitalité". *Communication*, 65 – L'hospitalité, pp. 165-176.
- ROBINNE, F. (2000), *Fils et maîtres du lac. Relations inter ethniques dans l'Etat Shan de Birmanie*. Paris, Edition CNRS, MSH.
- ROSSELIN, C. (1995), "Entrée, entrer. Approche anthropologique d'un espace du logement". *Espaces et Société*, 78, pp. 83-96.
- SCHAR, PH. (1992), *Vivre et survivre en pays Coorg*. Talence, CEGET.
- SRINIVAS, M.N. (1976), *The Remembered Village*, Berkeley, University of California Press.
- STASZAK, J.F. (2001), "L'espace domestique : pour une géographie de l'intérieur". *Annales de Géographie*, n°620, pp. 339-363.
- VELLA, S. (2003), "Pratiques et discriminations dans l'espace domestique au Tamil Nadu, Inde du Sud". in Collignon B. & Staszak J.-F. (dir.) *Espaces domestiques*. Paris, Bréal, pp. 282-296.

POCHADE 2 CARTOGRAPHIES

- BAILLY, A. & GOULD, P. (dir.) (1995), *Le pouvoir des cartes. Brian Harley et la cartographie*. Paris, Anthropos.
- BERTIN, J. (1999), *La sémiologie graphique*. Paris, Editions de l'EHESS. [1^{ère} édition 1967].
- BERTIN, J. (1980), "Voir ou lire" in Coll. *Cartes et figures de la Terre*. Paris, Centre Georges Pompidou, CCI, pp. 2-8.
- BERQUE, A. (1995), *Les raisons du paysage. De la Chine aux environnements de synthèse*, Paris, Hazan.
- BROMBERGER, CH. (1984), "Des cartes ethnologiques : pourquoi faire ?", *Terrain*, numéro 3 – Ethnologie urbaine, [En ligne], URL : <http://terrain.revues.org/document2819.html>.
- BORD, J.-P. & BADUEL P.R. (dir.) (2004), *Les cartes de la connaissance*, Paris, Karthala.
- CAMBREZY, L. (1995), "De l'information géographique à la représentation cartographique. Une liaison subordonnée à une certaine vision de l'espace" in L. Cambrézy & R. de Maximy, (eds) *La cartographie en débat. Représenter ou convaincre*. Paris, Karthala, ORSTOM, pp. 129-148.
- CLASTRES, H. (1990), "Un modèle d'inscription territoriale. Les Indiens forestiers de l'Amérique du Sud" in M. Détienné (dir.) *Tracés de fondation*. Louvain, Paris, Peeters. pp. 251-260.
- CLAVAL, P. (2003), *Causalité et géographie*, Paris, L'Harmattan.
- CHATWIN, B. (1988), *Le chant des pistes*, Paris, Grasset.
- COLLIGNON, B. (1996), *Les Inuit. Ce qu'ils savent du territoire*. Paris, L'Harmattan.
- COSGROVE, D. (2007), "Mapping / Cartography" in D. Atkinson, P. Jackson, D. Sibley, N. Washbourne (eds) *Cultural Geography. A Critical Dictionary of Key Concepts*. Jaipur, Rawat Publications, pp. 27-33.
- DELEUZE, G. & GUATTARI F. (1980), *Mille Plateaux – Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Editions de Minuit.
- DE GOLBERY, L., CHAVINIER, E., DAURIAN, P. (2002), "Vers de nouveaux outils d'analyse géographique combinant SIG, interactivité et possibilités multimédia" *Espace, Population, Société*, 1-2 - Actes du colloque "géographie et population", p. 141-146.
- FOUREZ, G. (2004), "Des cartes aux savoirs scientifiques, remarques épistémologiques", *Bulletin de la société géographique de Liège*, 44, pp. 33-41.
- GRATALOUP, CH. (1996), "Rhétorique graphique et pensée iconique" *EspacesTemps*, 62-63 – Penser / Figurer, pp. 6-18.

- GOODY, J. (2007), *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*, Paris, La Dispute.
- GOODY, J. (1978), *La raison graphique*, Paris, Editions de Minuit.
- JACOB, CH. (1996), "Quand les cartes réfléchissent", *EspacesTemps*, 62-63 – Penser / Figurer, pp. 36-49.
- JACOB, CH. (1992), *L'empire des cartes*. Paris, Albin Michel.
- LEVY, J. (2004), "La carte, un espace à construire", *Documentation photographique*, n°8036 – La carte un enjeu contemporain, pp. 3-16.
- LEVY, J. (1996), "De l'espace pour la raison", *EspacesTemps*, 62-63 – Penser / Figurer, pp 19-35.
- LOUISET, O. (2006), "L'urbanité indienne : de l'ordre social à la production de l'espace" in D. Retaillé, *La ville ou l'Etat ?* Rouen, PURH, pp.243-285
- LUSSAULT, M. (2003), "Représentation" in J. Lévy & M. Lussault (dir.) *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin, p. 790.
- MA MUNG, E. (1999), "L'espace géographique entre l'espace phénoménal et l'espace du monde", in Chivallon Ch., Ragouet P., Samers M., (eds) *Discours scientifiques et contextes culturels*. Talence, MSHA, pp. 285-309.
- MONMONIER, M. (1993), *Comment faire mentir les cartes. Du mauvais usage de la géographie*. Paris, Flammarion.
- POIRIER, S. (1996), *Les jardins du nomade : Cosmologie, territoire et personne dans le désert occidental australien*. Münster, Lit.
- RAFFESTIN, CL. (1980), "Frontières" in Coll. *Cartes et figures de la Terre*. Paris, Centre Georges Pompidou, CCI, pp. 412-421.
- RENOUARD, M. (2001), "Le point de vue de Sirius et la cartographie du visible" in J. Benoist & F. Merlini (eds.) *Historicité et spatialité. Le problème de l'espace dans la pensée contemporaine*. Paris, Vrin, pp. 203-220.
- RETAILLE, D. (1999), "Cartographier un espace nomade", Communication, Colloque de l'AFEMAM, Tours, 1^{er} Juillet 1999.
- RETAILLE, D. (1996), "La vérité des cartes", *Le Débat*, 92, pp. 87-98.
- SODERSTROM, O. (2007), "Reprentation" in D. Atkinson, P. Jackson, D. Sibley, N. Washbourne (eds) *Cultural Geography. A Critical Dictionary of Key Concepts*. Jaipur, Rawat Publications, pp. 11-15.
- VOLVEY, A. (dir) (2005), *Echelles et temporalités*, Paris, Atlante.

CIRCULATIONS.

FREMONT, A., GALLAIS, J. *et Alii* (1982), *Espaces vécus et civilisations*. Paris, Editions du CNRS.

GALLAIS, J. (1976), "De quelques aspects de l'espace vécu dans les civilisations du monde tropical", *L'Espace Géographique*, 1, pp. 5-10.

JEUX DE POUVOIR

AMSELLE, J.-L. (2001), *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris, Flammarion.

ASSAYAG, J. (2000), "En quête de classe moyenne en Inde. Grandeur, recomposition, forfaiture". *Annales HSS*, 55^{ème} année, 6, pp. 1229-1253.

ASSAYAG, J. (1997), "La politique du nombre : Etat, statistique et minorité en Inde (Karnataka). *Espace, Populations, Sociétés*, 2-3, pp. 279-288.

BAYLY, S. (1999), "State policy and 'reservations' : the politicisation of caste-based social welfare schemes" in S. Bayly, *Caste, Society and Politics from the 18th Century to the Modern Age*. The New Cambridge History of India, IV-3. Cambridge, Cambridge University Press.

BOLTANSKI, L. (1982), *Les cadres. La formation d'un groupe social*. Paris, Editions de Minuit.

CALVES, G. (2001), "Pour une analyse (vraiment) critique de la discrimination positive" *Le Débat*, 117, pp. 163- 174.

CARRIN, M. & JAFFRELOT CH. (2002), "Introduction" in M. Carrin & Ch. Jaffrelot (eds.), *Tribus et basses castes. Résistances et autonomie dans la société indienne*. Purusartha 23, Paris, EHESS.

CORBRIDGE, S. (2000), "Competing Inequalities : The Scheduled Tribes and the Reservation System in India's Jharkhand", *The Journal of Asian Studies*, 1, pp. 62-85.

FASSIN, D. (2000), "La supplique. Stratégies rhétoriques et constructions identitaires dans les demandes d'aide d'urgence". *Annales HSS*, 5, pp. 955-981.

GALANTER, M. (1984), *Competing Equalities. Law and the Backward Classes in India..* Delhi, Oxford University Press.

GALEY, J.C. (1986), "Les angles de l'Inde", *Annales ESC*, 5, pp. 969-998.

- GUILMOTO, CH. Z. (1992), "Chiffrage et déchiffrage : les institutions démographiques dans l'Inde du Sud coloniale". *Annales ESC*, 4-5, pp. 815-840.
- HEUZE, D.G. (2006), *Des Intouchables aux Dalit. Les errements d'un mouvement de libération dans l'Inde contemporaine*. Paris, Aux lieux d'être.
- HEUZE, G. (1993), *Où va l'Inde moderne ? L'aggravation des crises politiques et sociales*. Paris, L'Harmattan.
- LE BRETON, D. (2004), *L'interactionnisme symbolique*. Paris, PUF.
- LE POURHIET, A.-M. (2001a), "Deux conceptions du droit" *Le Débat*, 117, pp. 175- 178.
- LE POURHIET, A.-M. (2001b), "Pour une analyse critique de la discrimination positive" *Le Débat*, 114, pp. 166- 177.
- LEVY, J. (1994), *L'espace légitime. Sur la dimension géographique de la fonction politique*. Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- MARRIOTT, Mc Kim, (éd.) (1990), *India through Hindu categories*, New Delhi, Sage Publications.
- POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. (1995), *Théories de l'ethnicité*. Paris, PUF.
- RETAILLE, D. (1997), *Le monde du géographe*. Paris, Presses de Science Po.
- REYNAUD, A. (1981), *Société, espace et justice. Inégalités régionales et justice socio-spatiale*. Paris, PUF.
- SAGLIO-YATZIMIRSKY, M.-CH. (1999), "La pauvreté en Inde : une question de caste ?", *Cultures et Conflits*, 35, pp. 125-142.
- SOUCAILLE, A. (2002), "Une question de point de vue : dialectique de la tribu dans l'Inde contemporaine". In M. Carrin & Ch. Jaffrelot (eds.), *Tribus et basses castes. Résistances et autonomie dans la société indienne*. Purusartha 23, Paris, EHESS.
- SOUYRI, P.-F. (1992) "Introduction au dossier 'L'invention de la tradition, le cas indien'". *Annales ESC*, 47^{ème} année, 4-5, pp. 785-787.
- STERN, H. (1996), *L'Inde des familles. Le Rajasthan des royaumes à l'Etat*. Paris, L'Harmattan.
- STERN, H. (1985), "A propos d'une coïncidence : comment parler de démocratie dans l'Inde de la caste ?", *Esprit*, 107, pp.7-17.
- VAUGIER-CHATTERJEE, A. (2000), "Andhra Pradesh : a two dominant caste socio-political system" Communication à l'AJEI. [En ligne].
- VINSONNEAU, C. (2002), *L'identité culturelle*, Paris, Armand Colin.

SAVOIRS.

- ANDERSON, B. (2002), *L'imaginaire national. Réflexion sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris, La Découverte.
- ARRUE, M. (1992), *Comment peut-on être Mapuche ? Continuité et adaptation des Mapuches du Chili*. Thèse de doctorat, Université de Paris 8.
- CHASLES, V. (2004), *Entre genre et société. Les espaces de la maternité en Inde rurale*. Thèse de doctorat, Université de Rouen.
- COLLIGNON, B. (1994), *Le savoir géographique des Inuinnait. Eskimo du cuivre, Arctique central occidental, Canada*. Thèse de doctorat, Université de Paris 1.
- DAKHLIA, J. (1990), *L'oubli de la cité. La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jerid tunisien*. Paris, La Découverte.
- FRIEDLANDER, J. (1979), *L'Indien des autres. la réalité de l'identité indienne dans le Mexique contemporain*. Paris, Payot.
- GERAUD, M.-O. (1993), *Les Hmong de Guyane française. Ethnologie du changement social et des représentations de la tradition d'une communauté en exil*. Thèse de doctorat, Université de Montpellier 3.
- GOODY, J. (1998), *La raison graphique*, Paris, Editions de Minuit.
- GROS, CH. (1997), "L'Indien est-il soluble dans la modernité ? Ou quelques bonnes raisons de traiter des Amazonies indiennes". *Cahier des Amériques Latines*. 23, pp. 61-72.
- HALBWACHS, M. (1994), *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris, Albin Michel. [1^{ère} édition : Alcan, 1925].
- LÉVI-STRAUSS, C. (1962), *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- "Les savoirs invisibles. De l'ethnoscience aux savoirs ordinaires". *Sciences Humaines*, 137, avril 2003., pp. 17-35.

EXEMPLARITÉ ET EXCEPTIONNEL NORMAL

- DESROSIERES, A. (2000), *La politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique*. Paris, La Découverte.
- DOSSE, F. (1997), *L'empire du sens : l'humanisation des sciences humaines*. Paris, La Découverte.
- LAHIRE, B. (2005), *L'esprit sociologique*. Paris, La Découverte.
- REVEL, J. (1989), "L'histoire au ras du sol", préface à la traduction française de LEVI, G. , *Le pouvoir au village*, p. I-XXXIII. Paris, Gallimard.
- REVEL, J. (dir.) (1996), *Jeux d'échelles. La micro - analyse à l'expérience*. Paris, Le Seuil.

MARIAGE

- ASSAYAG, J. (1995), *Au confluent de deux rivières. Musulmans et hindous dans le sud de l'Inde*. Paris, Presse de l'Ecole Française d'Extrême Orient.
- AUGE, M. (dir.) (1975), *Les domaines de la parenté*. Paris, François Maspero.
- BENEI, V. (1996), *La dot en Inde : un fléau social ? Socio-anthropologie du mariage au Maharashtra*. Paris, Karthala.
- BOSSE, D. & BOSSE, O. (1994), *Parlons télougou*. Paris, L'Harmattan.
- BOSSE, O. (1983), "Le vocabulaire de parenté telugu", *L'Homme*, XXIII (2), pp.97-108.
- BOUEZ, S. (1992), *La déesse apaisée. Norme et transgression dans l'hindouisme au Bengale*. Paris, EHESS.
- BOURDIEU, P. (1980), *Le sens pratique*. Paris, Edition de Minuit.
- BOURDIEU, P. (1985), "De la règle aux stratégies", *Terrain*, Numéro 4 – Famille et parenté, [En ligne], URL : <http://terrain.revues.org/document2875.html>.
- BUSQUET G. & DELACAMPAGNE CH. (1981), *Les aborigènes de l'Inde*. Paris, Arthaud.
- CONDOMINAS, G. (1980), *L'espace social. A propos de l'Asie du Sud-Est*. Paris, Flammarion.
- DE GOLBERY, L. (1976), "Espace vécu et espace matrimonial en Inde péninsulaire", *L'espace géographique*, 1, pp.11-19.
- GUILMOTO, Ch. Z. (1992), "Chiffage et déchiffage : les institutions démographiques dans l'Inde du Sud coloniale", *Annales ESC*, 4-5, pp.815-840.
- HEREDIA R.C. & SRIVASTAVA R. (1994), *Tribal Identity and Minority Status. The Kathkari Nomads in Transition*. New Delhi, Concept Publishing Compagny.
- HERRENSCHMIDT, O. (1989), *Les meilleurs dieux sont hindous*. Lausanne, Age de l'homme.
- HUTTON, J.H. (1949), *Les castes de l'Inde*. Paris, Payot.
- LISKER, L. (1963), *Introduction to Spoken Telugu*. New York, American Council of Learned Societies.
- RACINE, J.L. (dir.) (1994), *Les attaches de l'homme. Enracinement paysan et logiques migratoires en Inde du Sud*. Paris, Maison des sciences de l'Homme.
- SAVONNET-GUYOT, CL. (1975), "La communauté villageoise comme système politique. Un modèle ouest africain", *Revue française de science politique*, vol 25, n°6, pp.1112-1144.
- SAHAY, K.N. (1998), *Dynamics and Dimensions of Tribal Societies*. New Delhi, Commonwealth Publishers.
- SAHLINS, M. (1976), *Age de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*. Paris, Gallimard.

- SIRAJUDDIN, S.M. (1993), *Human Biology of the Chenchu of Andhra Pradesh. A Demomorpho-genetic study*. Calcutta, Anthropological Survey of India.
- SOUCAILLE, A. (2002), *"It's not real India". Les Adivasi face à la société indienne dans l'Etat du Jarkhand : ethnologie fragmenté d'une relation*. Thèse de doctorat non publiée.
- STERN, H. (1996), *L'Inde des familles. Le Rajasthan des royaumes à l'Etat*. Paris, L'Harmattan.

EMPRUNTS

- HERRENSCHMIDT, O. (1989), *Les meilleurs dieux sont hindous*. Lausanne, Age de l'homme.
- MALAMOUD, Ch. (1989), *Cuire le monde. Rites et pensée dans l'Inde ancienne*. Paris, La Découverte.
- MITRA, M. K. (1986), "The Nature and Significance of Rural Indebtedness : A Study with Special Reference to Scheduled Tribes of Assam", *NEHU Journal of Social Sciences and Humanities*, Vol IV(4), pp. 37-43.
- OLSEN, W. K. (1996), *Rural Indian Social Relations. A Study of Southern Andhra Pradesh*. Delhi, Oxford University Press.
- POUCHEPADASS, J. (2000), "Les *Subaltern Studies* ou la critique post-coloniale de la modernité", *L'Homme*, 156, pp.161-185.
- RACINE, J. (1976), *Deux études rurales en pays tamoul*. Talence, CEGET.

5
LIEUX COMMUNS

TOPONYMIES.

- BERNUS, E. (1981), *Touaregs nigériens, unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur*. Paris, ORSTOM.
- BIARDEAU, B. (1995), *L'hindouisme. Anthropologie d'une religion*. Paris, Flammarion.
- BOSSE, D. & BOSSE, O. (1994), *Parlons télougou*. Paris, L'Harmattan.
- BOUVIER, J-C. (2003), *Espaces du langage. Géolinguistique, toponymie, cultures de l'oral et de l'écrit*. Aix en Provence, Publication de l'Université de Provence.
- COLLIGNON, B. (2004), "Recueillir les toponymes inuit. Pour quoi faire?" *Etudes/Inuit/Studies*, 28(2), pp. 89-106.
- COLLIGNON, B. (1997), "La construction de l'identité par le territoire : réflexions à partir du cas des Inuit d'hier (nomades) et d'aujourd'hui (sédentarisés)", in Bonnemaïson J., Cambrézy L., Quinty-Bourgeois (eds.), *Le territoire, lien ou frontière ? Identités, conflits ethniques, enjeux et recompositions territoriales*. Actes du colloque, ORSTOM.
- COLLIGNON, B. (1996), *Les Inuit. Ce qu'ils savent du territoire*. Paris, L'Harmattan.
- COLLIGNON, B. (1994), *Le savoir géographique des Inuinnait (Eskimo du Cuivre, Arctique central Occidental, Canada) Hilaqaqpuq : "Comprendre l'Univers"*. Thèse de doctorat.
- JACOB, CH. (1992), *L'empire des cartes. Approche théorique de la cartographie à travers l'histoire*. Paris, Albin Michel.
- KRISTOL, A.M. (2002), "Motivation et remotivation des noms de lieux : réflexion sur la nature linguistique du nom propre", *Rives*, [En ligne]. URL : <http://rives.revues.org/document121.html>.
- LEVI-STRAUSS, Cl. (1962), *La pensée sauvage*. Paris, Plon.
- LÉZY, E. (2000), *Guyane, Guyanes. Une géographie "sauvage" de l'Orénoque à l'Amazonie*. Paris, Belin.
- POIRIER, J. (1965), *Toponymie. Méthode d'enquête*. Québec, Presses de l'Université de Laval.
- RAMACHANDRAMURTHY, S.S. (1985), *A Study of Telugu Place-names. Based on inscriptions from the earliest to the 13th century*. Delhi, Agram Kala Prakashan.
- RETAILLÉ, D. (2003), " Toponymie ", in Lévy J., Lussault M.(dir.) *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*. Paris, Belin, pp. 929-930.
- RETAILLÉ, D. (1997), *Le monde du géographe*. Paris, Presses de Sciences Po.

ZONABEND, F. (1983), "Pourquoi nommer ?" in *L'identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss professeur au Collège de France 1974-1975*. Paris, PUF / Quadrige.

TOPOGÉNESES.

BERDOULAY, V. & ENTRIKIN, N.J. (1998), "Lieu et sujet. Perspectives théoriques", *L'Espace Géographique*, 2, pp. 111-121.

BERQUE, A. (2000), *Ecoumène, introduction à l'étude des milieux humains*. Paris, Belin.

BONNEMAISON, J. (1997), "Les lieux de l'identité : vision du passé et identité culturelle dans les îles du sud et du centre de Vanuatu (Mélanésie)". *Autrepart*, 4, pp. 4-11.

BONNEMAISON, J. (1992), "Le territoire enchanté. Croyance et territoire en Mélanésie". *Géographie et cultures*, 3, pp. 71-88.

DEBARDIEUX, B. (1995), "Le lieu, le territoire et trois figures de rhétorique". *L'Espace Géographique*, 2, pp. 97-112.

DEBARDIEUX, B. (1993), "Du haut lieu en général et du mont Blanc en particulier", *L'Espace Géographique*, 1, pp. 5-13.

DESMARAIS, G. & RITCHOT, G. (2000), *La Géographie structurale*. Paris, L'Harmattan.

DI MEO, G. (2002), "L'identité : une médiation essentielle du rapport espace / société" *Géocarrefour*, 77 (2), pp. 175-184.

GENTELLE, P. (1995), "Haut lieu", *L'Espace Géographique*, 2, pp. 135-138.

NORA, P. (dir.) (1984-1992), *Les lieux de mémoire*. Paris, Gallimard.

RETAILLE, D. (2003), "Topogénèse" in J. Lévy & M. Lussault (dir.) *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin, pp. 926-927.

ENJEUX

- AMSELLE, J.L. (1999), "Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique". in J.L. Amselle & E.M'Bokolo, *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*. Paris, La Découverte, pp. 11-48.
- BATES, C. (1993), " 'Lost Innocents and the Loss of Innocence' : Interpreting *Adivasi* Movements in South Asia" in R.H. Barnes, A. Gray, B. Kingsbury (eds) *Indigenous Peoples of Asia*. Ann Arbor, Association for Asian Studies, pp. 103-119.
- BAYART, J.F. (1996), *L'illusion identitaire*. Paris, Fayard.
- GUHA, S. (1998), "Lower Strata, Older Races, and Aboriginal Peoples : Racial Anthropology and Mythical History Past and Present". *The Journal of Asian Studies*, 57(2), pp. 423-441.
- KALAM, M.A. (2003), "Identité, espace et territoire en Inde : une perspective anthropologique" in Ph. Gervais-Lambony, F. Landy, S. Oldfield (eds), *Espaces arc-en-ciel. Identités et territoires en Afrique du Sud et en Inde*. Paris, Karthala, pp. 69-81.
- PARKIN, R. (2000), "Proving 'Indigeneity', Exploiting Modernity. Modalities of Identity Construction in Middle India". *Anthropos*, 95, pp. 49-63.
- XAXA, V. (1999), "Tribes as Indigenous People of India" *Economic and Political Weekly*, 18 décembre. 1999.

Glossaire

Adivasi. Littéralement les premiers habitants. Le néologisme issu des conflits autonomistes du Jarkhand tend à désigner l'ensemble des tribus de l'Inde.

Bellam. Jagre, sucre de canne brun, non raffiné, obtenu par ébullition du jus de canne. On le trouve cristallisé ou sous forme de pâte. Il est notamment utilisé pour distiller le *bellam sara*.

Bidi. Petite cigarette faite de quelques brins de tabac roulés dans une feuille de *Diospyros melanoxylon* et liée par un fil. C'est la cigarette du pauvre.

Bindi. Élément de maquillage féminin en forme de petite pastille ronde, qu'on pose toute faite ou qu'on dessine entre les deux sourcils, traditionnellement de couleur rouge. Indiquant à l'origine l'état de femme mariée, il fait de plus en plus figure de simple parure.

Bottu Signe placé sur le front. Selon sa couleur, sa forme, il distingue la dévotion d'un individu à tel ou tel dieu, il est aussi signe du statut marital d'une femme. Le *bottu*, posé sur le front des hommes comme des femmes (particulièrement dans le sud de l'Inde) apporte le bonheur et la prospérité, au-delà des considérations de sexe, de statut, de religion.

Charpoy. Lit à cadre de bois, tendu de sangles ou de cordes.

Colony. Habitation en dur construite grâce à des œuvres sociales.

Contractor. Personne qui embauche pour le compte d'entrepreneurs du bâtiment ou des travaux publics.

Dhaba. Gargote. On y sert avant tout des beignets de légumes que l'on emporte ou que l'on mange sur le pouce, sur place, accompagné d'un verre de *tchai**.

Divali. Durant quatre jours, ces fêtes marquent la fin de la mousson en octobre-novembre. Elles célèbrent le couronnement de Rama, septième incarnation de Vishnu, mais aussi Lakshmi.

District. Subdivision administrative. Correspond à une de nos régions. Le *collector* est le titre du plus haut fonctionnaire de chaque district. Ses attributions sont plus étendues que celles d'un préfet français.

Ghee. Beurre clarifié obtenu à partir du lait vache ou de bufflesse.

Gotramu. Groupe de clans au sein desquels les mariages sont strictement interdits.

Gudisela. Maison au toit de chaume.

Holi. Sorte de carnaval qui marque le début du printemps en février-mars. On y célèbre Kama, dieu du plaisir, et Krishna, huitième incarnation de Vishnu en se lançant des poudres de couleur.

I.T.D.A. Integrated Tribal Development Agency. Administration en charge du développement spécifique des populations tribales. Dans le nord des Nallamalais, l'agence, installée à Sundi Penta prend en charge les Chenchu.

Kaccha. Voir *pacca*.

Kirana. Petite épicerie. On y trouve de tout !

Kulamu. C'est le patronyme. Il correspond chez les tribaux à un nom de clan.

Kumkum. Voir *bottu*.

Lungi. Pièce de tissu que l'on enroule autour des hanches et qui couvre les jambes jusqu'aux pieds. Porté ici uniquement par les hommes, il peut être aussi retroussé à mi-jambe.

Mandal. Circonscription administrative inférieure au district.

M.F.P. Minor Forest Product. Désignation recouvrant tous les produits collectés en forêt (fruits, fleurs, feuilles, graines, racines, miel...) en dehors du bois.

Mohua. ou *Ippa.* Nom d'un arbre dont les fleurs sont utilisées pour la distillation d'eau de vie.

Mugu. Dessin auspiceux, géométrique, dessiné par les femmes en particulier devant la maison. Elles laissent glisser entre leurs doigts de la poudre de craie ou de la farine de riz. Pour les grandes occasions, on emploie des poudres de couleur.

Musgu. Vêtement porté par les femmes lambada après leur mariage. Il couvre le dos laissé nu par le corsage et le dessus de la tête. Comme l'ensemble des vêtements féminins de la tribu, il est orné de miroirs et de broderies.

Naxalite. Le parti naxalite est une organisation communiste radicale, prônant la lutte armée. Inspiré d'une révolte en 1969 de travailleurs de plantations d'origine tribale au nord du Bengale – près de Naxalbari, d'où le nom – le mouvement ne cesse de se radicaliser et de s'isoler dès les années 1970. Malgré l'élimination des leaders charismatiques au cours de la même décennie, par la liquidation ou l'emprisonnement, le mouvement armé se poursuit. Entrés dans la clandestinité du maquis, les naxalites recrutent dans les zones tribales devenues tout à la fois lieux de refuge et terrains de lutte.

Pacca. En dur, par opposition à *katcha*. Les maison *pacca* sont les maison construites en dur. Sur le même principe, les *pacca road* sont les routes goudronnées. Le terme s'emploie aussi au figuré pour désigner les choses sûres : un engagement *pacca* ne sera pas pris en défaut, un horaire *pacca* exigera une ponctualité rigoureuse.

Panchayat. Conseil de village élu au suffrage universel à la tête du quel on trouve un *sarpanch*. Le *gram panchayat*, comprenant parfois plusieurs villages, désigne la base territoriale du suffrage.

Papu. Plat de lentilles, très liquide dans les villages, que l'on accompagne de riz.

Patel giri. Fonction héréditaire. Le patel giri assurait les fonctions de police.

Patwari. Fonction héréditaire occupée par un homme qui tenait les registres du village, y compris pour les impôts

Peddamanchi. Porte-parole plus que chef des Chenchu d'un village.

Penta. Littéralement les tas de bouses. Désigne les campements de pasteurs et de cueilleurs en forêt. Les villages chenchu portent aussi ce nom.

Puja. Culte, offrande rituelle à la divinité.

Pujari. Prêtre non brahmane.

Ration store. Boutique d'Etat où les familles pauvres, bénéficiaires de cartes de rationnement, peuvent acheter des denrées de base à prix réduit. Il existe deux types de cartes de rationnement. Les blanches, destinées aux familles les plus pauvres donnent droit à davantage que les roses. Beaucoup des familles de la région disposent des cartes blanches. Chaque mois, elles peuvent obtenir, 4kg de riz par personne, dans une limite de 20 kg par famille, au prix de 5,25 Rs; 1kg de sucre à 13,5 Rs; 3L de pétrole à 9,5 Rs.

Sankati. Bouillie salée préparée à base de céréales concassées, sorgho et mil essentiellement.

Sarpanch. Voir *Panchayat*.

Seru. Unité de mesure du grain, équivalent à un litre environ.

Sivaratri. Nuit de Siva, mi-février. Restant éveillés toute la nuit, on célèbre la divinité en chantant des hymnes et récitant des textes sacrés.

S.C. Scheduled Caste. Littéralement "castes répertoriées". Sur le même principe que les ST mais liste cette fois des "castes" intouchables.

S.T. Scheduled Tribe. Littéralement "tribus répertoriées". Groupes dont la liste est établie dans chaque Etat et qui bénéficient des mesures prises dans le cadre des politiques de discrimination positive.

Tali. Pendentif que le marié passe autour du cou de son épouse pendant la cérémonie de mariage.

Tanda. Nom donné initialement aux campements lambada. Il est aussi utilisé pour désigner les villages ou même des quartiers lambada.

Tank. Réservoir d'eau naturel ou artificiel.

Tchai. Thé, bouilli avec du lait, du sucre et parfois des épices : cardamome, gingembre...

Tiffin. Casse-croûte.

Toku. Ragoût. Désigne toutes les préparations de légumes ou de viande cuits à l'eau auxquelles ont ajouté en fin de cuisson de l'huile bouillante épicée.

Tola. Unité de poids indienne égale à environ dix grammes.

Ugadi. Fête marquant la nouvelle année au mois de mars.

Vagu. Cours d'eau.

Tables des documents

Table des tableaux.

Tableau 1 : Lieux de collecte chencheu de l'ippapu (fleur d'ippa).	32
Tableau 2 : Origine de la terre des propriétaires (surfaces en ha.).	47
Tableau 3 : Répartition de la propriété foncière.	48
Tableau 4 : Les faire-valoir.....	49
Tableau 5 : Les structures familiales.	51
Tableau 6 : Le travail de journalier.....	52
Tableau 7 : Diversification des plantations au sein des exploitations.	56
Tableau 8 : Les cultures par groupe (surfaces en ha.).....	57
Tableau 9 : Composition et répartition du cheptel pour un nombre de familles ramené à 100.	60
Tableau 10 : Occurrence moyenne des prénoms par groupe.	70
Tableau 11 : Les prénoms à Bapanpadu.	71
Tableau 12 : Occurrence moyenne des prénoms chez les Chencheu.	71
Tableau 13 : Les trois <i>gotra</i> chencheu.....	76
Tableau 14 : Composition du village de Patrela Chenu Penta.....	128
Tableau 15 : Composition du village de Bapanpadu.	131
Tableau 16 : Composition du village de Uppunuthala.....	134
Tableau 17 : Composition du village de Appapur.	137
Tableau 18 : Composition de la colonie Chencheu de Amrabad.....	139
Tableau 19 : Familles enquêtées à Uma Maheswara Colony - Mananur.	142
Tableau 20 : Part des individus éduqués par sexe et par tranche d'âge décennale.....	233
Tableau 21 : Evolution de l'âge au mariage.	247
Tableau 22 : Séparations et remariages.	258
Tableau 23 : Les liens de parenté entre futurs conjoints.....	261
Tableau 24 : Les mariages " locaux ".	262
Tableau 25 : Les caractéristiques communautaires de l'endettement.....	273
Tableau 26 : Les formes d'emprunt.....	278
Tableau 27 : Les types de lieux nommés.	303
Tableau 28 : Nombre de mots composant les toponymes.....	308
Tableau 29 : Types de lieux et sens des toponymes.	318
Tableau 30 : Les types de discours des toponymes " modifiés ".	322

Table des figures

Figure 1 : Calendrier de quelques collectes chenchu.....	30
Figure 2 : Collecte et commercialisation de l' <i>ippapu</i> (fleur d'ippa) chez les Chenchu.....	31
Figure 3 : Collecte chenchu des fruits (pandlu) et des feuilles (aku) de tuniki.	33
Figure 4 : Pratique de la chasse dans les familles chenchu.....	36
Figure 5 : Age et sexe chefs de famille sans terre Chenchu.	48
Figure 6 : Les précipitations à Amrabad 1992 - 2003.	54
Figure 7 : Calendrier agricole.	55
Figure 8 : Relations matrimoniales entres clans.	77
Figure 9 : La "décontemporanisation" - une altérité radicale.	101
Figure 10 : L'aménagement intérieur habituel des huttes	169
Figure 11 : Evolution des montants des échanges lors des mariages.	243
Figure 12 : Pyramide des âges annuelle des 0-30 ans de l'échantillon (2003).....	246
Figure 13 : Les liens matrimoniaux entre villages.....	270
Figure 14 : Dendrogramme des similarités inter-familiales relatives à l'endettement.	275
Figure 15 : Les types d'endettement familiaux.....	276
Figure 16 : Une typologie de la signification des toponymes.....	311
Figure 17 : Noms enregistrés et noms d'usage.....	320

Table des cartes.

Carte 1 : Des échelles emboîtées et un dénombrement. Les Chenchu dans le nord des Nallamalais tels que décomptés par l'ITDA* en 2000.....	18
Carte 2 : Les Nallamalais.....	23
Carte 3 : Quelques territoires forestiers du plateau inférieur.....	68
Carte 4 : Une petite géographie des clans.....	75
Carte 5 : Le type de bâti à Patrela Chenu Penta en 2000.....	129
Carte 6 : Le type de bâti à Patrela Chenu Penta en 2003.....	130
Carte 7 : Le type de bâti à Bapanpadu.....	132
Carte 8 : Les groupes à Bapanpadu.....	133
Carte 9 : Le type de bâti à Uppununthala.....	135
Carte 10 : Les groupes à Uppununthala.....	136
Carte 11 : Le type de bâti à Appapur.....	138
Carte 12 : Le type de bâti à Mananur (extrait).....	140
Carte 13 : Les groupes à Mananur (extrait).....	141
Carte 14 : Uppununthala - des quartiers comme évidence cartographique.....	146
Carte 15 : Les déplacements d'Anjamma, matinée du 29 octobre 2003.....	188
Carte 16 : Les déplacements de Kaïka, matinée du 30 octobre 2003.....	191
Carte 17 : Les déplacements d'Eedaiah, matinée du 31 octobre 2003.....	194
Carte 18 : Les espaces matrimoniaux chenchu.....	264
Carte 19 : Les relations matrimoniales à Appapur en 1942 et 2003.....	268
Carte 20 : Les emprunts.....	284
Carte 21 : La fréquentation des lieux – Des pratiques féminines particulières.....	287
Carte 22 : La fréquentation des lieux – Un village au cœur de l'espace.....	291
Carte 23 : La fréquentation des lieux – Les grands marcheurs.....	292
Carte 24 : Les formes des lieux nommés.....	300
Carte 25 : Les types de lieux nommés.....	304
Carte 26 : Les significations des lieux nommés.....	316
Carte 27 : Penta et Tanda reportés sur les cartes topographiques de 1974.....	326

Table des matières

Résumé	5
Introduction	9
1. UN TABLEAU CHENCHU	17
1.1. Un Pays ?	19
1.2. Un genre de vie ?	27
1.2.1 La cueillette : l'idéal primitif revisité.	27
1.2.2. L'agriculture : une nouvelle activité vivrière.	44
1.2.3. L'élevage, une activité seconde mais pas secondaire.	60
1.2.4. Les territoires forestiers.....	66
1.3. Une Tribu ?	70
1.3.1 Organisation – une société non hiérarchisée.	70
1.3.2 Impossible définition.....	79
2. REBOND – PERSPECTIVE PROBLEMATIQUE	85
2.1 Invention d'un objet.	88
2.1.1 Un anthropologue des années 1940.....	88
2.1.2. L'appareil d'Etat : la mise en nombre par les recensements.	95
2.2. Ancrages.	100
2.2.1. Un passé indéfini.....	100
2.2.2. Un enracinement.	103
2.3. L'identité comme production.	105
Pochade 1 : Photographies	109
3. RENCONTRES - LA PRODUCTION DE L'IDENTITE	125
3.1. Villages et quartiers	128
3.1.1. Morphologies.	128
3.1.2 Une communauté villageoise ?	148
3.1.3. Villageois, une autre identité ?	166
3.2. La maison.	167
3.2.1 Quelles maisons ?.....	168
3.2.2. Bouches d'ombres	176
3.2.3. Les seuils :espaces privés, domestiques ?	178
3.2.4. Intimité.	181
3.3. Quels espaces publics ?	187
3.3.1. Lieux de passages : les mobilités.	187
3.3.2. La rue.	196
3.3.3. Un lieu : la kirana.....	198
3.3.4. Alcool – Ivresse.....	200
Pochade 2 : Cartographies	205

4. CIRCULATIONS.....	215
4.1. Circulations verticales.....	218
4.1.1. La maîtrise des catégories.....	218
4.1.2. Autorités et emboîtements.....	226
4.1.3. Transmissions - Les relations intergénérationnelles.....	229
4.2. Circulations horizontales.....	238
4.2.1. Mariages : échanges et liens.....	239
4.2.2. La dette : échanges asymétriques et contrainte du lien.....	271
4.2.3. Fréquentation des lieux.....	286
5. LIEUX COMMUNS.....	295
5.1. Toponymies.....	298
5.1.1. Une forte humanisation de l'espace.....	298
5.1.2. Quelques principes de formation des toponymes.....	308
5.1.3. Une typologie des sens des toponymes.....	310
5.1.4. Des toponymes vivants.....	319
5.1.5. Les toponymes Nallamaliens : noms propres ou noms communs ?.....	323
5.1.6. Toponymes nallamaliens ou toponymes chenchu ?.....	325
5.2. Topogénèses.....	330
ENJEUX.....	335
BIBLIOGRAPHIE.....	339
Glossaire.....	365
Tables des documents.....	369
Tables des matières.....	372