



HAL
open science

Exploration des formes sociales au Népal et dans le Nord-Est de l'Inde

Philippe Ramirez

► **To cite this version:**

Philippe Ramirez. Exploration des formes sociales au Népal et dans le Nord-Est de l'Inde. Anthropologie sociale et ethnologie. Université Paris Nanterre, 2021. tel-03456722

HAL Id: tel-03456722

<https://hal.science/tel-03456722>

Submitted on 30 Nov 2021

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.

Philippe Ramirez

Candidature à une Habilitation à Diriger des Recherches

Volume de synthèse

Exploration des formes sociales
au Népal et dans le Nord-Est de l'Inde

jury de soutenance

Laurent Dousset, Directeur d'Études, EHESS

David Gellner, Professor, Oxford University (rapporteur)

Gisèle Krauskopff, Directrice de Recherche émérite, CNRS

Jean Michaud, Professeur titulaire, Université Laval (rapporteur)

François Robinne, Directeur de Recherche, CNRS

Anne de Sales, Directrice de Recherche, CNRS (référente)

1er Mars 2021

Table des matières

CURRICULUM VITAE	5
1 INTRODUCTION.....	9
1.1 ORGANISATION DU MEMOIRE.....	9
1.2 QUELQUES PRINCIPES	13
2 FORMATION ET PREMIERES RECHERCHES	19
2.1 VIOLENCE ET RECIPROCITE DANS L'HIMALAYA ORIENTAL.....	20
3 ANTHROPOLOGIE POLITIQUE NEPALAISE.....	27
3.1 QUE CHERCHE-T-ON SUR UN TERRAIN ? COMMENT LES CHOSES VIENNENT A SOI.....	28
3.2 LES FORMES DU CONFLIT ET DE LA SOLIDARITE.....	32
3.3 L'IMAGINAIRE MAOÏSTE : CONSTRUCTION DE L'ENNEMI ET RECONSTRUCTION DE LA NATION.....	39
4 HISTOIRE D'UNE FORME : LES FACTIONS.....	43
4.1 UNE FORME A L'EPREUVE DE LA COMPARAISON	43
4.3 LE SPECTRE DE LA DIVISION	47
4.4 LE FACTIONALISME PATHOLOGIQUE : LE PARADIGME PUEBLO.....	51
4.5 FACTIONS ET FONCTIONS.....	54
4.6 LE FACTIONALISME COMME SYSTEME ET COMME IDEOLOGIE	59
4.7 FACTIONS ET ENGAGEMENT ANTHROPOLOGIQUE.....	63
5 ETHNOGRAPHIE DE LA COMPLEXITE CULTURELLE DANS LE NORD-EST INDIEN	65
5.1 EXPLORATION : FORMES ET CONNEXIONS, REGULARITES, PATTERNS	65
5.2 MODELISATIONS NATURALISTES. LA BICYCLETTE DE LEVI-STRAUSS.....	87
5.3 RECHERCHE ACTUELLE : DIFFERENCIATIONS CROISEES	117
REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES.....	127

Table des illustrations

FIGURE 1 CHEF NISHI NEGOCIANT LA FIN D'UNE VENDETTA, 1944.....	23
FIGURE 2 ARGHA RAJASTHAL, CAPITALE DE LA PRINCIPAUTE D'ARGHA.....	29
FIGURE 3 HABITAT DISPERSÉ DES COLLINES DU CENTRE-NEPAL.....	30
FIGURE 4 UN VILLAGE COUPÉ EN DEUX DANS LE GRAND FOSSE.....	48
FIGURE 5 GUELPHES ET GIBELINS, CHRONIQUE DE GIOVANNI SERCAMBI.....	49
FIGURE 6 TAOS PUEBLO, CARTE POSTALE DES ANNÉES 1930.....	52
FIGURE 7 EXOGAMIES ENDO-ETHNIQUES (PHRATRIES) ET TRANSETHNIQUES DANS LES MARGES ASSAM-MEGHALAYA.....	83
FIGURE 8 EXOGAMIES INTERETHNIQUES EN SIBÉRIE DU NORD-OUEST.....	91
FIGURE 9 EXOGAMIES INTERETHNIQUES EN COLOMBIE BRITANNIQUE.....	93
FIGURE 10 LE CYCLE CANONIQUE DES ALLIANCES KARBHI.....	99
FIGURE 11 FEMME MIKIR (KARBHI),.....	104
FIGURE 12 DIVISION DE DONKA : FEMMES ≥ 69 ANS, PONDERE, PREMIER PRENEUR DE CHAQUE MAXI-CLAN.....	106
FIGURE 13 EXEMPLE DE SIMULATION D'UN UNIVERS MATRIMONIAL ASYMETRIQUE, APRES TROIS ETAPES.....	109
FIGURE 14 MONNAIE FRAPPEE AU NOM DE SARVANANDA SINGH, ROI DES « REBELLES » 1795.....	118
FIGURE 15 SATRADHIKAR D'UBON, DIST. TINSUKIA, DEC. 2019.....	122
FIGURE 16 SEGMENTATIONS MENANT AUX MAYAMARA TIPUK.....	123
FIGURE 17 PROSTERNATION DURANT LE RITE DOMESTIQUE DE PROTECTION DE L'ÉLEPHANT (MORAN).....	125

Curriculum Vitae

né le 6 mai 1959 à Alger

Chargé de recherches CNRS depuis 2000

Centre d'Études Himalayennes (UPR 299)

philippe.ramirez@cnrs.fr

Formation

1979 Baccalauréat Lettres, Lycée d'État, Rueil-Malmaison

1984 Licence de Sociologie, Paris X-Nanterre

1986 Maîtrise de Sociologie, option Démographie, Université Paris X-Nanterre. « Migrations, survie et développement dans le sud du Népal. »

1986 Maîtrise d'Ethnologie, Université Paris X-Nanterre. « La guerre traditionnelle chez quelques populations de l'Arunachal Pradesh, Inde ».

1980-84 Diplôme de nepali et modules de khmer, Institut National des Langues et Civilisations Orientales

1994 Doctorat d'Ethnologie, Université Paris-X Nanterre : « Patrons et clients. Etude des relations politiques sur le site d'un ancien royaume indo-nepalais : Argha (Nepal central) ». Dir : Alexander Macdonald. Jury : Georges Augustins, Marc Gaborieau, Jean-Claude Galey, Gérard Toffin.

Langues extra-européennes

Nepali

Khmer

Assamais

Animation de la recherche

2002-2006 Coordination de l'ACI « Les frontières intérieures : factions et identités politiques »

2014-2017 Coordination des Ateliers de Modélisation des Interactions Sociales (ATIMODIS/EVKISS)

Participation à d'autres programmes de recherche

1985-1990 programme européen : Gulmi & Argha-Khanci Inter-disciplinary Programme.

2007-2011 ANR Langues et Cultures du Nord-Est de l'Inde, dir. F Jacquesson.

Responsabilités collectives

2013-2018 Directeur du Centre d'Études Himalayennes

2016-2020 Membre élu de la section 38 (Anthropologie) du Comité National de la Recherche Scientifique

2012-2015 Membre du comité scientifique, Dynamiques Asiatiques, PRES heSam

2018-2020 Membre du conseil scientifique du GIS Asie

Enseignements

1993-2015 Chargé d'enseignement à l'INALCO (Ethnologie de l'Himalaya, Histoire du Népal)

2012 Lecturer, Doctoral programme, Indian Council Social Science Research, NEHU, Inde.

2018-19 Encadrement de stagiaires ENSG.

2020 co-direction de thèse (avec M. Baussant), M. Hillion, Paris X.

Activités d'expertise

Rapports sur des thèses de doctorat : Tezpur university, Université de Lyon 2.

Rapports sur des candidatures à des contrats de recherche : Fritz Thyssen Stiftung

Jury de recrutement de Maître de conférences, INALCO

Membre de comité de visite HCERES

Activités éditoriales

2006-2010 et depuis 2019 Co-éditeur de l'European Bulletin of Himalayan Research

Membre de comités éditoriaux : Purushartha, European Bulletin of Himalayan Research, NEHU Journal

Evaluation d'articles pour *Journal of the Royal Anthropological Institute*, *HAU*, *Asian Ethnicity*, *SAMAJ*, *Moussons*, *International Quarterly for Asian Studies*.

Organisation de séminaires et conférences récents

Organisation du séminaire “Diversities and Connections: Reconsidering Ethnic Boundaries in Northeast India”, Nehru Memorial Museum & Library, Delhi, 6-7/2/2014.

Membre du comité scientifique, Reimagining India's North East: Narratives, Networks and Negotiations, Jamia Milia University, Delhi, 2015 4-6/2/2015.

2015-2020 Membre du comité organisateur, Nepal and the Himalaya Annual Conference, Kathmandu.

Membre du comité organisateur, “Locating Northeast India: Human Mobility, Resource Flows, and Spatial Linkages”, Tezpur 9-11 january 2018.

1 Introduction

1.1 Organisation du mémoire

Ce mémoire retrace les étapes de mon trajet d'ethnologue. Sa préparation m'a offert l'occasion de considérer d'un œil nouveau le contexte de mes recherches et leurs résultats. La réouverture de certains dossiers a suscité des moments de curiosité irréprensible, m'amenant à de nouvelles réflexions et à de nouvelles lectures, si bien que je n'ai pas pu m'en tenir au rythme régulier qui aurait produit un ensemble plus homogène. Pour chaque étape, j'ai tenté de retrouver quelles avaient été mes motivations de départ ; j'ai résumé les résultats les plus significatifs — vus d'aujourd'hui — en termes de connaissances et de méthodologie ; et j'ai essayé d'en tirer ce qui me semble utile dans mes interrogations actuelles. Je suis passé assez rapidement sur le contenu des travaux lorsqu'ils ont donné lieu à publication pour insister davantage sur les problèmes méthodologiques afférents que je n'avais pas abordé dans ces publications.

J'ai l'habitude, tant pour orienter mes enquêtes ethnographiques que pour en organiser les matériaux et enfin pour engager la rédaction d'une synthèse de mes résultats, de « tirer un fil ». Dans ce mémoire, j'ai tiré plusieurs brins qui me semblaient dépasser de l'enchevêtrement de mes travaux passés. Ce qu'ils ont fait ressortir semble avoir trait à une préoccupation pour les formes.

Sur le terrain d'enquête ce sont des formes remarquables que l'on perçoit d'abord et, en fait, que l'on cherche. Revenir sur les objets que l'on s'est attaché à décrire incite à remonter aux phases initiales des terrains, à la question de ce qui vient à soi, de ce que l'on retient comme pertinent, et qui va ensuite déterminer grandement le destin de l'enquête. C'est ainsi l'opposition permanente entre deux entités politiques qui a monopolisé mon attention lors de mon terrain de thèse et c'est à partir de réflexions sur cette forme particulière que se sont tissées mes hypothèses sur les structures politiques d'une société du Népal central. Une forme que l'on tient a priori pour remarquable devient un pattern, un motif, dont on va guetter d'autres instances sur son propre terrain d'abord puis ailleurs. Cette opposition bipolaire et durable présentait des traits fort similaires à ce qui était reconnu comme des « factions » dans

plusieurs autres sociétés, du Moyen-Orient au Nouveau Mexique, ce qui m'incita à la comparaison et à une réflexion plus large sur les mécanismes factionnels. En quelles circonstances les observateurs de sociétés fort dissimilables, sinon dans leurs structures du moins de par leur environnement politique, avaient retenu cette forme particulière, la constituant en objet sociologique archétypal, et comment dans cette démarche s'étaient-ils situés par rapport au lourd héritage normatif de la faction ? C'est ce que j'essaierai de décrire lors d'une brève histoire de l'étude des factions.

Mes enquêtes et analyses sont pour la plupart orientées vers l'identification des collectifs humains et tout particulièrement des collectifs non-institutionnels, ou « groupes informels », les moins apparents parce que négligés ou tus par les acteurs et informateurs. Je tente d'en décrire la morphologie, les mécanismes internes et d'en faire ressortir les vertus heuristiques. Un clivage factionnel ou un réseau de clientèle ne possèdent pas les attributs qui font une institution mais constituent pourtant des entités tout aussi concrètes et opératoires qu'un groupe de descendance ou qu'un parti politique. Au Népal central dans les années 1980, la « politique informelle » fondée sur les factions et les relations patrons-clients était largement plus perceptible dans la vie sociale « réelle » que les manifestations de l'État ou que les résultats des politiques publiques. Le concept de collectif humain m'est plus utile que celui de groupe social — que je ne m'interdis pas d'invoquer pour autant — en ce qu'il ne présuppose ni une substance commune ni une agentivité.¹

Les interactions au sein d'un collectif s'organisent en une structure : la faction individuelle comme les deux factions opposées sont issues de et organisées par un ensemble de principes que l'on peut considérer comme des structures.

Comme on le constatera, mon attention privilégiée pour les constituants de l'édifice social ne vaut pas pour un rejet d'approches plus structuralistes. Chercher à qualifier les constituants n'empêche pas de chercher à comprendre quels principes président à leur genèse et à leurs interactions. Je pense que

¹ Dans le domaine de l'identité, mes collectifs se rapprochent des « catégories » que Brubaker (2004, 24) propose pour déjouer les pièges du groupisme. Cependant, j'estime utile de pouvoir aussi faire intervenir des « groupes » dont la réalité ne relève pas que de seules perceptions ou constructions et qui se superposent ou non aux catégories identitaires. Mon acception du collectif ne distingue pas a priori groupes et ensembles (collections), bien que la distinction mérite d'être gardée à l'esprit, cf. (Descombes 2001).

sur ce point on a depuis longtemps et fort heureusement dépassé les débats entre anthropologies britannique, américaine et française. D'ailleurs, Dumont, pour qui une approche analytique relevait du substantialisme, expliquait pourtant que la caste était « un peu comme une maison : elle est une du dehors, comme un bâtiment au milieu d'autres bâtiments ; vous entrez, et de même que la maison se déploie en un ensemble de pièces, de même la caste se segmente en sous-castes » (Dumont 1973, 105).

Si une structure comme la structure factionnelle n'est ni instituée, ni institutionnalisée, ni sciemment maintenue, elle n'a pu qu'émerger d'interactions et se maintenir par ces mêmes interactions ; on ne peut que s'interroger sur la nature des interactions qui l'ont engendrée et qui l'entretiennent. Et puisque ses effets par retour (*feedback*) sont tangibles, il y a là un bel exemple d'une structure issue d'interactions individuelles et contraignant simultanément ces interactions. Nous devons donc aller voir ce que les théories sociologiques ont dit de la structuration, en quoi elles peuvent nous informer sur un phénomène comme celui du factionalisme et ce que le factionalisme pourrait apporter à ces théories.

Les orientations postérieures à ma thèse de doctorat furent déterminées par deux formes politiques qui contrastaient avec le factionalisme par une forte visibilité tout à fait assumée par les acteurs : d'une part une grande fête de Dasain, LE fait social total népalais, à côté duquel je ne pouvais passer, et d'autre part le lancement en 1996 d'une insurrection armée par ces maoïstes dont j'avais côtoyé les partisans dix ans plus tôt sur mon terrain de thèse, ce qui m'obligea bon gré mal gré à en « dire quelque chose ». Le terrain ethnographique peut contraindre l'ethnologue autant qu'il est construit par lui.

Lorsque j'ouvris de nouveaux terrains dans le Nord-Est indien, mon dessein initial était la description d'une région beaucoup plus vaste que le royaume d'Argha et beaucoup moins documentée que le Népal. Il s'agissait là de rendre compte d'une multiplicité d'identités et d'organisations sociales entremêlées. Décrire c'est découper, d'abord à partir de différences perçues.² Dans une région comme celle-ci, les découpages possibles sont profusion. Mais d'un critère à l'autre, ils produisent des patchworks très dissemblables. Et chercher à décrire un ensemble hétérogène, lorsque l'on postule qu'il ne

² Sur l'importance de la différence cf. (Bateson 1987, 320).

s'agit pas d'un chaos, c'est aussi rechercher comment s'organisent les discontinuités. La multiplicité des formes bien sûr, mais aussi leurs agencements variables d'une région à l'autre et d'une échelle d'observation à l'autre me firent entrer dans le monde de la complexité.

Mon parti pris fut d'aller voir ce qu'il se passait dans les espaces de non-recouvrement ; explorer les anomalies, ou comme le conseillait Roberte Hamayon à ses étudiants de Nanterre « comprendre ce que le cadavre fait dans le placard » s'avère à la fois plus stimulant et souvent plus créatif. Le projet initial d'explorer la région pour en offrir au moins une description cohérente s'est ainsi mué en une exploration de ses frontières intérieures. Sur ces frontières j'ai découvert des phénomènes qui me semblaient remettre en cause suffisamment de préconceptions pour mériter une attention soutenue : métamorphoses ethniques et équivalences claniques interethniques. Que des groupes de filiation puissent traverser les frontières entre organisations sociales, que des individus puissent se muer d'une identité ethnique à l'autre interroge d'abord les présupposés communs à partir desquels nous abordons très généralement un nouvel univers social, lorsque notamment, faute d'informations préalables, nous postulons que la spécificité et la continuité d'une culture locale relèvent d'un système fermé. Avec la circulation régulière des individus d'une société à l'autre, c'est ensuite l'histoire commune qui est remise en cause, celle qui raconte le Nord-Est indien comme formé par l'arrivée progressive de populations spécifiques qui conservèrent leurs spécificités.

Une forme singulière amène nécessairement à la comparaison, ou au moins à chercher si elle trouve des échos dans la littérature portant sur d'autres régions du monde. Je rapporterai les quelques résultats de cette comparaison.

Dans mes travaux les plus récents, je m'interroge sur l'apparition des filiations inter-ethniques et sur leurs conditions de possibilité ainsi, finalement, que sur les conditions de possibilité des prescriptions matrimoniales qui en seraient l'origine. Identifier des conditions de possibilité c'est identifier des limites, une exploration que je mène avec des collègues de disciplines bien différentes, telles l'écologie des populations ou la physique statistique.

Partir d'une exploration naïve, triviale, tenter de cerner l'objet à observer, constater qu'il se dérobe, voir apparaître des faits originaux, retourner vers la

littérature pour les confronter à l'état des connaissances, s'ouvrir à de nouveaux domaines de connaissance, c'est finalement comme cela qu'a progressé chacune de mes recherches.

1.2 Quelques principes

Dans les sociétés, on saisit plus que des idées ou des règles, on saisit des hommes, des groupes et leurs comportements. On les voit se mouvoir comme en mécanique on voit des masses et des systèmes, ou comme dans la mer nous voyons des pieuvres et des anémones. Nous apercevons des nombres d'hommes, des forces mobiles, et qui flottent dans leur milieu et dans leurs sentiments. (Mauss, Essai sur le don (1923, 182))

Quel est le principal objet de mes recherches et quelle en est pour moi l'approche la plus pertinente ? Se poser comme anthropologue, ethnologue ou sociologue ne suffit pas. Tous observent, décrivent et expliquent la vie de l'homme en société mais les points de départ tant que les méthodes voire les postulats sur la réalité elle-même sont très divers et lourds de conséquences sur l'issue de leurs démarches.

Postulat ontologique premier : il existe une réalité sociale indépendante de la perception qu'en ont ses acteurs. En quoi peut consister cette réalité sociale à laquelle les sciences sociales s'intéressent ? Et quelle tâche doit se donner l'anthropologue face à cette réalité ? On peut partir de la position épistémologique d'un anthropologue dont l'œuvre est sans conteste l'une des plus aujourd'hui, Tim Ingold, et que je serai amené à contredire à plusieurs reprises.

La science de la société, on le sait, prend naissance avec la proposition de Durkheim de considérer les faits sociaux comme des « choses ». Comment ces choses sont-elles liées pour faire société, autrement dit à quoi ressemble un système social ? Faut-il considérer celui-ci comme une machine, analogie que l'on peut prêter à Durkheim, ou faut-il le voir comme un organisme vivant ? Plaidant pour la généralisation, qui fonderait l'anthropologie et la distinguerait de l'ethnographie, fondée sur la description, discutant donc des méthodes de généralisation (classifications, typologies, analogies des organismes/machines...) Ingold (2011, 234-37), se réclamant de Radcliffe-Brown, postule que la vie sociale est un processus, analogue à la vie biologique et non une entité. La vie sociale consisterait en un « champ de relations dans lequel les parties de toute sorte sont engendrées et maintenues en place ». Appréhender « la vie

sociale » plutôt que des entités étanches et pérennes permettrait de restituer la « continuité » liant toutes les formes de vie sociale. La tâche d'une anthropologie vraiment comparative serait « une enquête sur les conditions et possibilités de la vie sociale de tous les temps et en tous lieux ». Cette démarche se distinguerait radicalement de celle de Lévi-Strauss dont Ingold prétend qu'elle s'est apparentée à une collection de papillons et n'a donc pas abouti à l'inventaire des sociétés humaines qu'il ambitionnait.

Mais comment alors saisir ce processus qu'est « la vie sociale » ? Ingold prône « l'intégration descriptive » que Kroeber assimile au travail du peintre qui perçoit et trace simultanément, préservant ainsi la singularité du phénomène qu'il représente. Le principe est louable, mais on peine à comprendre comment il est mis en application. De deux choses l'une : soit l'anthropologue possède une capacité divinatoire, soit il doit se résoudre à en passer par l'analyse, le raisonnement et force tâtonnements.

La vie, les processus, ne sont pas perçus immédiatement. Si l'on conserve l'analogie biologique, les biologistes n'étudient pas « la vie », abstraite de ses supports. Ils commencent bien par décomposer les organismes en parties (disséquer) pour comprendre comment celles-ci interagissent selon un processus. Cette démarche ne peut être tenue pour un réductionnisme, il s'agit bien d'une analyse. D'un point de vue ontologique, il est correct de qualifier la vie sociale de processus. D'un point de vue méthodologique, il est vain ou fallacieux de prétendre la représenter sans décrire les parties qu'elle met en relation.

Il n'est bien sûr jamais inutile de rappeler le truisme selon lequel les formes caractéristiques d'une société ne se maintiennent pas comme la structure d'un immeuble, mais par un jeu incessant d'interactions entre non seulement des intentions individuelles, mais aussi entre une multitude de représentations, d'indices et de signaux non-intentionnels. Ainsi l'État français ne se perpétue pas plus grâce au schème de ses institutions que grâce à la solidité physique des murs de l'Élysée, mais bel et bien par les interactions entre des acteurs (élus, fonctionnaires et citoyens) qui se reconnaissent mutuellement des statuts et entretiennent lors de ces interactions la croyance qu'il existe un « pouvoir » abrité par les murs de l'Élysée.

Ce que l'on observe, et que l'on tente d'expliquer, ce sont donc bien des processus mais certains processus en particulier, ceux qui sont dotés d'une

permanence suffisante pour qu'ils soient remarqués et retenus comme potentiellement pertinents (codes, catégories, normes, langages...). Les individus peuvent entrer et sortir de l'ensemble sans le compromettre. Simmel (1896, 76) estimait que « la survivance de l'unité sociale au milieu du flux perpétuel des individus reste un problème à résoudre, alors même que la genèse de cette unité a déjà été expliquée ». Plus encore que le changement, c'est bien la stabilité des assemblages sociaux et culturels qui sont pour moi objet de fascination.

La stabilité des formes sociales et culturelle peut n'exister que dans l'esprit de l'observateur extérieur. Elle résulte cependant le plus souvent des échanges continus d'informations et d'objets entre un ensemble d'acteurs, des échanges qui sur une durée suffisamment longue constituent ce que nous entendons par une culture. Ni la fonction régulatrice voire novatrice éventuellement assurée par les assemblages sociaux et culturels au bénéfice de la stabilité de l'ensemble ni les intérêts que des individus peuvent avoir à leur maintien ne suffisent à rendre compte de leur perpétuation. Les assemblages se maintiennent aussi par des mécanismes mus par des lois propres qui à la fois émergent des interactions individuelles et, en retour, les organisent, indépendamment de toute intentionnalité. La recherche des causes de cette stabilité mène à des explorations au moins aussi riches que la recherche des causes du changement.

Un assemblage, que ce soit — pour ce qui me concerne surtout — un groupe social, mais tout aussi bien un motif mythologique ou un geste rituel, est dans l'expérience ethnographique d'abord une forme. J'entends par « forme » ce que la perception détache, reconnaît, au sein d'un ensemble de stimuli. La forme, c'est un ensemble de traits qui permettent à une réalité d'être reconnue. L'inclusion de ces traits dans un ensemble commun, ou autrement-dit leur association, peut être inhérente à la chose réelle qu'ils dévoilent ou construite lors de leur perception par l'observateur. Tout le travail de la science va consister à distinguer et faire la part entre les deux domaines. Il reste que la réalité ne peut être abordée autrement et que ce sont d'abord des formes auxquelles l'ethnographe à affaire avant, le cas échéant, d'en faire des objets.

La forme est avant tout une interrogation, suggère la physicienne Annick Lesne, une interrogation quant aux forces et à la matière dont la forme est la

rencontre (Lesne 2017). Je dirais que, plus généralement, la forme perçue est une interrogation sur ce à quoi elle renvoie dans le monde, sur ce qu'elle permet de connaître de la réalité. C'est par là que la physique, la biologie ou l'ethnographie abordent la réalité, au contraire des mathématiques ou de l'informatique notamment. Pour ces dernières disciplines, la forme n'est guère une interrogation et si elles sont, ironiquement, qualifiées de formelles c'est précisément parce qu'elles raisonnent à partir de formes préétablies, conventionnelles, qui peuvent être employées à décrire la réalité mais qui n'en sont pas issues. Pour les sciences empiriques au contraire, les formes sont données, presque subies, et leur raisonnement vise à envisager ce à quoi elles renvoient. En somme, pour embrasser une réalité sociale complexe, le sociologue et l'ethnologue procèdent à la manière de tout humain.

Inhérente à cette première acception de la forme, comme aspect premier de la perception de la réalité, pour l'ethnologie comme pour la sociologie et bien sûr la linguistique, une seconde acception de la forme est essentielle, celle qui l'oppose au contenu. Simmel considérait que l'exploration de ce rapport devait être l'objet même de la nouvelle science sociale. La sociologie devait trouver sa spécificité en séparant par abstraction les raisons pour lesquelles les gens en viennent à s'associer, à interagir, qui constituent la « matière du processus social », des actions réciproques et de l'association qu'elles suscitent, « la forme que revêtent les contenus » (G. Simmel 1894, 499). Séparer non pour évacuer l'un ou l'autre aspect mais pour dégager des ressemblances entre des formes au-delà de leur contenu. Car si les formes sociales ne sont observables que dotées de leur contenu, la même forme apparaît associée à des contenus variés. Des comportements motivés par des motifs contraires sont susceptibles de revêtir les mêmes formes — on pense immédiatement à la réciprocité. C'est donc l'existence de formes communes aux caractéristiques indépendantes de leurs contenus que le sociologue s'efforce de relever (Coenen-Huther 2008, 70 ; Georg Simmel 1950, 43).

Cette approche me paraît toujours absolument légitime et opératoire aujourd'hui. Séparer la forme du contenu peut paraître absurde en anthropologie, où il s'agit justement de restituer le sens que « l'autre » donne à un objet ou une situation. On remarquera que d'une part la séparation proposée par Simmel est méthodologique et non ontologique et que d'autre part elle ne consiste pas à exclure les contenus en général mais à dégager les mécanismes

spécifiquement sociaux de leurs aspects contingents. C'est ce qui permit par exemple à Mauss de faire ressortir le fait social total à partir de contextes très dissemblables : « ces faits de fonctionnement général ont des chances d'être plus universels que les diverses institutions ou que les divers thèmes de ces institutions, toujours plus ou moins accidentellement teintés d'une couleur locale » (Mauss 1923, 181). On comprend qu'un travail spécifique sur les formes d'interactions sociales n'est absolument pas incompatible avec une exploration profonde du contenu.

L'anthropologie structurale semble, au premier abord, avoir adopté une perspective radicalement différente, dont la forme en tant que forme sensible serait absente. Pour Lévi-Strauss, « la notion de structure sociale ne se rapporte pas à la réalité empirique, mais aux modèles construits d'après celle-ci ».³ La réalité empirique ce sont les « relations sociales », « matière première » à partir de laquelle sont construits les modèles. Même si l'on reconnaît la puissance des modèles qui furent ainsi élaborés on peut aussi constater qu'un maillon épistémologique semble faire défaut : celui de la perception même de la réalité empirique par l'ethnologue. Car les structures mises en évidence par Lévi-Strauss ne lui apparurent pas spontanément, immédiatement, à partir des faits mais bien par l'intermédiaire de formes, de similarités dans les formes. Les relations sociales ne sont donc pas « la » matière première mais déjà une matière seconde.

Les formes issues des mécanismes de découpage de l'environnement humain sont susceptibles de se muer en objets, dont l'existence est indépendante de la connaissance qu'en ont les acteurs mais dont le rôle est fondamental dans la vie sociale. Certains, sont reconnus par les acteurs, c'est le cas par exemple de la plupart des groupes de filiation, d'autres, comme les structures matrimoniales, ne le sont pas nécessairement. Plus généralement, les sociétés humaines, en tant que collectifs, sont dotées de propriétés physiques, repérables dans l'espace et le temps et interagissant à leurs limites, en ce que certains qualifient de « géométrie sociale » (Zerubavel 2007 ; Le Bras 2000).

³ (Lévi-Strauss 1958, 305) Déniant que le structuralisme soit un formalisme, Lévi-Strauss prétendait ne pas s'intéresser à la forme, en tant qu'opposé au contenu et lui substituer la structure, « organisation du contenu ». (Lévi-Strauss 1973, 139) La « forme » à laquelle se référait Lévi-Strauss ici était la forme des mathématiques, « étrangère à la matière » disait-il, et non celle que j'ai qualifiée de forme perçue.

Les anthropologues peuvent être friands de métaphores géométriques, succomber au « vertige de l'analogie » (Bouveresse 2008) ; ils me semblent prendre beaucoup moins au sérieux l'idée que les assemblages sociaux sont dotés de propriétés physiques. Ils n'ignorent certes pas qu'une société humaine est constituée de corps biologiques et non de purs esprits, mais tout se passe comme si l'association de ces corps se réalisait dans un univers totalement abstrait fait d'images mentales et de discours. On verra dans ce mémoire comment par exemple une petite considération pour les dynamiques démographiques peut remettre très sérieusement en question les approches les plus banales des systèmes matrimoniaux par l'anthropologie sociale. Au-delà de la prise en compte des propriétés physiques des corps humains et de leur reproduction, leur position dans l'espace me semble mériter une attention particulière.

On constatera combien, comme nombre d'anthropologues, j'ai trouvé des inspirations hors des strictes frontières des sciences sociales. Dans la Conférence des deux cultures — donnée le lendemain de ma naissance, y a-t-il un signe ? — C.P. Snow déplorait que sciences et humanités soient devenues sourdes les unes aux autres (Snow 1959). L'histoire de l'anthropologie sociale a une cohérence qu'on ne saurait rejeter, mais qu'il faut aussi alimenter par une ouverture permanente et si cela amène à un éclectisme, je le trouve cet éclectisme salutaire. Les automates cellulaires sont un exemple de ces inspirations allogènes. Ils montrent comment des règles très simples peuvent générer des comportements complexes et organisés et, pour ce qui nous concerne ici, que des interactions sociales de bas niveau peuvent aux niveaux supérieurs avoir des effets inattendus et pas nécessairement chaotiques.⁴ Cette proposition n'est évidemment pas symétrique : tous les phénomènes complexes ne peuvent être réduits à des règles simples. Ce mémoire reviendra régulièrement, au sujet d'objets très différents, sur les problèmes de description suscités par la complexité des phénomènes sociaux.

⁴ (Wolfram 1984; Hegselmann et Flache 1998) On trouve aisément en ligne des collections d'automates cellulaires.

2 Formation et premières recherches

C'est une solide curiosité envers la vie en société, qui, en 1978, m'a fait opter pour des études de premier cycle en sociologie à Nanterre. Les enseignements m'apparurent aussi enfumés que les salles de cours où ils étaient donnés, quand l'affluence n'obligeait pas à prendre des notes assis à terre dans le couloir. Plus consistant par contre me semblaient les enseignements de démographie : j'y percevais davantage de vrais gens, qui naissaient, tombaient malade, enfantaient, mourraient, et de populations tangibles que l'on voyait se constituer physiquement, se disperser, disparaître. La démographie historique fut une expérience passionnante : quête de bribes d'histoire de vie dans de vieux registres, dans ces mémoires de petits clercs et commerçants consignant côte à côte la mort d'un enfant dans la nuit et les recettes de la veille. Mon usage fréquent des listes et des dénombrements remonte sans doute à cette expérience.

Fasciné par la montagne et par l'Asie, où je vécus trop jeune et trop brièvement pour n'en conserver que des souvenirs nébuleux, je partis découvrir le Népal. C'est dans ce pays qu'en 1983 j'eus un avant-goût de la recherche. Dans la décennie précédente, des centaines de milliers de Népalais des montagnes étaient descendus coloniser la plaine du Teraï, à la frontière indienne. Depuis le Teraï occidental, je tentais de décrire l'ampleur du phénomène et j'enquêtais sur l'évolution des fronts pionniers ; je recueillis les récits des montagnards, tentant de se faire une nouvelle vie et ceux des autochtones (les Rana Tharu), parfois bienveillants, parfois irrités par ce grand chamboulement.

C'est Alexander Macdonald et son séminaire hebdomadaire à Nanterre qui le premier m'attira vers l'ethnologie. La période était marquée par des thèses particulièrement nombreuses et de qualité (Gisèle Krauskopff, Anne de Sales, Brigitte Steinmann). Les interventions de Macdo étaient à la fois débridées et érudites. Il débutait sans ambages théoriques, voire, souvent, sans annoncer de programme. Il partait d'un bout de lecture, d'un objet, d'un geste rituel, d'un terme népali, sanscrit ou tibétain. Et de là, il tissait des fils à travers les

sociétés et les espaces ; des paysages de similarités et de différences se dessinaient comme par eux-mêmes. Cette approche et les univers culturels qu'elle faisait apparaître me captivèrent. Je choisais cette voie, malgré les avertissements de Macdo : « vous voulez vraiment faire de l'ethno ? Mais enfin, vous avez une fortune personnelle ? ». D'autres rencontres, avec notamment Philippe Sagant et Marc Gaborieau lors de leurs enseignements aux Langues'O sur le Népal, puis les cours d'Olivier Herrenschmidt ou de Roberte Hamayon à Nanterre affermirent encore davantage ma résolution.

2.1 Violence et réciprocité dans l'Himalaya Oriental

Quel terrain choisir ? Pour moi comme pour mon complice de Nanterre, Pascal Bouchery, c'est le Nord-Est de l'Inde qui fournissait la matière de nos rêves ethnographiques. Avec une seule adversité : la région était totalement fermée aux étrangers et particulièrement aux chercheurs. Aux divers insurrections armées venait de s'ajouter dans ces années 1980 le puissant Assam Movement.⁵ Rien ne m'empêchait cependant de consacrer à l'Himalaya oriental une maîtrise hors-sol pour exploiter les lectures récentes en espérant des jours meilleurs.

A l'échelle la plus élevée, la représentation la plus classique de la genèse des cultures himalayennes s'appuie sur l'effet conjugué des « civilisations » indienne et sino-tibétaine sur un ancien « substrat asien ». C'est là une variante du modèle communément appelé « la tenaille sino-indienne », par lequel Paul Mus (Mus 1977, 109-21) dressa une image synthétique de l'Asie des moussons. Le modèle est terriblement simplificateur dans ses termes et terriblement efficace pour commencer à comprendre un peu l'histoire culturelle de l'Himalaya. C'est évidemment la nature du substrat qui attira d'abord ma curiosité. À quoi aurait ressemblé ce « vieux fond », avant les apports de la Chine, du Tibet et de l'Inde, et y avait-on toujours accès ? Le thème particulier à partir duquel je voulais montrer qu'une idéologie, si ce n'est ancienne au moins originale, était toujours lisible dans les cultures de l'Himalaya oriental était celui de la violence.

⁵ Initié en 1979 pour s'opposer à l'introduction massive d'étrangers dans les listes électorales, les « vote banks », le mouvement prétendait défendre une identité nationale assamaise menacée par l'immigration en provenance du Bangladesh et du Népal.



Considéré à l'échelle continentale, l'actuel Arunachal Pradesh, la North East Frontier Agency coloniale, était effectivement au lendemain de l'indépendance indienne un espace « sans État » — et sans villes — dont les cultures pouvaient être distinguées sans trop de difficulté de celles voisines forgées par des États et des religions du livre : au nord et à l'ouest, les espaces de culture tibétaine (Tibet et Bhutan) et de religion bouddhiste vajrayana, au sud la plaine du Brahmapoutre, dominée par une civilisation indo-gangétique, l'Assam.

A d'autres échelles, et à celles auxquelles la plupart des questions ethnologiques se posent, l'unité de la région est plus sujette à caution. Les modes économiques allaient de la chasse-cueillette (Sulung) à la riziculture inondée (Apa Tani) voire irriguée (Adi Pasi), en passant par toute la palette des formes d'essartage et d'élevage. Je m'interrogeai sur la possibilité de déceler des traits culturels définissant positivement cette région, autrement donc que par l'absence d'État ou de religion du livre. Philippe Sagant était engagé dans cette direction, tentant à l'époque de déceler sous le vernis bouddhique des marges tibétaines des motifs se rapprochant des idéologies qu'il avait admirablement décrites pour le Népal oriental (Sagant 1981; Karmay et Sagant 1998). Il m'encouragea à mener ce travail et ses questions minutieuses m'aidèrent considérablement à fournir de la matière à mes intuitions. Si on ne pouvait à l'époque apporter de nouveaux matériaux ethnographiques sur le Nord-Est, le peu de documentation qui existait restait sous-exploité et pouvait donner lieu à quelques analyses exploratoires. Comme point d'entrée, je choisis la guerre, sur laquelle on avait quelques documents, puisque c'est par des expéditions punitives que les Britanniques pénétrèrent dans l'Himalaya oriental.

Au cours d'un mémoire de maîtrise qui insista plutôt sur les aspects matériels — les outils et les techniques — de la guerre, je fus frappé par la limpidité de plusieurs mythes et c'est par eux que j'entrepris d'aborder les idéologies. C'était là le seul accès possible aux représentations du monde dans cette région. Je m'attachai à chercher des « logiques » dans ces récits. On peut, avec du recul, remettre en question l'uniformité qui se dégage de ma compilation, qui emprunte des fragments de récits et des motifs issus de populations différentes pour les mettre au service d'un modèle unique. Le procédé aboutit

sans doute nécessairement à un résultat assez artificiel qu'il faudrait confronter aux données (non encore) recueillies sur les représentations de l'invisible dans chacune de ces populations. Mais d'étonnantes convergences apparurent néanmoins dans les motifs, qui contrastaient avec la relative diversité des modes de vie. J'en tirai la leçon que les représentations de l'invisible peuvent persister au travers des changements économiques, technologiques et sociaux. Ceci constituait un point de départ pour réfléchir à l'histoire culturelle de l'Arunachal et plus largement à celle des sociétés-sans-État-aux-religions-sans-nom de l'Himalaya.

Dans un article paru dans le *Journal Asiatique* (Ramirez 1989), je tentai de déceler, à partir du corpus des mythes de l'Arunachal, les représentations du monde invisible et ce qu'elles pouvaient nous dire de l'idéologie de la violence dans ces sociétés peu exposées à l'État. La représentation centrale, à mon sens, était que les êtres invisibles que sont les esprits et les êtres visibles sans parole que sont les animaux ne se distinguent des hommes que par leur apparence physique — une vision du monde tout à fait conforme à la définition que Descola (2005) donnera des ontologies animistes. Humains, animaux et esprits entretiennent, au sein d'un univers social indivis, des rapports de voisinage, donc de coopération ou de compétition, éventuellement violente, mais jamais des rapports de domination/soumission. Les relations entre humains comme celles entre humains et esprits, voire entre éléments du cosmos, sont marquées par des alternances entre conflit et alliance, deux instances qui sont présentées comme visant une même fin : la fécondité par la réunion de deux entités. Ce que Sagant (1981) formula admirablement au sujet du Népal oriental se confirmait ici aussi : dans un monde indivis, profondément égalitaire, chacun est à même, mais aussi tenu pour sa survie, d'affirmer son identité, de défendre son prestige. Il s'agit là d'une cosmologie politique dont l'ordre ne repose pas sur la préservation d'une hiérarchie, mais par l'activation permanente de la réciprocité entre des égaux. Ces idées sont — ou étaient avant 1947- en harmonie avec les institutions politiques effectives des sociétés acéphales de l'Himalaya orientale. Mais comme l'avait pressenti Sagant (1990), en creusant un peu, on en trouve des traces dans les sociétés anciennement exposées à l'État en Tibet et en Chine (Granet 1959, 147,262; Stein 1962, 187). Je réalisai aussi combien dans ce contexte de l'indivision, la distinction des idées politiques et religieuses était ténue : le sacré pourrait y être défini,

non pas comme le domaine de l'inaccessible à l'homme, mais comme «l'extérieur», vers lequel les actes religieux comme politiques, le sacrifice comme la guerre, visent à « ouvrir », autant d'actes par lesquels, comme le pensait Durkheim, les profanes perdent leurs caractères spécifiques, deviennent eux-mêmes sacrés (Durkheim 1912, 55-56).



Figure 1 Chef Nishi négociant la fin d'une vendetta, 1944. Cliché : C. von Fürer-Haimendorf.

Ce que ces récits nous disaient de l'idéologie de la violence en Arunachal rejoignait les résultats de travaux menés dans d'autres sociétés. Mon article parut peu après une belle compilation par Raymond Verdier (Verdier 1981)⁶ sur la vengeance qui témoignait que le sujet pouvait être abordé bien autrement que dans la grande théorie dominante sur le sujet, celle de René Girard. La violence n'est pas nécessairement perçue comme cette plaie inéluctable surgie du fin fonds des temps. Elle peut être assumée et créatrice de lien social. On ne la cherche pas à dessein, on ne la refuse pas non plus. Face à la honte, elle est le salut.

La société n'apparaît pas avec la disparition d'une vengeance propre à l'état de nature. Depuis Hobbes, la pensée politique occidentale pense la guerre comme un dysfonctionnement des relations fragiles entre groupes sociaux. Dans le monde mélanésien au contraire, nous dit Simon Harrison, les relations entre groupes — et non les groupes — constituent l'a priori des so-

⁶ Cf notamment l'article de Roberte Hamayon sur l'offense et le prestige (Hamayon 1986).

ciétés. La violence représente un des moyens par lesquels les groupes se constituent dans le système des relations (Harrison 1993, 14). De même, le contrat social auquel l'*Arthaśāstra* (1.13) attribue l'apparition du premier roi ne vient pas faire cesser la violence ni la guerre mais le désordre. Du point de vue du roi au moins, la paix n'est pas préférable à la paix, nous dit Charles Malamoud (1994, 53-54).

Je suis étonné de l'aura entourant la théorie de Girard, non seulement dans les media généralistes mais aussi chez des esprits plus informés.⁷ L'approche de Girard illustre le type même de méthode anthropologique en opposition de laquelle ma propre anthropologie s'est construite : l'aversion morale et la posture éthique comme points de départ d'une interprétation ; la réification abusive d'un concept ; l'agentivisation de catégories d'analyse — en l'occurrence «la violence» ;⁸ et les effets de suggestion permettant, à la manière de la psychanalyse, la validation de n'importe quelle interprétation.⁹

L'étude de la guerre à une échelle régionale attira mon attention sur les variations au sein d'un ensemble culturel, sur les échelles dans l'observation et l'analyse, sur la comparaison elle-même, un ensemble de réflexions que je poursuivrai lors de mon travail de thèse, puis dans mes travaux récents sur le Nord-Est indien. Si mon premier article sur l'Arunachal cherchait à reconstituer une idéologie par le biais de l'interprétation, dans le suivant je m'attachais à décrire l'agencement de formes sociales et économiques empiriquement observées (par autrui). Je relevai que dans l'Arunachal central, sur lequel avait porté mon étude de la guerre, les différentes formes de violence sociale étaient corrélées à différentes configurations politiques, qui correspon-

⁷ par exemple Lucien Scubla pour qui Girard est à l'origine de «la première théorie plausible des origines violentes des sociétés humaines» et pose les bases d'une «théorie générale des formes élémentaires de la vie religieuse et sociale» (Scubla 2003, 214).

⁸ « En se détournant de façon durable vers la victime sacrificielle, la violence perd de vue l'objet d'abord visé par elle. La substitution sacrificielle implique une certaine méconnaissance. Tant qu'il demeure vivant, le sacrifice ne peut pas rendre manifeste le déplacement sur lequel il est fondé. Il ne doit oublier complètement ni l'objet originel ni le glissement qui fait passer de cet objet à la victime réellement immolée, sans quoi il n'y aurait plus substitution du tout et le sacrifice perdrait son efficacité. »(Girard 1972, 15)

⁹ « Le texte ne rapporte pas directement l'étrange duperie qui définit la substitution sacrificielle mais il ne la passe pas non plus sous silence ; il la mélange avec une autre substitution, il nous la laisse entrevoir mais de façon indirecte et fuyante. C'est dire qu'il a peut-être lui-même un caractère sacrificiel. Il prétend révéler un phénomène de substitution mais il y en a un second qui se cache à demi derrière le premier. »(Girard 1972, 15)

daient elles-mêmes à différentes configurations économiques et enfin à différentes densités démographiques (Ramirez 1997a). La palette des configurations allait, du Nord au Sud, de pasteurs organisés en longues maisons et s'opposant sur la base de lignages locaux, à des essarteurs dont les assolements, les établissements et les institutions politiques étaient de plus en plus centralisés à mesure que la densité croissait et où les conflits opposaient des villages, pour finir chez des riziculteurs pratiquant l'irrigation, assemblés en denses villages dont les quartiers organisaient la plupart des conflits. Et dans la partie himalayenne du bassin du Brahmapoutre, au sein des populations se reconnaissant dans l'identité Adi, ces corrélations étaient encore plus systématiques. Plus que l'adéquation marxiste entre modes de production et formations sociales, ce tableau me semblait confirmer deux thèses complémentaires auxquelles j'étais, et auxquelles je reste attaché. D'abord Ester Boserup, pour qui ce ne sont pas les innovations technologiques de l'agriculture qui permettent une densification de la population (modèle malthusien) mais le contraire. La croissance de la densité démographique oblige à une intensification des pratiques agricoles (Boserup 1966). Ensuite, une idée centrale d'*Âge de Pierre, âge d'abondance* de Marshall Sahlins (1976) : dans de nombreuses sociétés, l'accroissement de la productivité du travail n'est pas recherché a priori. La connaissance d'une technologie ne suffit pas à initier son adoption. Ainsi, en Arunachal, les ouvriers agricoles employés périodiquement dans des zones de productivité relativement élevée, préfèrent, de retour chez eux, des techniques relativement moins intensives (Ramirez 1997a, 64).

Je me gardai de conclure à quelque détermination des configurations socio-politiques par la densité via les modes économiques mais la cohérence de leurs correspondances était troublante, tout comme cette rupture apparaissant avec la riziculture irriguée, qui semblait briser la cohésion politique des villages.

Cette analyse régionale me fit prendre conscience d'un autre aspect, qui fut déterminant dans mes travaux à venir. La très large diversité des modes de vie et des types d'organisation sociale chez les Adi constituait un cas exemplaire de la dissociation entre ethnicité et culture soulevée par Barth : « Among the characteristics [of the ethnic group] listed above, the sharing of a common culture is generally given central importance. In my view, much can be gained by regarding this very important feature as an implication or result, rather

than a primary and definitional characteristic of ethnic group organization. » (Barth 1969, 11) C'est sans doute lors de ce travail sur les Adi qu'a germé mon parti pris pour des approches dissociant systématiquement ethnicité et culture, mais aussi culture et société, constatant combien des formes d'organisation sociale très diverses pouvaient être rencontrées au sein de groupes partageant, dans plusieurs domaines, des représentations très semblables. Et, de même, j'eus par la suite maintes fois l'occasion de faire le constat symétrique, formulé par Leach dans l'introduction à *Political Systems of Highland Burma* (1964, 17) : «there is no intrinsic reason why the significant frontiers of social systems should always coincide with cultural frontiers [...] the mere fact that two groups of people are of different cultures does not necessarily imply — as has always been assumed — that they belong to two quite different social systems ».

3 Anthropologie politique népalaise

Vint le moment de choisir un terrain et un sujet de thèse de doctorat. Le Nord-Est indien restait exclu. Le Népal, que je connaissais et dont j'avais commencé à apprendre la langue se présentait comme la meilleure perspective. En 1985, le laboratoire Himalaya du CNRS obtint un financement européen pour un projet de recherche dans une région du Népal central en préparation à des actions de développement. Corneille Jest et Gérard Toffin me proposèrent d'y participer et de rejoindre le laboratoire. Il s'agissait pour le projet d'entreprendre la description géographique, ethnologique et agronomique de deux districts du Népal central, Gulmi et Argha-Khanci.¹⁰ J'avais la liberté de choisir, dans ces limites géographiques, tout sujet de thèse qui me conviendrait. La région était peuplée à la fois par des populations organisées en castes, les Indo-Népalais, et par une tribu, les Magar. Je sortais d'un travail sur des sociétés tribales, celles de l'Arunachal, mais ce fut une société de castes que je choisis d'étudier, et ce pour deux raisons. D'abord, les tribus du Népal avaient été proportionnellement davantage décrites par les ethnologues. Ensuite, lors de mes tournées exploratoires, je fus fasciné par les petites cités qui subsistaient dans les capitales des principautés annexées au royaume du Népal à la fin du XVIIIe siècle : un fort-temple (*koṭ*) accroché à un piton et, tout autour, des castes attachées à son service. Et lors de mon premier séjour se tint le grand rituel qui voit une fois l'an à travers le Népal la sublimation de tout l'édifice des hiérarchies, le Dasain. J'y assistai dans la principauté d'Argha et c'est là que je choisis très vite de m'installer.

Le choix de l'anthropologie politique ne fut pas non plus prémédité. Mon projet était d'ailleurs à l'origine guère défini. Mon travail sur la guerre en Arunachal m'avait placé aux yeux de mes professeurs et collègues dans la case « politique ». Dans la communauté ethnologique française de ces années-là, notamment au Népal, tout le monde « travaillait sur le religieux ». Je fus rapidement identifié à celui qui « travaillait sur le politique ». Ces choses sont simples et presque inéluctables. Je me trouvais pris dans une identité attribuée, à laquelle je consentis volontiers : j'amènerais au moins un point de vue différent. Ce n'est pas strictement le domaine politique qui m'attirait ; ce que

¹⁰ J'ai publié les résultats de cette recherche collective dans (Ramirez 200b)

je souhaitais, c'était découvrir une nouvelle société ex nihilo : décrypter son architecture, l'agencement de ses composantes, la décrire et l'expliquer dans l'espace et dans l'histoire. Mais puisque le petit royaume était partout présent, l'histoire politique et les structures et institutions qui en étaient héritées n'étaient finalement pas un mauvais fil à tirer accéder à d'autres composantes du système social.

3.1 Que cherche-t-on sur un terrain ? Comment les choses viennent à soi.



Les premières semaines d'un terrain sont celles des choix. Comment débiter un terrain ? Mes aînés étaient formels : « les choses viendront à toi toutes seules, laisse-les venir ». Ce n'est pas faux. Mais parmi toutes les « choses » qui vous assaillent bientôt, il faut choisir. Une fois installé à Argha, il fallait comprendre de quelles grandes composantes était faite sa société, mais tout d'abord dans les limites de quel espace je l'observerai. Jusqu'où s'étend une société dans l'espace ? Et fallait-il me limiter à cette seule localité, ou laisser les fils de l'enquête, ou de la comparaison, me mener ailleurs ?

Comment choisit-on un terrain ? Comment délimite-t-on un terrain ? Faut-il enquêter sur plusieurs terrains ? L'année même où je m'installai à Argha, paraissait *Anthropology as a Cultural Critique* de Marcus et Fischer, qui appelait à ne plus se restreindre à un terrain unique et délimité ni à un ensemble d'objets définis, à ne pas considérer une communauté mais « système-monde », et à passer, comme le formula Marcus un peu plus tard, à une « ethnographie multi-située » (Marcus et Fischer 1986, 90-91; Marcus 1995). Je ne lus ces textes bien après mon terrain et je ne pense pas qu'ils auraient beaucoup infléchi ma méthode. Je ne considérais pas Argha comme une bourgade totalement isolée des processus économiques et politiques à l'œuvre dans la région, et je n'avais pas pour autant l'intention de me disperser par des allées-venues répétées vers Katmandou et Delhi pour vérifier l'uniformité du monde d'Appadurai ou de Latour (Appadurai 1995; Latour 2013). L'ethnographie multi-située a eu un succès certain (Falzon 2012), sans doute pas toujours de par une préoccupation d'embrasser le système-monde mais également parce

que le projet d'un long séjour dans une société rurale peut être intimidant pour des jeunes urbains — et j'eus les mêmes réticences. Un terrain unique ou privilégié est-il une condition nécessaire de l'ethnologie ? Certains comme Matei Candea estiment que le «multi-site» a été utile pour se débarrasser de certaines rigidités mais qu'il a négligé les inévitables processus de délimitation et de choix impliqués par toute ethnographie (Candea 2007, 169). Le constat que le traditionnel site local était trop contraignant a amené à une prétention totalisante à tout représenter (Candea 2007, 174). L'ethnographie multi-située a remplacé le holisme local d'autrefois par un holisme global, insaisissable. Certes, la délimitation du terrain ne va pas de soi. Mais l'observation se fait nécessairement dans un cadre et ce cadre est de toute façon arbitraire. Cela ne nuit en rien à l'appréhension de la complexité de la vie sociale et de la profondeur de ses réseaux. Car ce n'est pas le site lui-même qui est objet de l'enquête, il n'est qu'une fenêtre sur la complexité (Candea 179). Enfin, c'est précisément la contingence du terrain d'enquête qui nous défend contre une généralisation démesurée. Il nous faut assumer les blancs et les limitations d'une ethnographie.

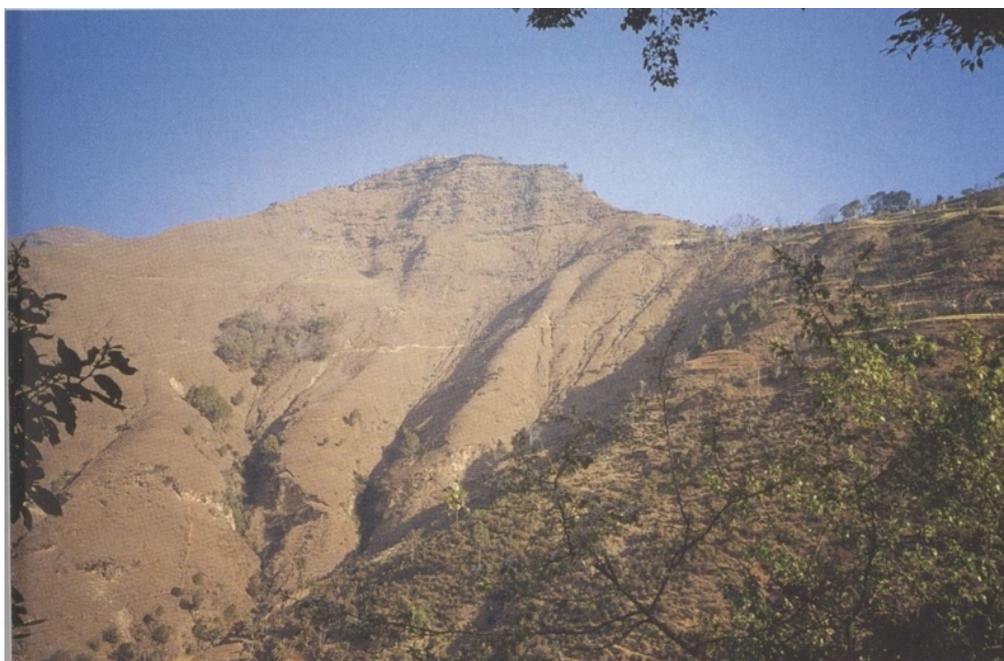


Figure 2 Argha Rajasthal, capitale de la principauté d'Argha

La délimitation d'un terrain commence très souvent par l'identification d'unités remarquables dans l'habitat, que l'on suppose renvoyer à des entités

sociales pertinentes. À Argha, cette phase me posa d'emblée un problème intéressant dû à la géographie de l'habitat et fournit matière à ma première communication dans un colloque ainsi qu'à l'un de mes premiers articles : «Lorsque le village n'existe pas» (Ramirez 1990). À partir d'Arghakot, la bourgade entourant le fort-temple central d'Argha, l'habitat relativement dense s'étiolait progressivement vers un espace plus uniforme d'habitat dispersé, typique de cette partie du Népal. Au centre, l'organisation de l'habitat semblait bien refléter les distinctions de statut, avec, dans les parties les plus denses de la bourgade, des petits quartiers de caste très visibles, et les castes inférieures de musiciens, de forgerons et de tailleurs concentrées autour de l'ancienne forteresse. Mais aucune caste ni l'association entre plusieurs castes ne



Figure 3 Habitat dispersé des collines du Centre-Népal.

dessinaient de « territoire ». Mauss avait rencontré des problèmes semblables pour les Eskimos, indirectement bien sûr puisqu'il ne les rencontra pas¹¹. Je crois que beaucoup d'ethnographes ont eu la même expérience.

La matérialité et la spécificité locale des groupes de descendance étaient plus manifestes : les maisons de haute caste relevaient des Bhusal, un clan très majoritaire à Arghakot et essentiellement concentré dans ce district du Népal. La répartition et l'influence des Bhusal semblait rayonner autour de

¹¹ (Mauss 1904, 11-13) avouait que « la composition de la société Eskimo a, par elle-même, quelque chose d'imprécis et de flottant et il n'est pas aisé de distinguer de quelles unités définies elle est formée » On peut percevoir des agrégats « mais ces agrégats ont des formes très incertaines, très inconsistantes ».

l'ancienne capitale. Du temps des *raja*, ils avaient assumé les fonctions de prêtre du temple royal local, celui de la Déesse Bhagavati, déesse tutélaire du royaume d'Argha. Après l'unification népalaise, le *raja* d'Argha perdit sa souveraineté mais ses fonctions rituelles auprès de la Déesse ainsi que celles des Bhusal subsistèrent. Lors de la grande fête du Dasain, ceux-ci avaient la haute main sur la multitude des lignages de bas statut détenant, eux-aussi depuis l'époque des *raja*, des fonctions spécifiques dans les services à la divinité tutélaire du royaume (Ramirez 1993; 1996). Hors même les moments des grands rituels, la répartition des tâches de chacun restait visible, tels ces prêtres et ces fanfares qui matin et soir se rendaient au sanctuaire pour l'hommage ordinaire à la Déesse. Les relations au temple de la Déesse dessinaient ainsi un territoire beaucoup plus manifeste et accessible que ceux définis par d'autres activités sociales et s'avéra particulièrement utile à un début d'exploration. Ce territoire correspondait à peu de chose près à celui des anciens *raja* d'Argha.

Mon cadre d'observation serait défini par les frontières de la principauté d'Argha. Et c'est à partir de la description des relations rituelles à la Déesse et donc des relations historiques au royaume, que se profila un embryon de problématique de terrain. Je n'en étais pas conscient sur l'instant mais je comprends rétrospectivement que ce que je cherchais étaient des formes remarquables matériellement inscrites dans l'espace : les lignages, leur habitat, leur patrimoine et le parcours quotidien de leurs membres vers les champs et le temple... Peu à peu se dessinèrent d'autres cadres d'observation, plus vastes ou plus restreints que celui de la principauté, et qui étaient conditionnés par les formes observées. Dans ce sens, chacun de ces cadres correspondait à l'espace social tel que Condominas l'entendait : « l'espace déterminé par l'ensemble des systèmes de relations, caractéristiques du groupe considéré » (Condominas 1980, 20 ss.).

J'escomptais pouvoir ainsi me représenter une société en restant au plus près de ses manifestations sensibles, empiriques. Les descriptions fournies par les informateurs sur la forme générale de leur société — et qui empruntait beaucoup au modèle de la société de caste — constituaient des éléments empiriques importants, mais qu'il fallait confronter à ce que l'on pouvait observer des interactions sociales effectives.

3.2 Les formes du conflit et de la solidarité

Une de mes intentions dans le choix d'une approche politique était de montrer que l'on ne pouvait réduire les Indo-Népalais à une « société de caste » et négliger d'autres points de vue sous prétexte qu'ils étaient organisés en une hiérarchie de statuts. Aujourd'hui, je dirais que les castes, chez les Indo-Népalais ou ailleurs, d'un système de catégories opérant dans certains domaines seulement et qu'il n'existe pas un principe ultime, « la caste », qui organiserait l'ensemble de la vie sociale. Il faut se rappeler combien ce paradigme dominait les études indiennes en France à l'époque. La théorie de Dumont, dont l'apport a été et reste évidemment fondamental, avait été érigée en forteresse. Les sociétés du Sous-Continent étaient « englobées dans l'idéologie », tout le reste, selon la formulation de Louis Dumont, n'était que « composantes résiduelles empiriques » (Dumont 1966, 57). D'un côté l'idéologie, de l'autre ses manifestations empiriques. Certes, la distinction idéologie/pratiques est indispensable à une analyse anthropologique pertinente. Encore faudrait-il ne pas restreindre l'idéologie en vigueur dans ces sociétés à sa composante brahmanique, celle que Dumont a fort brillamment décrite.¹² Mais surtout, l'opposition pur/impur et les hiérarchies régionales de castes qu'elle organise constituent un cadre statique de la distinction des substances. Pour voir la société « se faire », y compris l'idéologie, il faut aussi observer les relations pragmatiques, les stratégies, notamment celles visant à exploiter, contrôler un espace et ses ressources. Il convient donc, au-delà des classifications formelles qui fondent la sociologie indigène, se concentrer sur les interactions sociales elles-mêmes, relations de travail et de pouvoir situées dans le temps et dans l'espace.

Afin de ne m'enfermer d'emblée ni dans un modèle existant de la société de caste ni dans la sociologie indigène, je posai, pour orienter mes investigations de terrain sur les relations de pouvoir, l'hypothèse de travail que la société que je trouvai à Argha avait été formée par une multitude de forces. Certaines devaient bien sûr concerner les jeux de positionnements au sein de la hiérarchie locale des castes ; mais d'autres avaient probablement trait à la

¹² Sur la méthode de Dumont et les débats initiés par *Homo Hierarchicus*, voir (Lardinois 1995). On trouvera une bonne illustration de l'influence de Dumont dans les années 1980 en ethnologie dans l'ouvrage collectif dirigé par J.C. Galey (1984).

solidarité lignagère et d'autres encore aux coalitions et conflits autour du contrôle des ressources locales. Et c'est de cette manière que deux ensembles de phénomènes me parurent centraux dans l'élucidation des rapports politiques, d'une part les relations patron-client et d'autre part l'opposition factionnelle. Il me semble toutefois aujourd'hui que ces formes remarquables sont « venues à moi » sans que j'aie à user de beaucoup de sagacité pour les débusquer. Certes, les circonstances particulières de mon terrain y étaient pour quelque chose : très tôt, je rencontrai et me liai avec des personnages particulièrement impliqués dans la politique villageoise. Le calendrier électoral aussi fut déterminant, lorsque plusieurs campagnes successives me rendirent explicites des structures politiques que je n'aurais pas saisies si aisément à d'autres moments où les conflits, la mobilisation des réseaux, les échanges services-biens se faisaient moins visibles. Hors ces circonstances, mon exploration aurait peut-être été guidée par d'autres objets, mais je doute que j'aurais pu passer à côté de ces traits omniprésents des rapports politiques locaux qu'étaient les rapports patron-client et l'opposition factionnelle. Car il me suffisait de rester dans la véranda de la maison de mon hôte pour voir défilez des heures durant ses clients et alliés et les entendre soit négocier des services réciproques soit évoquer les affaires locales dans des termes toujours dichotomiques. Sur la véranda, effectivement, je pouvais cette fois « tout laisser venir », peu de questions étaient nécessaires, si ce n'est de temps à autre l'explicitation d'un mot inconnu. C'est là un des lieux privilégiés du politique, d'où les rapports de caste ne sont pas absents bien sûr — ne serait-ce que certains restent assis à la limite de la véranda alors que d'autres y entrent physiquement — mais où discours et échanges sont motivés et structurés par un rapport de dépendance en termes de pouvoir et non de statut rituel. La véranda du patron s'apparente beaucoup au bureau du haut-fonctionnaire dans toutes les administrations en Asie du Sud, que les administrés qualifient souvent de *darbār* (lit. « cour, palais »), une cour royale où l'on vient demander protection et où l'on se voit demander un service ou un bien en échange. Dans ce contexte, les différences en termes de pureté ne font éventuellement qu'exacerber les rapports de pouvoir, elles ne les englobent pas.

Autre observatoire privilégié enfin, le grand rituel du Dasain. Ce fait social total par excellence, me fournit une arène extraordinaire dans laquelle étaient à la fois mis en scène ce qui avait été le statut de chacun des lignages dans

l'ancien royaume (prêtre domestique, prêtre de temple, soldat, musicien...), débattu de qui avait désormais autorité pour l'allocation des rôles rituels et enfin âprement négocié ce que chacun devait fournir au regard de la quantité de terres que lui allouait le roi du Népal pour la tenue des rites — négociation que l'inflation rendait de plus en plus tendue au fil des ans.

Tentant de m'immerger dans la société locale, je fus en tout cas rapidement immergé dans l'hostilité affichée entre deux groupes qui ne ressemblaient pas ni ne s'organisaient à partir des castes. C'est en grande partie la révélation de cet affrontement local qui me confirma dans le projet d'aborder cette société à partir des relations de pouvoir, alors que l'anthropologie himalayenne privilégiait alors davantage les domaines associés au rituel et à la prêtrise. Les deux groupes en conflit réunissaient des individus de tous les statuts, rituels ou économiques. Chacun était centré sur un des deux lignages de prêtres de clan Bhusal et rassemblait des clients issus d'autres groupes de filiation parmi les hautes et basses castes. Un certain nombre d'aspects de ce conflit m'apparurent peu à peu.

Le premier élément qui me frappa était un registre de discours particulier. Dès que la discussion abordait certains faits ou certaines personnes, le discours de mes interlocuteurs devenait non seulement passionné, mais adoptait un manichéisme holiste. Les « autres » se voyaient attribuer tous les maux d'Argha et étaient assimilés à tous les malfaisants du Népal et de la terre. Autant les accusations étaient nettes, autant les accusés n'étaient pas immédiatement identifiables pour un néophyte. La désignation la plus commune se résumait à « ils/eux ». Parfois apparaissait un label politique : les Communistes/ les Congressi, en référence aux deux partis soutenus par les notables d'Argha, deux partis clandestins à cette époque de la « Démocratie Pancayat Sans Partis ». Lorsque je tentai d'en savoir plus sur ces « ils », on me désignait un quartier, celui habité par le lignage Bhusal rival, jamais d'entité plus étendue. Et encore, ajoutait-on des restrictions dévalorisant la représentativité de l'adversaire ainsi désigné : « ce ne sont en fait que quelques-uns dans ce quartier. Ils ne sont pas bien puissants, ils ne sont même pas suivis par tous leurs frères... ». Le paradoxe était donc frappant : l'antagoniste était sans cesse mis en cause, il parvenait à tout bloquer, à tout corrompre, et en même temps, son influence, son assise sociale se limitaient à une dizaine de maisons.

Peu à peu, ce que j'avais d'abord pris pour une opposition contingente, générée par un enjeu actuel, se révéla former un édifice permanent et total. Il semblait que tous, Bhusal et non-Bhusal, y participaient, que nul dans le village relevait d'une troisième position. La structure de cette opposition bipolaire, fondée sur des lignages résidant dans des quartiers distincts évoquait un système stable, rodé et relativement ancien. Personne en tout cas ne pouvait expliquer d'où elle provenait, depuis quand et en quelles circonstances « l'autre » avait commencé à être malfaisant. Et, a priori, la discorde ne semblait pas imposée ou suscitée de l'extérieur mais en permanence alimentée de l'intérieur, établissant finalement un certain équilibre agonistique.

Si le rôle d'un agent extérieur n'était pas identifiable, l'antagonisme n'opérait pas non plus comme un système exclusivement local et clos. Les oppositions au niveau villageois étaient articulées à des oppositions aux niveaux supérieurs : dans les arènes régionales, notamment électorales, les oppositions locales ne se résolvaient pas à la manière du modèle segmentaire Nuer, pour voir les deux rivaux locaux s'unir contre un adversaire géographiquement ou généalogiquement éloigné, mais se projetaient dans des oppositions régionales, évoquant davantage l'échiquier proposé par Robert Montagne pour les Berbères (1931, 62-72), bien que le modèle fut contesté par Ernest Gellner (1993, 190-91). Chacun des rivaux locaux s'identifiait à un ensemble d'échelle régionale par opposition à un autre ensemble d'échelle régionale. La scène politique régionale était décrite sous une forme bipolaire : l'Ouest fidèle aux lignages les plus anciennement établis, votant pour les « candidats indépendants » choisis par le Parti communiste, l'Est soutenant les nouveaux venus, et les candidats préférés par le Nepali Congress. En termes d'influence réelle et de résultats électoraux, le contraste Est-Ouest était relatif, puisque dans les localités clivées à la façon d'Argha apparaissaient des ruptures.

Après avoir sur d'autres terrains abordé de front les dynamiques multi-échelle, de l'ethnicité notamment, je saisis mieux aujourd'hui comment les rétroactions entre les discours dualistes des leaders à différents échelons contribuaient à exacerber des oppositions qui n'étaient pas nécessairement aussi tranchées à l'origine.

L'antagonisme entre les deux partis d'Argha répondait à la plupart des propriétés d'un phénomène qui dans d'autres régions était qualifié de factio-

nalisme (Belloni et Beller 1978). J'observais effectivement à Argha une hostilité permanente, parfois des « sociodrames » à la V. Turner (1957, 91), rarement un conflit ouvert, entre deux groupes de forme identique définis exclusivement par leur position dans le conflit et impliquant l'ensemble de la société locale.¹³ Ce fut surtout la forme des deux factions qui attira mon attention, la symétrie qui organisait leur opposition et le caractère invasif de cette opposition. À écouter les leaders des factions, tout dans les affaires villageoises pouvait être attribué aux bienfaits des nôtres et aux méfaits des leurs. Or, malgré leur permanence et leur rôle central dans la vie sociale locale, les factions ne correspondaient dans leur nature et leurs limites à aucune institution. Si la solidarité lignagère et la hiérarchie des statuts (les rapports de caste), deux institutions centrales dans cette société, entraient dans l'armature des factions, elles n'en dessinaient aucunement les limites et ne fournissaient pas non plus le cadre des représentations et des discours factionnels. Chaque faction regroupait des lignages non apparentés et des membres de chacune des castes locales et s'avérait donc transversale aux groupes institutionnalisés. Chaque faction constituait ainsi une tranche représentative de l'ensemble de la société locale.

La seconde forme politique que je vis émerger peu à peu est la relation patron-client, fondée sur une réciprocité entre individus de statut inégal en termes de pouvoir. Certaines vérandas des notables de haute-caste recevaient plus que d'autres beaucoup plus de visiteurs et beaucoup plus régulièrement. On trouvait là des tenanciers, artisans ou ouvriers venus prendre les consignes ou réclamer leur dû, mais aussi de simples voisins. Rien que de très banal en contexte rural si l'on n'observait ces visites que quelques minutes. Sur une plus longue période, il apparaissait que parmi les visiteurs, certains entretenaient avec le maître de maison une relation de réciprocité durable dans laquelle étaient échangés des services qui échappaient à tout contrat formel. Et, second trait essentiel, la réciprocité impliquaient deux individus inégaux en termes de pouvoir. Je reconnus là une relation entre un patron et

¹³ Carolyn Elliot (1970) avait, au sujet de l'Andhra Pradesh, émis l'idée que les luttes entre hautes-castes sont considérées comme honorables si elles ne comportent pas de violence ; les différends avec les basses-castes par contre ne sauraient, selon le code de l'honneur, prendre d'autre forme que la violence.

un client, une forme très commune entre autres dans le monde méditerranéen¹⁴ et qui dans les études sud-asiatiques est très souvent masquée par le système *jajmāni*, ces liens contractuels qui dans l'Inde rurale liaient un propriétaire terrien de haute-caste à des prestataires de basse-caste (Nicholas 1968).

Les relations patron-client à Argha étaient distinguées, par les acteurs, des relations contractuelles liées à l'agriculture ou à l'artisanat. Elles coïncidaient en partie avec elles, s'y appuyaient, les prolongeaient, mais n'étaient pas confondues. Un artisan sous contrat pouvait être ou non client de tel patron et parmi les clients se comptaient des cadets du lignage ou d'un autre lignage. Le lien et les rôles restaient implicites : le patron se référait à ses clients comme « mes hommes », ceux-ci n'employaient aucune désignation particulière à l'égard de leur patron. Il y avait pourtant là une relation qui concernait une part importante des échanges économiques et sur laquelle reposait la plupart des solidarités politiques. Au niveau supérieur, le notable de village jouait lui-même le rôle de client vis-à-vis de patrons régionaux, qui facilitaient ses affaires en haut lieu et pour qui il mobilisait son réseau local le moment venu.

Les réseaux de clientèle constituaient la seconde composante des factions avec les lignages. On peut dire que chaque faction se composait pour l'essentiel d'un des deux lignages Bhusal, de lignages alliés et des clients des notables de la faction.

Nul ne savait vraiment depuis quelle époque les rapports politiques à Argha avaient pris cette forme. Mais tous opposaient ce présent soumis à la paupérisation, aux divisions et à la fourberie à un passé où les terres étaient abondantes, les gens plus intègres et les disputes inexistantes. Patrons comme clients entretenaient la nostalgie d'un temps où des chefs puissants (*neta*) maintenaient l'ordre. Ceux qui aujourd'hui aspiraient à mener la communauté se voyaient contestés de toutes parts, ne parvenaient pas à s'imposer à la faction adverse et voyaient leur fortune compromise par le résultat d'une élection.

A partir des quelques documents, de l'histoire orale et des indices fournis par le rituel du Dasain, je me proposais de reconstituer l'histoire politique de

¹⁴ Voir par ex. (Gellner et Waterbury 1977; Lenclud 1986, 140-43)

la principauté d'Argha et plus généralement de tous ces petits royaumes gouvernés par une association de clans brahmanes et princiers et qui, à la suite de l'unification du Népal à la fin du XVIII^e siècle, conservèrent une large autonomie. Une étude approfondie des relations de pouvoir au sein des maisons et des lignages me permit de compléter le tableau de ce qui représentait la forme politique la plus répandue dans l'Ouest népalais, et qui informait largement la structure de l'État népalais lui-même, qui trouvait son origine dans l'un de ces petits royaumes.

A partir de ces constats, je proposais pour ma thèse — puis dans la *Disparition des chefs* (Ramirez 2000a) — une analyse mettant en relief, dans l'histoire récente et en prenant largement appui sur le contexte électoral et le contexte rituel, l'articulation entre les trois constituants fondamentaux de l'organisation politique à Argha : les lignages, les relations patron-client et le « factionalisme ». L'inégalité inhérente et le caractère personnel des relations patron-client génère des solidarités de forme verticale, coupant au travers les castes et les classes, qui déterminent une structure politique dans laquelle seuls trois positions sont possibles : supérieur, inférieur ou adversaire.

Cette analyse fut plus ou moins bien reçue : certains naturellement me prêtèrent l'intention de vouloir substituer le « politique au religieux » — deux mystérieuses substantivations qui m'étonnent toujours —, d'autres de faire du « tout politique » ; d'autres encore me reprochèrent d'avoir « évacué la caste » — ce qu'il faut traduire par « ne pas avoir placé la caste au centre ». Je ne fus guère affecté par cette première série de critiques qui me semblaient inspirées par la crainte que les basses contingences politiques ne viennent polluer la pureté d'une anthropologie restreinte aux (vraies) valeurs. Ce qui me préoccupa davantage fut l'indifférence, ou encore l'incrédulité à l'égard de mes matériaux sur le conflit factionnel. En y repensant, certaines remarques étaient riches d'enseignements : « c'est partout pareil » (puisque cette forme de conflit n'est pas particulière à cette société, pourquoi en faire toute une histoire ?), « ces conflits vont et viennent » (épiphénomènes non significatifs : principal argument de Dumont pour les évacuer), « ils ont été introduits par les partis » (donc ne seraient plus un objet anthropologique) ou « ils ne concernent qu'une poignée de leaders politisés », « ta présentation de la politique locale est une réification » (critique plus sérieuse : la réalité serait plus complexe, il y aurait une multiplicité de conflits, opposant notamment les castes entre-elles ainsi

que les dominants aux dominés). Cette seconde série de critiques sont dignes d'intérêt, à trois titres : elles aident d'abord à comprendre pourquoi les phénomènes factionnels sont négligés dans les sciences sociales (Belloni et Beller 1978, 445-46) ; elles renvoient à des conceptions de ce que doit être l'ordre social et de ce qu'est un conflit pertinent — les savants rejoignant ainsi les acteurs des luttes factionnelles dans la négation de l'existence du phénomène — ; et enfin elles pointent vers certaines questions méthodologiques sensibles que doivent approfondir ceux qui sont convaincus de la réalité et de l'importance du phénomène.

3.3 L'imaginaire maoïste : construction de l'ennemi et reconstruction de la nation

On ne choisit pas toujours ses terrains, on ne choisit pas non plus toujours ses objets ni ses outils de recherche. Entre 1990 et 2000, le contexte politique du Népal m'amena, presque malgré moi, à pratiquer une ethnologie si ce n'est de salon au moins hors-sol. La chute du régime des Panchayats en 1990, le retour des partis sur la scène nationale et le lancement de la lutte armée maoïste en 1996 m'obligèrent, comme d'autres anthropologues étrangers peu attirés par la politique nationale, à répondre à toutes sortes de sollicitations. Depuis des années à Argha, je fréquentais des maoïstes déclarés, si bien qu'avant même le lancement de la « Guerre du Peuple » en 1996 j'avais rassemblé quelques matériaux sur le mouvement marxiste-léniniste népalais qui me permirent de publier un premier article sur le sujet en 1997 (Ramirez 1997b).

Que des maoïstes existent encore et de surcroît dans un pays associé à la spiritualité et aux vacances sportives semblait beaucoup exciter les curiosités. De mon côté je n'étais finalement pas entièrement frustré d'en savoir davantage sur ce marxisme-léninisme dont se réclamait une des factions d'Argha mais sur lequel je savais fort peu. Peu d'histoires du mouvement existaient alors en langues occidentales. Il fallait donc au moins rassembler et lire les matériaux en nepali sur le sujet. S'entretenir aussi avec les leaders et militants. L'idée de mener des enquêtes de terrain dans les zones de conflit ne me parue pas judicieuse. Il s'avérait que des séjours dans les zones « libérées » ne représentaient pas un risque immédiat pour ma propre personne. Le risque

était plutôt de ne recueillir finalement que des éléments de propagande auxquels j'avais déjà aisément accès. Et je n'éprouvais pas non plus cette empathie crédule avec les libérateurs à laquelle cédèrent plusieurs collègues. Un retour sur le terrain d'Argha m'inquiétait davantage. Et là, le risque était évident : celui de mettre en danger mes informateurs.

Jusqu'alors, peu d'anthropologues s'étaient intéressés au domaine de la politique népalaise actuelle.¹⁵ Le seul aspect politique qui semblait digne d'une attention était le rôle rituel du souverain népalais. L'exotisme du maoïsme attira soudainement du monde. Les quelques-uns d'entre nous qui avaient fréquenté ce qui ressemblait plus ou moins à des Maoïstes, furent bientôt régulièrement interrogés : qui étaient ces maoïstes, quelle était leur idéologie, quels étaient leurs projets ? Pour répondre — en ethnologues — à ces questions, il me sembla que nous disposions de matériaux immédiatement accessibles, fournis par les essais politiques et la propagande qui circulaient dans le pays, sous le manteau jusqu'en 1990 puis ouvertement ensuite. Leur intérêt anthropologique me parut évident. J'entrepris donc de les recenser, de les lire et de les traduire...

Qu'avait de marxiste ces textes et que pouvaient-ils nous dire sur la vision que leurs auteurs avaient du Népal et de l'image qu'ils voulaient en donner auprès des destinataires de leur propagande ? Et comment ce qui constituait a priori un matérialisme trouvait sa place dans cette société dont nous, les anthropologues, proclamions qu'elle était ancrée dans le sacré ?

Le premier aspect qui me frappa fut le dualisme de ces textes. D'un côté des traductions in extenso de la littérature fondatrice (Lénine, Mao) ainsi que des professions de foi communes aux marxistes-léninistes contemporains (Inde, Philippines, Pérou, Turquie...), portant essentiellement sur le domaine stratégique et économique et sans presque aucune référence aux spécificités népalaises. De l'autre, sur un ton plus libre, et très lyrique, avec très peu de références au marxisme, de longs développements sur l'histoire nationale, sur la monarchie, sur la corruption de la religion par les prêtres, sur la décadence des « mœurs ». Dans un premier article paru aux Archives de Sciences So-

¹⁵ On mentionnera tout de même (Caplan 1975; Borgström 1980; Ishii 1986; Bista 2008).

ciales des Religions, je présentai quelques éléments sur ce que ces textes disaient de la position du mouvement maoïste quant à la religion et plus largement quant aux valeurs de la société népalaise (Ramirez 1997b).

Au-delà d'un conservatisme sans doute stratégique prônant le respect des cultes existants, c'est un autre aspect de la relation du maoïsme népalais à la religion qui attira surtout mon attention et qui fit l'objet des articles suivants : les représentations et la symbolique orientées vers un salut, une transcendance, non pas au service d'un bien-être matériel, mais au service de la refondation d'une nation vouée à la violence, bref un messianisme. Je recherchais les modèles qui avaient pu inspirer le messianisme maoïste népalais. Des motifs communs se retrouvaient dans le léninisme, le maoïsme chinois, chez les Naxalites indiens ou chez les Khmers Rouges, mais chaque édifice idéologique semblait très original dans ses assemblages dès lors qu'il semblait avant tout doté d'une vocation nationaliste. Dans le cas népalais l'originalité émanait de la récurrence des motifs liés au sang et aux martyrs (Ramirez 2004; 2006).

L'idéologie maoïste népalaise telle qu'elle apparaissait dans cette littérature ne pouvait manifestement pas être réduite à un programme révolutionnaire. Elle ne pouvait non plus être réduite au puissant outil de mobilisation qu'elle constituait indubitablement. Car elle était aussi une réponse à des préoccupations plus ténues, en partie inconscientes, quant à l'avenir de la société où comme dans la France de 1750-1850 « le temps légitime bascule du passé vers l'avenir » (Gauchet 2001, 5). À l'attente inquiète la nouvelle idéologie offre un imaginaire cohérent, une vision unitaire du monde sous la forme d'une nation ressuscitée, poursuivant ainsi un processus de construction nationale initié depuis le début du XIXe siècle (Ramirez 2004). La logique centrale de ce messianisme nationaliste pouvait être ramenée à trois phases rhétoriques : le corps social était d'abord posé comme immuable ; son destin historique était ensuite dévoilé par un processus de révélation ; s'imposait enfin en conséquence un combat dont l'objet était de réaliser ce destin.

Les effets édifiants des aspects messianiques de l'idéologie sont difficiles à estimer. Ils ont éventuellement permis ou accéléré le recrutement de certains jeunes militants. La rhétorique vouée à la construction de l'ennemi eut des effets plus sensibles, directement articulés aux dynamiques factionnelles que j'avais documentées. Les factions qui par le jeu des réseaux personnels se trouvèrent du côté des maoïstes, devinrent «le peuple», leurs adversaires «les

ennemis du peuple», avec de chaque côté une proportion équivalente de paysans prospères et pauvres (Ramirez 2006).

Il ne me semblait pas raisonnable d'aller beaucoup plus loin dans cette tentative de décryptage d'une vision du monde maoïste népalaise. Bien entendu, il m'aurait été aisé d'exploiter davantage plusieurs des thèmes que j'avais relevés, en les liant à toutes sortes de représentations non-maoïstes de la société népalaise. Le problème avec les herméneutiques de ce type c'est qu'elles sont potentiellement intarissables et, en réalité, impossibles à invalider. J'aurais pu rester cantonné à ces matériaux pendant des années sans être confronté à de sérieuses critiques. Rendre compte des effets réels de ce discours sur les « pratiques » aurait représenté un travail plus intéressant. Mais replacer ces discours dans le tissu des relations sociales de bas niveau impliquait des terrains d'échelle villageoise ou régionales qui, pour les raisons que nous avons dites, restaient limités et très biaisés.

4 Histoire d'une forme : les factions

4.1 Une forme à l'épreuve de la comparaison

A l'issue de ma thèse, bien qu'impliqué dans de nouvelles recherches liées à l'actualité politique immédiate du Népal, je restais préoccupé par le factionalisme. Ce phénomène me semblait constituer un objet paradigmatique qui pouvait éclairer des mécanismes fondamentaux de la structuration des sociétés. Il est un type presque parfait de ces faits sociaux qui pour Durkheim contraignent les comportements et consciences individuels. Je le considère comme une forme, comme un ensemble de traits caractéristiques qui nous donne accès à des processus universels ou historiques auxquels nous n'avons pas nécessairement un accès direct (catégorisation, attribution, symétrisation...). Certains traits sont aisément observables : la dichotomie, la condamnation absolue, la négation de l'adversaire, l'absence d'enjeux matériels immédiats. La motivation des acteurs est par contre plus difficile à décrypter. Leur comportement, qui semble très souvent compromettre un gain matériel ou social au bénéfice de l'antagonisme lui-même, est particulièrement fascinant et reste très peu expliqué.

Le factionalisme a été documenté dans des régions et des sociétés très différentes (Belloni et Beller 1978). On ne le trouve pas partout non plus ; il ne caractérise pas le conflit ou la rivalité en général. Cependant, comme Murdock l'avait remarqué dans *Social Structure* (1967, 90), étant donné sa fréquence et la similitude entre ses occurrences, le phénomène factionnel « ne semble pas accidentel ».

Alors que la science politique ou l'histoire utilisent la notion couramment, et sans vraiment l'interroger non plus, en anthropologie politique, le phénomène a attiré l'attention à certaines époques, pour retomber très vite en désuétude. Comment expliquer ces aléas ?

En 2002, grâce à un financement de l'ACI «*Terrains, techniques, théories*», je mis en place « Frontières intérieures », un réseau pluridisciplinaire de chercheurs désireux de confronter leurs matériaux et réflexions sur le factionalisme. Du Liban au Japon, en passant par le Nord-Pas-de-Calais, et des vil-

lages aux parlements, dans des contextes très différents, des traits apparaissaient comme très similaires aux yeux des politistes, des sociologues, des historiens et des ethnologues que nous étions :

- similarité objective ou auto-perçue entre les opposants,
- tendance forte à la bipolarité,
- invasion par le clivage de tous les domaines de la vie sociale,
- rareté de la violence,
- verticalité des groupes opposés / non-correspondance avec les catégories sociales indigènes (ex. unités de filiation), ou exogènes (ex. classes sociales),
- discours fortement discriminant,
- négation par ses protagonistes de l'importance du conflit,
- perception négative du conflit par les observateurs intérieurs et extérieurs,
- non-institutionnalisation.

On constata que si les faits présentés par chacun semblaient familiers aux autres, le vocabulaire conceptuel prêtait à davantage de débats. Les définitions proposées pour la faction nous paraissaient soit trop restrictives pour être partagées, soit trop extensives pour être pertinentes. Chacun comprenait-il la notion essentiellement à partir de son expérience de terrain ? Or, des factions informelles bipolaires des villages népalais aux factions instituées et multipolaires des partis japonais, la palette des formes semblait infinie. Deux questions — triviales en apparence, mais seulement en apparence — furent alors soulevées : D'abord, y avait-il là des objets différents, ou des perceptions différentes d'un même objet ? Ensuite, comment une même terminologie pouvait-elle avoir été employée si intensivement au sujet d'objets si dissemblables ? Il fallait donc en discuter la genèse et l'histoire. Ce qui nous incita à aller traquer les factions dans la littérature aux origines de nos disciplines pour en retracer l'évolution en tant que concept.

Évoquée dès le XVIIIe siècle en philosophie politique (Hume, Madison...), au début du XXe en sciences sociales (Simmel), mais présente dans la langue commune depuis l'antiquité romaine (et grecque en tant que *stasis*), la «faction»

a accumulé un ensemble de connotations dont nos disciplines ont héritées.¹⁶ Plusieurs interventions lors de nos séminaire, en abordant les factions dans l'histoire, nous aidèrent à comprendre quels avaient été les modèles auxquels les premiers emplois scientifiques de la notion s'étaient référés : les cités grecques, les cités italiennes mais aussi la révolution française. Ces matériaux historiques attirèrent davantage notre attention sur la symbiose entre la valeur heuristique du terme faction et sa charge normative, une symbiose qui implique une distinction que beaucoup de textes scientifiques récents ignorent totalement. Ainsi, même en l'absence de dessein normatif délibéré, ce fait social spécifique qu'est le factionalisme est-il souvent présenté et perçu comme une anomalie éphémère et nuisible, non au terme d'une analyse, mais par sa seule désignation. Isabelle Rivoal, une des membres de notre réseau, témoigna combien il était difficile en milieu académique arabisant d'évoquer le factionalisme (Rivoal 2004, 148) comme si parler des formes de la division, c'était déjà faire le jeu de ceux qui l'encouragent — à l'intérieur comme à l'extérieur —, comme si l'on donnait ainsi une caution au discours sur l'impossible unité arabe.

L'implication méthodologique de ce constat s'impose donc dans les études du factionalisme, plus que dans tout autre domaine : ne pas laisser les faits être piégés par leur désignation. Il ne fallait pas s'arrêter là. Car en effet, à quoi la connotation morale de la faction renvoie-t-elle, tant chez les commentateurs politiques des révolutions américaines et françaises que chez les anthropologues fonctionnalistes au Nouveau-Mexique ou les théoriciens de l'action rationnelle ? Ne nous informe-t-elle pas sur le regard, ou les regards, que toute société porte sur ses divisions internes ? Et n'y a-t-il pas une continuité entre une peur universelle de la division, et la réticence — souvent inconsciente — des sociologues et anthropologues à reconnaître l'importance des conflits entre semblables dans la structuration d'une société ?

La similarité produit de la division qui elle-même structure à plusieurs échelles les entités sociales. Invités par notre réseau à venir nous parler des relations entre frères, Lucien Scubla et Jean Clam soulignèrent l'existence

¹⁶ Les historiens anglophones et francophones ont traduit par « factions » plusieurs termes italiens distincts. Villani dans la *Nova Cronica* (13^e siècle) ou Machiavel, dans l'*Histoire de Florence*, emploient bien davantage *setta* que *fazione*. (Machiavelli 1971, 629-844; Villani 1990).

d'une filiation directe entre les mythes fondateurs de l'antiquité européenne ou moyen-orientale (Caïn/Abel, Ismaël/Noah, Romus/Romulus, Shams ad-dîn/Nûr ad-dîn...) et les «fictions théoriques» des penseurs comme Hobbes ou Girard ou Freud, autant de tentatives de modéliser les mécanismes fondamentaux de la vie en société en partant du problème du conflit entre semblables.

Le psychosociologue Jean-Claude Deschamps vint nous montrer comment l'identité sociale, donc le groupe social lui-même, se construit chez l'individu par des processus de différenciation centrés sur la production de stéréotypes discriminants. (Tajfel 1982) Cette discrimination peut ne s'appuyer que sur des différences minimales.

Enfin, un des aspects les plus importants dans l'étude du factionalisme fut amplement illustré et discuté ici : le regard porté par l'État — ou le Centre dans le cas du PCF par exemple — sur le factionalisme et ses conséquences politiques pratiques. De la Révolution Française à l'Amérique Latine, en passant par la Sicile et la Corse, l'État constate, par la voie de ses fonctionnaires intermédiaires (préfets, commissaires locaux...), l'existence de réseaux politiques qui, à plusieurs titres, le préoccupent au plus haut point : leur rivalité remet en cause son monopole sur la violence et tente systématiquement de se soustraire à son intervention ; les factions sont perçues comme des menaces à l'égard des idéaux de l'État-nation, a fortiori dans sa version démocratique. Ce qui n'empêche que les factions sont parties intégrantes du système politique global, puisqu'elles parcourent tous les niveaux de la machinerie administrative et que le Centre en fait éventuellement usage, pour des desseins collectifs ou partisans. Par la dénonciation des factions, c'est la menace de la division que l'on a toujours tenté de conjurer, menace d'autant plus persistante que l'action politique elle-même — on peut même dire la constitution des groupes sociaux — fabriquent de la division. La société est donc hantée par l'angoisse d'une division qu'elle ne cesse de générer. Il y a là un paradoxe, qui préoccupa tout particulièrement ceux qui, en Amérique et en France au XVIIIe siècle s'interrogèrent sur la possibilité d'une nouvelle société fondée sur l'harmonie parfaite.

4.3 Le spectre de la division

There is a strong tendency in social science to see factionalism only as a secondary, and highly disvalued, deviation from proper political activity, representing it as a kind of illegitimate and parasitic growth on other and primary political institutions. (Barth 1993, 155)

Les sciences de la société semblent s'être difficilement départies d'un schème de pensée très ancien interprétant la division d'un groupe social comme foncièrement néfaste.

Quand et dans quelles circonstances est apparue la faction en anthropologie ? On tentera de reconstituer l'apparition et le développement de la notion dans cette discipline, d'une part en tant qu'outil sociologique d'autre part en tant qu'objet propre.

Penseur des formes sociales et de l'interaction, Simmel a été l'un des premiers sociologues à décrire la logique factionnelle. Cherchant à définir le domaine de la sociologie, il s'interroge sur la permanence des groupes sociaux. Il s'intéresse notamment aux partis en tant que « forme sociale », c'est-à-dire conformément à sa méthode, aux partis indépendamment de leurs fins et intérêts et des spécificités des différents contextes où ils apparaissent.

«La division des partis, qui se fait d'abord sur un petit nombre de questions essentielles, s'étend ensuite à d'autres qui sont sans liens avec les précédentes, et l'accord des esprits devient impossible en principe. Ainsi, les partis politiques forment à propos des questions religieuses, esthétiques, etc., des camps opposés, quand même leur opposition sur ce terrain serait sans rapport avec l'objet de leur opposition première. Les luttes des partis ont donc pour conséquence un monstrueux gaspillage des forces... »(Georg Simmel 1896, 88-89)

Simmel met ainsi en lumière trois traits essentiels de l'opposition factionnelle. La division qu'il décrit est intégrale par les domaines qu'elle concerne, durable, et indépendante des événements qui l'ont générée. C'est sans doute ce troisième trait qui motive la condamnation : les luttes entre partis résultent en un « monstrueux gaspillage des forces ». C'est là la version positiviste d'une image très commune dans l'historiographie de l'Europe antique et médiévale, pour laquelle la division du corps politique en factions ou partis porte le germe de la division du cosmos.

Le spectre de la division (*eris*, personnifiée en *Eris*) hante les Anciens. La division est invasive, contagieuse et laisse rejaillir tous les maux que l'ordre contenait. Toutes les sortes de conflit n'engendrent pas la division. La guerre entre Cités, ou à l'extérieur (*polemos*) reste acceptable ; elle ne compromet pas l'ordre global, elle en fait partie. Ce qui est inacceptable est que l'harmonie intérieure à chaque Cité soit compromise par la discorde (*stasis*), ce qui terrifie est que la division devienne inexorable. (Botteri 1989; Loraux 1997)

La guerre à l'extérieur peut par contre susciter la division à l'intérieur. Pour Thucydide, elle fait surgir dans chaque cité tous les vices, dont le pire est l'opportunisme des chefs entrant en rivalité pour le contrôle de la Cité. Chacun prône l'intérêt général mais ne cherche qu'à s'imposer sa suprématie. A la loi et aux serments se substitue la cupidité. Les allégeances partisans menacent la famille, l'ordre des solidarités renversé : les « relations de parti »



Figure 4 Un village coupé en deux dans *Le Grand Fossé* (A. Uderzo, 1980)

deviennent plus puissantes que les « relations de parenté ». (La Guerre du Péloponnèse III 82-85)(Thucydide 1969) Il est remarquable qu'en grec, le même terme, *stasis* (στάσις), désigne la position, l'attitude, la doctrine, la division politique entre personnes, le parti, et, composé avec d'autres termes : la révolte, la querelle, la tempête. (Bailly et Egger 1935; Liddell, Scott, et Jones 1925)¹⁷

Dans le contexte décrit par Thucydide, ces partis à l'intérieur de chaque cité sont désignés respectivement comme « le peuple », affilié à Athènes, et

¹⁷ En latin, *factio* se réfère à l'action: pouvoir de faire, manière de faire, conduite, troupe, corps, parti, faction, ligue ; c'est l'adjectif *factiosus* qui recouvre un aspect normatif : agissant, intrigant, factieux (Gaffiot 1934).

« les aristocrates » affiliés à la Ligue du Péloponnèse. Lutte de classes ? Thucydide ne semble pas dupe : « les chefs de l'un et l'autre parti se paraient de beaux principes ; ils se déclaraient soit pour l'égalité politique du peuple, soit pour une aristocratie modérée ». La référence, dans les appellations, à une opposition de classes ou de valeurs (conservateurs/progressistes) serait une constante des schémas factionnels, depuis les cités italiennes (Hyde 1972; Heers 1981, 66-77; Lansing 1991) jusqu'aux sociétés amérindiennes du Nouveau-Mexique. Ces appellations se construisent par les interactions entre identités assignées, identités assumées et identités affichées et dépendent d'une référence et/ou d'une échelle : *Guelfi / Ghibellini, pars ecclesiae / pars imperii, Bianchi / Neri, popolani / nobili...*¹⁸ Ce qui n'exclut pas que deux axes puissent se croiser dans certains contextes, par exemple lorsqu'une opposition de classe s'articule à une opposition entre quartiers.

« Un parti c'est quand des popolani et d'autres personnes s'allient à un Magnat et d'autres avec un autre. » témoin d'un procès à Trévise en 1314 (Heers 1981, 71)



Figure 5 Guelfes et Gibelins, Chronique de Giovanni Sercambi

Les factions en tant qu'objet de réflexion politique remontent sans doute aux Lumières et aux révolutions française et américaine. Chez Hume, on trouve à la fois la plupart des aspects typiques que mettront en avant les ethnologues, ainsi qu'un positionnement normatif dont les mêmes ethnologues ne se seront pas entièrement débarrassés. Pour Hume, comme pour la plupart de ses contemporains, les factions désignent ces groupes illégitimes — encore

¹⁸ Sur la complexité des appellations, cf. (Heers 1981, 34-41).

nommés « partis » — dont les rivalités se substituent à la loi, c'est-à-dire à la solidarité entre « gens d'une même nation ».

As much as legislators and founders of states ought to be honoured and respected among men, as much ought the founders of sects and factions to be detested and hated. (Hume 1741, I.VIII)

Hume distingue deux idéaux-types : les « factions réelles », qui représentent des divergences d'opinion ou d'intérêt, et les « actions personnelles », structurées par l'amitié et l'animosité.

Men have such a propensity to divide into personal factions, that the smallest appearance of real difference will produce them. What can be imagined more trivial than the difference between one colour of livery and another in horse races? Yet this difference begat two most inveterate factions in the GREEK empire, the PRASINI and VENETI, who never suspended their animosities, till they ruined that unhappy government. (Hume 1741, I.VIII)

L'instance particulière condamnée par Hume est l'opposition Whig/Tory de son époque mais, à ses yeux, celle-ci n'est que l'avatar contemporain d'une propension atavique chez les humains, dont les effets se propagent et perdurent à travers les siècles — si bien que l'on peut se demander si de l'*avium malum* romain à René Girard en passant par Hume, il n'existerait pas un atavisme littéraire et philosophique de la révélation de l'atavisme.

Avec la première révolution française, la faction, ennemi de l'intérieur, menace à la fraternité obligatoire, sera physiquement pourchassée.

Saint-Just (« Rapport sur la police générale » du 26 germinal an 2 ») : *il faut rechercher, dans toute l'étendue de la république, les instruments et les complices des factions. il faut que vous fassiez une cité, c'est-à-dire des citoyens, qui soient amis, qui soient hospitaliers et frères.* (Bucheux et Roux 1834, 307)

Les factions des historiens et des philosophes furent les factions au sein de l'État et de la Cité. Des Cités italiennes de la Renaissance aux révolutions française et américaine, de Machiavel à Saint Just, les promoteurs de l'absolutisme étatique réactivent l'analogie entre concurrents et ennemis de l'intérieur. Politiquement, la société ne peut être qu'une.

Les factions auxquelles va s'intéresser l'anthropologie à partir des années 1940, concernent au contraire des sociétés sans État, mais que l'on estime avoir traversé les âges en restant soudées dans une parfaite harmonie reposant sur des solidarités claniques, villageoises et tribales naturellement infailibles. On peut en effet faire remonter l'intérêt anthropologique pour le factio-

nalisme à une découverte : celle de la division au sein des « petites communautés ». Cette découverte est étroitement associée aux évolutions théoriques de la discipline. Il y a là, pour des raisons différentes, une notion problématique tant pour les culturalistes que pour les fonctionalistes.

4.4 Le factionalisme pathologique : le paradigme pueblo

L'irruption des factions dans l'anthropologie américaine était en quelque sorte inévitable : les Pères fondateurs, inspirés par Hume et par les Anciens, craignaient que, sous le masque des partis de la nouvelle démocratie, ce spectre ne compromette l'Union (Madison 1787). Les concepts de la faction, du factionalisme, sont relativement courants chez les juristes et les sociologues de la politique et du travail des années 1930 (Anonymous 1930; Davis 1936; s.a. 1939). Dès 1901, la notion est parfois appliquée en sociologie pour qualifier les querelles au sein de certains villages européens du Sud américain, et rapportée aux vendettes qui ont disparu « dans les pays modernes et civilisés ». (MacClintock 1901) Mais, c'est de l'histoire locale des communautés indiennes du Sud des États-Unis qu'émergent une série de modèles qui influenceront longtemps sur le cadre interprétatif du factionalisme en anthropologie.

La tradition de la «micro-histoire» des Indiens d'Amérique du Nord établie par Boas (1911) a offert de précieux récits sur les «contacts» entre immigrants et indiens. Retraçant en 1922 l'histoire des conflits chez les Hopi, Cushing pose d'emblée que l'irruption d'une culture étrangère a provoqué des «troubles mentaux et sociaux violents chez un peuple jusqu'ici solidaire». ¹⁹ Ruth Benedict expliquera dix ans après que «toute l'attention de la culture pueblo est orientée vers la production pour chaque situation d'un ensemble de règles et de pratiques qui permettent à chacun de se passer de cette violence et de cette perturbation (*disruption*) dont sa culture se méfie». ²⁰ Dans la «personnalité apollonienne» pueblo, qu'elle oppose à la «personnalité dionysienne» des Indiens de la côte nord-ouest, les comportements idéaux sont caractérisés par l'évitement du pouvoir ; l'ethos pueblo se refuserait à la quête du pouvoir et donc au conflit. Ainsi, dans les années 1930, l'interprétation américaine du factionalisme reflétera les préoccupations des études indiennes de ces années

¹⁹ (Cushing, Fewkes, et Parsons 1922, 253)

²⁰ (Benedict 1932, 6)

1930 : le recours à la psychologie, à la « personnalité collective » ; les situations de « contact », auxquelles sont attribuées les maux d'une « crise culturelle » ; le rôle central des sociétés rituelles.²¹ Mais par ailleurs, l'intérêt pour les Pueblo et la multiplication des études de terrain sur leur système politique sont manifestement liés à la préparation du Indian Reorganization Act de 1934.

Une localité en particulier, Taos, peuplée de 750 Pueblo de langue Tiwa, voit déferler dans la première moitié du siècle une vague d'universitaires et d'artistes — qui après 1969 sera suivie d'une seconde vague, celle des hippies. Lasswell, qui étudie les effets des contacts et du changement, y relève l'introduction récente par les jeunes d'un nouveau culte, le culte du peyotl. Cette pratique individualiste, « autistique », aurait déclenché, dans cette culture collectiviste, une réaction brutale au contact avec les sociétés individualistes (des Européens et des Indiens des plaines) sous la forme d'un « autisme collectif » (Lasswell 1935). Elsie Parsons met en rapport l'usage religieux du peyotl avec une série de changements dans l'attitude des habitants de Taos, changements qui vont tous dans le sens de « l'américanisation » et d'un conflit entre valeurs collectivistes et pratiques individualistes (Parsons 1939).

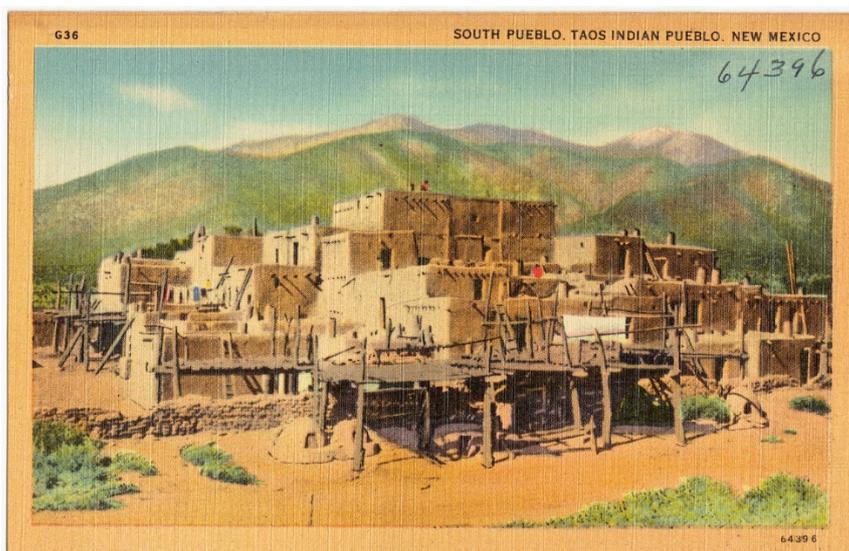


Figure 6 Taos pueblo, carte postale des années 1930 (Southwest Arts & Crafts, Santa Fe, New Mexico)

²¹ L'un des éléments qui ont motivé les études classiques sur le factionalisme pueblo est en effet l'accumulation de matériaux sur les affrontements violents entre sociétés rituelles et le constat que les contours de ces sociétés ne recoupaient pas les deux entités fondamentales du clan et de la moitié (Godfrank 1927; Crane 1928; Parsons 1939; Whitman 1940).

Barbara Aitken (1930) observe que les institutions qui ont pour charge de préserver l'unanimité portent les «germes de la rupture». Elle se réfère spécifiquement aux groupes d'officiants qui à Taos se disputent à l'époque la direction des rites collectifs, un phénomène qu'elle assimile à des événements relevés depuis longtemps chez les groupes voisins sans avoir été mis en parallèle. Elle évoque particulièrement le cas des Hopi d'Oraibi qui en 1906 sont divisés en deux camps alignés derrière deux familles du clan de l'Ours et deux sociétés rituelles. Les observateurs extérieurs dénomment les deux camps « conservateurs » et « progressistes ». Oraibi a été un fief de résistance aux administrateurs américains, qui dès 1894 réprimèrent durement une faction « hostile » (les « conservateurs »), qu'ils distinguaient d'une faction « amicale » (les « progressistes »).²²

Au lendemain de la Seconde Guerre Mondiale, Bernard Siegel (Siegel 1949) envisage l'irruption de l'individualisme dans le cadre de l'ensemble des changements sociaux et économiques intervenus à Taos. La fréquentation du monde extérieur par certains individus — notamment les jeunes tout juste revenus de la guerre — les amènent à ne plus réprimer leurs « pulsions individualistes », ce qui, au sein d'une culture restée collectiviste et une communauté toujours dominée par les anciens, génère une « anxiété ». Siegel prédit que lorsque les progressistes s'organiseront formellement, leur opposition aux conservateurs prendra l'aspect d'un « factionalisme ».²³ Étonnamment, les labels des administrateurs du XIXe siècle ne sont pas remis en question. Il semble d'ailleurs qu'ils finiront par s'imposer dans les autoreprésentations Pueblo.

Dans une communauté 150 km plus au sud, Isleta, David French constate que le seuil a été déjà franchi avec un clivage établi entre progressistes et conservateurs.(1948) Mais, détonnant dans le paradigme américain, il avoue ne pas pouvoir affirmer que le factionalisme relève d'un trait de la personnalité pueblo. Il situe sa cause davantage dans l'impuissance des institutions politiques à régler un différend lorsque certains acteurs contestent la légitimité

²² (Cushing, Fewkes, et Parsons 1922)

²³ On indiquera, pour donner une idée du cadre universitaire dans lequel furent récoltées ces données, que le second terrain de Siegel sera financé par le projet «Codification of Acculturation Phenomena» de Stanford.

fondamentale du consensus. L'interprétation se déplace de la psychologie culturelle vers le fonctionnalisme politique. Mais elle se fonde toujours sur le postulat d'une harmonie politique pré-existante mise à mal par une acculturation malheureuse.

4.5 Factions et fonctions

Le factionnalisme pueblo tel que décrit par Siegel et French fera longtemps modèle. Il sera appliqué à l'anthropologie politique des populations voisines mais aussi à l'anthropologie des symboles, à la théorie de l'information et à l'archéologie, seul domaine où il reste réellement en vigueur aujourd'hui.²⁴ A partir des années 1950, cette interprétation, que l'on peut qualifier « d'américaine », bien qu'elle soit une reformulation des interprétations grecques et bibliques, entre en concurrence avec une interprétation davantage portée par des auteurs britanniques. Du côté américain-culturaliste, on reconnaît dans les conflits factionnels une pathologie contagieuse, une « crise culturelle » venant perturber une harmonie traditionnelle. (Boas 1911; Siegel 1949) Pour le fonctionnalisme britannique au contraire, dans la tradition de Hobbes, le clivage entre les factions correspond à un mécanisme universel, l'affrontement d'intérêts.

Si l'on peut dire qu'avec les factions les anthropologues américains découvrent aussi dans une certaine mesure le conflit lui-même, la « Manchester School » ne fait que poursuivre une réflexion de l'école britannique sur la place des « tensions » au sein d'un ordre global d'apparence robuste et stable. Lorsque Gluckman suggère que sur le long terme les conflits contribuent à la stabilité du système global (Gluckman 1955, 23), il se situe dans la lignée d'Evans-Pritchard et de Fortes, pour qui les sociétés africaines acéphales étaient stabilisées par un équilibre de tensions de toutes sortes.²⁵ Pour les fonctionnalistes, le conflit est un principe d'organisation, indissociable de la

²⁴ cf. par ex. (Fenton 1957; Berkhofer 1965; Brugge 1969; Cox 1970; Stanislawski 1973; Wyckoff 1990; Brumfiel et Fox 1994)

²⁵ « The feud, including the role played in it by the chief, is thus a mechanism by which the political structure maintains itself in the form known to us. » «The balanced opposition of political segments is, we believe, largely maintained by the institution of the feud which permits a state of latent hostility between local communities, but allows also their fusion in a larger group.»(Fortes, Evans-Pritchard, et International Institute of African Languages and Cultures 1940, 293)

stabilité du système social. (Turner 1957), une idée aux antipodes du paradigme américain de l'époque, dans lequel les conflits symptomatiques sont «anti-adaptatifs» (*non-adaptive*). (Siegel et Beals 1960b, 107)

L'introduction des factions dans les ethnographies de l'Inde coïncide avec l'essor des « village studies » en Asie et peut être attribuée à Oscar Lewis. À la suite de ses travaux en sociologie du développement au Mexique, Lewis se voit en 1952-53 chargé par la Ford Foundation et la Planning Commission of India d'une étude sur une localité rurale proche de Delhi.²⁶ La finalité de l'enquête est bien de faciliter l'implantation des projets de développement, autrement dit de repérer des facteurs de blocage. L'annexe « Guide to the Study of Factions » annexée à sa monographie répond à cette préoccupation. Lewis dit avoir « découvert », à l'intérieur des castes, l'existence de petits groupes cohérents qui sont le lieu du pouvoir et des prises de décision et qui contribuent à la nature compartimentée et segmentée de l'organisation sociale villageoise. Cette « découverte » a sans doute été facilitée par l'expérience mexicaine de Lewis, dont le terrain était précisément Tepoztlan, dont Robert Redfield avait auparavant décrit les factions.²⁷ Néanmoins, comme il l'avait fait au Mexique, Lewis a effectivement contribué à la remise en cause d'une représentation romantique du village de l'Inde héritée du XIXe siècle, de Baden-Powell notamment, celle d'une « petite république » harmonieuse et autonome structurée par la hiérarchie des castes.²⁸ D'abord, l'unité politique du village indien recouvre souvent des clivages sévères ; ensuite ces clivages n'opposent pas des castes mais des groupes verticaux qui coupent au travers des castes.

Dans les années suivantes, les monographies sur les villages indiens réserveront systématiquement une place à la description des factions.²⁹ Il en ressortira un corpus quelque peu hétéroclite que l'on peut interpréter soit comme un témoin de l'universalité du factionalisme dans le Sous-Continent, soit comme une palette de sa diversité, soit encore comme la démonstration de l'artificialité et de l'imprécision de la notion. La critique vient très tôt, lors

²⁶ (Lewis 1954)

²⁷ (Redfield 1930; Lewis 1951)

²⁸ Pour faire justice à Baden-Powell, il faut reconnaître qu'il avait relevé l'existence de factions, au Gujarat surtout ; il n'y consacra cependant que deux lignes dans son *Origin and Growth of Village Communities in India* (Baden-Powell 1899, 143).

²⁹ par ex. (Beals 1954; Cohn 1955; Dhillon 1955; Mayer 1957; McCormack 1959; Srinivas 1976)

d'un colloque à la London School of Economics en 1957, où ceux-là même qui ont documenté le factionalisme dans le monde indien s'interrogent sur sa validité.³⁰ Raymond Firth y estime que «faction» est un terme « attrape-tout», devenu très commun et qui reste fort mal défini.(Firth 1957) Il se réfère usuellement à des groupes en relation d'opposition, qui poursuivent leurs propres finalités et non celles de la société dans son ensemble. Il est néanmoins possible de préciser les caractéristiques sociologiques de ces factions : leur recrutement se fait sur des bases diverses³¹, elles sont mobilisées et dirigées par des chefs dont le rôle n'est pas explicitement défini et elles ne sont pas rigide-ment structurées. Enfin — idée essentielle rarement reprise — ce qui est perçu comme des factions par la société englobante peut constituer à un niveau inférieur des unités structurelles instituées.

Pour Firth, les recherches sur les factions sont importantes en ce qu'elles renouvellent les approches structuralistes communes, attirant l'attention sur les phénomènes dynamiques. Et pourtant, cette position ne dissipe pas le regard foncièrement normatif qu'il porte sur ces factions, « qui opèrent surtout en termes d'allégeance totale», « qui ne jugent pas une question en vertu de ses mérites mais en relation à une stratégie d'opposition et d'alliance » et qui manifestent « une absence caractérisée d'une idée de consensus et de responsabilité envers les buts de la société ».(Firth 1957, 292) Aux côtés de ces « aspects négatifs », il relève des « éléments positifs » et il explique comment les factions peuvent constituer des « substituts à une activité sociale et politique à part entière (*fully fledged*) » . Mais elles ne représentent pas des entités sociales « normales » (294) : elles œuvrent égoïstement contre la société ; elles compromettent le consensus caractéristique des sociétés sans État. En cela, Firth ne diffère guère de l'interprétation culturaliste américaine. Le factionalisme est réel, il est digne d'un intérêt, mais il reste un phénomène « disruptif » et accidentel, qui ne peut être mis sur le même plan que les faits institutionnels.

Pour Pocock, lors du même colloque, la réalité des factions reste à démontrer et il semble presque prêt à abandonner la notion elle-même. Il reproche à

³⁰ (Firth 1957).

³¹ Firth en mentionnant la relation patron-client comme un des constituants possibles de la faction opère une distinction là où aujourd'hui encore les deux entités sont souvent confondues.

Redfield et à Lewis de «donner une réalité substantielle à des groupes qui n'en ont pas», de leur accorder autant d'importance que les lignages et les castes, alors que ce sont des groupes secondaires, de nature circonstancielle.(Pocock 1957, 295) A la différence des lignages nuer, le comportement des factions serait imprévisible, les alignements dont elles procèdent ne seraient pas déterminés par des «nécessités structurelles». Un phénomène contingent ne peut avoir de pertinence sociologique. Il existe effectivement des regroupements éphémères autour d'intérêts liés à un enjeu du moment, mais ces regroupements ne sont pas inscrits dans la structure sociale. Ils sont des épiphénomènes universels et donc négligeables. D'un côté la structure pérenne, le socle de la société, de l'autre des accidents, des dysfonctionnements passagers. C'est là d'ailleurs la position que Dumont adoptera pour passer très rapidement sur la question des factions villageoises en Inde.(Dumont 1966) Dumont avait bien pressenti que le factionalisme est lié au caractère de l'autorité, qui n'est incontestée — et donc autorité à proprement-parler — que lorsqu'elle implique des castes dominées ou inférieures. Il n'est donc pas passé à côté des aspects non-idéologiques des rapports de pouvoir. Il les a d'emblée considérés comme anecdotiques ou contingents. La faction était « affaire de fait, et nullement de principe».(Dumont 1966, 74-3).

Cette série de critiques résume l'ensemble des objections qui dans les époques suivantes justifieront une minimisation des factions. Le phénomène est éphémère, donc le concept correspondant n'est pas nécessaire, et il n'est pas nécessaire non plus de tenter d'en décrypter les mécanismes. Une entité provisoire et non-institutionnelle n'aurait pas de réalité substantielle et ne servirait pas à rendre compte du fonctionnement d'une société.

Sensiblement à la même époque, l'intérêt montant pour les faits sociaux dynamiques incite pourtant les ethnographes à collecter davantage de données sur les clivages internes aux groupes sociaux constitués et à les comparer. Victor Turner appelait déjà à juger de la « maturation » des relations sociales internes à un groupe en observant soigneusement les «socio-drames».(Turner 1957, 91-92) Il décrit — très brièvement mais en termes dynamiques — comment chez les Ndembu de l'Afrique centrale, les factions apparaissent à l'apogée des crises provoquées par la violation des normes, deviennent coextensives avec les groupes dont font partie les acteurs puis soit disparaissent avec la résolution des crises soit se muent en schisme reconnu et

durable. Restait donc à proposer des outils théoriques permettant de comprendre les factionalismes durables.

C'est ce à quoi s'attachent Siegel et Beals, mais sans quitter cependant le paradigme fonctionnaliste. Ils situent le factionalisme dans une réflexion sur les formes du conflit. Celui-ci provient de difficultés d'adaptation à l'environnement, qui génèrent soit de simples tensions (internes : *strain*) soit, lors de l'apparition de nouvelles contraintes (extérieurs : *stress*). Les premières se traduisent par des conflits susceptibles d'être résolus, au moins partiellement. Les secondes génèrent des conflits insolubles, c'est le factionalisme. (Beals et Siegel 1966) Ils considèrent que ce type particulier de conflit ne peut être interprété en termes de « structure et de fonction » — qui ne concernent que les formes institutionnelles. Car il s'agit là « d'un conflit ouvert, non-résolu, qui interfère avec la réalisation des finalités du groupe ». (Siegel et Beals 1960b) Selon l'origine des tensions et la nature de l'autorité, le factionalisme prend différentes formes. Les paradoxes dans les allégeances à différentes entités sociales instituées peuvent se résoudre en un « factionalisme schismatique », chronique mais équilibré et fini. Dans certains cas, une contrainte extérieure est susceptible d'affecter à la fois le consensus sur les rôles ainsi que les instances de régulation des comportements individuels, menant à un « factionalisme généralisé » qui se répand à tous les échelons du système. (Siegel et Beals 1960a) Le factionalisme n'a pas de « fonction » en lui-même, il est « non-adaptatif ». Si finalité il y a, c'est dans la représentation que les acteurs ont du conflit, puisque les factions s'affrontent sur les moyens à employer pour assurer la préservation du groupe.

Ce phénomène concernerait avant tout les « sociétés segmentaires », dénuées d'autorité « externe » — c'est-à-dire supérieure — où les clivages proviennent des affiliations ambiguës de la filiation et de l'alliance. Là où des instances familiales ou religieuses exercent un contrôle généralisé sur les comportements individuels, des frustrations portant sur l'interprétation des rôles génèrent des conflits, ce qui rend de telles sociétés particulièrement sensibles aux contraintes extérieures. C'est dans cette configuration particulière que le factionalisme est susceptible d'apparaître. Et il porte partout sur la répartition des « droits et devoirs ». Resurgit l'idée simple formulée par Barbara Aitken trente ans plus tôt, applicable hors de la question du factionalisme, mais qui étrangement peine toujours à être admise : les efforts vers

l'unité peuvent en eux-mêmes engendrer la division.(Aitken 1930) Comment dès lors continuer à postuler des «fonctions» ? Comment aussi persister à concevoir que des faits puissent échapper à la structure sociale — quelle que soit l'acception de celle-ci — sous prétexte qu'ils n'assurent pas directement la cohésion de l'édifice social ?

4.6 Le factionalisme comme système et comme idéologie

Les travaux de Nicholas puis de Bailey constituent le saut par lequel, sans sortir d'un cadre fonctionnaliste, le factionalisme quitte le registre du pathologique pour être abordé de front en tant que système. Après un terrain villageois au Bengale (Nicholas 1963), Ralph Nicholas recherche les caractéristiques communes aux factionalismes, en partant de l'Asie du Sud.(Nicholas 1965; 1966) Il considère que le factionalisme constitue un système, intégré au système social global mais opérant à un niveau élémentaire selon des lois propres. Ainsi, Evans-Pritchard avait relevé chez les Nuer des cas où la loi segmentaire générale n'était pas respectée.(Evans-Pritchard 1940, 144) Nicholas suggère l'imbrication de deux systèmes régissant les affiliations et les oppositions à des niveaux différents et selon des principes différents. Le « système politique factionnel segmentaire » (SFS) relève d'une « structure fine », caractérisée par des composantes en mouvement constant, et opère dans de petites arènes.

L'existence de factions ne suffit pas à établir un système factionnel, en tant que principe organisateur d'une « arène » politique. Le système factionnel se définit idéalement par la conjonction de trois traits : les factions sont exhaustives (elles impliquent tous les individus) ; elles sont exclusives (on ne peut appartenir à deux factions différentes) ; elles sont, à l'instar des segments, fonctionnellement indifférenciées (de même structure et de même fonction). La faction repose sur un lien personnel direct entre un chef et ses partisans, si bien qu'on ne trouverait pas de SFS dans les « grandes arènes ». Opposant l' « analyse structurelle » au point de vue moral, selon lequel le factionalisme serait non-adaptatif parce que « perturbateur » (Siegel et Beals 1960b), Nicholas considère au contraire le factionalisme comme une forme d'adaptation. L'apparition du factionalisme constituerait une adaptation des petites arènes au changement rapide des règles du conflit politique : il s'agit d'une organisation souple, mieux adaptée au nouveau contexte politique que

les groupes rigides caractéristiques des «sociétés stables», tels les lignages. Pour les petites communautés, le conflit factionnel représente « le moyen disponible le plus efficace de la participation politique ».

Dans *Stratagems and Spoils*, F.G. Bailey défend la thèse d'un leadership défini comme une entreprise d'acquisition des ressources, matérielles ou morales. Les formes politiques sont déterminées par les stratégies mises en œuvre pour l'acquisition des ressources. Le factionalisme serait apparu en réponse à l'apparition de nouvelles ressources que les groupes existants peinaient à exploiter. Par exemple, les lignages des chefs traditionnels ne suffisent pas à mobiliser suffisamment de suffrages pour s'emparer des mandats d'élus municipaux. Les chefs doivent recruter dans les classes autrefois exclues de l'arène politique.(Bailey 1969, 46-47) Les factions apparaissent alors comme mode d'organisation de la compétition. Elles ne sont cependant qu'une réponse transitoire. Leur structure segmentaire les rend instables. Typiques d'une « adolescence » politique, les factions sont vouées à disparaître au profit d'institutions pérennes, de nature bureaucratique.

Restreignant les dynamiques politiques locales à des comportements purement stratégiques, Bailey peine à trouver dans le jeu factionnel une place aux valeurs. Ainsi le lien fondant la faction, entre le chef et ses partisans, serait de nature « transactionnelle », ce qui distinguerait les factions des « groupes moraux » qui, telle la famille, sont fondés sur des valeurs. Or, Bailey ne peut que constater que le discours factionnel villageois accorde une large place aux valeurs, ne serait-ce que dans les affrontements électoraux. Que représentent donc ces valeurs, dès lors que l'on a caractérisé la faction comme un groupe dont les membres « ne coopèrent pas pour défendre une idéologie » ? Elles relèvent du « déguisement normatif », sous lequel les factions se présentent afin de valoriser le statut subordonné des partisans.(Bailey 1969, 52) Ce discours déconnecté des enjeux réels permettrait aux dominés d'envisager la relation de subordination non comme une transaction mais comme une relation morale. Or, à terme, l'identité normative peut finir par transformer le lien transactionnel en un lien moral³² et asseoir des factions durables dont l'assise n'est plus strictement transactionnelle.(Bailey 1969, 54) La « théorie

³² Bailey qualifie de « moral » ce qui a trait à l'affection personnelle et à l'adhésion à des valeurs.

de l'action » paraît, sur le problème particulier des factions, trouver une de ses limites : la manipulation se retourne contre l'acteur rationnel, le leader pragmatique se retrouve enfermé dans une «structure».

Plus encore que Bailey c'est, me semble-t-il, Fredrik Barth qui, avec son analyse des relations politiques chez les Pathan de Swat a permis de dépasser définitivement les interprétations fonctionalistes ou pathologisantes du factionnalisme par des apports décisifs à la compréhension des dynamiques combinées de l'affiliation et de l'opposition. (Barth 1959a) Certes, Barth ne parlera explicitement de factionnalisme qu'à la fin de sa carrière, sur son terrain de Bali, où il proposera de rompre avec la disqualification systématique du factionnalisme dans les sciences sociales pour le reconnaître comme « une forme politique à part entière ». (Barth 1993, 155) Au sujet de Swat, il restreint le terme de faction aux groupes impliqués dans les tensions affectant le niveau le plus bas de son modèle. Or les principes qu'il dégage pour l'ensemble du système politique pathan éclairent très directement les phénomènes que jusqu'ici l'on rapportait dans les chapitres « factionnalisme ». Formellement, la société pathan de Swat est divisée en patrilignages et en domaines fonciers régulièrement redistribués. Cependant, l'agencement des alliances et des conflits est totalement transversal tant à la hiérarchie généalogique qu'à la hiérarchie territoriale. Contrairement aux édifices segmentaires, à Swat, les conflits des niveaux généalogiques et géographiques inférieurs ne se résolvaient pas en alliance aux niveaux supérieurs : il est inconcevable pour deux adversaires de s'allier contre un troisième ou pour deux alliés de ne l'être que selon les circonstances. La résultante de l'ensemble des alliances et oppositions entre chefs locaux engendre ainsi, au niveau de chaque région et au niveau de la vallée tout entière, deux vastes blocs.³³ Enfin, malgré des tensions internes, mais jamais violentes, entre chefs alliés, la composition des blocs est très stable.

Le modèle pathan remet en question les interprétations communes du factionnalisme. Les entités opposées ne répondent pas aux caractéristiques communément prêtées aux factions à l'époque. Elles ne sont ni contingentes, ni éphémères et leur composition varie très peu en fonction de l'objet du conflit.

³³ Cette configuration est semblable aux « damiers » communs en Asie occidentale et au Maghreb. Elle avait trente ans auparavant été relevée par Robert Montagne en pays berbère. (1930)

Loin de relever de tensions psychologiques, les conflits sont totalement assumés par les chefs pathan. Et l'affrontement entre parents n'est pas subi : il est au contraire sciemment poursuivi et valorisé. La division peut donc difficilement être attribuée à une « pathologie » ; elle est inscrite dans une structure qui sans être calquée sur les unités de filiation ou foncières n'en est pas moins ancienne et cohérente.³⁴

Le rôle d'une instance extérieure, ou du changement, dans l'avènement des tensions internes peut aussi être débattu. Il n'est pas avéré dans les documents de Barth. Pour ce que l'on en sait, les blocs n'ont pas été engendrés par l'avènement d'un État à Swat, au début du XXe siècle, et elles lui ont survécu après l'indépendance pakistanaise.

On peut se demander si les travaux de Barth n'ont pas normalisé, en démontrant leur systémicité, des conflits que les théories existantes du factionalisme reléguaient soit dans la contingence soit dans la dysfonction. Dès lors que les conflits internes peuvent être décrits comme répondant à des règles, à des structures régulières, ils relèvent d'un ordre et non d'une anomie. Le factionalisme n'est plus un symptôme d'une crise d'un système social, il devient partie intégrante de celui-ci et, par là même, perd peut-être de son exotisme.

A la fin des années 1960, l'objet ne suscite plus guère de débats en anthropologie et ne constitue plus le chapitre obligatoire de toute monographie. Il ne sera pas abandonné pour autant. Il est entré dans le cursus des enseignements d'anthropologie, du moins dans les universités anglo-saxonnes — on peut dire qu'ailleurs il n'a jamais vraiment existé. Le factionalisme villageois s'est « banalisé ».

Si le factionalisme se normalise en anthropologie, c'est aussi parce qu'il rejoint les questionnements de la science politique de l'époque sur les groupes informels, non institutionnalisés. Dans un article antérieur à son *Saints and Fireworks* (Boissevain 1965), Jeremy Boissevain décrit l'entrelacs des clivages traversant un village maltais en soulignant soigneusement les limites et la nature des groupes mobilisés dans chaque instance conflictuelle. Il propose de définir la faction en la situant à l'échelon intermédiaire d'une échelle allant

³⁴ Dans les années suivantes, Barth développera une théorie générale du rôle des unités d'unifiliation dans les conflits. Les groupes agnatiques étaient jusque-là considérés comme une base naturelle d'une solidarité motivée par la possession de biens communs. Pour Barth, cette communauté d'intérêts ne va pas de soi. (Barth 1959b)

de simples et éphémères groupes d'opinion, divergeant sur un événement ponctuel, à des groupes permanents et organisés auxquels peut être attribué la qualité de « partis ».³⁵ Ainsi, les ethnologues commencent à regarder vers le haut, admettant la possibilité d'une politique au village par laquelle des groupes locaux se positionneraient — y compris idéologiquement — au sein d'arènes plus larges. Les ethnologues rejoignent ainsi les politistes qui au même moment « regardent vers le bas » et hors des institutions et des partis, cherchant les racines et les prolongements locaux des systèmes politiques nationaux.³⁶ Difficile d'ailleurs à partir des années 1970 de distinguer parmi les études sur les factions villageoises, les approches anthropologiques des approches politistes.³⁷ De part et d'autre, la prise en compte des déterminations réciproques entre arènes locales et arènes nationales est devenue incontournable.³⁸

4.7 Factions et engagement anthropologique

En 1975, au fil de plusieurs volumes de *Current Anthropology*, se développe un débat qui porte non seulement sur le modèle explicatif du factionalisme mais aussi sur l'existence même du phénomène. La controverse part de différends sur le rôle de l'anthropologie appliquée (« action anthropology ») dans la politique indienne aux États-Unis : Karl Schlesier affiche son total engagement auprès des entreprises de revivalisme culturel.(Schlesier 1974) Partridge lui reproche de prendre parti pour une des factions aux dépens de l'autre.(Partridge et Schlesier 1975) Schlesier répond que les leaders qu'il soutient sont des leaders « traditionnels », et donc ne représentent pas une « faction » mais la totalité des Cheyennes.(Partridge et Schlesier 1975) Il utilise la

³⁵ (Boissevain 1964, 1285; 1968) Pour une critique par un politiste de l'emploi de la notion de factionalisme, cf. (Miller 1965). Pour Miller, ce qui est qualifié de factions dans les villages indiens ne sont que des machines à collecter les votes villageois, sans rapport avec les « allégeances traditionnelles ».

³⁶ (Swartz et al. 1966; Swartz 1968). Zarisky avait dès 1960 relancé l'intérêt de la science politique pour les factions, situant son exercice dans le cadre de la politique comparée. Mais si lui-même ne se penchait alors que sur les factions intra-partisanes, il appelait au travail de terrain et aux échanges avec les disciplines voisines. (Zariski 1960)

³⁷ Par exemple (Pillsbury 1978).

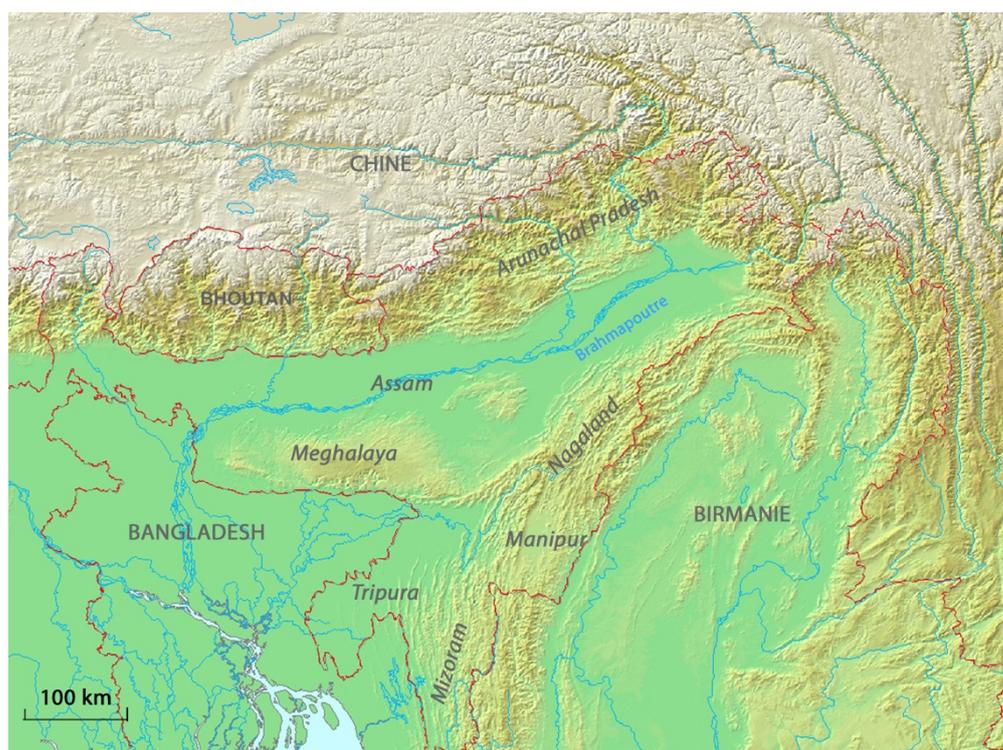
³⁸ Par exemple (Machado 1971) aux Philippines doit analyser les configurations familiales locales pour comprendre l'évolution des compétitions électorales. Et à l'inverse, l'anthropologue Janet Bujra (Bujra 1973) décrit l'institutionnalisation des factions villageoises par leur articulation aux partis nationaux.

parabole d'une invasion massive des États-Unis par une force étrangère, face à laquelle les anthropologues auraient à prendre position en choisissant de soutenir ou non le gouvernement légitime entré en clandestinité pour défendre la culture américaine.

La polémique se déplace alors sur la question spécifique du factionalisme. Steve Talbot soutient Schlesier, prétendant que le postulat du factionalisme a été utilisé par les chercheurs comme excuse pour leur non-engagement. Il ne s'agit pas de savoir s'il faut prendre parti : on ne peut faire de recherche sans être affecté par des sympathies personnelles ou politiques. La question est donc de savoir de quel côté on prend parti. (Talbot, Mathur, et Partridge 1976) Mary Fleming Mathur et Partridge répliquent que le factionalisme ne relève pas d'une spéculation, comme l'a montré l'étude transversale de Ralph Nicholas. La prise en compte de la sophistication de la politique des communautés indiennes leur bénéficiera davantage que le soutien à l'affirmation d'une culture traditionnelle idéalisée. (Talbot, Mathur, et Partridge 1976; Nicholas 1965)

Le débat me semble intéressant dans la mesure où y sont étroitement liés une question méthodologique à une question normative, révélant un dilemme normatif de l'anthropologie. Pour les uns il est clair que « factionalisme » renvoie à un conflit illégitime, portant sur intérêts individuels : on ne peut donc pas qualifier de lutte factionnelle l'opposition entre d'un côté ceux qui incarnent la culture indienne et de l'autre ceux qui œuvrent à sa disparition. L'objet de l'anthropologie serait ainsi de défendre cette « culture ». Pour les autres, le factionalisme est un fait réel, observé, dont il s'agit de rendre compte quel que soit le contenu des positions tenues par les protagonistes.

5 Ethnographie de la complexité culturelle dans le Nord-Est indien



5.1 Exploration : formes et connexions, régularités, patterns

« Partout dans la nature, où l'homme s'efforce d'acquérir des connaissances, il se trouve obligé d'employer des moyens particuliers, 1°. pour mettre de l'ordre parmi les objets infiniment nombreux et variés qu'il considère ; 2°. pour distinguer sans confusion, parmi l'immense multitude de ces objets, soit des groupes de ceux qu'il a quelque intérêt de connaître, soit chacun d'eux en particulier ; 3°. enfin, pour communiquer et transmettre à ses semblables, tout ce qu'il a appris, remarqué et pensé à leur égard. » (Lamarck 1809, 18)

5.1.1 Paradis de la diversité, enfer de la description

A l'époque même où la situation politique du Népal rendait les terrains villageois difficiles, le Nord-Est de l'Inde, sur lequel j'avais fait mes premières armes bien que de façon livresque (voir page 20), s'ouvrit enfin aux chercheurs étrangers. Depuis l'époque des témoignages coloniaux et des premières ethnographies indiennes qui m'avaient fourni le matériau de mes travaux sur l'Himalaya oriental, relativement peu d'études ethnographiques avaient été entreprises. Tout restait — et reste — à découvrir. La région est vaste (260

000 km²), presque deux fois le Népal, et culturellement plus composite encore. Comment décrire un tel ensemble ? Dans ces années 2001-2002, on possédait une vision globale de la répartition des grandes unités linguistiques et des modes de vie des groupes les plus importants, mais la mesure de la diversité d'une part et de ses dynamiques d'autre part, restaient très largement inconnue.

Le choix du Nord-Est indien comme cadre d'observation ne se justifie que pour des raisons pragmatiques. Les régions culturellement pertinentes sont traversées de frontières étatiques étanches — pour ce qui est de la circulation légale des personnes au moins (Inde-Chine, Inde-Birmanie, Birmanie-Chine). Dans le meilleur des cas, il faut choisir d'enquêter d'un côté ou de l'autre. Dans cette région de l'Asie, le compartimentage scientifique et académique est particulièrement déterminé par le compartimentage en États-nations. Le phénomène a été bien décrit : la proposition de W. Van Schendel de concevoir un espace d'analyse transfrontalier, le Zomia, et l'usage qu'en a fait James Scott, ont suscité des échanges accrus entre spécialistes des études chinoises, indiennes et sud-est asiatiques, notamment dans le cadre des conférences Asian Borderlands. (Van Schendel 2002; Scott 2009) Il reste que les possibilités de terrain ethnographique sont fortement contraintes par le difficile, voire impossible accès aux terrains frontaliers en Inde, en Chine et en Birmanie. Si bien que, malgré une prise de conscience renouvelée du continuum culturel, il est matériellement très difficile d'en prendre les mesures exactes. Face au compartimentage de l'ethnographie, et donc au risque de réification, il n'est jamais superflu dans l'ethnologie de ces régions de se poser la question : « qu'en est-il de l'autre côté de la frontière ? ».

La progression de mon travail dans le Nord-Est a été dictée avant tout par les aléas de la description. Ce sont les difficultés et les questions posées par la description qui m'ont incité à problématiser certains phénomènes. La plupart ont eu pour cadre des espaces géographiques et sociaux de transition, que j'ai qualifié de « marges ». Le principal intérêt anthropologique des marges est de mettre en relief des phénomènes moins perceptibles dans ce que j'ai appelé « les noyaux », c'est-à-dire les régions de plus grande homogénéité à la fois culturelle et identitaire. Je me suis particulièrement intéressé aux passages et aux articulations entre différentes entités sociales ou culturelles, qu'elles soient perçues, revendiquées ou observées.

Au premier abord, la région peut paraître un paradis pour l'ethnologue. Dès qu'il s'agit d'y mettre un peu d'ordre, de chercher à dégager des régularités de niveau raisonnablement élevé, le jardin d'Éden se transforme en borbier. Dans le Nord-Est indien — mais c'est certainement le cas d'autres régions culturellement complexes — chaque série de données (langue, filiation, identité, rituel, organisation politique...) semble vouloir obstinément dessiner sa propre carte. On ne paraît pas pouvoir échapper à la constitution d'ensembles polythétiques, donc impropres à des interprétations ou comparaisons de plus haut niveau. La synthèse, même de bas niveau, tourne à la gageure. Est-ce le signe d'une réelle absence de régularité, d'une incompetence de l'ethnographe, ou encore d'une « flexibilité » de certaines sociétés, comme David Aberle le pensait de l'organisation sociale Navajo par rapport à celle des Pueblos ? (Aberle 1963)³⁹

5.1.2 Collectifs insaisissables

Dans une contribution à un volume consacré à *Political Systems of Highland Burma* d'Edmund Leach, j'ai présenté un ensemble de cas dont on peine à dégager des propriétés générales et qui échappent *a priori* au concept commun de « système social ». (Ramirez 2007) Le caractère complexe des configurations culturelles rencontrées m'a amené à suggérer de systématiquement distinguer les matériaux ethnographiques selon trois registres que j'appelai alors l'identité, les variations culturelles et les pratiques. Se demandant si la société kachin était organisée en vertu d'un ensemble particulier de principes, Leach (1964, 4, 17) proposait de dissocier au moins les structures sociales de ce qu'il considérait comme des « habits culturels » : « there is no intrinsic reason why the significant frontiers of social systems should always coincide with cultural frontiers ».

La nécessité de l'opération émane d'une réalité de terrain qui m'est très familière comme à tous ceux qui ont enquêté dans cette partie de l'Asie. C'est en effet à des descriptions en termes essentialistes que l'ethnographe est d'abord confronté en arrivant sur le terrain, de par le profil et le rôle des premiers informateurs qui viennent spontanément à lui : représentants élus ou

³⁹ (Witherspoon 1970) répondit à Aberle que pour lui le flou était plutôt dans la tête des ethnographes des Navajos.

spontanés, brokers culturels, souvent éduqués, qui s'estiment ou sont réputés, pour une raison ou pour une autre, particulièrement qualifiés pour représenter leur communauté auprès du visiteur. Du folkloriste, à l'enseignant, à l'entrepreneur ethno-politique, ils ont souvent des convictions bien arrêtées sur les singularités de leur groupe, sur ses limites, ses origines, ses droits. Peu d'ethnologues admettent, au moins depuis Barth (1969, 12), que les contenus de ces discours par lesquels le « groupe ethnique » est défini et entretenu correspondent à des faits observables. Il ne faudrait pas pour autant les écarter à ce titre ni parce qu'ils émanent d'une élite. Que la représentation fasse ou non l'objet d'un consensus dans la société de référence, il existe bel et bien des gens qui estiment appartenir à des entités qu'ils perçoivent comme spécifiques, homogènes et pérennes, et qu'en Asie du Sud on appelle communément « tribes ».



Un de mes premiers essais de description dans le Nord-Est concernait les unités rituelles *daikho*, au sein d'une population se reconnaissant sous l'étiquette Dimasa. Tous les informateurs auxquels j'eus accès décrivaient le pays Dimasa comme divisé en douze *daikho*, chacun sous l'autorité d'un dieu et placé sous la responsabilité d'un prêtre. Tous s'accordaient aussi pour y voir au moins un site où des rites étaient régulièrement menés devant des autels éphémères. Au-delà, les descriptions de ce qu'était un *daikho* divergeaient d'un informateur à l'autre, d'une localité à l'autre : résidence de la divinité du lieu, résidence d'une divinité tutélaire de lignage, d'une divinité fixe, d'une divinité mobile, groupe de fidèles, localité elle-même, ancienne subdivision administrative, tout semblait possible.⁴⁰ Des désaccords d'une même ampleur concernaient la nomination des prêtres, l'affiliation des lignages en cas de migration, et — moins surprenant — le détail de la liste des « douze *daikho* ». Plus embarrassant, les relations structurelles entre *daikho*, clan et territoire, qui existaient à l'évidence puisqu'on n'évoquait jamais les uns sans les autres, semblaient impossible à synthétiser pour l'ensemble du système.

⁴⁰ Vanina Bouté (2009, 80) rendait compte de difficultés très comparables dans l'appréhension des identités ethniques au Nord Laos : « It is possible to obtain almost as many combinations as the number of people questioned. »

Certains allaient même jusqu'à nier que les patriclans étaient attachés à des *daikho* particuliers, et d'autres affirmaient que leur propre patriclan n'avait pas de *daikho*.

Mes informateurs Dimasa présentaient donc « les 40 clans et les 12 *daikho* » comme les deux piliers de leur société mais paraissaient embarrassés par les questions portant sur la relation entre les deux. Cette discordance ne recouvre pas nécessairement une incohérence dans l'enquête ou l'analyse. Je proposai de faire la part entre au moins deux domaines de faits aux logiques distinctes : d'une part le domaine de l'identité, ce que les acteurs disent de la cohérence du système qu'ils perçoivent ou veulent afficher ; d'autre part le domaine de la pratique. Je plaiderais aujourd'hui plutôt pour la distinction des données ethnographiques entre trois domaines : les énoncés globaux, la description des pratiques et les pratiques elles-mêmes. C'est moins la description par les acteurs des pratiques particulières de tel groupe ou dans telle instance qui est discordante avec les pratiques observables, que les énoncés globaux. Qu'elle soit synoptique ou normative, une image globale des relations entre des collectifs et des rituels suppose que ces collectifs soient ramenés à un même niveau hiérarchique. Une telle opération ne va pas de soi puisque les collectifs impliqués dans les rituels relèvent de différents niveaux. Or, en interrogeant ses informateurs dans un registre global, l'ethnographe ne doit pas s'attendre à ce que le contenu de leurs réponses informe directement les pratiques elles-mêmes.

L'enquête sur les organisations sociales butte en outre sur un problème dont on ne sait s'il est linguistique ou sociologique : les entretiens sur l'organisation sociale, ou sur tout domaine dans lequel il faut nécessairement faire appel à un collectif humain de référence, se révèlent laborieux, tant il semble à l'enquêteur que les termes ayant trait aux collectifs renvoient à un spectre de référents très large. La sophistication des organisations sociales dans la région semble en décalage avec la polysémie des termes désignant les groupes de filiation. Au cours d'une même conversation, une même catégorie nommée peut sembler renvoyer à des groupes de degrés hiérarchiques fort différents. Les gens savent certainement de quoi ils parlent, mais emploient un terme polysémique, façon « groupe », voire « nous ». Des termes d'acception plus restreinte existent parfois, parfois pas, mais ne sont pas couramment usités ni

maîtrisés par la plupart des interlocuteurs. Dans le Laos voisin, Christian Culas relevait un problème similaire. Bien que des termes distincts existent en Hmong pour désigner le clan et le groupe ethnique, interrogés sur ce dernier, la moitié des informateurs répondaient en donnant leur clan. (Culas 2009, 34) Et en Haute Birmanie, Edmund Leach se plaignait de la « fatigante habitude » qu'ont les Kachin de parler des groupes linguistiques locaux comme s'ils étaient des clans et des clans comme s'ils étaient des groupes locaux. (Leach 1964, 54)

Là aussi, comme dans le cas des pratiques, un biais serait introduit par la généralité des questions posées par l'enquêteur, qui décontextualisent l'objet dont elles cherchent les contours. L'ethnologue, y compris de même langue maternelle, doit en permanence préciser au moyen de périphrases, et symétriquement, deviner ou se faire confirmer de quel « groupe » ses informateurs sont en train de parler. Un certain degré de généralité est pourtant incontournable au cours de l'enquête. On ne saurait s'en passer mais il ne faut pas en attendre une image globale de l'organisation sociale étudiée qui serait cohérente avec les pratiques et cohérente d'un informateur à l'autre.

On comprend la nécessité de maintenir sans cesse une distinction méthodologique entre les collectifs effectifs, les collectifs perçus et les collectifs verbalisés et, en outre, entre les systèmes correspondants. On postule ainsi qu'il existe au moins deux domaines autonomes de faits, sans toutefois, au contraire de la distinction marxiste infrastructure/superstructure, présager de rapports de détermination des uns par les autres.

Les leçons à tirer de l'imprécision marquant la délimitation des collectifs sociaux ne s'arrêtent pas à la méthodologie, à l'énonciation, ni même aux décalages entre discours et pratiques. Autrement-dit, si les groupes sociaux paraissent fuyants, ce ne serait pas uniquement parce que l'enquêteur s'y prend mal, ni parce que les gens ne font pas ce qu'ils disent ou parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font. La perception et la représentation indigène des collectifs sociaux seraient intrinsèquement imprécises. C'était bien là la position de Leach : les représentations culturelles du système social sont imprécises et inconséquentes au regard de ce que voudrait l'ethnologue, mais cela est nécessaire au fonctionnement d'un système social toujours en déséquilibre. (Leach 1964, 5-6) Leach évoquait les passages de *gumlao* à *gumsa* mais il me semble que la fluidité des perceptions serait également, dans certaines régions

au moins, une condition de la structuration des collectifs. L'émergence de nouveaux collectifs et leur reproduction ne serait possible que si les conceptions entretenues par chaque acteur de ce que doit être un collectif sont assez flexibles pour pouvoir s'articuler avec celles entretenues par d'autres acteurs.

5.1.3 Variations, généralisations, échelles

La plupart des généralisations procèdent par modélisation des « tendances générales » d'un système qui est décrit « comme si » il ne présentait pas de variations locales, celles-ci étant considérées comme des idiosyncrasies, comme des contingences irréductibles, non-significatives. Ce que je tente de faire au contraire est de décrire — ou au moins souligner — l'étendue des variations et à terme leurs articulations à différents niveaux d'organisation.

Quelle que soit la multiplicité des représentations entretenues par les Dimasa au sujet des *daikho* et des rites qui leur sont associés, il reste à souligner la diversité des pratiques elles-mêmes, une diversité que l'on peut soit observer directement soit soupçonner. En discutant des *daikho* Dimasa, on supposait un système relativement homogène dans l'espace. Dans notre hypothèse, ce que nous avons appelé des « imprécisions » provenaient des processus de représentations des faits plutôt que de l'hétérogénéité de ceux-ci. Or, il est manifeste, à partir d'autres exemples, que les « imprécisions » peuvent également émaner des variations de forme du fait considéré.

Le cas des Karbi, voisins immédiats des Dimasa, offrent un autre exemple de variations déconcertantes, qui cette fois sont explicitement assumées dans les descriptions indigènes. Alors même qu'un appareil politico-rituel sophistiqué et centralisé a autorité en matières rituelle et coutumière, il semble que chaque lignage et chaque localité effectue à sa façon propre les rituels décrits par les Karbi eux-mêmes comme les plus importants, voire ne les effectue pas du tout.

Après tout, rien de très surprenant à ce qu'il existe des variations locales. Et pas surprenant non plus que les informateurs les nivellent, consciemment ou non, lorsqu'ils sont sommés de décrire le système dans son ensemble, a fortiori si ces informateurs ont une conception essentialiste de leur communauté. Cela pose pourtant des questions de méthode et de théorie, à commencer par celle de la représentativité. Bien entendu, l'enquêteur est censé ne pas

s'en tenir aux seuls discours globaux et enquêter sur un ensemble représentatif de cas locaux. Soit, mais comment décider que cet ensemble est représentatif ? La diversité de pratiques rituelles ou d'agencements politiques villageois n'obéit pas à une distribution standard qui autoriserait une inférence comparable à l'inférence statistique.

À supposer que l'on puisse documenter l'ensemble des cas locaux, peut-on continuer à supposer, comme il me semble a priori raisonnable de le faire, que l'ensemble des cas locaux seraient articulés en un système ? En quoi consisteraient ces articulations ? Jusqu'à quel degré une variation peut-elle être jugée partie du système plutôt qu'étrangère ? Et donc quelles sont les frontières d'un système fait de variations ?

Pour décrire un complexe culturel analogue au Nord-Est indien, l'Indonésie orientale, Josselin de Jong avait proposé le concept de « terrain d'étude ethnologique » (*ethnologisch studieveld*), qui supposait l'existence d'un système régional.⁴¹ Or Josselin de Jong considérait a priori l'Est de l'archipel indonésien comme un système, dans le dessein de rechercher un « structural core » auquel remonterait toutes les diversités. Evans Pritchard, préoccupé par l'intégration adoptait une démarche inverse, en réduisant les hétérogénéités afin de construire un modèle cohérent.

Ce qui me préoccupe n'est pas tant la possibilité de comparer ni de rechercher des substrats historiques communs, des « structural cores », des groupes de transformation ni des ontologies, mais la mise en évidence d'articulations tangibles entre éléments dissemblables. Comment un ensemble de sociétés locales s'organisent-elles en une société au niveau supérieur ?

J'ai dit que je n'étais pas convaincu par la « méthode du peintre » suggérée par Kroeber et qu'Ingold a fait sienne (Ingold 2011, 231-32) : la description ne saurait partir des pièces isolées pour reconstituer un puzzle mais aller tout de suite à la « totalité ». Si l'on ne peut que consentir au constat que la réalité sociale n'est pas un ensemble statique de particules indépendantes, le schéma proposé semble sauter une étape critique, celle de la première mise en ordre des faits observés. Pour chercher un ordre dynamique, il faut bien auparavant

⁴¹ « certain areas of the earth's surface with a population whose culture appears to be sufficiently homogeneous and unique to form a separate object of ethnological study, and which at the same time apparently reveals sufficient local shades of differences to make internal comparative research worthwhile ». (Josselin de Jong 1977, 167-68)

reconnaître des ressemblances et des différences que l'on reliera ensuite selon des principes dynamiques.

On trouve chez Philippe Descola cette même préoccupation de déceler un ordre dans les configurations régionales complexes, qu'il surnomme joliment « la décourageante multiplicité des états du monde. (2005, 615-19) « L'unification d'une mosaïque de peuples » reposerait sur le partage d'un « schème dominant de relation » et définirait les limites des « collectifs » les plus significatifs. La méthode proposée prend le contre-pied de celle de Benedict, qui procède à partir d'un ensemble délimité au préalable. Descola propose au contraire d'identifier des « collectifs de taille et de nature très variables » et dont les frontières sont dessinées par des ruptures avec d'autres « manières d'être présent au monde ». Il prend bien soin de distinguer ces collectifs, que je qualifierais de collectif de représentations, à la fois des groupes d'identité et des réseaux ou associations, que j'appelle collectifs sociaux. Il resterait justement à proposer un modèle de l'articulation, ou au moins des interactions entre ces collectifs de différentes natures. Pourrait-on au moins avancer que le collectif de représentations contribuerait à engendrer un collectif social sans pour autant en partager strictement les frontières ?

La cartographie des collectifs de représentations est essentielle, mais elle ne suffit pas à réduire la complexité d'une configuration anthropologique régionale. Ainsi, chez deux groupes voisins, les Karbi et Dimasa, on relève des conceptions similaires de l'impureté sociale menant à des conséquences pratiques diamétralement opposées : en cas de relation sexuelle entre un membre du groupe et un étranger, le rite de purification Dimasa va assurer une expulsion définitive des contrevenants alors que le rite Karbi va permettre l'adoption définitive de l'étranger.

Un collectif de représentations est susceptible de recouvrir plusieurs collectifs sociaux, qui ne sont pas moins essentiels à la compréhension de l'univers régional. On le comprendra au travers des quelques cas que nous allons évoquer. La dissociation systématique entre données identitaires, culturelles et sociales implique naturellement une ethnographie qui se donne comme premier objet les espaces de décalage entre ces trois domaines. C'est ce qui m'a amené à orienter mon exploration de la complexité du Nord-Est en direction de ce que j'ai appelé les anomalies, principalement en référence à toutes ces

exceptions où une généralisation, quelle que soit son origine, était prise en défaut.

5.1.4 Une ethnie, deux cultures

Autant le Nord-Est échappe à la description par généralisation, autant recèle-t-il des indices explicites précieux à la compréhension de sa diversité. Ainsi il existe au moins un cas où la dissociation entre faits identitaires et faits sociaux se dévoile immédiatement et radicalement. Il s'agit de la population se reconnaissant sous l'appellation Tiwa. L'identité Tiwa est en effet partagée par des individus relevant de deux ensembles culturels très dissemblables et occupant des zones écologiquement et géographiquement distinctes. Je parle de Tiwa pour qualifier ceux qui assument cette identité. Dans les collines, les Tiwa parlent la langue sino-tibétaine de même nom ; ils adoptent une filiation ambilinéaire ; leurs pratiques religieuses relèvent soit d'une « religion tribale » soit du christianisme. Dans la plaine, la langue maternelle de la grande majorité des Tiwa est l'assamais — la langue indo-européenne dominante dans le bassin du Brahmapoutre. Leur filiation est patrilinéaire et leurs pratiques religieuses partagent beaucoup avec l'hindouisme assamais. Ces deux ensembles culturels se rejoignent dans la revendication très affirmée d'une même appartenance, d'une même généalogie, et dans la reconnaissance d'un même souverain, le *rajā* de Gobha. L'origine d'une telle dichotomie pose évidemment question. Elle pourrait être attribuée à une acculturation de Tiwa des collines descendus dans la plaine, voire au contraire, en accord avec la thèse de James Scott (2009), à une fuite de la plaine vers les collines en réaction à une menace. J'estime à présent que la plupart des ensembles ethniques actuels représenteraient des évolutions récentes d'un modèle ancien, exemplifié par les Tiwa, dans lequel les identités sociales se constituaient d'abord à partir des appartenances politiques et claniques plutôt que sur la base des proximités culturelles. Cela n'exclue pas les déplacements entre la plaine et les collines, et tout montre qu'ils ont été et qu'ils sont toujours nombreux et incessants.

Quelles qu'aient pu être les origines historiques de cette dichotomie, il y avait là un cas exemplaire, au moins à l'échelle du groupe ethnique, de non coïncidence entre un collectif défini par son identité proclamée et un/des col-

lectifs définis par des traits culturels. Bien entendu, tous les Tiwa ne se décrivent pas de la même façon selon la localité dont ils sont issus et selon le contexte de l'entretien, mais la divergence entre l'image plutôt homogène qu'ils dessinent de la population Tiwa et l'hétérogénéité des formes culturelles que l'on peut observer par ailleurs pose des problèmes de description évidents.

Une enquête sur les Tiwa s'étend nécessairement à leurs voisins. En effet, ceux qui se reconnaissent comme Tiwa ne vivent nulle part dans des pays qui leur seraient exclusifs. Partout, que ce soit dans les collines et dans la plaine se mêlent étroitement sur de petites superficies, des villages ethniquement et culturellement distincts. Dans les collines ou dans la plaine, entre un village Tiwa et un autre, on trouve presque partout des villages karbi et khasi, voire népalai et, dans la plaine, assamais, koch, garo, karbi, bengali et bihari. Cette configuration relativement commune en Assam a ceci de particulier que l'hétérogénéité ethnique et culturelle concerne l'échelle immédiatement supra-villageoise mais pas les villages eux-mêmes — on y reviendra. Elle se distingue de configurations où l'hétérogénéité consiste soit dans des villages composites soit au contraire dans la coexistence à une échelle régionale de larges sous-régions elles-mêmes homogènes. Les langues de la région habitée par les Tiwa peuvent donner une idée du degré d'hétérogénéité culturelle dont il s'agit. Elles relèvent de quatre ensembles linguistiques nettement distincts : Tiwa et Karbi sont deux langues classées dans deux « branches » distinctes de la famille sino-tibétaine, respectivement bodo-garo et kuki-chin-naga. (Matisoff 1986; Jacquesson 2008) Le Khasi est considéré comme mon-khmer et l'assamais comme indo-européen. Cette région s'avérait donc constituer un observatoire très prometteur de la complexité anthropologique.

Je décidai donc d'explorer un espace de 2500km², à cheval entre plaines et collines, à cheval aussi sur les États de l'Assam et du Meghalaya, et assez étendu pour permettre d'observer à la fois les zones multi-ethniques et les zones avoisinantes plus homogènes. Il n'était pas question de parcourir une à une les trois ou quatre centaines de localités comprises dans cet espace. Mes choix ne furent pas déterminés, comme à d'autres moments de cette enquête, par mon réseau personnel et le hasard de nouvelles rencontres, mais par la découverte d'une ressource quelque peu incongrue pour un ethnologue, mais qui s'avéra et s'avère encore d'une richesse extraordinaire : les listes électorales indiennes (Electoral Rolls). Portant sur l'ensemble de la population

adulte, ce corpus fournit des indicateurs culturels précieux. Ainsi les patronymes ou les matronymes permettent d'inférer des informations sur la composition des localités, et donc de repérer de possibles continuités et discontinuités dans l'espace qui vont orienter le choix des zones à visiter en priorité.

5.1.5 Les listes électorales comme matériau ethnologique

L'exploitation du corpus électoral a nécessité un très long travail de mise en forme initiale qui ne relevait pas des activités canoniques d'un ethnologue, et pour lequel je ne possédais pas les compétences mais qui m'a amené à une familiarité à la fois avec la matière des données (les lieux, les noms de collectifs) et avec les conditions de leur collecte. Ce travail captivant et ingrat a consisté à transformer en séries de données lisibles et tabulables, ce qui m'était fourni à l'origine sous forme de fichiers PDF et, de surcroît, en alphabet assamais.⁴²

La translittération entre les scripts assamais et latin a exigé que je mette au point, sans aucune connaissance préalable en élaboration d'outils de traitement automatique des textes, ce qui ressemble à des algorithmes et qui m'ont permis d'effectuer essentiellement deux tâches : d'abord convertir trois cents fichiers (un fichier par bureau de vote) en format texte, les débarrasser ensuite d'une multiplicité de signes parasites afin de ne conserver que les lignes (700 environ par bureau) correspondant chacune à un électeur. Translittérer ensuite les noms personnels de l'assamais au latin grâce à une suite d'opérations relativement automatisées par lesquelles une base de données à laquelle on fournit au fil de l'eau des correspondances assamais-latin va translittérer tous les noms personnels d'un script à l'autre. Réduire enfin les variantes orthographiques à une forme unique.

Avec cette dernière opération, on passe de la mise en ordre neutre et peu instructive à une classification interprétative, riche en enseignements et aussi en biais de toute sorte. Distinguer entre des variantes orthographiques, délibérées ou accidentelles, et des noms distincts bien que paronymes resterait aisé dans un univers où similarités et différences seraient consensuelles. Il

⁴² Ayant confié la saisie informatique des données à des prestataires privés multiples, les Chief Electoral Officers n'étaient pas être en mesure de me fournir les listes sous une forme plus maniable que le pdf.

suffirait de quelques bons informateurs pour en arriver à un inventaire cohérent. Or les rapports de similitude ou de différence entre les formes patronymiques sont sujets à interprétations multiples de la part des sujets selon leurs affinités linguistiques, régionales et identitaires, voire politiques.

Dans la série suivante, que nous avons composée à partir de patronymes Karbi graphiquement ou phonétiquement proches provenant des listes de l'Assam (transcrites de l'assamais) et du Meghalaya (publiées en alphabet latin), les informateurs reconnaissent de un à trois patronymes distincts. Les autres variantes sont généralement considérées comme incorrectes.

- Phāngca (ফাংচ) - Phāngsa (ফাংছ) - Phāngsu (ফাংছু) - Phāmjang (ফামজং) - Phāngchu (ফাংচু) - Pangcho - Pangsho - Phangcho - Phamsong

On comprend aisément comment une normalisation orthographique trop large ou trop étroite peut occasionner des pertes d'information considérables. Et on pressent que la liste en tant que simple énumération donne déjà accès à des différences de perception, à des enjeux, à des limites et à des catégories.

5.1.6 Génonymes, filiations et anomalies

Differences are the things that get onto a map. (Bateson 1987, 320)

Partout en Inde, les *title* (nom d'usage, nom de famille, *surname*) sont un indice immédiat de l'appartenance à une caste, à un groupe régional de castes, à une tribu, ou à défaut, à une communauté religieuse (cas des musulmans et des sikhs). Pour certaines tribus, le *title* correspond au groupe de filiation. C'est le cas des Karbi, Tiwa et Khasi. Les filiations de ces groupes n'étant pas toutes patrilinéaires, il est impropre de parler de patronyme et j'ai opté récemment pour le terme générique de génonyme que j'utiliserai dans le reste de ce mémoire. (Ramirez 2016b) Les génonymes ne se recouvrent pas d'une tribu à l'autre si bien que pour le sens commun, un génonyme vaut pour l'appartenance à une tribu. A partir des listes électorales, il est donc possible de connaître la composition de chaque localité par groupes d'appartenance ethnique attribuée. La carte qui en ressort correspond au paysage ethnique perçu.

Une seconde donnée précieuse est l'identité du père de chaque électeur. Si le nom de famille de celui-ci est différent, on peut supposer assez sûrement qu'il s'agit du nom de clan de la mère. Cette donnée permet de cartographier

les prévalences respectives des filiations patrilinéaires et matrilinéaires. La superposition de la carte des ethnicités attribuées et de celle des modes de filiation permet de faire ressortir des décalages très instructifs. En effet, tant dans la littérature existante que dans les sociologies indigènes, chaque tribu est dotée de traits culturels essentiels parmi lesquels figure au premier plan le mode de filiation. Si bien que les cartes des ethnicités et des filiations devraient se superposer assez précisément. Ce n'est pas le cas. Si dans une majorité de localités, le mode de filiation réel correspond bien au mode inféré à partir de l'ethnicité des génonymes, dans des dizaines de localités il y a contradiction. Sans l'apport des listes électorales, je serais resté longtemps ignorant de ces anomalies que, à ce titre, mes informateurs ne jugeaient pas représentatives de la réalité sociale. D'abord par curiosité puis par méthode, je visitai systématiquement ces localités problématiques. (Ramirez 2011)

Ces anomalies sont le point de départ de mon ouvrage publié en 2014, *People of the Margins: Across Ethnic Boundaries in North-East India*. Constatant les problèmes de description qui se posent dans une région culturellement diverse comme le Nord-Est indien, le livre propose une série de solutions dont le point commun est une attention renforcée aux phénomènes atypiques au regard des logiques ethniques dominantes. On peut voir ce travail comme une ethnologie régionale remettant l'ethnicité à sa juste place, entre son rejet radical et un enfermement dans sa vision du monde. Trois fils ont été suivis : le paysage ethnique des marges perçu au travers des génonymes ; les marchés comme nœuds d'assemblages ; les figures royales des marges ; les liens mythologiques entre plaine et montagne.

5.1.7 Catégorisations, paysages ethniques et frontières administratives

L'étude de la répartition et de la perception des génonymes donne des indications sur les différents paysages ethniques qui s'imbriquent dans la région. Ce que j'appelle « paysages ethniques » a très peu à voir avec les ethnoscares d'Appadurai (1996, 48 ff.) si ce n'est qu'il s'agit de paysages subjectifs. La catégorisation ethnique intervient dans la perception par les individus de leur environnement humain et dans son organisation en ethnicités attribuées. Chaque individu se représente ainsi un paysage ethnique qui est étroitement corrélé à sa propre ethnicité assumée.

La catégorisation ethnique opère par des mécanismes relativement simples — mais aux effets parfois complexes — qui consistent en une série d'attributions (Barth 1969). À partir d'indices de nature culturelle en nombre très limité, « les autres » vont être associés à une essence qui permet de prédire l'ensemble de leurs comportements. Il me semble que les résultats de la psychologie sociale dans le domaine de la catégorisation sont trop peu souvent pris en compte dans les réflexions anthropologiques sur l'ethnicité alors qu'ils apportent un éclairage utile et tout à fait compatible avec ce que Richard Jenkins appelle le « modèle anthropologique élémentaire de l'ethnicité » (1997, 14).⁴³ Ils méritent qu'on les évoque très brièvement. Lors des vingt dernières années, à la lumière des travaux consacrés à la perception des « races », la compréhension de la catégorisation ethnique à l'échelle individuelle a considérablement progressé. (Kurzban, Tooby, et Cosmides 2001; Hirschfeld 2001; Brubaker, Loveman, et Stamatov 2004) Dans les expériences impliquant des enfants en bas-âge, on peut estimer que les phénomènes mis en évidence sont indépendants du milieu culturel considéré, autrement-dit que la catégorisation ethnique opérerait de la même façon partout où l'on en observe les effets. Elle n'est pas universelle cependant : l'ethnicité ne relève pas, comme on a pu le croire (Stangor et al. 1992), des dimensions primaires encodées par l'esprit tels que le sont le genre ou l'âge. Kurzban, Tooby et Cosmides ont montré que la catégorisation raciale pouvait être inhibée dans un cadre expérimental et donc qu'elle n'était pas inéluctable. (2001, 15387) Ils suggèrent qu'elle serait la manifestation culturelle d'un dispositif cognitif universel voué à la détection de coalitions par la reconnaissance des correspondances entre les traits extérieurs des individus et leurs allégeances à des groupes. Les enfants ne naissent donc pas avec une théorie de l'ethnie ou de la race. Mais ils seraient dotés d'une théorie spontanée (*endogenous lay theory*) qui active leur curiosité vis-à-vis de l'univers social et les amène à construire des collectifs selon différents critères, entre autres physiques et culturels, et à attribuer des intentions à ces collectifs. (Hirschfeld 2001, 115) L'association arbitraire de marqueurs à des groupes est susceptible d'être communiquée d'individu à individu, d'être partagée et de fonder des catégories raciales (lorsque le marqueur privilégié

⁴³ Pour Jenkins, le « basic social anthropological model of ethnicity » stipule que l'ethnicité est affaire de différenciation culturelle, de signification partagée, qu'elle est mouvante et en tant qu'identification qu'elle est à la fois individuelle et collective.

est physique) ou ethniques (lorsque le marqueur est culturel).⁴⁴ Ces catégories sont contingentes et susceptibles d'être remises en cause lorsqu'elles ne sont plus jugées pertinentes. Mais si les critères et les catégories afférentes sont provisoires, la propension à classer durablement son environnement humain selon des critères simples serait, elle, inéluctable. L'essentialité de l'ethnie, tout comme celle de la race ou de la nation, bref, l'idée que les collectifs humains sont des espèces, est effectivement « facile à penser », ce qui expliquerait que pour ne pas être universelle elle est néanmoins très répandue. (Atran 2003; Gil-White 1999)

Mes données sur les marges suggèrent que la catégorisation ethnique portant sur les personnes en vient très souvent à être projetée sur des espaces de dimension géographique. Ce sont non seulement des individus et des groupes qui sont identifiés mais aussi les localités et territoires qu'ils habitent ou sont censés habiter. Selon les informateurs, les frontières de ces territoires sont plus ou moins rigides. Alors que pour les plus âgés et les moins politisés, l'idée d'espaces composites et morcelés est acceptable, pour d'autres ce sont des territoires exclusifs et continus, des « pays ethniques », qui sont identifiés, dont les frontières nettement définies et objet de revendication. Ainsi, chaque individu reconnaît dans son environnement un paysage ethnique dont la coïncidence ou non-coïncidence avec les paysages perçus par d'autres individus dessine la trame implicite de nombreuses dynamiques culturelles et politiques.

La confrontation des perceptions ethniques à la cartographie des géonymes permet de faire ressortir les interactions entre la répartition des configurations culturelles, les mécanismes classificatoires à base ethnique et l'histoire politico-administrative. (Ramirez 2013b) Les frontières héritées des aléas de la colonisation ont contribué à la spatialisation des identités. Après l'indépendance de 1947, les paysages ethniques perçus par les nouvelles élites ont suscité des revendications dont la confrontation a abouti au tracé des nou-

⁴⁴ Les marqueurs sur lesquels se fondent la reconnaissance des coalitions, et leur association à des comportements particuliers, sont arbitraires et pas nécessairement caractéristiques, en réalité, du groupe cible. Dans l'expérience menée par Kurzban et al., la pertinence sociale de l'apparence physique a été volontairement brouillée, amenant les sujets qui l'avait d'abord retenue à l'abandonner dans la prédiction d'un comportement (Kurzban, Tooby, et Cosmides 2001).

velles frontières administratives. Mais bientôt, de part et d'autre de ces frontières, des évolutions juridiques et politiques distinctes ont contribué à générer des configurations ethniques spécifiques, à la transformation des paysages perçus et souvent au renforcement des distinctions identitaires. Si bien que les limites administratives ne sont ainsi ni le seul effet de suprématies politiques, ni la seule cause des polarisations mais à la fois la cause et l'effet du paysage ethnique perçu.

Ainsi, une enquête de terrain sur les frontières permet-elle non seulement de prendre une distance par rapport aux scénarios ethno-nationalistes mais aussi de rejeter les théories attribuant les ethnicités exclusivement à des classifications et découpages opérés par les États coloniaux ou postcoloniaux.(Amselle 1990)⁴⁵ L'invention coloniale des ethnies voire des castes (Cohn 1984; Dirks 2001)est en effet un paradigme encore largement dominant dans les milieux universitaires indiens malgré des critiques solidement étayées, par exemple celle de l'historien Sumit Guha au sujet du rôle des recensements.(S. Guha 2003)

5.1.8 Équivalences génonymiques et conversions

Mes parcours dans les marges m'ont permis de découvrir un phénomène qui me serait longtemps resté invisible dans les noyaux ethnoculturels. Dans plusieurs villages proches de la frontière entre les États de l'Assam et du Meghalaya, une région que l'on pourrait qualifier de « marges des marges », mon attention fut attirée par des groupes domestiques abritant des génonymes de différentes ethnicités et des modes de filiation pluriels. Pour un observateur venu des noyaux, ces familles sont « mélangées », produit de mariages « mixtes ». Les intéressés ne se décrivent pas de cette façon, font peu de référence aux labels ethniques, et évoquent simplement des mariages entre personnes relevant de certains clans et de certains villages, sans les associer à des ethnicités particulières. Leur paysage ethnique semble a-ethnique et les membres de certaines maisonnées sont embarrassés lorsqu'ils sont sommés, par un habitant des noyaux ou par un ethnologue, de dire « à quelle tribu » ils appartiennent.(Ramirez 2014, 31, 90)

⁴⁵ Voir la critique d'Amselle par Luc de Heusch (1997)

C'est interrogeant ces familles atypiques sur l'existence éventuelle de règles et de prohibitions matrimoniales que je pris connaissance des équivalences patronymiques. Au-delà de l'exogamie de clan, un individu portant un *title* donné ne pouvait épouser un individu portant certains autres *titles*. La raison donnée était univoque : les gens portant ces noms sont « les mêmes ». Une telle règle ne m'avait pas été évoquée dans les villages des noyaux Tiwa. Or, retournant dans ces derniers, il s'avéra que la règle y était tout à fait connue et respectée. Et là, elle y était exposée explicitement en termes ethniques, par exemple « le nom Hanse chez les Karbi c'est le même que le nom Maslai chez les Tiwa et le nom Khyndeit chez les Khasi ». Un individu portant le nom Na1, typique du groupe ethnique A se considère « identique » à un individu portant le nom Nb1, typique du groupe ethnique B. Leurs enfants ne peuvent s'épouser. Des individus se réclamant et/ou étant identifiés à des tribus différentes, pouvaient donc néanmoins se reconnaître comme « identiques » sur la base de leurs génonymes respectifs. Nul ne pouvait citer plus d'une demi-douzaine d'équivalences, en fait celles qui concernaient sa propre famille. Mais dans les mois suivants j'en recueillis une cinquantaine qui jamais ne se contredisaient. La spontanéité avec laquelle une même personne utilisait, selon les contextes, un génonyme à la place de son équivalent, me fit réaliser combien la connaissance de ces équivalences relevait d'une compétence tout à fait banale, chez les plus anciens notamment, similaire à une compétence linguistique.

De fait, la plupart des habitants de la région maîtrisent les différentes langues qui y sont parlées et de même qu'ils passent aisément d'un contexte linguistique à l'autre ils sont susceptibles de substituer spontanément à un génonyme ce qui apparaît réellement comme l'un de ses synonymes. Or, les génonymes renvoient chez les Tiwa, Karbi ou Khasi à une appartenance clanique ou lignagère. En langue Karbi d'ailleurs, *kur* signifie selon les contextes « clan » ou « patronyme ». L'implication immédiate, en termes ethnologiques, est que les groupes de filiation sont ici transversaux aux groupes ethniques. Cette configuration représente dans le contexte actuel d'ethnisation générale une anomalie précieuse dont j'analyse les implications et les conditions de possibilités depuis plusieurs années. (Ramirez 2013a; 2014, 62-87; 2016b)

Pour désigner la relation que les informateurs expriment par « nous sommes les mêmes », j'ai opté pour le terme équivalence plutôt que d'identité,

à laquelle on pense *a priori*, et ce pour deux raisons. Dans l'usage, « identité » exposait à trop d'ambiguïtés. Et identité négligeait le second terme de la relation telle qu'elle est explicitée : « nous sommes différents mais nous sommes les mêmes ».

Les équivalences génonymiques entre Karbi, Tiwa et Khasi sont loin de se résumer à un ensemble de paires exogamiques. En effet, des relations exogamiques internes existent entre les groupes de filiations de chacun des trois groupes ethniques. Je me suis donc posé la question de la compatibilité entre ces exogamies internes et les exogamies inter-ethniques. Un simple diagramme sagittal (Figure 7) permet de mettre en évidence une solide cohérence entre ces exogamies, tout particulièrement entre les cinq maxi-clans karbi et les quatre phratries tiwa.

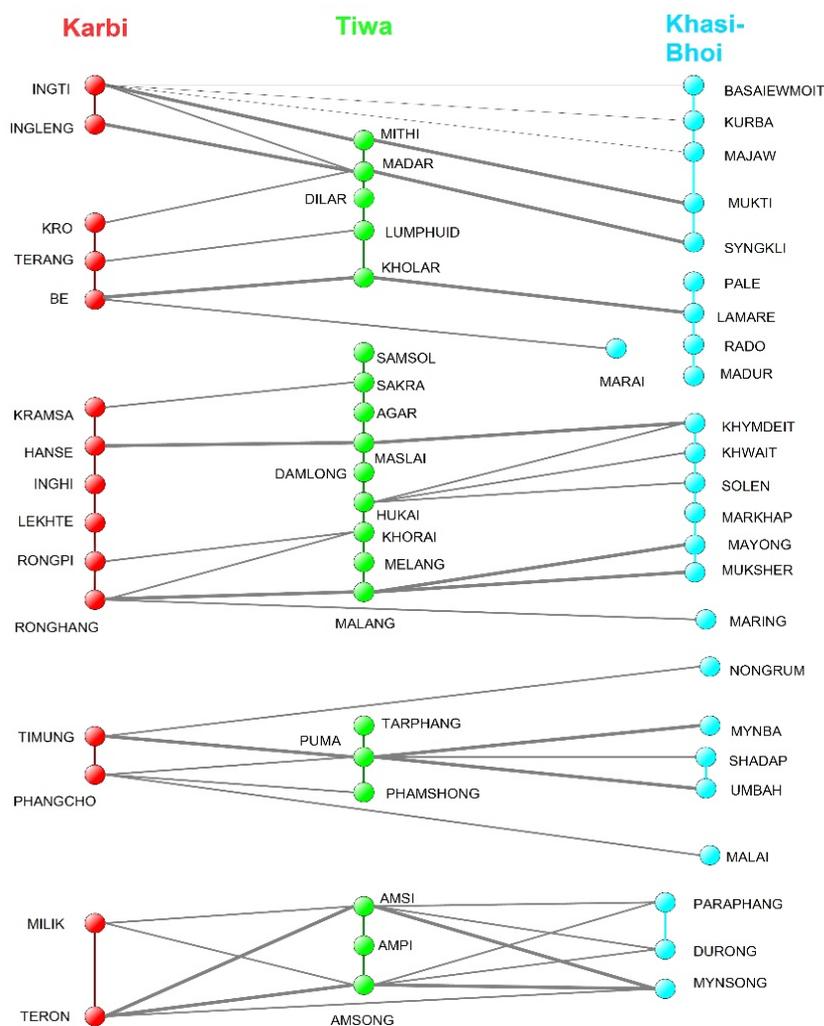


Figure 7 Exogamies endo-ethniques (phratries) et transethniques dans les marges Assam-Meghalaya (les points représentent les génonymes, les traits les relations d'exogamie).

Comment qualifier les structures articulant les phratries internes aux exogamies transethniques. Les informateurs ne justifient pas l'exogamie des phratries ou des classes d'équivalence par des filiations communes mais bien en affirmant que les génonymes-clans sont « les mêmes ». On ne peut donc pas, au regard de la définition technique du clan en ethnologie, parler de clans transethniques. C'est la perception d'une consubstantialité qui justifie ces exogamies. Qu'on les qualifie de phratries ou de sections, les collectifs définis par cette consubstantialité sont radicalement transversaux aux collectifs définis en termes ethniques.

La dissociation du génonyme et de la tribu est naturelle pour les plus anciens. Les plus jeunes par contre se refusent parfois à admettre l'existence même des équivalences génonymiques, tant elle heurte le paradigme essentialiste dans lequel ils ont grandi. Dans les pratiques cependant, les rigidifications ethniques n'ont pas restreint la fréquence des mariages inter-ethniques. Les équivalences font que les unions mixtes ne sont généralement pas perçues — dans cette région particulière au moins — comme une menace à l'intégrité du groupe, y compris par les ethno-nationalistes les plus radicaux, ceux-là même qui rejettent la possibilité des équivalences. En effet, lors de mariages mixtes, l'époux « importé », ou l'épouse selon la résidence adoptée, est soumis à une conversion radicale, bien que rituellement sommaire, qui va le rendre indistinct au sein de sa nouvelle communauté de résidence. Lorsque l'époux étranger n'est pas « *tribal* », il est réputé ne pas posséder de clan ; il sera adopté par une famille locale dont il prendra le génonyme. S'il est issu d'une tribu, on choisira au contraire une famille de génonyme équivalent à son génonyme de naissance. Dans les deux cas, le rite ne se distinguera pas dans son principe du rite de présentation des jeunes enfants aux divinités tutélaires du clan. Aucun signe manifeste ne trahira l'origine de l'adopté, muni d'un génonyme commun dans sa nouvelle communauté de résidence et s'exprimant couramment dans l'idiome local. Les unions matrimoniales entre personnes d'ethnicités différentes ne sont pas la seule instance de conversion. Un autre contexte est celui de l'isolement : une famille dont l'ethnicité est peu représentée dans les alentours, ou qui se déplace vers une nouvelle localité où elle est ethniquement isolée peut être adoptée par des familles de l'ethnie majoritaire. La conversion peut toucher des villages entiers.

La diversité des situations menant à ces transformations me fait hésiter, pour les décrire, entre les notions de conversion et d'adoption. Pour un « tribal », hormis quelques cas de mutations claniques permettant d'échapper à l'inceste, l'adoption dans un nouveau clan peut être identique à celle par laquelle les jeunes enfants sont introduits dans leur clan. Quelques rites prennent la forme d'une conversion dans le sens où ils évoquent une seconde naissance.⁴⁶ Ainsi, l'adoption clanique d'un tribal consiste *in fine* en une reconnaissance de l'équivalence entre deux génonymes, donc entre le statut clanique dans la société d'origine et celui dans la société d'adoption. Dans sa communauté d'origine, l'adopté sera toujours désigné par son génonyme d'origine. Dans le cas d'un non-tribal, celui-ci est dénué d'appartenance clanique. On dit de lui qu'il n'a pas de nom-clan, *kur* en karbi. Son adoption dans un clan implique donc une conversion plus radicale, qui le mènera de l'état de non-tribal à l'état de tribal. Puisque nous sommes en milieu pluriculturel, ces transformations sont également exprimées et pensées au moyen de la catégorie assamaise d'élévation (*uddhār*), indissociable de celle d'expiation (as. *parācit* <skt. *prāyaścitta*), toutes deux se rapportant aux initiations dans les sectes vishnouites assamaises. La notion de purification (as. *shodhan*) n'est guère évoquée pour rendre compte des adoptions claniques et ethniques. On pense à la Shuddhi (skt. *śuddhi*, purification), ce mouvement de « reconversion » à l'hindouisme initié par l'Arya samaj au tournant du XXe siècle et toujours d'actualité. (Jaffrelot 1994; 2011) Bien que les adoptions tribales ou vishnouites sont sans doute très antérieures à la Shuddhi, une investigation sur l'histoire de leurs rapports serait intéressante.

Équivalences et conversions laissent imaginer dans un passé, disons « pré-colonial », une société régionale dans laquelle les identités sociales étaient avant tout affaire d'appartenance clanique plus que d'ethnicité ou de localité. L'image est sans doute sommaire. Mais de quelle société et de quelle histoire

⁴⁶ Chez les Karbi, les avis divergent, ou évoluent, quant à la procédure rituelle exacte requise dans le cas de l'adoption d'un non-Karbi. Mes données récentes indiquent que la procédure élaborée que je mentionnais dans *People of the Margins* (Ramirez 2014, 70) et qui comprenait un simulacre d'accouchement, ne serait pas aujourd'hui requise dans tous les cas et notamment pas dans le cas de l'adoption d'un tribal. (Devi 1985, 185-88) décrit plusieurs cas dans les années 1980 d'adoption d'époux non-Karbi afin de permettre des mariages avec des filles Karbi. Après que les aînés de la localité aient donné leur accord, le non-Karbi était adopté comme fils d'une famille Karbi par un rite très simple.

sont-elles les indices ? Soit les gens des marges sont des « marginaux », issus de différents horizons culturels et réfugiés dans les interstices, tiraillés entre les normes contradictoires d'une société composite. Soit ils représentent les vestiges d'une société en voie de disparition, une société a-ethnique, où les identités se réfèrent aux groupes de filiation, aux localités et aux autorités territoriales, un modèle peu à peu recouvert mais encore perceptible aujourd'hui sous la marée essentialiste. Je poserais une hypothèse synthétique des deux précédentes : les entités exogames constituées par les classes d'équivalence relèveraient d'un niveau d'organisation transversal aux différentes localités et à leurs spécificités ethniques, culturelles et politiques. Les mêmes clans participeraient à des sociétés locales de toute sorte, patrilinéaires ou matrilineaires, parlant telle ou telle langue, organisées en différentes modalités politiques et respectant différents calendriers rituels.

5.1.9 Archéologie des assemblages sociaux

People of the Margins s'interroge sur cette société régionale antérieure à l'univers ethnicisé actuel. Quels en étaient les éléments structurants ? Il s'agit d'une spéculation qui tente de faire abstraction de l'ethnicité, plus précisément d'identifier des assemblages sociaux ou symboliques qui seraient indépendants ou antérieurs au paradigme ethnique actuel.

Dans un pays autrefois dominé par l'agriculture itinérante, plusieurs indices issus de l'archéologie et de la mythologie ramènent au marché, à la fois comme lieu d'échanges de marchandises, comme centre rituel marqué par des bosquets sacrés et des monolithes, comme lieu d'émergence d'une autorité politico-rituelle, ou comme site originel d'un réseau villageois. Autant de formes indissociables et conçues comme marquant le lieu où se rencontrent des « assemblées » invisibles et des assemblées humaines. Du marché structurant chaque petite société des collines et les reliant les unes aux autres, on passe aux connexions entre les collines et la plaine comme source de prospérité. Si l'on en croit la mythologie, la prospérité provient des allers-retours incessants entre les deux espaces et des rencontres fécondatrices entre gens du haut et gens du bas.

Sur les marges entre plaines et collines apparaissent, dans les mythes comme dans l'historiographie, de petits chefs reconnus par les États plus importants comme *rajā*. Je montre comment les réseaux formés par les variantes

mythologiques et les réseaux tangibles formés par ces *rajā* instituaient une continuité entre les plaines et les collines. Ce modèle permet de modérer la sévérité du scénario décrit par James Scott (2009). Les gens des collines ne sont pas nécessairement des réfugiés qui ont fui l'oppression des États des plaines. Ils passent régulièrement d'un environnement physique et politique à l'autre et ils le font pour toutes sortes de raisons.⁴⁷

Le dernier volet de l'ouvrage est consacré au Gobha raja, considéré aujourd'hui comme le « roi des Tiwa ». Il représente un de ces *rajā* des piémonts, figures intermédiaires entre le monde tribal des collines et la plaine soumise à l'État. Avant la période coloniale, les *rajā* des piémonts étaient chargés par les États Ahom (dans la plaine) et Khasi-Jaintia (dans les collines) de protéger marchés et *duars* (portes) situés sur les voies menant dans les hauteurs.⁴⁸ Le Gobha raja est doté de pouvoirs purificateurs, susceptibles non seulement de repousser les calamités, mais aussi de normaliser des situations sociales extraordinaires, tel le mariage récent entre un musulman et une hindoue.

La complexité du Nord-Est indien ne se résumerait pas à un enchevêtrement d'éléments aux frontières floues, à un ensemble de « métissages », mais à une multitude de connections institutionnalisées, de dispositifs de transformation permettant de maintenir à la fois un univers segmenté, facile à penser, et une circulation continue d'individus et de matières.

5.2 Modélisations naturalistes. La bicyclette de Lévi-Strauss.

Mon enquête sur les équivalences génonymiques et les exogamies transethniques a suscité des questionnements qui sollicitent beaucoup mon attention. Je me suis d'une part demandé si ces phénomènes qui me surprenaient n'étaient pas finalement très banals. Des phénomènes similaires ou comparables existent-ils ailleurs ? Quels éléments de compréhension m'apportent-ils sur mes données ? Je me suis d'autre part interrogé — et cela est devenu un axe de recherche en soi — sur les conditions de possibilité des

⁴⁷ Scott admet lui-même que les causes des mouvements ont pu être multiples et concernaient aussi la concurrence entre montagnards. (Scott 2009, 141-42)

⁴⁸ Pour Roy Burman, de nombreuses tribus d'Asie du Sud seraient apparues et se seraient maintenues comme intermédiaires (bridge and buffer tribes) assurant les échanges entre États. (Roy Burman 1994)

équivalences génonymiques, en l'occurrence des conditions démographiques. Il peut paraître présomptueux, si l'on considère le stade embryonnaire de l'entreprise, de parler d'écologie des normes matrimoniales, mais la notion traduit bien ma préoccupation de considérer les normes dans la relation à leur environnement dans le sens le plus large. Cela implique de partir des pratiques et de les replacer dans leur contexte physique, notamment démographique. Cette démarche rejoint et se veut complémentaire des travaux récents qui abordent de front les formes complexes de la parenté et de l'alliance (Read 1998; Hamberger, Houseman, et White 2011), accordant notamment une attention particulière aux mariages effectifs versus les modèles normatifs. (Houseman et White 1996, 60)

5.2.1 Équivalences transethniques hors de l'Assam

A quelles formes peut-on comparer, afin de mieux les comprendre, les équivalences relevées sur les marges Assam-Meghalaya ? Je suggère de ne pas restreindre la comparaison aux seules équivalences génonymiques mais de l'étendre à tous les exemples de relations d'équivalences entre attributs de groupes de descendance, que ceux-ci consistent en des génonymes ou en des marqueurs d'un autre ordre. Bien que l'exogamie constitue un aspect particulièrement fécond de l'étude des équivalences, on verra que tous les cas relevés n'ont pas d'implication matrimoniale.

Les monographies de la période coloniale consacrées aux groupes Naga de la frontière indo-birmane mentionnent des faits assez similaires à ceux que j'ai décrits. La catégorie Naga, qui est aujourd'hui devenue une ethnicité assumée, regroupait alors des populations qui ne se percevaient pas nécessairement comme formant un tout, dont les langues n'étaient pas inter-compréhensibles et dont les formes d'organisation sociale présentaient des traits très distincts. J.H. Hutton note qu'un clan Sema « s'identifie souvent à un clan appartenant à une tribu voisine ». Il rejette l'authenticité de cette identité qui ne viserait qu'à trouver une protection dans des villages étrangers. (Hutton 1921, 134-35) Pour J.P. Mills des correspondances entre clans de différentes tribus Naga sont reconnues. On retrouve des formulations en termes d'identité : « être le même », « être un ». Mills fournit quelques exemples impliquant de trois à quatre tribus : Lhota, Ao, Sema et Rengma. (Mills 1922, 92-93) Comme dans le Triangle, les équivalences Naga sont ou étaient liées à l'intégration

locale d'éléments étrangers : « Un Sema qui vient s'installer à Are [un village Lhota] devient Lhota et s'intègre au clan correspondant à son ancien clan. Si lui ou ses enfants retournent dans leur village d'origine, ils retrouvent leur ancien clan ». Les implications matrimoniales sont variables selon les groupes, certains, mais pas tous, interdisant les unions entre clans correspondants. Mills exprime le même scepticisme que Hutton à l'égard des correspondances ; celles-ci viennent compromettre la généalogie clanique parfaite qu'ils s'évertuent tous deux à reconstituer. Cette attitude est d'autant plus surprenante qu'ils fournissent de nombreux exemples de groupes absorbés ou fusionnant avec d'autres, ou d'individus passant d'un clan à l'autre.

Dans la Haute-Birmanie voisine, Leach relève que des chefs parlant respectivement Maru et Jinghpaw se considèrent comme frères de lignage et que de nombreux lignages roturiers des deux communautés linguistiques sont considérés comme « les mêmes ». (Leach 1964, 53-54) François Robinne montrera qu'il s'agissait là d'un parmi de multiples « espaces claniques transethniques ». (Robinne 2007a, 60-64) Ceux-ci reposent sur des équivalences patronymiques qui traversent les limites ethnolinguistiques non seulement des sous-groupes Kachin mais aussi de celles séparant Kachin et Lisu ainsi que Kachin et chinois Han.⁴⁹ Les équivalences patronymiques fondent des relations d'exogamie. Une première classe d'exogamie implique des patronymes qui ne varient que dans leurs transcriptions par les différentes sources ou par des variantes de prononciation mineures (Robinne 2007b, 287-88). Pour la seconde classe, les différences de prononciation sont telles que le sentiment de communauté clanique est fondé sur autre chose que la paronymie (par exemple dans les paires Maran-Je nin ou Tangbau-Xao puy). Pour François Robinne, l'origine de ces communautés transethniques se situerait dans l'importance accordée à la distinction entre donneurs et preneurs de femmes ; nous y reviendrons.

⁴⁹ Marcel Granet rapporte un fait qui pourrait contribuer utilement à une histoire de la genèse des équivalences : l'alliance politique entre une famille noble Han et un chef barbare n'était dans la Chine ancienne envisageable qu'à condition qu'un nom (*sing*) soit octroyé à ce barbare ; et le nom qui lui était octroyé était celui d'un groupe Han allié. Voir (Granet 1939, 117).

C'est un processus de scission que propose par contre Günther Schlee comme origine historique des identités claniques interethniques chez les populations de langues couchitiques de la Corne de l'Afrique (Schlee 1985; 1989). Des personnes se revendiquant de groupes ethniques distincts, et parlant des langues différentes — bien que toutes de la famille couchitique — se reconnaissent comme frères de clan au titre d'une même filiation. Par-delà les divisions et les dispersions, l'adoption de nouvelles dénominations claniques et de nouvelles identités ethniques, une mémoire de la consanguinité aurait été conservée par les segments issus des clans originels. Les équivalences entre clans constituent ainsi les témoins d'une histoire commune.⁵⁰

Ce modèle de la scission est naturellement le premier qui vient à l'esprit lorsque l'on cherche à imaginer comment les équivalences ont pu s'imposer. Cependant, il n'est pas applicable aux équivalences des marges Assam-Meghalaya. En effet, Khasi, Karbi et Tiwa, les trois entités entre lesquelles des équivalences sont reconnues correspondent à des entités linguistiques soit non-apparentées soit apparentées à une époque très ancienne.⁵¹ Plus vraisemblable serait un processus consistant en une multiplicité d'adoptions interethniques ayant suscité l'apparition de nouveaux groupes de descendance nommés ou au moins de nouveaux génonymes.

Ce processus est documenté de longue date, en contexte monoculturel toutefois, par exemple chez les Nivkh (Gyliak) de Sibérie orientale à la fin du XIXe siècle : fuyant une épidémie ou un conflit, un clan décimé se réfugie auprès d'un clan d'alliés matrimoniaux dont il épouse les veuves (Shternberg 1999, 155-56). Les arrivants sont bientôt considérés comme un clan frère de celui de leurs protecteurs. Autre circonstance : deux hommes de clans différents mariés à deux sœurs développent une relation de fraternité qui aboutit à ce qu'à la seconde ou troisième génération, les descendants de l'un sont

⁵⁰ Dans certaines régions d'Asie Centrale, notamment l'Altaï, des clans identiques existent dans des groupes ethniques distincts tous de langue turco-mongole (Filippova & Blum 2003: 142-143; Halemba 2006: 23). Il s'agit là de clans de même dénomination et non d'équivalences génonymiques, mais comme dans le cas de la Corne de l'Afrique, cette configuration évoque l'apparition de frontières ethniques dans un ensemble autrefois indifférencié. L'interventionnisme étatique durant la période soviétique a été invoqué pour justifier de l'existence des clans transethniques en Sibérie du sud (Donahoe & Schlee 2003: 85).

⁵¹ Au sujet de populations pourtant linguistiquement apparentées, les groupes Iroquois, Barbeau (1917: 397) rejeta aussi la thèse d'une généalogie commune comme origine des phratries transversales et suggéra que l'institution avait été importée.

adoptés dans le clan de l'autre, autrement-dit les preneurs de femmes d'un même groupe en viennent à être assimilés. ⁵²

C'est vers des contextes pluriculturels et/ou pluriethniques qu'il faut se tourner pour rechercher des faits réellement comparables aux équivalences des collines Assam-Meghalaya. En Sibérie du Nord-Ouest, dans les années 1930, G.D. Verbov notait des relations d'exogamie entre les quatre clans des Nenet des forêts, de langue samoyède, non seulement avec les phratries des Nenet de la toundra, de même famille linguistique, mais aussi avec les phratries des Khanty, de langue finno-ougrienne. (1936, 68-69)

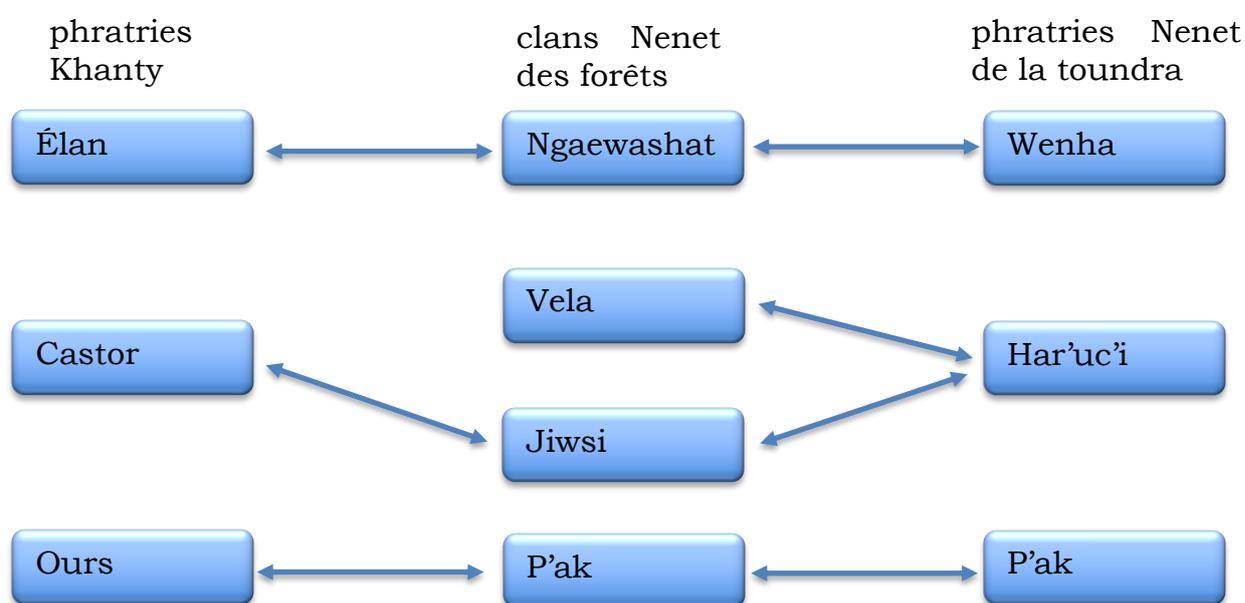


Figure 8 Exogamies interethniques en Sibérie du Nord-Ouest (d'après Verbov 1930)

Verbov ne fournit pas d'indications sur d'éventuelles exogamies entre Khanty et Nenet de la toundra, qui ne sont cependant pas voisins, ni avec d'autres populations, comme les Mansi. Qu'aucune relation d'exogamie ne soit mentionnée entre les Vela et une phratrie Khanty ne renvoie pas nécessairement à une incohérence. Comme pour les équivalences Karbi-Tiwa-Khasi, les informations collectées concernant des relations d'exogamie concrètes entre

⁵² On notera que les Nivkh, à l'époque où Shternberg a enquêté, prohibaient l'inversion des alliances entre preneurs et donneurs de femmes, un facteur qui favorise la communauté d'identité entre maris de sœurs ou épouses de frères. Cf aussi la discussion de C. Lévi-Strauss sur les matériaux de Shternberg (Lévi-Strauss 1967, 336).

deux groupes voisins et non toutes les relations logiquement possibles. La position similaire des clans Vela et Jiwsî vis-à-vis des Nenet de la toundra ne remet pas non plus en cause la cohérence de l'ensemble, qui s'organise en trois entités exogames transethniques.

Des cas d'exogamies d'échelle régionale ont été recensés dans presque toute l'Amérique du Nord. Déjà en voie de disparition lorsque l'ethnographie prend son essor, ils n'ont cependant laissé que des traces ténues. Certains concernent des groupes relativement proches culturellement, par exemple les Apaches occidentaux vis-à-vis des Navajos, mais aussi plus éloignés comme les Hopi, Zuni ou Yavapai. (Goodwin 1969, 100-109) Ces exogamies sont subjectives, et leurs assemblages prennent davantage la forme de chaînes que de blocs homogènes : chaque clan apache occidental se reconnaît des « clans apparentés » dans son voisinage géographique mais cela ne présage en rien des relations que ces clans se reconnaissent entre eux. De même, seuls les Apaches en relation constante avec les Yavapai acceptent l'existence de clans communs aux deux groupes. Par ailleurs les clans qui se disent apparentés ne se pensent pas comme descendant d'une ancêtre commune. (Goodwin 1969, 111) L'ampleur du phénomène en Amérique a peut-être été sous-estimé. Ainsi, Barbeau qui entreprend un méticuleux recensement des clans et phratries chez les Iroquois et leurs voisins pour constater que de nombreux clans et phratries leur sont communs. Or, confondant génonyme et clan, il se fonde sur la similitude des appellations (Ours, Tortue, Castor...) pour juger que les mêmes clans se retrouvent d'un endroit à l'autre, ne soupçonnant pas l'existence d'équivalences par lesquelles une appellation dans une langue ou un système local vaudrait pour une autre appellation dans un autre contexte.⁵³

La côte du Nord-Ouest présentait encore au début du XXe siècle des configurations sociales dans lesquelles des communautés villageoises entretenaient des liens matrimoniaux indépendamment de leurs spécificités linguistiques sur des étendues spatiales potentiellement infinies.⁵⁴ La géographie des

⁵³ «In the various Algonkian, Siouan, Muskhogean, Yuchi, Pueblo, and other lists of clans we find, unevenly represented, most of the Iroquoian clans, besides many others. The diffusion of the same clans here is in all probability due to direct transmission or to imitation.»(Barbeau 1917, 395)

⁵⁴ (Suttles 1960, 296; Smith 1963; Anastasio 1985, 173) Cf. aussi la compilation intéressante de (Quinn 1993, 42-43), qui cité comme expert dans un procès concernant la restriction des

exogamies paraissait indépendante de celle des cultures, un constat que l'on retrouve au sujet de certaines parties de la région des Grands-Lacs. (Albers et Kay 1987, 64; Sharrock 1974, 106; Owen 1965, 683) En Colombie Britannique, des groupes d'exogamie traversaient les frontières ethnolinguistiques de trois populations aux langues non directement apparentées et partageant une filiation matrilinéaire : les Tsimshian, les Haida et les Tlingit. Au début du XXe siècle, John Swanton rapportait que des correspondances entre les blasons des deux clans Haida et des quatre clans Tsimshian fondaient une communauté entre les clans concernés, alors même que les blasons étaient nominalement différents, associant par exemple les clans Corbeau-Orque-Loup. Les membres des « clans amis » évitaient l'intermariage (1909: 65-66).

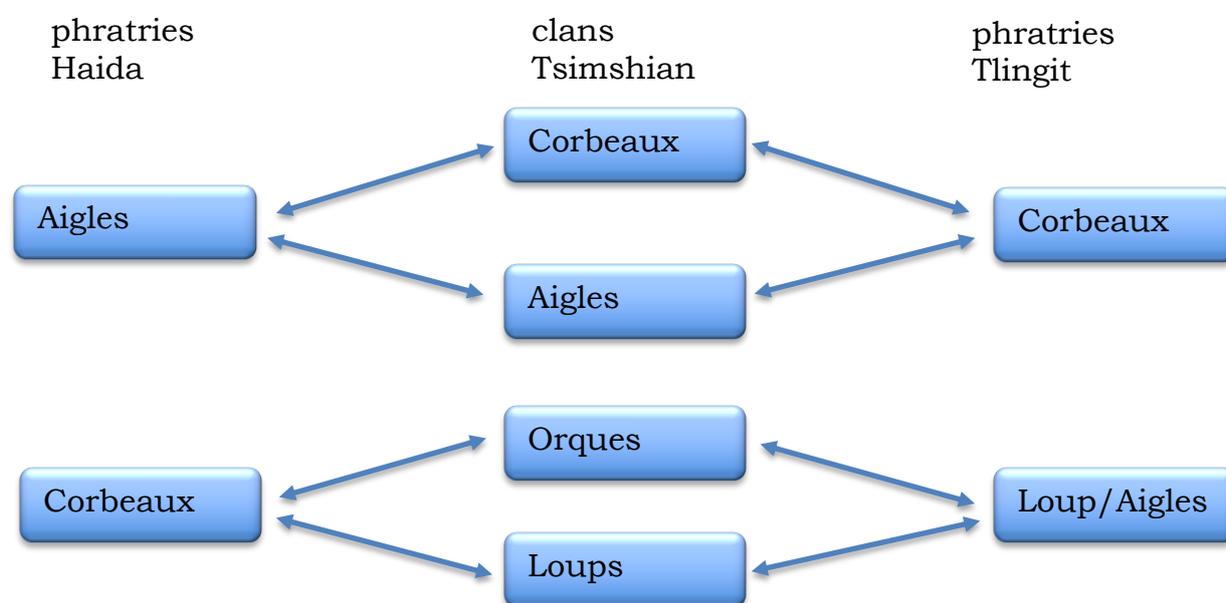


Figure 9 Exogamies interethniques en Colombie Britannique (d'après Roth 2008)

Boas et Tate, puis Viola Garfield décrivent en détail ces groupes exogamiques que John Dunn baptisa les « international matri-moities », bien que dans le cas des Tsimshian, les classes impliquées ressemblent davantage à des quartiers qu'à des moitiés. (Boas et Tate 1916, 519-23; Garfield 1939, 2301; Dunn 1993; Roth 2008, 183ss)

Christopher Roth, qui a enquêté presque un siècle après Swanton, remarque que dans les mariages interethniques actuels entre Haida, Tlingit et

juridictions indiennes à leur seul périmètre local a rassemblé tout ce qu'il considérait comme des instances d'intégration entre les tribus des États-Unis.

Tsimshian les relations d'exogamie sont désormais établies sur la base de la similarité explicite des blasons : alors que les Corbeaux Tsimshian étaient autrefois exogames par rapport aux Aigles Haida, leur union est aujourd'hui permise ; au contraire, un mariage entre Corbeau Tsimshian et Corbeau Haida, jadis autorisé, est désormais évité (Roth 2008: 201). Ce fait apporte un éclairage utile à notre compréhension des équivalences génonymiques dans le Nord-Est indien où, comme dans l'ancienne Colombie Britannique, des clans aux attributs extrinsèques (génonymes ou blasons) foncièrement différents sont reconnus comme intrinsèquement identiques. Il est possible que la perception de certains attributs extrinsèques a joué un rôle dans la mise en équivalence de certains génonymes, par exemple dans le cas de la paronymie Ingti/Mithi/Muktieh chez les Karbi/Tiwa/Khasi. (voir Figure 7 p.83) Mais les équivalences dans le Nord-Est indien, comme autrefois en Colombie Britannique, relèvent d'un champ lexical autonome, celui de la filiation, dans lequel « Aigle » dans une langue peut renvoyer à « Corbeau » dans une autre. Pour les nouvelles générations de Colombie Britannique, la compétence à se situer dans ce champ lexical a été perdue : la valeur nominale de Ganhada (en Tsimshian) et Yâahl (en Haida) étant « aigle », les clans qui de part et d'autre arborent ces blasons sont considérés comme similaires et donc exogames. Et de même dans le Nord-Est indien, il est de moins en moins acceptable que deux noms formellement distincts puissent être considérés comme « identiques ».

En Australie, des sections situées à plusieurs centaines de kilomètres les unes des autres se reconnaissaient des rapports d'exogamie. (Lawrence 1937, 322) Dans certains contextes au moins cette reconnaissance reposait sur les noms des sections. Ainsi, pour le Sud-Est, Howitt rapporte la situation suivante : « A Wotjobaluk man, who was Krokitch, told me that when he went to the latter tribe [Wiimabaio] he was Kilpara, and that the people there told him that Gamutch [l'autre section des Wotjobaluk] was the same as Mukwara ». (Howitt 1904, 137-39) À la suite de Lawrence, Laurent Dousset évoque la « valeur des sections », une valeur qui serait reconnue au-delà des différences culturelles et hors des contextes de proximité géographique. L'importance des sections en tant que catégories sociales se situerait d'ailleurs bien davantage dans leur fonction vis-à-vis de l'extérieur plutôt que dans les interactions lo-

cales. Elles constitueraient une *lingua franca* de la parenté entre groupes éloignés. (Dousset 2005, 21) De même, en Orissa, entre les Kond des collines et les Kond des vallées, existent des analogies claniques valant pour des exogamies, et que Roland Hardenberg considère comme des « traductions » d'un univers culturel à l'autre. (Hardenberg 2005, 79-80, 204-5)

Enfin, de nombreux exemples africains de l'Ouest, notamment dans le cadre des fameuses « parentés à plaisanterie », font écho à la logique sémantique des équivalences dans le Nord-est indien et en Colombie Britannique, bien que les usages auxquels ils donnent lieu concernent davantage les échanges commerciaux que la régulation des alliances matrimoniales : un génonyme dans une population vaut pour un génonyme de forme différente dans une autre population selon une correspondance qui ne peut être déduite des traits extrinsèques des génonymes eux-mêmes.⁵⁵

Il me semble que chacun de ces cas suscite des interrogations sur la genèse et le devenir des formes sociales dans des contextes pluriculturels. Tous les cas rapportés ici concernent finalement des configurations dans lesquelles les équivalences établissent des continuités au sein d'ensembles culturellement différenciés. Les différences portent très souvent sur les langues ce qui me conforte dans l'idée que les équivalences peuvent être assimilées à des traductions.

La distance culturelle s'accompagne ou non d'une dissemblance dans l'organisation sociale, soit dans l'architecture des groupes de filiation, soit dans les normes de l'alliance matrimoniale, soit dans le mode de filiation lui-même. A cet égard, le cas Karbi-Tiwa-Khasi représente, y compris à l'échelle du Nord-Est indien, un cas extrême si l'on mesure l'hétérogénéité culturelle et sociale au travers de laquelle se déploient les relations d'équivalence et les exogamies correspondantes. On aurait du mal à imaginer que cette configuration résulte de processus de segmentations successives d'un groupe originel. En conséquence l'hypothèse qui doit être posée en priorité est celle d'une ou de plusieurs rencontres à un niveau très local lors desquelles des mariages mixtes ont induit l'établissement de classes d'équivalences qui se sont par la suite diffusées.

⁵⁵ Voir par ex. (Dieterlen 1955; Dupré 1972; Gaillard 1993; Diallo 2006). Sur les parentés à plaisanterie, cf. (Canut et Smith 2006).

5.2.2 L'hypothèse de l'asymétrie

Quel scénario réaliste de l'apparition des exogamies transethniques est-on en mesure de proposer ? Le plus vraisemblable à mon avis est celui proposé par François Robinne au sujet des équivalences claniques dans le Nord de la Birmanie. Les équivalences proviendraient, dans le cadre de l'échange généralisé *mayu-dama*, de la nécessité d'identifier chaque clan comme donneur ou preneur de femmes, non seulement au sein des groupes de culture Kachin mais aussi au-delà, parmi tous les groupes en relation matrimoniale, y compris parmi ceux pour qui, comme les Lisu, où la distinction donneurs-preneurs n'est pas structurante. (Robinne 2007a, 60-64) Les séries d'équivalences claniques se seraient constituées au fur et à mesure des mariages avec des clans auparavant étrangers aux chaînes *mayu-dama*. Les équivalences claniques Kachin-Lisu sont particulièrement inspirantes pour une interprétation des faits assamais. Leur contexte est en effet analogue à plusieurs titres à celui des équivalences Karbi-Tiwa-Khasi. D'abord parce qu'elles mettent en correspondance des entités sociales associées à des univers culturels et sociaux différents. Ensuite parce que comme dans le cas Karbi-Tiwa-Khasi, les équivalences Kachin-Lisu ne concernent que les Lisu ayant contracté des mariages avec des Kachin. C'est par l'instance très concrète du mariage avec un clan jusque-là extérieur au système qu'une équivalence apparaîtrait puis se diffuserait dans des espaces où elle était absente. Enfin, une des trois sociétés concernées par les équivalences que j'étudie, les Karbi, tient la distinction donneurs-preneurs de femmes comme centrale et respecte encore largement, selon des modalités dont il faudra discuter, le non renversement des alliances. A l'opposition *mayu-dama* des Kachin correspond l'opposition *ong-lok* des Karbi. La catégorie *ong* désigne les oncles maternels et leurs descendants agnatiques masculins (MB, MBS, MBSS) ainsi que les père, oncles paternels et frères de l'épouse (WF, WFB, WB). La catégorie *lok* comprend l'époux de la tante paternelle et le mari de la sœur. Le mariage avec la cousine croisée matrilatérale est très rare aujourd'hui. Dans les généalogies que j'ai collectées, qui concernent des mariages contractés dans les cent dernières années, il apparaît couramment sans être la forme dominante. Les généalogies confirment le respect du non-renversement des rapports donneurs-preneurs, autrement-dit l'absence d'échange de filles, au moins dans des générations

successives. Le non-renversement peut être qualifié de « norme d'asymétrie ». Je désigne les mariages respectant cette norme d'asymétrie comme mariages asymétriques et alliances asymétriques les rapports entre deux groupes de descendance impliquant pas ou peu de mariages symétriques.

Je pose l'hypothèse que la norme d'asymétrie conditionne les mariages des Karbi avec des individus issus de sociétés autres, plus précisément de sociétés dont les groupes de filiation sont identifiés différemment, que la distinction donneurs-preneurs y joue un rôle ou pas. Lors des mariages avec des Tiwa ou des Khasi, les Karbi auraient besoin de s'assurer que l'asymétrie des alliances sera préservée. J'ai montré, au moyen d'une simulation très simple, que les répercussions structurelles d'un petit nombre de mariages interethniques ou de quelques adoptions ethniques pouvaient suffire — du moins *in vitro* — à générer le système cohérent des équivalences tel qu'il nous apparaît aujourd'hui. (Ramirez 2014, 79-81) Le principe est le suivant : après un premier mariage entre un homme Karbi de clan A et une femme non-Karbi de clan B, le groupe de descendance de l'épouse exogène est identifié à l'un des donneurs de B, par exemple B', et hérite des relations donneurs-preneurs de B'.

Cependant, s'il est facile de simuler *in vitro* les effets possibles de la norme d'asymétrie sur les mariages entre deux communautés, il est beaucoup plus ardu de le faire dans des conditions réalistes et à l'échelle de plusieurs communautés, en intégrant par exemple la pérennité des populations, leur dispersion dans l'espace et la disponibilité des partenaires matrimoniaux prescrits par la norme. La problématique centrale de ma réflexion sur les équivalences s'est ainsi infléchie vers une appréhension des conditions de possibilité de l'émergence des équivalences à partir d'une multiplication d'unions matrimoniales interethniques soumises à la règle d'asymétrie. J'entends par conditions de possibilité les conditions réalistes dans lesquelles les rapports asymétriques ont pu se propager dans la région. Et l'une des conditions premières consiste bien sûr dans la réalisation de la norme elle-même : discuter des effets ou de la propagation d'une norme matrimoniale suppose que celle-ci se réalise. J'étais naïvement persuadé qu'étant donné le volume de travaux qui avait été consacré à l'échange généralisé, il serait relativement aisé de répondre aux deux questions suivantes : dans les sociétés prescrivant l'échange généralisé, quelle proportion de mariages s'y conforment ? Et à partir de quel seuil les ethnographes estiment-ils que la société qu'ils décrivent « pratique »

l'échange généralisé ? Ce qui devait n'être qu'une vérification de routine devint une question en soi, à laquelle je suis loin d'avoir commencé à répondre.

5.2.3 Échange généralisé et alliance asymétrique chez les Karbi

D'emblée, il me semble nécessaire de poser une distinction de terminologie, entre échange généralisé et alliance asymétrique. L'échange généralisé a été popularisé par les travaux de Claude Lévi-Strauss comme un cycle d'échanges entre une série de partenaires, une forme que la notion de connubium circulaire rend de façon plus explicite.⁵⁶ Ce que Lévi-Strauss entend avant tout par échange généralisé, c'est bien le cycle lui-même.⁵⁷ Or cette forme circulaire n'est qu'une des déclinaisons possibles d'un schème plus simple, l'alliance asymétrique, qui consiste en une orientation unilatérale des mariages du point de vue de deux partenaires se considérant respectivement comme donneur et preneur. Il est naturel que, de par sa complétude, la forme circulaire ait davantage attiré l'attention. Cependant, l'alliance asymétrique n'implique en aucune façon l'établissement d'un cercle. La distinction est bien entendu critique dans la reconnaissance d'une intentionnalité des choix matrimoniaux — nous y reviendrons. Elle l'est tout autant lorsque l'on tente d'estimer le degré de réalisation d'une norme ou tout simplement de classer les formes observées.

⁵⁶ Lévi-Strauss assimile explicitement les deux notions dans (Lévi-Strauss 2000, 714)

⁵⁷ « il existe un cycle... moins immédiatement perceptible [que l'échange restreint] et c'est à lui que nous donnons le nom d'échange généralisé » (Lévi-Strauss 1967, 270) Dans le vocabulaire des graphes, ce cycle consiste plus spécifiquement en un circuit, puisque les relations matrimoniales sont orientées.

Les Karbi condamnent unanimement l'inversion des mariages dans des écarts générationnels trop brefs et se souviennent que les mariages avec une fille du lignage de la mère étaient plus courants du temps de leurs parents. De même, ils font part des lignages auxquels ils « préfèrent donner » et des lignages desquels ils « préfèrent prendre ». Enfin, certains lignages locaux sont absolument refusés, pour des raisons connues ou inconnues. Cependant la grande majorité ignorent la règle selon laquelle tel maxi-clan devrait systématiquement donner à tel autre, ou que l'ensemble formerait un cercle. Sollicités

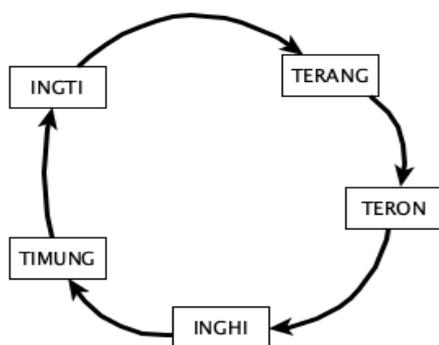


Figure 10 Le cycle canonique des alliances Karbi.

sur ce point, certains anciens répondront éventuellement : « j'ai entendu parler de ça ». Un nombre moins important encore, plutôt issus de la classe éduquée et urbaine, évoqueront une tradition liant par le mariage les cinq maxi-clans, sans pouvoir dire depuis quand elle a disparue ou si elle n'a jamais été appliquée : « Ingti donne à Terang, Terang donne à Teron, Teron donne à Inghi, Inghi donne à Timung, Timung donne à Ingti ».

La seule monographie sur les Karbi, *The Mikirs* d'Edward Stack (1908), dont les matériaux sont pourtant relativement anciens (1881), ne fait pas mention de cette tradition. Je n'ai en fait trouvé de trace plus consistante de cette règle que lors d'un entretien avec des *lindok* et *sinod*, des magistrats de rang hiérarchique élevé du dispositif politico-rituel centralisé des Karbi. Ces magistrats sont en outre ceux de la province de Rongkhang, la principale des trois divisions territoriales Karbi. Leurs opinions sont d'autant plus précieuses qu'ils sont régulièrement amenés à juger d'affaires matrimoniales.

Par les réponses des dignitaires à la question : « quel clan préfère donner à quel clan ? », le connubium peut être reconstitué partiellement et à partir d'indications disparates.

Une première alliance traditionnelle est définie par l'appartenance clanique des trois principales divinités Karbi : Hemphu, le dieu suprême, sa fille Rasinja, et Mukrang. Hemphu, de clan Ingti, affecte à Mukrang le clan Terang, lui donne sa fille en mariage et les envoie peupler le monde. Cette alliance Ingti→Terang est présentée non pas comme une prescription mais comme une préférence. Elle concerne tout le pays Karbi et non pas la seule province de Rongkhang. Et c'est la seule alliance exprimée au niveau des maxi-clans, les autres alliances concernant des entités de degré inférieur.

A Rongkhang, les dignitaires de clan Terang ont la réputation de préférer donner leurs filles aux Langne Teron. Terang→Teron

La charge de *lindok*, le dignitaire principal et descendant du roi originel de Rongkhang (Sot recho) ne peut revenir qu'à un Ronghang Lindok (maxi-clan Inghi) ayant épousé une Teron Langnepi (Teron). Cette règle constitue une prescription politico-rituelle plus qu'une prescription matrimoniale dans le sens courant. En termes de maxi-clans, elle peut être traduite comme Teron→Inghi

Le roi des origines de Rongkhang, de clan Ronghang Lindok (Inghi), confie l'administration du royaume à son gendre de clan Pator Timung (Timung) : Inghi→Timung

Les quatre alliances précédentes s'accorderaient donc avec le chemin Ingti →Terang →Teron→Inghi →Timung→Ingti à une exception près, Timung→Ingti. Si l'on comprend que les donneurs bénéficient d'une supériorité sur les preneurs, il n'est sans doute pas fortuit que les Ingti, descendants du dieu suprême et attachés aux fonctions de prêtrise, n'aient pas ici de donneurs privilégiés. L'alliance Timung→Ingti apparaît dans le récit de fondation de Rongkhang mais s'avère malheureuse, et laisse la place à la symétrie Timung↔Inghi, comme si la circularité devait être évitée, quitte à recourir à l'échange symétrique.

Une dernière donnée sur les alliances à Rongkhang vient bousculer à double titre cette apparente orthodoxie, au titre de la circularité et au titre de l'asymétrie : l'actuel détenteur de la charge de prêtre *sinot* est de clan Tisso

(Inghi). La charge de *sinot* peut revenir à un individu issu de n'importe quel clan à la condition qu'il soit époux d'une Kro (Terang). Seules les filles Kro sont qualifiées pour préparer la bière nécessaire au rituel Sot Recho dont le *sinot* est l'officiant principal. L'actuel *sinot* a bien épousé une Kro, mais si ce n'était pas le cas, il devrait prendre une épouse Kro pour le temps du rituel. Par ailleurs, le *sinot* a donné sa fille à un Be Ronghang (Terang). Son mariage et celui de sa fille correspondent pour lui aux préférences de son clan : prendre des Kro et donner aux Be. Interrogé sur le fait que ces deux clans relèvent du même maxi-clan, et qu'il y aurait donc échange de filles, il répond : « Kro et Be sont effectivement issus du même clan. Mais ce sont les dieux (*arnam*) qui nous ont demandé de nous marier de la sorte. Sans doute qu'à l'époque, la population était trop faible. Aujourd'hui on évite de prendre et donner dans le même clan. » On remarquera enfin qu'il y a dans ce cas particulier échange symétrique au niveau des maxi-clans, mais pas des clans : Tisso donne à Be (Terang) mais prend de Kro (Terang).

Pour résumer, il ressort des données ethnographiques sur les alliances Karbi que :

- la plupart des Karbi ne pratiquent ni ne connaissent de système d'alliance circulaire.
- les alliances entre dignitaires de la province dominante dessinent un schéma circulaire tronqué.
- la non-inversion de la relation donneurs-preneurs est une norme unanime.
- lorsqu'ils décrivent les alliances effectives, les Karbi se réfèrent aux groupes de descendance locaux (clans ou lignages) et non à leurs cinq maxi-clans.
- il est largement admis que la pénurie de partenaires autorise à des aménagements de la norme.

On sait qu'en tant que norme, l'échange généralisé a été relevé dans plusieurs sociétés d'Asie du Sud-Est.⁵⁸ Ce sont les occurrences de cette norme qui, avec les terminologies de parenté, forment la matière première des propos de Lévi-Strauss sur l'échange généralisé. En revanche, on sait aussi que les

⁵⁸ Pour les groupes Kachin (Leach 1951; Robinne 2007a, 78; Gilhodes 1922). Pour les groupes Kuki Mizo (Shakespeare 1912, 154). Pour Sumba oriental (Needham 1957).

cas observés de réalisation de la norme sont assez rares, et que leur qualification a été contestée. Ont fait débat d'une part l'existence d'une circularité des alliances dans les quelques corpus disponibles et d'autre part l'échelle à laquelle les cycles devaient être décelés. Ainsi, Leach reconnaissait que l'on pouvait identifier chez les Kachin des cycles d'alliance entre des lignages locaux de chefs mais certainement pas au niveau des cinq clans originaux décrits par les mythes (1945, 68; 1951) Et c'est en identifiant des alliances entre groupes de degrés différents que Needham fut en mesure d'affirmer que le *connubium* circulaire existait au Sumba oriental. (Needham 1957, 178) Finalement, aucun cas ethnographique dans lequel la plupart des mariages au sein d'un collectif, même de taille très modeste, se conformeraient à un modèle cyclique explicitement édicté par les acteurs n'a jamais été trouvé.⁵⁹

5.2.4 La mesure de l'asymétrie : que compter ?

Si la non-inversion des alliances est indiscutablement une norme chez les Karbi, dans quelle mesure se réalise-t-elle dans les mariages effectifs, autrement-dit dans quelle mesure les mariages Karbi sont-ils asymétriques ? Les obstacles méthodologiques se révèlent nombreux, à commencer par la définition de critères permettant de décider si un mariage ou une alliance se conforme ou non à la norme. Dit autrement, on bute immédiatement sur deux questions : que faut-il compter et qu'est-ce qui compte comme... ?

Déceler une tendance à l'asymétrie à partir d'un recensement brut d'une série de mariages effectifs ne va pas de soi. Le problème a alimenté dans *American Anthropologist* en 1964-65 une série de très vifs échanges portant sur l'emblématique corpus matrimonial Purum relevé par Tarak Chandra Das au Manipur (Inde du Nord-Est).⁶⁰ D'abord les classes matrimoniales qui sont impliquées dans une éventuelle asymétrie ne sont pas nécessairement celles qui

⁵⁹ Il est par contre possible de rencontrer des formes d'échange généralisé dont les acteurs n'ont pas connaissance. Voir par ex. (Bearman 1997, 1386): les relations d'alliance à Groote Eylandt (Australie) forment un cycle presque parfait sans que les intéressés en aient conscience, et donc sans que cela ait été rapporté dans les ethnographies précédentes de Worsley et Rose.

⁶⁰ (Cowgill 1964; Ernst W. Müller 1964; Ernst Wilh. Müller 1966; Needham 1964; Ackerman 1964; 1965; Wilder 1964; Geoghegan et Kay 1964) Le débat faisait suite à des échanges entre Needham et Leach au sujet de la circularité du système Purum.

sont évoquées par les informateurs pour décrire leurs mariages. Ceux-ci peuvent par exemple raisonner en termes de maxi-clans alors que c'est au niveau des clans ou des lignages que les orientations seront significatives. Ensuite, à partir de quelle proportion d'alliances asymétriques peut-on considérer que la préférence pour cette norme est avérée ? Et faut-il considérer l'asymétrie strictement (aucun échange symétrique entre deux classes) ou relativement (davantage de mariages dans un sens que dans l'autre) ? Le débat dans *American Anthropologist* ne trouva pas d'issue et finalement, certains (Wilder 1964) allèrent jusqu'à disqualifier entièrement la réflexion sur le problème si critique du respect des normes sous prétexte qu'un modèle matrimonial ne saurait être jaugé à l'aune des pratiques — une position déjà adoptée par Lévi-Strauss bien que plus prudemment. Ce postulat préfigura le rejet des études formelles de la parenté (Schneider 1984) et le discrédit plus diffus des études de parenté en général dans les trois décennies qui suivirent. Il ne me paraît pas raisonnable, y compris dans le cadre d'une analyse des normes, de les dissocier des pratiques matrimoniales et d'évacuer celles-ci. Ou alors faudrait-il considérer que dans tous les domaines de la culture les discours n'ont aucun rapport avec les pratiques.

Il m'a semblé important de mener un travail spécifique sur la mesure de l'asymétrie des corpus. Celle-ci interroge directement le rapport entre norme et pratique. L'asymétrie d'une série de mariages renvoie en effet à d'éventuelles intentions, à des choix, à des stratégies, en l'occurrence à une conformité à la norme édictée : ne pas donner à un donneur, ne pas prendre d'un preneur. Analyser ces choix dans un cadre réaliste suppose trois préalables. Pouvoir d'abord estimer la proportion représentée par un choix particulier par rapport à l'ensemble des autres choix observés. Il s'agit ensuite de s'assurer que ces choix relèvent d'une intention et ne consistent pas en une série d'événements aléatoires qu'un observateur extérieur interprète comme intentionnels.⁶¹ Nous avons avec Stéphane Legendre proposé, dans un article de *Social Networks*, de formaliser les conditions auxquelles il était raisonnable d'estimer que l'asymétrie supposée de corpus matrimoniaux relevait vraisemblablement de pratiques intentionnelles et non du hasard.(Ramirez et Legendre 2018) Nous

⁶¹ François Héran fait très justement remarquer que jusqu'à la réédition des *SEP* Lévi-Strauss n'avait pas conscience des régularités engendrées par le hasard (Héran 2009, 84-85).

avons éprouvé cette méthode en l'appliquant à trois corpus, dont l'emblématique corpus Purum — dont nous avons pu confirmer que l'asymétrie n'était pas fortuite.

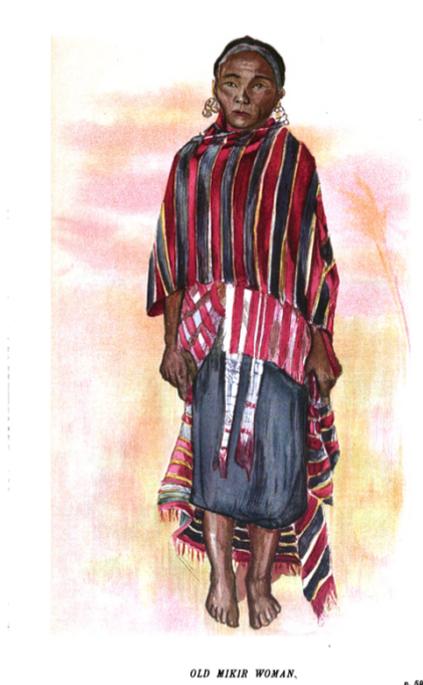


Figure 11 Femme Mikir (Karbi), ds. Stack (1908)

5.2.5 Le corpus matrimonial Karbi : recherche de patterns

Les listes électorales fournissent une cartographie des relations matrimoniales entre groupes génonymiques Karbi et donc potentiellement de l'asymétrie des alliances à l'échelle des clans et maxi-clans auxquels les génonymes renvoient. Mon travail sur le corpus électoral a évolué au fil de ma réflexion sur la réalisation des normes matrimoniales et au fil du perfectionnement de mes outils et a donc connu des réorientations importantes. Le dessein initial était de repérer des régularités dans la structure des mariages effectifs en espérant découvrir les traces d'un échange généralisé, un espoir certainement naïf mais qui a permis de mieux cerner les pratiques matrimoniales actuelles.

Des listes électorales du district de Karbi-Anglong de 2008 (cf. p. 75) j'ai extrait les 190 000 couples dont un des conjoints au moins possédait un génonyme Karbi. Ce corpus a été sollicité parallèlement à l'enquête de terrain. Son exhaustivité et sa structuration par entités spatiales (les bureaux de vote et les villages) se prête particulièrement bien à une analyse multi-échelle. Sa

principale lacune est qu'il ignore l'origine géographique des époux importés — en l'occurrence des épouses dans le cas des Karbi. Il ne remplace évidemment pas, mais prépare puis complète l'enquête de terrain.

Les premières analyses ont visé à repérer la direction des alliances au niveau de l'ensemble du corpus en espérant déceler des signes d'un échange généralisé dont les premières enquêtes de terrain montraient déjà l'absence à l'échelon locale. Ces analyses ont consisté en une approche statistique très sommaire qui se résumait à additionner les mariages entre les maxi-clans (identifiés par les patronymes) pour appréhender visuellement, sous forme de graphe, les alliances entre les cinq maxi-clans karbi. A l'échelle du district et de l'ensemble des couples, l'exogamie de maxi-clan était confirmée (>90%) mais aucune motif circulaire ne se dessinait, ni le modèle canonique $\text{Ingti} \rightarrow \text{Terang} \rightarrow \text{Teron} \rightarrow \text{Inghi} \rightarrow \text{Timung} \rightarrow \text{Ingti}$, ni aucun autre. Toutes les alliances possibles apparaissaient (graphe dit « complet ») et s'avéraient plus symétriques qu'asymétriques. Des pondérations furent alors appliquées pour tenir compte des poids dissemblables des maxi-clans, et on stratifia progressivement la population observée pour ne considérer finalement que les femmes âgées de plus de 69 ans au patronyme Karbi mariées à des hommes de patronyme Karbi et résidant dans l'Ouest du district, réputé plus conservateur. Les couples mixtes Karbi/non-Karbi, non négligeables en proportion (11%), furent à ce stade écartés. Si parmi les alliances dans cet ensemble de 1063 couples, on ne considère pas l'ensemble des preneurs, mais seulement le preneur préféré de chaque maxi-clan, c'est-à-dire le maxi-clan fournissant le plus d'épouses, on obtient un graphe proche du modèle canonique (Figure 12). Ce graphe aboutissant à une symétrie (Timung préfère Inghi qui préfère Timung) est étonnamment identique au modèle des alliances entre les notables de Rongkhang (cf. p.100). Je l'ignorais à l'époque et je n'ai donc pas tenté d'affiner cette analyse, ce dont je n'avais pas nécessairement les moyens. En effet, même s'il existe une probabilité très faible (1 / 15000) que cette configuration apparaisse par hasard, ce n'est pas exclu.

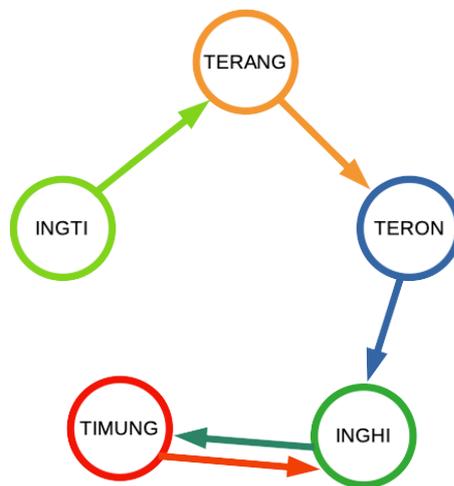


Figure 12 Division de Donka : femmes ≥ 69 ans, pondéré, premier preneur de chaque maxi-clan

Il aurait fallu pouvoir montrer de quelle façon les alliances locales sont susceptibles de faire advenir cette configuration au niveau global, ce qui ne sera possible que dans le cadre d'une coopération interdisciplinaire.

A la suite de cette première quête un peu vaine d'un échange généralisé disparu, ou illusoire, je me suis consacré à appréhender les relations normes-pratique à partir du phénomène davantage avéré de l'asymétrie (cf. 5.2.4 p.102). Appliquant les travaux menés avec S. Legendre, j'ai développé des outils permettant de mesurer l'asymétrie des alliances au sein du corpus issu des listes électorales. L'unité de base dont l'asymétrie est mesurée peut être une entité spatiale (village, région) ou un groupe de descendance. L'outil que j'ai développé examine l'asymétrie matrimoniale entre paires de maxi-clans ou de clans au sein de localités constituées de groupes de villages. Le programme commence à établir pour chaque localité, une matrice des mariages ordonnés par clan. Il pondère le nombre de mariages en fonction du poids des clans concernés. Pour chaque paire de clans, il compare les nombres de mariages dans un sens et dans l'autre. La différence fournit un indice d'asymétrie de l'alliance entre les deux clans (une alliance entre deux clans consiste en un mariage au moins). A l'échelle de la localité on en arrive à un indice d'asymétrie des alliances dans chaque localité (plus exactement, des mariages des hommes résidant dans cette localité), que l'on peut cartographier et analyser à différentes échelles spatiales. Il est possible d'opérer les mêmes mesures selon des tranches d'âges particulières afin d'observer l'évolution des pra-

tiques au cours des soixante dernières années. L'indice d'asymétrie d'une localité doit être interprété avec prudence car il est très sensible à la taille de la localité. Une population de grande taille sera le lieu d'un grand nombre de mariages entre des clans plus nombreux et, quelles que soient les préférences matrimoniales effectives, tendra à davantage de symétries. Autrement-dit, même si les mariages se font totalement au hasard, on aura toujours davantage d'asymétrie, qu'on pourrait dire aléatoire, dans une petite population que dans une grande et plus d'asymétrie parmi peu de clans que parmi de nombreux clans. En outre, on ne peut aisément pondérer cet effet puisque le nombre de mariages, le nombre de classes matrimoniales et l'asymétrie ne sont pas liés pas des rapports linéaires (Ramirez et Legendre 2018, 263-65).

Les indices d'asymétrie mesurés pour 157 localités suggèrent que le non renversement des alliances serait davantage une affaire de clan que de maxiclans, ce qui confirme les constatations de Leach chez les Kachin (1945, 68). La cartographie de l'asymétrie matrimoniales ne laisse pas apparaître d'orientations régionales remarquables si ce n'est celles déterminées par la répartition spatiales des clans eux-mêmes. L'analyse devra être poursuivie en combinant les localités, par tâtonnements, à différentes échelle. Cet outil a un intérêt plus immédiat : comme cela avait été le cas pour la cartographie de génonymes et des modes de filiation, le repérage des localités remarquables a suscité des enquêtes de terrain lors desquelles j'ai relevé des séries de généalogies et documenté les préférences matrimoniales locales. Les enquêtes de terrain ont confirmé qu'à l'échelle de grappes constituées de trois ou quatre villages voisins, le non-renversement des relations matrimoniales entre segments locaux de clan était très largement respecté. Aux échelles supérieures cependant, les asymétries se neutralisent pour en arriver à des systèmes régionaux dans lesquels on peut éventuellement détecter des orientations dans la circulation des femmes mais sans pouvoir écarter qu'elles sont dues au hasard.

5.2.6 La bicyclette de Lévi-Strauss : simulation d'univers matrimoniaux

Une des questions auxquelles une collaboration interdisciplinaire durable pourrait contribuer à répondre est la suivante : comment, dans un système social non-centralisé, une norme matrimoniale peut émerger et se diffuser à l'échelle globale ?⁶² La question a une importance majeure dans toute réflexion sur les rapports normes-pratiques. Est-il possible qu'un échange généralisé s'impose à l'échelle globale, même de façon relative, si chaque composante du système (les familles, les lignages, les régions...) agit indépendamment, menant son propre échange généralisé local ? Leach affirmait que non, que le beau circuit liant les cinq clans Kachin n'était qu'une fiction inventée par les Kachin eux-mêmes pour décrire ce qu'il se passait au niveau local et seulement local. (Leach 1951, 40) Lévi-Strauss pensait au contraire que de même qu'un cycliste tournant son guidon toujours du même côté reviendrait à son point de départ, le mariage matrilatéral impliquait la circularité (Lévi-Strauss 1967, 223).

Je me suis dit qu'il serait utile de fabriquer une telle bicyclette, sinon pour valider l'intuition de Lévi-Strauss au moins pour aider à réfléchir à l'émergence des systèmes matrimoniaux. Il s'agit de générer un univers dans lequel l'orientation des alliances matrimoniales entre groupes de descendance au niveau local détermine les alliances possibles aux niveaux supérieurs. L'idée est de vérifier si un système comparable à l'échange généralisé pourrait au niveau global « émerger » de la confrontation entre les systèmes locaux. Les enquêtes de terrain ayant montré que la plupart des alliances locales concernent trois clans, on part de 80 localités représentant les 80 configurations possibles d'alliances entre trois parmi les cinq maxi-clans karbi. A chaque étape, un petit programme compare les alliances entre deux localités voisines et rejette les paires symétriques. Se constitue un système asymétrique entre deux localités. On poursuit ainsi en comparant les systèmes deux à deux pour en arriver à

⁶² J.P. Treuil a eu recours à une modélisation mathématique pour réfléchir à l'émergence du système Kariéra (Treuil 2005) Je ne suis pas pour le moment en mesure de savoir si cette modélisation pourrait m'être utile.

un système global dans lequel l'asymétrie serait respectée à tous les degrés de la hiérarchie spatiale. Une simulation ne suffit pas, puisque l'ordre dans lequel on a apparié les 80 localités est évidemment déterminant. Il faudrait effectuer 3160 simulations pour faire le tour des scénarios possibles, ce qui ne représentera pas un temps de travail considérable pour le programme mais il restera à lire les résultats, ce qui représentera un travail beaucoup plus considérable pour l'expérimentateur. A l'issue d'une centaine de simulations, l'observation intuitive des résultats ne semble pas donner raison à Lévi-Strauss : les patterns qui émergent au niveau global sont très rarement circulaires, et moins nombreux que si l'on les avait générés de façon aléatoire. Ma bicyclette est encore très sommaire et il sera nécessaire d'affiner à la fois la génération des univers et l'interprétation des résultats.

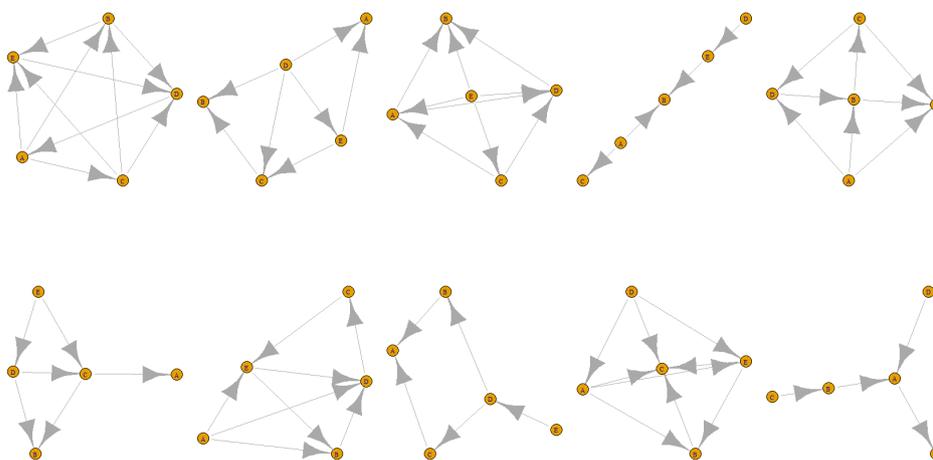


Figure 13 Exemple de simulation d'un univers matrimonial asymétrique, après trois étapes.

5.2.7 Normes de mariage et dynamiques des populations

Pour être correctement restitué, un choix matrimonial doit être replacé dans un univers de possibles démographiques. A l'échelle individuelle et familiale, quelles que soient les intentions, le respect de l'asymétrie matrimoniale suppose qu'existe dans une lignée de preneurs un individu susceptible de devenir un époux, et vice versa. Comme l'écrivait Peter Blau : « we cannot marry Eskimos if there are none around » (1987, 79). Symétriquement, il peut être intéressant de s'interroger sur l'effet que l'adhésion à une norme aura sur la morphologie démographique d'un collectif.

Lévi-Strauss était loin d'ignorer ni de négliger les aspects démographiques de la parenté. Il s'était par exemple demandé s'il existait « des propriétés formelles des groupes qui seraient directement et immédiatement fonction du chiffre absolu de la population, indépendamment de toute autre considération ? ». Dans l'affirmative, il suggérait de « commencer par déterminer ces propriétés et par leur faire une place, avant de chercher d'autres interprétations » ce dont, heureusement dans un sens, il s'est abstenu (1958, 322-24). Dans un bref passage de la préface à la deuxième édition des *Structures élémentaires*, il avouait que les réalités démographiques rendaient difficiles la réalisation des normes qu'il modélisait :

On sait depuis longtemps, et les simulations sur ordinateur entreprises par Kundstadter [sic] et son équipe ont achevé de le démontrer, que des sociétés qui préconisent le mariage entre certains types de parents ne réussissent à se conformer à la norme que dans un petit nombre de cas. Les taux de fécondité et de reproduction, l'équilibre démographique des sexes, la pyramide des âges, n'offrent jamais la belle harmonie et la régularité requises pour que, dans le degré prescrit, chaque individu soit assuré de trouver au moment du mariage un conjoint approprié... (Lévi-Strauss 1967, XVII) ⁶³

Au-delà de ses aspects démographiques, la réalisation de la norme, ou de la « prescription », constituait pour Lévi-Strauss une question accessoire. Il se montrait convaincu que si sa réalisation n'était pas manifeste, la norme devait cependant bien avoir un effet à une échelle moins accessible à l'observateur, une « courbure de l'espace généalogique », suggérant sans doute qu'elle était aussi peu perceptible au commun des mortels que celle de l'espace-temps (1967, 223).

Si l'échange généralisé et l'alliance asymétrique ont été envisagés sous de multiples aspects, leurs conditions et leurs effets démographiques ont fait l'objet de moins de considération de la part des anthropologues, malgré de remarquables travaux dans ce sens.⁶⁴ Les réticences à une approche démographique et/ou statistique des normes matrimoniales émanent d'un souci légitime de distinguer les règles des représentations de celles de l'action. Autrement-dit, les gens pensent et parlent des alliances matrimoniales selon des

⁶³ Cette parenthèse démographique introduisait une réponse à Needham et Leach qui reprochaient à Lévi-Strauss de confondre les mariages préférentiels et prescriptifs, et estimaient que ses analyses ne concernaient que des systèmes prescriptifs et donc, par nature, difficilement réalisables (Needham 1962, 9 ff.).

⁶⁴ (Kunstadter et al. 1963; Hammel 2005).

règles et des catégories qui ne sont pas appliquées telles quelles ni ne reflètent fidèlement l'arrangement des mariages observés.

François Héran a raison de dénoncer deux travers du « démographisme ». Le premier consiste à croire que les modèles élémentaires de parenté sont le reflet direct de contraintes démographiques (Héran 2009, 121). Le second réside dans « le recours à l'argument démographique pour déclarer inapplicable tel ou tel modèle ». « De tous les modes d'existence qui peuvent caractériser les modèles de parenté, la réalisation effective n'est que la plus extrême » (Héran 2009, 125). Je rejoins partiellement cette objection. On ne peut certes juger qu'un modèle matrimonial cesse d'exister dès lors qu'il ne se traduit pas par des mariages tangibles. Sa réalisation peut se restreindre à un système des représentations et ne pas concerner la régulation des mariages effectifs. Or dans cette hypothèse, on aurait au moins deux modèles répondant à des logiques différentes, l'un concernant les représentations, l'autre les mariages effectifs. Et si deux modèles il y a, soit on admet que représentations et pratiques sont totalement déconnectées, soit il faut tenter de comprendre comment elles sont articulées. Est-ce que les systèmes de parenté se résumeraient à des constructions mentales représentant des relations de parenté imaginées ? Si ce n'est pas le cas, il n'est pas insensé de supposer des interactions entre normes et pratiques. Il est donc bien utile de ne pas confondre deux « séries de faits qui ne sont pas du même ordre » : la cohérence des classifications symboliques et la fréquence des comportements (2009, 127). Les faits matrimoniaux relèvent au moins de ces deux domaines, voire de trois comme le défendait Needham : les comportements, les normes et les nomenclatures (Needham et Elkin 1973; Good 1981). Ces domaines ne sont en effet pas « commensurables ». Ils n'en sont pas pour autant indépendants et je ne pense pas comme F. Héran que les questions démographiques et statistiques soient étrangères à la logique des modèles (2009, 121).

5.2.8 La fragilité des petites populations

C'est en envisageant la modélisation de la diffusion des exogamies transethniques que j'ai été frappé par l'importance de la dimension démographique des systèmes matrimoniaux. La modélisation choisie repose sur des

allers-retours entre l'analyse des pratiques observées et leur simulation.⁶⁵ Postulant que les déterminants de la diffusion des pratiques dépassent l'intentionnalité des acteurs, et dépasse plus généralement les faits immédiatement accessibles à l'ethnographe, il n'était pas pour moi envisageable d'entreprendre une telle modélisation sans faire appel à des compétences émanant de plusieurs disciplines. C'est pourquoi j'ai fait appel à des collègues de différents horizons pour constituer ATIMODIS, les « Ateliers Interdisciplinaires de Modélisations des Interactions Sociales ». Formé grâce à un PEPS HuMain (Mission pour l'interdisciplinarité du CNRS), ATIMODIS a réuni à partir de 2014 des épidémiologues, des modélisateurs, des physiciens et des géographes autour d'une problématique commune : la modélisation de l'émergence et de la diffusion des patterns. Le projet visait à associer des modélisateurs à des experts (d'une zone géographique ou d'une époque historique) autour d'études de cas et d'élaborer des méthodologies communes.

Je me suis donc proposé de modéliser la diffusion de l'alliance asymétrique afin, à plus long terme, de déterminer les conditions dans lesquelles elle aurait pu contribuer à la diffusion des exogamies transethniques. Les toutes premières étapes de ce projet m'ont confirmé la complexité des dynamiques en jeu mais révélé aussi des phénomènes critiques qui avaient été décrits dans d'autres disciplines mais que j'ignorais totalement jusqu'ici.

La puissance de calcul du plus modeste ordinateur personnel actuel permet d'entreprendre sans y passer trop de temps des simulations dont C. Lévi-Strauss puis Françoise Héritier attendaient beaucoup mais qui s'avéraient alors extrêmement chronophages. (Lévi-Strauss 1967, XXIX; Héritier 1981, 104) La conception de la simulation présente les mêmes difficultés méthodologiques, notamment sur la définition de la population initiale, et implique des choix aussi difficiles, mais la rapidité de l'exécution permet de tâtonner à moindre frais en rejetant plus rapidement les options insatisfaisantes.

Les paramètres démographiques des populations initiales sont ceux qu'on peut estimer à partir de ce qu'on sait des populations des collines de l'Assam dans la première moitié du XXe siècle.⁶⁶ Au sein de chaque population (de 150

⁶⁵ Sur la simulation en sciences sociales, cf. (Gilbert 2005) et les articles centraux d'Axelrod (Axelrod et Hamilton 1981; Axelrod et Hammond 2003).

⁶⁶ Durant la période coloniale, les recensements, données sanitaires et études de fécondité ne concernent qu'une petite partie des collines. Les estimations croisent donc des

à 3000 individus), on simule des appariements (des mariages) respectant des règles plus moins contraignantes, depuis la simple exogamie de clan jusqu'à l'échange généralisé et en prévoyant des degrés variables d'adhésion à ces règles. On laisse la population évoluer et on observe quels types d'alliances se forment et comment évolue la structure démographique.

Nos premières simulations, sans doute trop optimistes, espéraient observer les effets d'un échange généralisé strict (A ne donne qu'à B) à trois classes sur une population de seulement 150 individus. Elles ont toutes abouti à un effondrement de la population en une dizaine de générations.⁶⁷ Cependant, une règle moins contraignante, comme le mariage asymétrique (A ne reçoit pas de ses preneurs), voire la simple exogamie de clan pouvait décimer une population d'un millier d'individus en quelques décennies, même en exigeant que seulement la moitié des alliances respectent la règle.

La croissance des « petites populations » humaines ou animales présente souvent une apparence chaotique bien connue de l'écologie, de la génétique des populations ou de la démographie. Au-delà même des facteurs de fragilité d'origine génétique ou environnemental, les petites populations, qu'il faut entendre par populations de petite taille et isolées, se caractérisent par leur stochasticité démographique. (Tabah et Sutter 1951; Jakobi 1984; Lande 1993; Kramer Karen L., Schacht Ryan, et Bell Adrian 2017; Engen, Lande, et Sæther 2003) Les moindres déséquilibres dans le sex-ratio ou la composition par âges s'amplifient rapidement, réduisant les probabilités d'appariements, et compromettant donc la capacité de la population à se reproduire.⁶⁸ Celle-ci finit par s'éteindre.⁶⁹

données provenant de différentes régions de l'Inde et de Birmanie. (Census of India, pour la Birmanie, (Richell 2006)) Nous avons travaillé avec des indices synthétiques de fécondité de 4,5 et des taux de mortalité de 45‰.

⁶⁷ Dans cette première série, la moitié des mariages pouvaient contrevenir à la norme, et la polygamie comme le remariage des veuves étaient tolérés. Sur cent populations simulées, 80 disparaissaient en moins de 200 ans et les 20 restantes comptaient moins de 75 individus.

⁶⁸ L'effet des probabilités d'appariement sur la survie d'une population est l'objet de recherches avancées en écologie. Voir par exemple (Legendre et al. 1999)

⁶⁹ Le seuil en dessous duquel une population constitue une « petite population », vulnérable de par sa taille, est difficile à estimer en général. Un concept courant est le « Minimum Viable Population » qui désigne l'effectif minimal permettant que soient assurées la diversité génétique et la viabilité démographique d'une espèce donnée ou d'une population aux propriétés données. Ce MVP semble difficile à estimer mais se situe, toutes espèces confondues autour de 4000 individus (White et Denham 2007, 4-5). Les populations de nos simulations avaient très peu de probabilité de survie en dessous d'un millier d'individus,

Ces simulations ne montrent aucunement qu'une norme matrimoniale comme l'asymétrie ne peut en aucune façon être appliquée. Elles montrent par contre qu'elle a très peu de chances d'être appliquée à l'échelle de populations de cette taille. Le biais du village auto-suffisant est certainement en cause. Le postulat de ces simulations, celui d'une endogamie de type villageois ou proto-villageois, était certainement incorrect. L'écologie des populations fournit une piste intéressante. Les petites populations animales survivent grâce à des échanges ponctuels mais réguliers avec d'autres entités de taille comparable au sein d'une « métapopulation » (Hanski et Gaggiotti 2004; Baguette et al. 2014). Cela nous incite à prendre sérieusement en considération l'échelle à laquelle nous analysons un système matrimonial.

Durant l'enquête généalogique, la forte endogamie locale — un village et ses voisins immédiats — peut donner l'illusion que les unions contractées avec l'extérieur de ce cercle sont anecdotiques et négligeables dans la compréhension du système. Or, ces apports depuis l'extérieur, ainsi que les départs vers l'extérieur, permettraient un rééquilibrage régulier du sex-ratio local. On n'en trouvera évidemment jamais de confirmation empirique pour les périodes anciennes qui nous intéressent ; le phénomène ne peut être observé que par simulation. En tout état de cause, si la norme d'asymétrie était respectée au degré où elle l'est aujourd'hui, son effet sur les petites populations devaient bien être compensée d'une façon ou d'une autre. Les adoptions peuvent représenter une solution.

Les adoptions d'individus extérieurs peuvent être assimilées aux mariages exogames. Il s'avère d'ailleurs que les adoptions locales peuvent avoir des motifs matrimoniaux, j'en donne quelques exemples dans (2014, 67-71, 82-85) : pour contourner un inceste (effectif ou potentiel), un individu demande à pouvoir être adopté dans un lignage différent. Cependant, à moins d'imaginer un recours massif à l'adoption lignagère, on peut avancer que les partenaires matrimoniaux extérieurs, à différents degrés, contribuaient davantage à l'équilibre démographique local que les adoptions.

même sans contraintes matrimoniales. Analysant les effets d'un système de moitiés, Pozzobon aboutit à des nombres comparables (Pozzobon 1994).

Je ne suggère surtout pas de détermination fonctionnaliste entre la propension d'un collectif à prendre des époux à l'extérieur et sa structure démographique. Je suggère par contre des effets réciproques : un mariage exogame peut bien entendu être motivé par l'absence de partenaire matrimonial local acceptable mais aussi par toutes sortes de raisons politiques ou économiques. Cependant, ce mariage à l'extérieur aura toujours un effet sur la composition par âge et par sexe d'une population. L'exogamie ne sert pas à réparer le sex-ratio ; mais elle y contribue. Ces propositions peuvent être étendues à la norme d'asymétrie. L'alliance asymétrique, comme toute prescription, exerce sur les « petites populations » des effets démographiques paradoxaux : d'un côté elle contraint le nombre de partenaires matrimoniaux et donc la reproduction ; de l'autre elle oblige à aller « chercher ailleurs », réduisant la stochasticité démographique.

Alors que les résultats des premières simulations m'amenaient à poser au sujet des systèmes matrimoniaux des hypothèses s'inspirant de l'écologie des populations, j'eus l'agréable surprise de constater que des anthropologues avaient déjà entrepris la même démarche. D. White et W. Denham ont cherché à comprendre comment les populations de l'Ouest australien avaient pu survivre si longtemps étant donné les règles d'échange entre sections qu'elles respectaient. (White et Denham 2007; Denham 2013; Dousset 2013) Ce que l'on sait de la stochasticité démographique oblige à rejeter la possibilité d'une endogamie totale pour des populations aux si petits effectifs. Il faut, pour comprendre les systèmes australiens de mariage, considérer non pas chaque groupe isolément mais des ensembles régionaux constitués de petits groupes communicant les uns avec les autres : « Intermarriage ... should be seen as a component of formal marriage system models that opens up local models to form an explicit, culturally recognized, and realistic continent-wide meta-model. » (White et Denham 2007, 6)

L'échelle est d'une importance critique dans la compréhension des formes matrimoniales. Un système de mariage peut difficilement se comprendre à l'échelle villageoise, même si y apparaît une forte tendance endogame. Dans cette reconsidération des systèmes australiens, c'est bien une interrogation sur les conditions réalistes de la diffusion d'une forme sociale –en l'occurrence les sections– qui a conduit à considérablement élargir la perspective selon laquelle les relations matrimoniales étaient jusqu'alors considérées.

5.2.9 Migrations, épidémies et conversions

Les travaux de modélisation ont nécessité une recherche spécifique sur l'histoire des gens des collines de l'Assam. C'est menant une enquête relativement banale au départ sur l'origine du peuplement des villages actuels que m'est apparue l'importance de la mobilité et de l'une de ses causes principales, les épidémies, dans la genèse du paysage actuel des collines. Les épidémies — nous le savons d'expérience aujourd'hui — se propagent en proportion de la densité démographique.⁷⁰ Les recensements de l'Assam colonial montrent effectivement qu'elles sont plus virulentes dans les plaines que dans les collines. Mais si des normes matrimoniales avaient un tel effet sur les « petites populations », qu'en était-il des épidémies ?

Les populations du Nord-Est indien ont été très mobiles, et c'est d'ailleurs là un aspect important de la complexité du paysage anthropologique de la région. J'ai pu mettre en évidence les rapports étroits entre conversions, épidémies et migrations dans le redéploiement du peuplement dans la seconde moitié du XXe siècle dans un contexte de monoculturalisme villageois strict (Ramirez 2016a). Les convertis au christianisme ne sont en règle générale pas tolérés dans les villages non-chrétiens, et inversement. Les expulsés ont constitué de nouveaux villages, chrétiens ou « païens » selon le cas, où se sont rejoints des familles de cultures et d'ethnicités différentes. Dans chacun de ces nouveaux villages, la majorité culturelle a imposé sa norme que les minoritaires ont adopté, assumant une nouvelle ethnicité. Comme nous l'avons vu en d'autres circonstances ils ont alors adopté un nouveau génonyme, équivalent de leur génonyme d'origine (cf. supra p.81). Avec les conversions religieuses et ethniques, les épidémies constituent un complexe triangulaire de dynamiques : les épidémies incitent à la conversion religieuse ; ou alors elles poussent d'abord à la fuite et sur les sites où l'on se réfugie on adopte l'ethnicité dominante, éventuellement le christianisme. Ces éléments fournissent une clé essentielle dans la compréhension de la genèse du paysage anthropologique régional, notamment pour une époque antérieure où le christianisme était absent, où l'identité ethnique était moins prégnante et où la recherche

⁷⁰ Les populations dispersées du paléolithique et du néolithique auraient été moins sujettes aux épidémies que les populations urbaines modernes (McMichael 2001, 108-9; Cohen 1989, 32 ff.). Pour la Chine, cf. (Morabia 2009).

de nouvelles terres de brûlis constituait un autre facteur de mobilité important. Mon hypothèse est que par des mouvements constants, les individus passaient d'une entité culturelle à l'autre, et que ces conversions étaient assez fréquentes pour être institutionnalisées. Forte mobilité et brassage des individus n'étaient pas, et ne sont pas aujourd'hui, incompatibles avec une stabilité, à moyen terme bien sûr, des aires culturelles.

5.3 Recherche actuelle : différenciations croisées



Un nouveau terrain, ouvert en 2017, me permet de compléter mon exploration de la complexité culturelle dans le Nord-Est indien en considérant cette fois la plaine du Brahmapoutre et le rôle essentiel qu'a joué le vishnouisme assamais dans la structuration du paysage culturel de l'Assam depuis cinq siècles. En compagnie d'une anthropologue assamaise, Meenaxi Barkataki, nous nous sommes proposés d'enquêter sur une « population double », les Moran-Matak, dans le Haut-Assam, à l'extrémité orientale de la plaine du Brahmapoutre. Perçus par leurs voisins comme un couple indissociable, eux-mêmes insistent autant sur leurs similarités que sur leurs différences. Moran et Matak sont affiliés à deux lignées distinctes d'une des sectes du vishnouisme assamais, la secte Mayamara, dont les fondateurs se donnèrent comme vocation de prêcher auprès des basses castes et des populations tribales. Un ouvrage consacré aux dynamiques identitaires Moran-Matak est actuellement en cours de rédaction.

L'enquête ethnographique peut ici s'appuyer sur une documentation historique remarquable fournie par les chroniques *buranji* de la dynastie Ahom. Entre le XIII^e et le XIX^e siècle, des chefs de profil princier réputés être venus du Nord de l'actuelle Birmanie et parlant originellement une langue taï établissent un État dans le Haut-Assam puis étendent leur autorité sur un vaste territoire correspondant à peu près à l'actuel Assam. Servi par des fonctionnaires et des prêtres brahmanes d'obédience *shakta*, l'État Ahom connaît un processus de sanskritisation dans lequel, entre autres, l'assamais (langue

indo-aryenne) se substitue à la langue tai-ahom.⁷¹ Au XVI^e siècle, se développe en Assam un puissant mouvement réformiste vishnouite à la suite de Sankardeva qui dénonce l'autorité des brahmanes et de leurs rites et prône la dévotion à un dieu unique et au guru.⁷² L'Ekasarana dharma, ou Mahāpurusa dharma, reste aujourd'hui la religion dominante de la plaine et les liens entre les dévots et leurs maîtres, communément appelés Gosain (*gosāim*) ou Mahanta, sont longtemps restés un élément structurant majeur de la société assamaise. Le mouvement se scinde graduellement en différentes sectes qui accordent une part variable aux rites brahmaniques et aux distinctions de caste. Fondée au début de XVII^e siècle par Aniruddha, la secte Mayamara se donne pour vocation de prêcher parmi les tribus et les castes inférieures. Leur tradition décrit les adeptes Mayamara comme persécutés par le souverain Ahom dont ils refusent la prééminence sur leur guru. Opprimés par l'élite Ahom, les maîtres Mayamara soutiennent entre 1769 et 1805 une série de soulèvements armés, la « Révolte Moamoria », et par deux fois parviennent à expulser et à se substituer brièvement aux Ahom. Au retour des Ahom, ils doivent se réfugier avec leurs adeptes dans les forêts de l'extrémité orientale de la plaine. Se seraient alors distinguées deux populations : l'une dans les zones relativement plus peuplées, en culture permanente, le long des voies navigables et organisée autour d'un petit État ; l'autre à la périphérie, en milieu forestier, sous la seule autorité de son Gosain. C'est dans cette région que peu après l'annexion de l'Assam par les Britanniques en 1826 se développe l'industrie indienne du thé, induisant de vastes déplacements de population et exacerbant le contraste entre les Matak « ceux des espaces ouverts » (*mukaliyān*) et les Moran « ceux de la forêt » (*habitoliyā*).



Figure 14 Monnaie frappée au nom de Sarvananda Singh, roi des « rebelles » 1795.

⁷¹ Les chroniques recueillies sous l'autorité d'E. Gait puis de S.Bhuyan ont donné lieu à des histoires de l'Assam particulièrement fournies, par ex. (Gait 1906; Baruah 1985; A. Guha 1991).

⁷² Sur le vaishnavisme assamais, cf. (Neog 1965; Sarma 1966; Cantlie 1984).

Pendant la période coloniale aussi bien qu'au lendemain de l'indépendance de 1947, les identités ethniques Moran et Matak semblent hésitantes, disparaissant et réapparaissant au fil des recensements. Dans la seconde moitié du XXe siècle cependant, l'ethnisation générale des identités en Assam comme en Inde, les avantages potentiels fournis par les politiques de discrimination positive et l'irruption d'un puissant revivalisme ethnique Tai-Ahom obligent les Moran et Matak à « dire qui ils sont ».

De nombreux Moran se pensent comme une tribu convertie et comme les authentiques descendants des rebelles Moamoria, reléguant les Matak au rang de ceux qui se soumirent à l'État Ahom. Les Matak sont moins unanimes quant à leurs origines et à leur cohérence. Certains se pensent comme une communauté d'adeptes aux origines diverses, d'autres comme les membres d'une tribu dont les Moran ne seraient qu'un sous ensemble, d'autres enfin comme des Tai-Ahom de confession Mayamara.

Je considère l'ensemble de ces discours comme formant un champ ethnique animé de revendications et de dynamiques multiples. J'en analyse les différents enjeux et les positionnements internes autant qu'externes. Les positionnements Moran et Matak à l'égard de l'État assamais et de l'État central indien sont complexes à souhait : perçus de l'extérieur, négativement ou positivement, comme des rebelles de toujours, soupçonnés souvent de sympathie avec la guérilla indépendantiste assamaise, les Moran-Matak jouent sur cette image pour revendiquer leur différence, et donc leur autonomie, mais aussi bien leur rôle de précurseurs des luttes de libération à l'origine de l'Inde moderne. Le mouvement identitaire Tai-Ahom introduit une donnée supplémentaire. Population dominante du Haut-Assam (env. 1 M), identifiée aux princes et fonctionnaires de l'État du même nom, les Ahom sont animés d'un revivalisme très actif. Ils se revendiquent comme Tai, réapprennent leur langue disparue avec la sanskritisation, se pensent bouddhistes, multiplient les échanges avec la Thaïlande et les Shan du Myanmar et exigent le statut de Scheduled Tribe.⁷³ Le revivalisme Ahom suscite deux réactions contraires chez les Moran et Matak (100k chacun), qui vivent dans les mêmes régions,

⁷³ Sur les Tai-Ahom, voir par ex. (P. Gogoi 1976)

restent culturellement très proches, partagent une histoire commune et portent souvent des patronymes très répandus chez les Ahom. Alors que certains Matak et Moran se découvrent des origines Tai et ont soutenu les demandes pour un statut de Scheduled Tribe Ahom, d'autres au contraire substituent « Moran » à leur patronyme Ahom et fondent des associations de défense de la culture Moran. En septembre 2020, le gouvernement assamais a officiellement demandé à l'État indien la création de six nouvelles Scheduled Tribes dont les Tai Ahom, Moran et Matak, et a établi des districts autonomes pour ces deux derniers.

L'association des Moran et des Matak à cet événement fondateur qu'est la Révolte Moamoria oblige à une enquête historique, *a fortiori* parce que nous disposons des précieuses chroniques Ahom. Les *buranji* relatent la révolte en détail et comportent aussi des indices sur les populations du Haut-Assam à des époques encore antérieures. Les ethnonymes contenus dans les *buranji* sont appropriés par des entrepreneurs ethniques de toutes origines afin de revendiquer leur autochtonie. En effet, un des enjeux des débats identitaires actuels dans le Haut-Assam consiste à déterminer lequel parmi les groupes ethniques actuels était déjà présent lors de l'arrivée du premier chef Tai dans la vallée du Brahmapoutre au XIII^e siècle, Sukapha. L'analyse du contenu des chroniques ainsi que leur invocation dans les discours actuels constituent un objet d'étude en soi.

Les *buranji* auxquels nous avons accès⁷⁴ sont des compilations postérieures au XVII^e siècle de *buranji* plus anciens, rédigés à différentes époques et dans deux langues, chacun donc dans des contextes différents, avec des desseins différents et à partir de lexiques différents. Les traductions anglaises n'étant pas satisfaisantes, j'ai préféré retourner, avec l'aide de spécialistes locaux, aux textes originaux en langues tai-ahom et assamaise. Dans *People of the Margins* (Ramirez 2014, 119-24) j'avais publié une première liste des ethnonymes relevés dans les *buranji* de différentes époques. A la suite de ce travail, je suis retourné vers les textes pour, dans la limite de mes faibles compétences linguistiques, analyser plus finement le contexte et l'évolution de l'emploi des ethnonymes par les chroniqueurs, lors notamment du passage de

⁷⁴ (G. C. Barua 1930; Bhuyan 1933; H. Barua 1930; L. Gogoi 1986)

la langue Ahom à la langue assamaise au XVII^e siècle. Dans ce cadre, ethnonyme est entendu très largement comme nom de collectif humain, sans préjuger de la valeur de celui-ci. Il s'agit d'observer les mutations dans l'espace et dans le temps des ethnonymes et des collectifs qu'ils désignent et de valider l'hypothèse selon laquelle les ethnonymes anciens avaient une valeur avant tout géographique (« les gens de l'est », « de la montagne »...) ou politique (« les soumis/les libres/les rebelles »...) et pas ou peu de connotation culturelle. Cette investigation prend en compte la période coloniale et tout particulièrement le moment où s'implantant dans le Haut-Assam (1830-1880), les officiers britanniques tentent de saisir l'articulation entre les multiples collectifs qu'ils rencontrent ou dont ils trouvent mention dans les *buranji*. Ces sources coloniales sont, selon les circonstances et selon les stratégies, utilisées comme confirmations ou comme repoussoirs mais continuent de peser dans les débats identitaires.

Un autre volet historique de cette recherche porte sur le développement de la secte Mayamara et sur les Maîtres, auxquels les récits Moran et Matak sur l'histoire ramènent inmanquablement. Les Māyamāra partagent avec les autres sectes assamaises la centralité du lien entre les adeptes et leurs Maîtres : tous les individus sont à un degré ou à un autre des dévots (*bhakat*), des disciples (*śiṣya*) et tous ont vocation à être initiés (*śaraṇa*) par un maître, à la fois précepteur et objet de leur dévotion en tant qu'incarnation de la divinité. Partout, la demeure du Maître est le *satra*. Dans les autres sectes, *satra* désigne un véritable monastère, abritant une communauté de plusieurs dizaines de Maîtres, très généralement célibataires, dotés de terres et de métayers. Le *satra* est sous l'autorité d'un des Maîtres, le *satradhikār*, assisté de plusieurs fonctionnaires. Chaque Maître est à la tête d'un réseau de salles de prières villageoises, les *nām ghar*, au sein desquelles les adeptes d'un même Maître se réunissent quotidiennement. Les adeptes sont répartis sur une aire très vaste à travers l'Assam et ne se rendent qu'épisodiquement auprès de leur guru. Chez les Mayamara, le *satra* est une maison presque ordinaire, où demeure le Maître et sa famille.⁷⁵ Les adeptes de celui-ci résident presque tous dans les

⁷⁵ Il reste à trouver un terme européen satisfaisant pour *satra*. La littérature en anglais sur l'Assam emploie très généralement *monastery*, ce qui est inapplicable aux *satra* du Haut Assam, dénués de moines. « Résidence » serait correct mais trop peu explicite.

villages des alentours. Le Maître initie les prêtres villageois, communément appelés *bhakat*, qui sont les principaux officiants des cultes domestiques.⁷⁶ Les Maîtres Mayamara relèvent tous d'un même patrilignage au sein duquel s'héritent les *satra*. Le Maître porte le titre de *satradhikār*, chef du *satra*. Il est secondé par un de ses frères cadets ou de ses fils qu'il a choisi pour lui succéder. Les tensions entre héritiers voient la création de nouveaux *satra* se revendiquant du *satra* souche et tentant de capter ses fidèles. Ce processus scissionnaire aurait joué un rôle décisif dans la différenciation entre Matak et Moran, dont les maîtres relèvent de deux lignées (généalogiquement) collatérales.

La généalogie des *satra* Mayamara que nous avons reconstituée fait apparaître des régularités dont la portée dépasse la seule histoire de cette secte ou même le seul domaine religieux. Les scissions recomposent en effet les communautés de fidèles, et génèrent des processus de différenciation identitaire au-delà de la seule sphère du religieux.



Figure 15 Satradhikar d'Ubon, dist. Tinsukia, dec. 2019.

Tous les Moran sont rattachés à l'un des 13 *satra* de la lignée de Tipuk *satra*.⁷⁷ L'initiation par les Maîtres des Tipuk *satra* vaut pour l'identité Moran. Autrement-dit, les adeptes des Tipuk *satra* se disent tous Moran. Symétriquement, l'initiation auprès d'un Maître Tipuk suppose l'appartenance à un clan

⁷⁶ Le terme *bhakat* désigne soit les adeptes en général, soit ceux qui ont reçu une initiation de second degré, *bhajan*, comportant un enseignement sur la conduite des rituels.

⁷⁷ L'attachement à un Maître est communément exprimé en termes d'attachement à un *satra*. Les adeptes diront qu'ils ont été initiés dans tel *satra*, plutôt que par tel guru.

(*khel*) Moran. La justification mise en avant est culturelle : un non-Moran aurait des difficultés à suivre les préceptes du guru. L'initiation n'est cependant pas refusée à un non-Moran. Celui-ci devra auparavant être adopté dans un clan Moran. Dans le cas où aucune famille ne serait disposée à adopter l'étranger, le guru a la capacité de créer un nouveau *khel*. Comme avec les équivalences et adoptions que nous avons décrites pour les Marges (voir supra 5.1.8) on trouve ici l'association entre un cloisonnement très strict des catégories statutaires et un procédé permettant d'y inclure des individus de toutes origines.

Les relations des Maîtres Tipuk avec leurs fidèles Moran constituent, à ma connaissance, un cas unique dans la sociologie de l'Inde. Par certains aspects, les Maîtres endossent la figure du brahmane. Ils initient les Moran, jouent le rôle de leur précepteur, mais se préservent de leur impureté relative, en s'interdisant notamment toute commensalité avec eux. Cependant, à l'encontre de l'hypergamie classique dans les hautes castes hindoues d'Assam et du Nord de l'Inde, des mariages réguliers ont lieu dans les deux sens entre les Moran et leurs Maîtres Tipuk. Ce sont là les seuls mariages possibles pour ceux-ci.

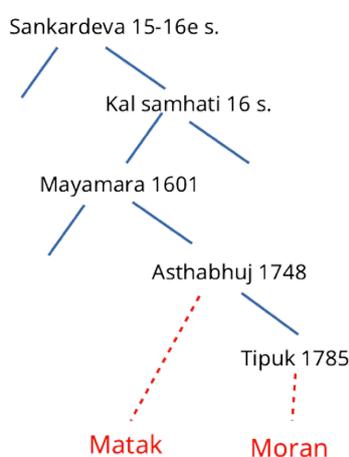


Figure 16 Segmentations menant aux Mayamara Tipuk (adeptes en rouge)

Il s'agirait d'une conséquence des processus successifs de différenciations sectaires dont Tipuk représente le bout de chaîne. En effet, tous les Maîtres vishnouites assamais se disent soit brahmanes soit *kayastha*.⁷⁸ Les Maîtres *kayastha* sont connus sous l'appellation Mahanta. Entre Mahanta, les statuts sont contestés d'une secte à l'autre. Ainsi, les Mayamara se voient refuser le

⁷⁸ Le statut des Kayastha en Assam varie selon les régions mais occupent partout le second rang après les brahmanes. La plupart portent le cordon sacré.

mariage par les Mahanta non-Mayamara — mais pas par les autres Kayastha. De même, les Mahanta Mayamara mais aussi les Kayastha laïcs attribuent un statut inférieur aux Mahanta Tipuk, prétextant leurs unions répétées et anciennes avec des Moran.

Nous avons porté une attention particulière aux règles de préservation de la pureté, qui en l'occurrence s'appliquent essentiellement à la préparation des aliments et à l'enceinte de la cuisine. Dans le vishnouisme assamais, l'essentiel des préceptes transmis lors de l'initiation de premier degré concernent la toilette et la cuisine. Dans leur principe ces règles sont identiques chez tous les vishnouites assamais mais les Moran sont réputés les appliquer plus strictement que tous les laïcs. L'accès à la cuisine, séparée du lieu de prise des repas, ainsi qu'aux ustensiles est réservé aux initiés. La jeune bru non-initiée ne peut pénétrer dans la cuisine. Cette orthodoxie semble paradoxale si l'on considère l'attachement des Moran à une identité tribale. Si la notion de pureté existe chez les groupes tribaux du Nord-Est, elle concerne des logiques et des contextes (accident, attaque, épidémie, tabou...) très différents de ceux de la pureté brahmanique. Les tribaux se distingueraient au contraire par un rejet voire une distanciation vis-à-vis des règles de pureté brahmaniques. L'éclaircissement de ce paradoxe apportera beaucoup à la compréhension de la façon dont différentes appréhensions de la pureté se chevauchent dans cette partie de l'Asie.

La commensalité chez les Moran et Matak présente une articulation assez originale de critères relevant du rang initiatique, de l'appartenance sectaire, de la caste, de la filiation et de l'ethnicité. Le croisement des différentes dimensions est complexe tant il varie selon les *satra*, selon les clans et selon les contextes. L'observation du public des rituels, et plus particulièrement des banquets, permet d'illustrer comment certains attributs neutralisent d'autres, comment par exemple des personnes de clans différents pourront « manger ensemble » si elles sont adeptes d'un même maître, alors que les membres initiés et non-initiés d'un même clan devront manger à part. Certains banquets peuvent ainsi compter plusieurs dizaines d'aires (*kholā*), chacune abritant un collectif de commensalité dans lequel on peut voir le produit final de plusieurs processus de différenciation.

Je voudrais terminer par une anecdote qui en quelque sorte boucle la boucle en faisant resurgir au beau milieu de mes recherches actuelles un objet

de mes recherches passées. Les banquets clôturant les rituels sont un contexte où se lisent les conflits locaux. Il y a encore cinq ans, dans tel *satra* fréquenté par des Matak, les fidèles venus d'un même village et tous de même degré initiatique mangeaient systématiquement en deux groupes séparés. On raconte qu'autour des années 2000-2001, certains ont commencé à prétendre qu'il n'était pas convenable de manger du canard dans un sanctuaire vaisnav. Cette attitude occasionna d'abord une simple querelle avec ceux qui non seulement continuèrent de consommer du canard mais reprochèrent aux premiers de continuer à consommer du poisson et de surcroît du poisson vendu et découpé par des marchands Musulmans. Les pourfendeurs du canard se défendaient en soutenant que le poisson n'était pas un vecteur d'impureté (*As. shuwa*). Les choses s'envenimèrent entre les deux groupes désormais connus comme « les Canards » et « les Poissons ». Appelé à prendre position, le Maître du *satra* prit garde de ne pas le faire. Bientôt, les officiants villageois (*bhakat*), tous Poissons, refusèrent d'assurer les funérailles des Canards. Certains Canards commencèrent à quitter le village. Finalement, le comité des jeunes décida d'interdire la maison commune (*nām ghar*) aux anciens durant cinq ans. Après quoi, les choses se calmèrent et tous se remirent à manger canard et poisson.



Figure 17 Prostration durant le rite domestique de protection de l'éléphant (Moran)

Références bibliographiques

- Aberle, David F. 1963. « Some Sources of Flexibility in Navaho Social Organization ». *Southwestern Journal of Anthropology* 19 (1): 1-8.
- Ackerman, Charles. 1964. « Structure and Statistics: The Purum Case1 ». *American Anthropologist* 66 (1): 53-66.
- . 1965. « Structure and Process: The Purum Case (response) ». *American Anthropologist*, New Series, 67 (1): 83-91.
- Aitken, Barbara. 1930. « Temperament in Native American Religion ». *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 60: 363-87.
- Albers, Patricia, et Jeanne Kay. 1987. « Sharing the Land: A Study in American Indian Territoriality. » In *A Cultural Geography of North American Indians*, édité par Thomas E. Ross et G. Moore Tyrel, 47-91. Boulder: Westview Press.
- Amselle, Jean Loup. 1990. *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Payot.
- Anastasio, Angelo. 1985. *The Southern Plateau: an Ecological Analysis of Intergroup Relations*. Northwest Anthropological Research Notes, Un. of Idaho.
- Anonymous. 1930. « The Judicial Resolution of Factional Disputes in Labor Unions ». *Columbia Law Review* 30 (7): 1025-39.
- Appadurai, Arjun. 1995. « The production of locality ». *Counterworks: Managing the diversity of knowledge* 204: 225.
- . 1996. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Public worlds, v. 1. Minneapolis, Minn: University of Minnesota Press.
- Atran, Scott. 2003. « Théorie cognitive de la culture ». *L'Homme*, n° 2: 107-143.
- Axelrod, R., et W. D. Hamilton. 1981. « The Evolution of Cooperation ». *Science* 211 (4489): 1390-96.
- Axelrod, R., et R. A. Hammond. 2003. « The evolution of ethnocentric behavior ». In *Midwest Political Science Convention, Chicago, IL*.

- Baden-Powell, B. H. (Baden Henry). 1899. *The Origin and Growth of Village Communities in India*. London : S. Sonnenschein & co., lim.; New York, C. Scribner's sons.
- Baguette, Michel, Jean Clobert, Nicolas Schtickzelle, et V. M. Stevens. 2014. « Populations locales, dispersion et métapopulations ». In *Sciences de la conservation*, par Michel Gauthier-Clerc, François Mesléard, et J. Blondel, 19–38. Louvain-la-Neuve: De Boeck.
- Bailey, F. G. 1969. *Stratagems and Spoils; a Social Anthropology of Politics*. New York: Schocken Books.
- Bailly, Anatole, et Émile Egger. 1935. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette.
- Barbeau, Charles Marius. 1917. « Iroquoian Clans and Phratries ». *American Anthropologist* 19 (3): 392-402.
- Barth, Fredrik. 1959a. *Political Leadership among Swat Pathans*. London: University of London, Athlone press.
- . 1959b. « Segmentary opposition and the theory of games: a study of Pathan organization ». *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 5–21.
- . 1969. « Introduction ». In *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Culture Difference*, édité par Fredrik Barth, 9-38. Boston: Little Brown.
- . 1993. *Balinese worlds*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Barua, Golap Chandra. 1930. *Ahom Buranji (with parallel English translation): from the earliest time to the end of Ahom rule*. 1985^e éd. Guwahati: Spectrum.
- Barua, Harakanta. 1930. *Āsāma Burañjī: Assam Buranji or a History of Assam, from the Commencement of the Ahom Rule to the British Occupation of Assam in 1826 A.D.*, édité par S. K. Bhuyan. Gauhati: Dept. of Historical and antiquarian Studies.
- Baruah, S. 1985. *A Comprehensive History of Assam*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.

- Bateson, Gregory. 1987. *Steps to an ecology of mind: collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology*. Northvale, N.J: Aronson.
- Beals, Alan R. 1954. « Culture Change and Social Conflict in a South Indian Village ». Berkeley: University of California.
- Beals, Alan R., et Bernard J. Siegel. 1966. *Divisiveness and Social Conflict; an Anthropological Approach*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Bearman, Peter. 1997. « Generalized Exchange ». *American Journal of Sociology* 102 (5): 1383-1415.
- Belloni, Frank P, et Dennis C Beller. 1978. *Faction Politics: Political Parties and Factionalism in Comparative Perspective*. Santa Barbara, Calif.: ABC-Clio.
- Benedict, Ruth. 1932. « Configurations of Culture in North America ». *American Anthropologist* 34 (1): 1-27.
- Berkhofer, Robert F. 1965. « Faith and factionalism among the Senecas: theory and ethnohistory ». *Ethnohistory*, 99–112.
- Bhuyan, Surya Kumar, éd. 1933. *Tungkhungia Buranji or a history of Assam: 1681 - 1826 A.D. [English translation]: An old Assamese chronicle of the Tungkhungia dynasty of Ahom sovereigns*. Guwahati: Dept. of Historical and Antiquarian Studies.
- Bista, Dor Bahadur. 2008. *Fatalism and Development Nepal's Struggle for Modernization*. New Delhi: Orient Longman.
- Blau, Peter Michael. 1987. « Contrasting Theoretical Perspectives ». In *The Micro-Macro Link*, édité par Jeffrey C. Alexander, 71-85. University of California Press.
- Boas, Franz. 1911. *Handbook of American Indian Languages*. Washington: G.P.O.
- Boas, Franz, et Henry W Tate. 1916. « Tsimshian Mythology ... Based on Texts Recorded by H.W. Tate. » In *Thirty-First Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution*, 29-1037.
- Boissevain, Jeremy. 1964. « Factions, Parties, and Politics in a Maltese Village1 ». *American Anthropologist* 66 (6): 1275–1287.

- . 1965. *Saints and Fireworks: Religion and Politics in Rural Malta*. University of London, Athlone Press.
- . 1968. « The place of non-groups in the social sciences ». *Man*, 542–556.
- Borgström, Bengt-Erik. 1980. *The Patron and the Panca: Village Values and Pancayat Democracy in Nepal*. New Delhi: Vikas Publ. House.
- Boserup, Ester. 1966. *The Conditions of Agricultural Growth; the Economics of Agrarian Change under Population Pressure*. Chicago: Aldine Pub. Co.
- Botteri, Paula. 1989. « Stasis: le mot grec, la chose romaine ». *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens* 4 (1): 87-100.
- Bouté, Vanina. 2009. « Names and territoriality among the Phunoy How the state creates ethnic group (Lao PDR) ». In *Inter-Ethnic Dynamics in Asia. Considering the Other through ethnonyms, territories and rituals*, édité par François Robinne et Christian Culas, 79-99. Routledge.
- Bouveresse, Jacques. 2008. *Prodiges et vertiges de l'analogie: de l'abus des belles-lettres dans la pensée*. Paris: Raisons d'agir.
- Brubaker, Rogers. 2004. *Ethnicity without Groups*. Harvard University Press.
- Brubaker, Rogers, Mara Loveman, et Peter Stamatov. 2004. « Ethnicity as cognition ». *Theory and Society* 33 (1): 31-64.
- Brugge, David M. 1969. « Pueblo factionalism and external relations ». *Ethnohistory*, 191–200.
- Brumfiel, Elizabeth M, et John W Fox. 1994. *Factional Competition and Political Development in the New World*. Cambridge [England]; New York, NY: Cambridge University Press.
- Buchez, Philippe-Joseph-Benjamin, et P.-C Roux. 1834. *Histoire parlementaire de la révolution française, ou, Journal des assemblées nationales, depuis 1789 jusqu'en 1815*. Paris: Paulin.
- Bujra, Janet M. 1973. « The Dynamics of Political Action: A New Look at Factionalism ». *American Anthropologist* 75 (1): 132-52.
- Candea, Matei. 2007. « Arbitrary locations: in defence of the bounded field-site ». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 13 (1): 167–184.

- Cantlie, Audrey. 1984. *The Assamese: Religion, Caste, and Sect in an Indian Village*. London: Curzon Press.
- Canut, Cécile, et Étienne Smith. 2006. « Pactes, alliances et plaisanteries ». *Cahiers d'études africaines*, n° 4: 687–754.
- Caplan, Lionel. 1975. *Administration and Politics in a Nepalese Town: The Study of a District Capital and Its Environs*. London: Oxford U.P.
- Coenen-Huther, Jacques. 2008. « Pour une sociologie des formes ». *Revue européenne des sciences sociales. European Journal of Social Sciences*, n° XLVI-140 (février): 67-83.
- Cohen, Mark Nathan. 1989. *Health and the Rise of Civilization*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Cohn, Bernard S. 1955. « The Changing Status of a Depressed Caste ». In *Village India: Studies in the Little Community*, édité par McKim Marriott et Alan R Beals, 53-76. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- . 1984. « The Census, Social Structure and Objectification in South Asia in Culture and History of India. » *Folk* 26: 25–49.
- Condominas, Georges. 1980. *L'espace social à propos de l'Asie du Sud-Est*. Paris: Flammarion.
- Cowgill, George L. 1964. « Statistics and Sense: More on the Purum Case ». *American Anthropologist*, New Series, 66 (6): 1358-65.
- Cox, Bruce A. 1970. « What is Hopi gossip about? Information management and Hopi factions ». *Man*, 88–98.
- Crane, Leo. 1928. *Desert Drums: The Pueblo Indians of New Mexico, 1540-1928*. Boston, Mass.: Little, Brown, and Co.
- Culas, Christian. 2009. « The ethnonyms of the Hmong in Vietnam. Early history (1856-1924) and practical epistemology ». In *Inter-Ethnic Dynamics in Asia. Considering the Other through ethnonyms, territories and rituals*, édité par François Robinne et Christian Culas, 13-41. London: Routledge.
- Cushing, Frank Hamilton, J. Walter Fewkes, et Elsie Clews Parsons. 1922. « Contributions to Hopi History ». *American Anthropologist* 24 (3): 253-98.

- Davis, Granville Daniel. 1936. « Factional differences in the Democratic Party in Illinois, 1854-1858 ». University of Illinois at Urbana-Champaign.
- De Heusch, Luc. 1997. « L'ethnie: les vicissitudes d'un concept ». *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie* 38 (2): 185–206.
- Denham, Woodrow W. 2013. « Beyond Fictions of Closure in Australian Aboriginal Kinship ». *Mathematical Anthropology and Culture Theory* 5 (1).
- Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard.
- Descombes, Vincent. 2001. « Les individus collectifs ». *Revue du MAUSS* 18 (2): 305.
- Devi, Lanu. 1985. « Family and Kinship among the Karbi of Hamren(Karbi Anglong) and Narakasur (Kamrup) ». Guwahati: University of Gauhati.
- Dhillon, Harwant Singh. 1955. *Leadership and groups in a South Indian village*. Government of India, Planning Commission, Programme Evaluation Organisation.
- Diallo, Youssouf. 2006. « Identités et relations de plaisanterie chez les Peuls de l'ouest du Burkina Faso ». *Cahiers d'études africaines* n° 184 (4): 779-94.
- Dieterlen, G. 1955. « Mythe et organisation sociale au Soudan français ». *Journal de la Société des Africanistes* 25 (1): 39-76.
- Dirks, Nicholas. 2001. *Castes of mind : colonialism and the making of modern India*. Princeton N.J.: Princeton University Press.
- Dousset, Laurent. 2005. *Assimilating Identities: Social Networks and the Diffusion of Sections*. Sydney: Univ. of Sydney.
- .2013. « Evidence for Systemic Outbreeding: A Rejoinder to Denham, Beyond Fictions of Closure in Australian Aboriginal Kinship ». *Mathematical Anthropology and Cultural Theory: An International Journal* 5 (2).
- Dumont, Louis. 1966. *Homo hierarchicus*. Paris: Gallimard.
- . 1973. « Absence de l'individu dans l'Inde ». In *Problèmes de la Personne: Colloque du Centre de Recherche de Psychologie Comparative*, édité par Ignace Meyerson, 99-106. Walter de Gruyter.

- Dunn, John A. 1993. « International Matri-Moities: The North Maritime Province of the North Pacific Coast ». In *The Tsimshian: Images of the Past, Views for the Present*, par Margaret Seguin, 99-109. UBC Press.
- Dupré, Georges. 1972. « Le commerce entre sociétés lignagères : les Nzabi dans la traite à la fin du XIXe siècle (Gabon-Congo). » *Cahiers d'études africaines* 12 (48): 616-58.
- Durkheim, Émile. 1912. *Les formes élémentaire de la vie religieuse, le système totémique en Australie*,. Paris: F. Alcan.
- Elliot, Carolyn. 1970. « Caste and Faction among the Dominant Castes: The Reddies and Kammas of Andhra ». In *Caste in Indian Politics*, édité par Rajni Kothari, 129-69. New Delhi: Orient Longman.
- Engen, Steinar, Russell Lande, et Bernt-Erik Sæther. 2003. « Demographic Stochasticity and Allee Effects in Populations with Two Sexes ». *Ecology* 84 (9): 2378-86.
- Evans-Pritchard, E. E. 1940. « The Nuers of Southern Sudan ». In *African Political Systems*, édité par Meyer Fortes et Edward Evan Evans-Pritchard, 272-96. London: Oxford University Press, H. Milford.
- Falzon, Mark Anthony. 2012. *Multi-sited ethnography: theory, praxis and locality in contemporary research*. Abingdon: Ashgate Publishing, Ltd.
- Fenton, William Nelson. 1957. « Factionalism at Taos Pueblo, New Mexico ». *Bulletin / Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology*, 297-344.
- Firth, Raymond. 1957. « Factions in Indian and Overseas Indian Societies, Part 1: Introduction ». *The British Journal of Sociology* 8 (4): 291-95.
- Fortes, Meyer, E. E Evans-Pritchard, et International Institute of African Languages and Cultures. 1940. *African Political Systems*. London: Oxford University Press, H. Milford.
- French, David H. 1948. *Factionalism in Isleta Pueblo*. American Ethnological Society Monographs 14.
- Gaffiot, Félix. 1934. *Dictionnaire illustré latin-français*. Paris: Hachette.
- Gaillard, Gérald. 1993. « Autour des Go-Waŋi yola ». *Journal des africanistes* 63 (1): 83-91.

- Gait, Edward Albert. 1906. *A History of Assam*. Calcutta: Thacker Spink.
- Galey, Jean-Claude, éd. 1984. *Différences, valeurs, hiérarchie: textes offerts à Louis Dumont*. Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Garfield, Viola Edmundson. 1939. *Tsimshian clan and society*. Seattle: University of Washington Press.
- Gauchet, Marcel. 2001. « Croyances religieuses, croyances politiques ». *Le Débat* n° 115 (3): 3-12.
- Gellner, Ernest. 1993. *Muslim society*. Cambridge: Cambridge Un. Press.
- Gellner, Ernest, et John Waterbury. 1977. *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*. Hanover, N.H.: Duckworth.
- Geoghegan, William H., et Paul Kay. 1964. « More Structure and Statistics: A Critique of C. Ackerman's Analysis of the Purum ». *American Anthropologist*, New Series, 66 (6): 1351-58.
- Gilbert, G. Nigel. 2005. *Simulation for the social scientist*. 2nd ed. Maidenhead, England ; New York, NY: Open University Press.
- Gilhodes, A. 1922. *The Kachins: Religion and Customs*. Calcutta: Catholic Orphan Press.
- Gil-White, Francisco J. 1999. « How thick is blood? The plot thickens...: If ethnic actors are primordialists, what remains of the circumstantialist/primordialist controversy? » *Ethnic and racial studies* 22 (5): 789–820.
- Girard, René. 1972. *La violence et le sacré*. Paris: B. Grasset.
- Gluckman, Max. 1955. *Custom and Conflict in Africa*. Oxford: Blackwell.
- Godfrank, Esther. 1927. « The Social and Ceremonial Organization of Cochiti ». In *Memoirs of the American Anthropological Association*, édité par American Anthropological Association. Vol. 33.
- Gogoi, Lila. 1986. *The buranjis, historical literature of Assam: a critical survey*. Omsons Publications.
- Gogoi, Padmeswar. 1976. *Tai-Ahom Religion and Customs*. Guwahati: Publication Board Assam.

- Good, Anthony. 1981. « Prescription, Preference and Practice: Marriage Patterns Among the Kondaiyankottai Maravar of South India ». *Man*, New Series, 16 (1): 108-29.
- Goodwin, Grenville. 1969. *The Social Organization of the Western Apache*. Un. Arizona Press.
- Granet, Marcel. 1939. « Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne ». *Annales sociologiques. Série B. Sociologie religieuse*, n° Fasc. 1/3: 1-251.
- . 1959. *Danses et légendes de la Chine ancienne*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Guha, Amalendu. 1991. *Medieval and Early Colonial Assam: Society, Polity, Economy*. Calcutta: Centre for Studies in Social Sciences; K.P. Bagchi.
- Guha, Sumit. 2003. « The Politics of Identity and Enumeration in India c. 1600-1990 ». *Comparative Studies in Society and History* 45 (1): 148-67.
- Hamayon, Roberte. 1986. « Mérite de l'offensé vengeur, plaisir du rival vainqueur. Le mouvement ascendant des échanges hostiles dans deux sociétés mongoles ». In *La Vengeance. Etudes d'ethnologie, d'histoire et de philosophie, vol.3, ...*, édité par Raymond Verdier, 107-140. Paris: Editions Cujas.
- Hamberger, Klaus, Michael Houseman, et Douglas R. White. 2011. « Kinship network analysis ». In *The Sage handbook of social network analysis*, par John Scott et Peter J. Carrington, Sage, 533-549. London.
- Hammel, E. A. 2005. « Demographic dynamics and kinship in anthropological populations ». *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 102 (6): 2248-2253.
- Hanski, Ilkka, et Oscar E Gaggiotti. 2004. *Ecology, Genetics, and Evolution of Metapopulations*. Burlington, MA: Elsevier.
- Hardenberg, Roland. 2005. « Children of the Earth Goddess: Society, Marriage, and Sacrifice in the Highlands of Odisha ». Habilitationsschrift, Münster.
- Harrison, Simon. 1993. *The Mask of War: Violence, Ritual, and the Self in Melanesia*. Manchester: Manchester University Press.

- Heers, Jacques. 1981. *Les partis et la vie politique dans l'Occident médiéval*. PUF. Paris.
- Hegselmann, Rainer, et Andreas Flache. 1998. « Understanding complex social dynamics: A plea for cellular automata based modelling ». *Journal of Artificial Societies and Social Simulation* 1 (3): 1.
- Héran, François. 2009. *Figures de la parenté: une histoire critique de la raison structurale*. Paris: Presses universitaires de France.
- Héritier, Françoise. 1981. *L'exercice de la parenté*. Paris: Gallimard : Seuil.
- Hirschfeld, Lawrence. 2001. « On a folk theory of society: Children, evolution, and mental representations of social groups ». *Personality and Social Psychology Review* 5 (2): 107–117.
- Houseman, Michael, et Douglas R. White. 1996. « Structures réticulaires de la pratique matrimoniale ». *L'Homme* 36 (139): 59-85.
- Howitt, A. W. 1904. *The Native Tribes of Southeast Australia*. Londres: Macmillan.
- Hume, David. 1741. *Essays, Moral and Political*. Edinburgh: Printed by R. Fleming and A. Alison for A. Kincaid.
- Hutton, J. H. 1921. *The Sema Nagas*. London: Macmillan.
- Hyde, J.K. 1972. « Contemporary Views on Faction and Civil Strife in Thirteenth and Fourteenth Century Italy ». In *Violence and Civil Disorder in Italian Cities, 1200-1500*, édité par Lauro Martines, 273-307. New York: American Council of Learned Societies.
- Ingold, Tim. 2011. *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge.
- Ishii, Hiroshi. 1986. « Institutional Change and Local Response: Local Government and Leadership in a Newar Village ». In *Anthropological and Linguistic Studies of the Kathmandu Valley and the Gandaki Area in Nepal*, par Hiroshi Ishii, 1-39. Tokyo: ILCAA.
- Jacquesson, François. 2008. « Discovering Boro-Garo. History of an Analytical and Descriptive Linguistic Category ». *European Bulletin of Himalayan Research* 32: 14-49.

- Jaffrelot, Christophe. 1994. « Les (Re)conversions à l'hindouisme (1885-1990): politisation et diffusion d'une «invention» de la tradition. *Archives des sciences sociales des religions* 87: 73-98.
- . 2011. « India: The Politics of (Re)Conversion to Hinduism of Christian Aborigines ». In *Annual Review of the Sociology of Religion Volume 2: Religion and Politics.*, édité par Patrick Michel, 197-205. Leiden. Boston: Brill.
- Jakobi, L. 1984. « Les petits groupes humains : étude anthropobiologique et de génétique des populations ». *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris* 1 (3): 225-36.
- Jenkins, Richard. 1997. *Rethinking ethnicity: arguments and explorations.* London Thousand Oaks California: Sage.
- Josselin de Jong, JPB de. 1977. « The Malay Archipelago as a field of ethnological study ». *Structural Anthropology in the Netherlands: A Reader, The Hague: Martinus Nijhoff.*[First published 1935.].
- Karmay, Samten Gyaltzen, et Philippe Sagant. 1998. *Les neuf forces de l'homme: récits des confins du Tibet.* Nanterre: Société d'ethnologie.
- Kramer Karen L., Schacht Ryan, et Bell Adrian. 2017. « Adult sex ratios and partner scarcity among hunter-gatherers: implications for dispersal patterns and the evolution of human sociality ». *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 372 (1729): 20160316.
- Kunstadter, Peter, Roald Buhler, Frederick F. Stephan, et Charles F. Westoff. 1963. « Demographic variability and preferential marriage patterns ». *American Journal of Physical Anthropology* 21 (4): 511-519.
- Kurzban, R., J. Tooby, et L. Cosmides. 2001. « Can race be erased? Coalitional computation and social categorization ». *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 98 (26): 15387.
- Lamarck, Jean-Baptiste de. 1809. *Philosophie zoologique.* Paris: Dentu.
- Lande, Russell. 1993. « Risks of population extinction from demographic and environmental stochasticity and random catastrophes ». *American Naturalist*, 911-927.

- Lansing, Carol. 1991. *The Florentine Magnates: Lineage and Faction in a Medieval Commune*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Lardinois, Roland. 1995. « Louis Dumont et la science indigène ». *Actes de la recherche en sciences sociales* 106 (1): 11-26.
- Lasswell, Harold D. 1935. « Collective autism as a consequence of culture contact: notes on religious training and the peyote cult at Taos ». *Zeitschrift für Sozialforschung* 4 (2): 232-47.
- Latour, Bruno. 2013. *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: La Découverte.
- Lawrence, William Ewart. 1937. « Alternating Generations in Australia ». In *Studies in the Science of Society*, édité par George Peter Murdock, Yale Un. Press, 319-54. New Haven.
- Le Bras, Hervé. 2000. *Essai de géométrie sociale*. Paris: O. Jacob.
- Leach, Edmund R. 1945. « Jinglypaw kinship terminology ». *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 75 (1/2): 59–72.
- . 1951. « The Structural Implications of Matrilateral Cross-Cousin Marriage ». *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 81 (1/2): 23-55.
- . 1964. *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure. With a Foreword by Raymond Firth*. London: London School of Economics.
- Legendre, Stéphane, Jean Clobert, Anders P. Møller, et Gabriele Sorci. 1999. « Demographic stochasticity and social mating system in the process of extinction of small populations: the case of passerines introduced to New Zealand ». *The American Naturalist* 153 (5): 449–463.
- Lenclud, Gérard. 1986. « De bas en haut, de haut en bas. Le système des clans en Corse ». *Études rurales* 101 (1): 137-73.
- Lesne, Annick. 2017. « Formes mathématiques, formes physiques, formes vivantes ». Présenté à Le rêve des formes : Arts, sciences & cie, Collège de France, septembre 5.
- Lévi-Strauss, Claude. 1958. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.

- . 1967. *Les structures élémentaires de la parenté*. 2de édition. Berlin: Mouton de Gruyter.
- . 1973. *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon.
- . 2000. « Postface ». *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n° 154-155 Question de parenté (janvier): 713-20.
- Lewis, Oscar. 1951. *Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied*; Urbana: University of Illinois Press.
- . 1954. *Group Dynamics in a North-Indian Village, a Study of Factions*. New Delhi: Programme Evaluation Organisation, Planning Commission.
- Liddell, Henry George, Robert Scott, et Henry Stuart Jones. 1925. *A Greek-English lexicon*. Oxford: At the Clarendon press.
- Loroux, Nicole. 1997. *La cité divisée: l'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Paris: Payot et Rivages.
- MacClintock, S. S. 1901. « The Kentucky Mountains and Their Feuds. II. The Causes of Feuds ». *American Journal of Sociology* 7 (2): 171-87.
- Machado, Kit Gordon. 1971. « Changing aspects of factionalism in Philippine local politics ». *Asian Survey*, 1182-1199.
- Machiavelli, Niccolò. 1971. *Machiavelli. Tutte le opere*. édité par Mario Martelli. Firenze: Sansoni.
- Madison, James. 1787. « The Federalist (Dawson)/10 ». Wikisource.
- Malamoud, Charles. 1994. « Remarques sur la dissuasion dans l'Inde ancienne ». *Remarques sur la dissuasion dans l'Inde ancienne*, Purusārtha, n° 16: 53-60.
- Marcus, George E. 1995. « Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography ». *Annual review of anthropology*, 95-117.
- Marcus, George E, et Michael M. J Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

- Matisoff, James. 1986. *The Languages and Dialects of Tibeto-Burman: An Alphabetic, Genetic Listing, with Some Prefatory Remarks on Ethnonymic and Glossonymic Complications*. Berkeley: Univ. of California.
- Mauss, Marcel. 1904. « Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimo. Étude de morphologie sociale ». *L'Année sociologique (1896/1897-1924/1925)*, 39–132.
- . 1923. « Essai sur le don forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques ». *L'Année sociologique* 1: 30–186.
- Mayer, Adrian C. 1957. « Factions in Indian and Overseas Indian Societies, Part 4: Factions in Fiji Indian Rural Settlements ». *The British Journal of Sociology* 8 (4): 317-28.
- McCormack, William. 1959. « Factionalism in a Mysore Village ». In *Leadership and Political Institutions in India*, par Richard Leonard Park et Irene Tinker, 438–444. Princeton: Princeton University Press.
- McMichael, A. J. 2001. « Human culture, ecological change, and infectious disease: Are we experiencing history's fourth great transition? » *Ecosystem Health* 7 (2): 107–115.
- Mills, J. P. 1922. *The Lhota Nagas*. London: Macmillan.
- Montagne, Robert. 1930. *Les Berbères et le makhzen dans le sud du Maroc; essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe chleuh)*. Paris: F. Alcan.
- . 1931. *Robert Montagne, La Vie sociale et la vie politique des Berbères, leçons professées à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris*. Paris: Editions du Comité de l'Afrique française.
- Morabia, Alfredo. 2009. « Epidemic and population patterns in the Chinese Empire (243 bce. to 1911 ce.): quantitative analysis of a unique but neglected epidemic catalogue ». *Epidemiology & Infection* 137 (10): 1361–1368.
- Müller, Ernst W. 1964. « Structure and Statistics: Some Remarks on the Purum Case ». *American Anthropologist* 66 (6): 1371–1377.
- Müller, Ernst Wilh. 1966. « Critique of Ackerman ». *American Anthropologist, New Series*, 68 (2): 524-25.

- Murdock, George Peter. 1967. *Social Structure*. New York; London: Macmillan Co. Collier-Macmillan Ltd.
- Mus, Paul. 1977. *L'angle de l'Asie*. édité par Serge Thion. Paris: Hermann.
- Needham, Rodney. 1957. « Circulating connubium in eastern Sumba: a literary analysis ». *Bijdragen tot de Taal-, land-en Volkenkunde* 113 (2): 168–178.
- . 1962. *Structure and Sentiment; a Test Case in Social Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1964. « Explanatory Notes on Prescriptive Alliance and the Purum ». *American Anthropologist*, New Series, 66 (6): 1377-86.
- Needham, Rodney, et A. P. Elkin. 1973. « Prescription ». *Oceania* 43 (3): 166-81.
- Neog, Maheswar. 1965. *Early History of the Vaiṣṇava Faith and Movement in Assam: Śaṅkaradeva and His Times*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Nicholas, Ralph W. 1963. « Village factions and political parties in rural West Bengal ». *Journal of Commonwealth & Comparative Politics* 2 (1): 17–32.
- . 1965. « Factions: a comparative analysis ». *Political systems and the distribution of power* 2: 49–59.
- . 1966. « Segmentary Factional Political Systems ». In *Political Anthropology*, édité par Marc J Swartz, Victor W Turner, et Arthur Tuden, 49-59. Chicago: Aldine Pub. Co.
- . 1968. « Structures of Politics in the Villages of Southern Asia ». In *Structure and change in Indian society*, par Milton B Singer et Bernard S. Cohn, 243-84. New York: Werner Green.
- Owen, Roger C. 1965. « The Patrilocl Band: A Linguistically and Culturally Hybrid Social Unit ». *American Anthropologist*, New Series, 67 (3): 675-90.
- Parsons, Elsie Worthington Clews. 1939. *Pueblo Indian Religion ...* Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- Partridge, W. L., et Karl H. Schlesier. 1975. « On Action Anthropology and the Southern Cheyenne ». *Current Anthropology* 16 (3): 487-88.

- Pillsbury, Barbara LK. 1978. « Factionalism Observed: Behind the “Face” of Harmony in a Chinese Community ». *The China Quarterly* 74: 241–272.
- Pocock, David. 1957. « Factions in Indian and Overseas Indian Societies, Part 2: The Bases of Faction in Gujerat ». *The British Journal of Sociology* 8 (4): 295-306.
- Pozzobon, Jorge. 1994. « O mínimo demográfico de um sistema de metades exogâmicas (uma simulação em computador) ». *Revista Brasileira de Estudos de População* 11 (2): 139–154.
- Quinn, William W. 1993. « Intertribal Integration: The Ethnological Argument in Duro v. Reina ». *Ethnohistory* 40 (1): 34-69.
- Ramirez, Philippe. 1989. « Esprits ennemis, esprits alliés ». *Journal Asiatique* 277 (3-4): 263-98.
- . 1990. « Lorsque le village n'existe pas : Echelles d'observation dans l'Himalaya indo-népalais ». In *Sociétés rurales des Andes et de l'Himalaya...*, édité par Jean Bourliaud, Jean François Dobremez, et Françoise Vigny, 51-54. Grenoble: Versants.
- . 1993. « Drama, devotion and politics : the Dasain festival in Argha kingdom. » In *Nepal, Past and Present: Proceedings of the France-German Conference, Arc-et-Senans, June 1990*, par Gerard Toffin, 47-59. Sterling Pub Private Limited.
- . 1996. « Lutttes d'influence dans l'empire de la Déesse ». In *Célébrer le pouvoir: Dasai, une fête royale au Népal*, édité par Marie Lecomte-Tilouine et Gisèle Krauskopff, 209–241.
- . 1997a. « Densités de populations, modes de subsistance et organisation politique dans l'Arunachal Pradesh (Inde) ». *Péninsule* 35 (2): 47-69.
- . 1997b. « Pour une anthropologie religieuse du maoïsme népalais ». *Archives de sciences sociales des religions* 42 (99): 47-68.
- . 2000a. De la disparition des chefs : une anthropologie politique népalaise. Paris: CNRS éditions.
- . 2000b. Resunga, the Mountain of the Horned Sage : Two Districts of Central Nepal. Lalitpur, Nepal: Himal Books.

- . 2004. « Le maoïsme, stade suprême du nationalisme ». In *De l'Arabie à l'Himalaya : Chemins croisés en hommage à Marc Gaborieau*, édité par Véronique Bouillier et Catherine Servan-Schreiber, 229-48. Paris: Maisonneuve et Larose.
- . 2006. « Les desseins complexes de la guerre ». In *Le maoïsme au Népal : Lectures d'une révolution*, édité par B. Steinmann, 213-32. Paris: CNRS Editions.
- . 2007. « Politico-Ritual Variations on the Assamese Fringes: Do Social Systems Exist? » In *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia Reconsidering Political Systems of Highland Burma. Handbook of Oriental Studies...*, édité par Mandy Sadan et François Robinne, 91-107. Leiden; Boston: Brill.
- . 2011. « Belonging to the Borders: Uncertain Identities in Northeast India ». In *The Politics of Belonging in the Himalayas Local Attachments and Boundary Dynamics*, édité par Joanna Pfaff-Czarnecka et Gérard Toffin, 77-97. New Delhi: SAGE India.
- . 2013a. « Ethnic Conversions and Transethnic Descent Groups in the Assam-Meghalaya Borderlands ». *Asian Ethnology* 72 (2): 279-97.
- . 2013b. « Margins and borders: politics and ethnicities in North-East India ». In *Territorial Changes and Territorial Restructurings in the Himalayas*, édité par Joëlle Smadja. Delhi: Adroit.
- . 2014. *People of the Margins: Across Ethnic Boundaries in North-East India*. Guwahati: Spectrum.
- . 2016a. « Conversions, population movements and ethno-cultural landscape in the Assam-Meghalaya borderlands ». *Asian Ethnicity* 17 (3): 340-52.
- . 2016b. « Un paysage de noms: génonymes, clans et ethnicités dans l'Inde du Nord-Est ». *Onoma* 51: 223-46.
- Ramirez, Philippe, et Stéphane Legendre. 2018. « Revisiting asymmetric marriage rules ». *Social Networks* 52: 261–269.
- Read, Dwight. 1998. « Kinship based demographic simulation of societal processes ». *Journal of Artificial Societies and Social Simulation* 1 (1).

- Redfield, Robert. 1930. *Tepoztlan, a Mexican Village: A Study of Folk Life*. Chicago: University of Chicago Press.
- Richell, Judith L. 2006. *Disease and demography in colonial Burma*. 103. Singapore: NUS Press.
- Rivoal, Isabelle. 2004. « Division, équilibre, médiation. Une lecture de l'opposition factionnelle dans le monde arabe. » *Logiques de l'extériorité. Figure anthropologique du pouvoir et du conflit*, Ateliers d'anthropologie, 27: 147-85.
- Robinne, François. 2007a. *Prêtres et chamanes: métamorphoses des Kachin de Birmanie*. Paris: L'Harmattan.
- . 2007b. « Transethnic social space of clans and lineages: a discussion of Leach's concept of common ritual language ». In *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia*, édité par François Robinne et Mandy Sadan, 283-97. Leiden; Boston: Brill.
- Roth, Christopher Fritz. 2008. *Becoming Tsimshian: The Social Life of Names*. Seattle: University of Washington Press.
- Roy Burman, B. 1994. *Tribes in perspective*. New Delhi: Mittal.
- s.a. (Anonyme) 1939. « The Role of the Corporation in Litigation Caused by Factional Disputes among Directors ». *The Yale Law Journal* 48 (6): 1082-88.
- Sagant, Philippe. 1981. « La tête haute: maison, rituel et politique au Népal oriental ». In *L'Homme et la Maison dans l'Himalaya*, par Gérard Toffin, 149–175. Paris: Ed du CNRS.
- . 1990. « Les tambours de Nyi-shang (Népal): Rituel et centralisation politique ». In *Tibet: Civilisation et société*, 151–170. Paris: Fondation Singer-Polignac/Maison des Sciences de l'Homme.
- Sahlins, Marshall David. 1976. *Âge de pierre, âge d'abondance: l'économie des sociétés primitives*. Traduit par Tina Jolas. Paris: Gallimard.
- Sarma, S. N. 1966. *The Neo-Vaisnavite Movement and Satra Institution of Assam*.

- Schlee, Günther. 1985. « Interethnic Clan Identities among Cushitic-Speaking Pastoralists ». *Africa: Journal of the International African Institute* 55 (1): 17-38.
- . 1989. *Identities on the Move: Clanship and Pastoralism in Northern Kenya*. Manchester; New York; Manchester University Press.
- Schlesier, Karl H. 1974. « Action Anthropology and the Southern Cheyenne ». *Current Anthropology* 15 (3): 277-83.
- Schneider, David Murray. 1984. *A critique of the study of kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Scott, James. 2009. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- Scubla, Lucien. 2003. « Roi sacré, victime sacrificielle et victime émissaire ». *Revue du MAUSS* 22 (2): 197-221.
- Shakespeare, John. 1912. *The Lushai Kuki Clans*. London: Macmillan.
- Sharrock, Susan R. 1974. « Crees, Cree-Assiniboines, and Assiniboines: Interethnic Social Organization on the Far Northern Plains ». *Ethnohistory* 21 (2): 95-122.
- Shternberg, L.I. 1999. *The Social Organization of the Gilyak. Anthropological Papers*. édité par Bruce Grant. Anthropological Papers of the AMNH 82. New York: American Museum of Natural History.
- Siegel, Bernard J. 1949. « Some Observations on the Pueblo Pattern at Taos ». *American Anthropologist* 51 (4): 562-577.
- Siegel, Bernard J., et Alan R. Beals. 1960a. « Pervasive Factionalism ». *American Anthropologist* 62 (3): 394-417.
- . 1960b. « Conflict and Factionalist Dispute ». *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 90 (1): 107-17.
- Simmel, G. 1894. « Le problème de la sociologie ». *Revue de Métaphysique et de Morale* 2 (5): 497-504.
- Simmel, Georg. 1896. « Comment les formes sociales se maintiennent ». *L'Année sociologique (1896/1897-1924/1925)* 1: 71-109.

- . 1950. *The Sociology of Georg Simmel*. édité par Kurt H Wolff. New York: The Free Press.
- Smith, Marian W. 1963. « The Pullayup of Washington ». In *Acculturation in Seven American Indian Tribes*, par Ralph Linton, 3-36. Gloucester, Mass.: Peter Smith.
- Snow, Charles Percy. 1959. *The Two Cultures and the Scientific Revolution: The Rede Lecture, 1959*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Srinivas, M. N. 1976. *The Remembered Village*. Berkeley: University of California Press.
- Stack, Edward. 1908. *The Mikirs: From the Papers of the Late Edward Stack*. édité par Charles James Lyall. London: D. Nutt.
- Stangor, Charles, Laure Lynch, Changming Duan, et Beth Glas. 1992. « Categorization of individuals on the basis of multiple social features. » *Journal of Personality and Social Psychology* 62 (2): 207.
- Stanislawski, Michael B. 1973. « Ethnoarchaeology and settlement archaeology ». *Ethnohistory*, 375–392.
- Stein, R. A. 1962. *La civilisation tibétaine*. Paris: Dunod.
- Suttles, Wayne. 1960. « Affinal Ties, Subsistence, and Prestige among the Coast Salish ». *American Anthropologist*, New Series, 62 (2): 296-305.
- Swartz, Marc J, éd. 1968. *Local-Level Politics; Social and Cultural Perspectives*. Chicago: Aldine Pub. Co.
- Swartz, Marc J, Victor W Turner, Arthur Tuden, et American Anthropological Association, éd. 1966. *Political Anthropology*. Chicago: Aldine Pub. Co.
- Tabah, Léon, et Jean Sutter. 1951. « Les notions d'isolat et de population minimum ». *Population* 6 (3): 481-98.
- Tajfel, Henri. 1982. *Social Identity and Intergroup Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Talbot, Steve, Mary E. Fleming Mathur, et William L. Partridge. 1976. « On American Indian "Factionalism" ». *Current Anthropology* 17 (3): 526-29.
- Thucydide. 1969. *La guerre du Péloponnèse*. 3, 3,. Traduit par Jacqueline de Romilly et Raymond Weil. Paris: Les Belles lettres.

- Treuil, Jean-Pierre. 2005. « Emergence of Kinship Structures: a multi-agent approach. » In *Artificial societies : the computer simulation of social life*, par G Gilbert, 48-71. London: UCL Press.
- Turner, Victor W. 1957. *Schism and Continuity in an African Society; a Study of Ndembu Village Life*. Manchester: Rhodes-Livingstone Institute, Manchester University Press.
- Van Schendel, W. 2002. « Geographies of knowing, geographies of ignorance: jumping scale in Southeast Asia ». *Environment and Planning D* 20 (6): 647–668.
- Verbov, G.D. 1936. « Лесные ненцы [Les Nenets des forêts] ». *Советская этнография [Sovietska etnografia: Ethnographie Soviétique]* 2: 56-70.
- Verdier, Raymond, éd. 1981. *La Vengeance: études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*. Paris: Editions Cujas.
- Villani, Giovanni. 1990. *Nuova Cronica*. édité par Giuseppe Porta. 3 vol. Parma: Fondazione Pietro Bembo ; U. Guanda.
- White, Douglas R., et Woodrow W. Denham. 2007. « The Indigenous Australian Marriage Paradox: Small-World Dynamics on a Continental Scale ». In Society for Anthropological Sciences, San Antonio, Feb. 2007.
- Whitman, William. 1940. « The San Ildefonso of New Mexico ». In *Acculturation in Seven American Indian Tribes*, édité par Ralph Linton, 390-460. Gloucester: Peter Smith.
- Wilder, William. 1964. « Confusion versus classification in the study of Purum society ». *American Anthropologist* 66 (6): 1365–1371.
- Witherspoon, Gary. 1970. « A New Look at Navajo Social Organization¹ ». *American Anthropologist* 72 (1): 55-65.
- Wolfram, Stephen. 1984. « Cellular Automata as Models of Complexity ». *Nature* 311 (5985): 419-24.
- Wyckoff, Lydia L. 1990. *Designs and Factions: Politics, Religion, and Ceramics on the Hopi Third Mesa*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Zariski, Raphael. 1960. « Party factions and comparative politics: some preliminary observations ». *Midwest Journal of Political Science*, 27–51.
- Zerubavel, Eviatar. 2007. « Generally Speaking: The Logic and Mechanics of Social Pattern Analysis ». *Sociological Forum* 22 (2): 131-45.