

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

IDENTITÉ, RELIGION ET TRADITIONS CULTURELLES:
LE CAS D'UNE JEUNE FEMME BANJARA DU KARNATAKA EN INDE

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN COMMUNICATION

PAR

JACINTHE BEAUDET

JANVIER 2012

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

Ce fut en plein coeur d'hiver
Un soir de pleine lune
Au beau milieu d'un champ
Sur une île nue comme neige
Et constellée de froid
Quelqu'un
Etranger de la pire espèce
Déposé là par un avion déjà enfui
Sans lettre de créance
Ni réponse toute faite
Porteur de silence à remplir
Et conscient d'aborder une circonstance défavorable
Et gênante par sa singularité
Quelqu'un enfonçait jusqu'aux cuisses dans la neige
Et progressait lentement vers la route
En s'aidant de ses bagages en guise de raquettes
Magnétophone d'une main
Sac de toile de l'autre
Et aussi quelques objets en bandoulière
C'était moi
Entretenant avec une naïveté de solitaire
Toute sorte d'illusions
Sur ces provinces d'hommes
Entourées d'eau

Pierre Perrault
Chroniques de terre et de mer,
La pêche à marsouin

REMERCIEMENTS

Ce mémoire est dédié à ma sœur. Sa profonde recherche de vérité força, coûte que coûte, ma propre quête d'identité.

Bien qu'affairé auprès de sa *Dame* et de ses moulins, j'aimerais saluer Pascal Guillaume, grand *Don Quichotte* devant l'éternel, qui sut réinsuffler en moi le goût de l'aventure. L'odyssée que furent les trois dernières années de ma vie n'aurait pu « prendre le large » sans la générosité et la confiance de Mathieu, Agathe et Blaise Fortier, cofondateurs de l'organisme de bienfaisance québécois *Jeunes musiciens du monde*. Dans leur sillage, je ne peux passer sous silence la précieuse collaboration de l'équipe de la *Kalkeri Sangeet Vidyalya* et plus particulièrement celle d'Adam Woodward, d'Avinash Patil et de Géraldine Massuelle. Finalement, je dois beaucoup à Sangeeta Chavan et Anasuya Lamani ainsi qu'à leur famille qui ont bien voulu partager avec moi une parcelle de leur réalité.

J'aimerais spécialement remercier Luce Des Aulniers, anthropologue et professeure à l'Université du Québec à Montréal: son grand respect et sa passion pour l'être humain en font, pour moi, une véritable source d'inspiration. Finalement, je remercie mes collègues Catherine Bourassa-Dansereau, Anne-Marie Paquette et Alain Loiselle de m'avoir aidée à garder le cap durant ces années de grands vents!

-...terre en vue!

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	vii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
ÉTAT DES LIEUX: L'IDENTITÉ	4
1.1 Une conception objective de l'identité	5
1.2 Une conception subjective de l'identité.....	6
1.3 Paramètres de la construction identitaire	9
1.3.1 Identité culturelle banjara	10
1.3.2 Croyances et pratiques religieuses chez les Banjaras	11
1.3.3 Sexe ou genre chez les Banjaras	13
1.3.4 L'état civil chez les Banjaras.....	15
1.4 De la pertinence de la problématique identitaire aujourd'hui	16
CHAPITRE II	
CADRE THÉORIQUE: CONSTRUCTION IDENTITAIRE ET ALTÉRITÉ	20
2.1 Les figures de l'altérité.....	20
2.1.1 Le visage	21
2.1.2 L'imaginaire	23
2.1.3 L'inconnu	24
2.1.4 La mort.....	25
2.2 Le processus de socialisation selon Berger et Luckmann.....	26
2.2.1 La socialisation primaire.....	26
2.2.2 La socialisation secondaire	27
2.2.3 La socialisation réussie	28
2.2.4 La socialisation ratée	29
2.3 De la reconnaissance en conclusion.....	31
2.4 Rappel des objectifs de recherche.....	34

CHAPITRE III	
MÉTHODOLOGIE.....	36
3.1 Démarche qualitative	36
3.2 L'étude ethnographique.....	37
3.2.1 L'anthropologie visuelle.....	40
3.2.1.1 Rouch: anthropologie partagée et caméra participante.....	42
3.2.1.2 Perrault: cinéma du vécu et quête identitaire.....	43
3.2.2 Faire son propre cinéma.....	46
3.3 Présentation du terrain et de l'échantillon de recherche.....	48
3.3.1 Sangeeta Chavan.....	49
3.4. Aspects éthiques de la méthode	50
CHAPITRE IV	
PRÉSENTATION ET INTERPRÉTATION DES DONNÉES RECUEILLIES EN TERRAIN.....	52
4.1 La socialisation primaire de Sangeeta Chavan	53
4.2 La socialisation secondaire de Sangeeta Chavan.....	55
4.2.1 Pratiques culturelles	56
4.2.2 Pratiques rituelles et croyances religieuses.....	59
4.2.3 Mariage	62
4.2.4 Maternité	66
4.3 Type de socialisation de Sangeeta Chavan	67
4.4 L'articulation de l'identité personnelle, des traditions culturelles et de la religion chez Sangeeta Chavan	68
CHAPITRE V	
LIMITES ET PORTÉE DE L'ÉTUDE.....	71
5.1 Limites de l'étude.....	71
5.2 Précisions sur les dimensions étudiées.....	72
5.2.1 Genre et communauté.....	73
5.2.2 Éducation et traditions culturelles	73
5.2.3 Religion, culture et société	74
5.3 Retour sur la dialectique identitaire	74

5.3.1 Identité de Sangeeta Chavan	75
5.3.2 Notre identité.....	77
5.4 Portée de l'étude.....	79
CONCLUSION.....	82
APPENDICE A	
CARTE GÉOGRAPHIQUE DE L'INDE DU SUD	86
APPENDICE B	
DISTRICTS DU KARNATAKA	87
APPENDICE C	
COSTUME TRADITIONNEL DE LA FEMME BANJARA.....	88
BIBLIOGRAPHIE.....	89

RÉSUMÉ

Inspirée d'un premier séjour en Inde, la présente étude a comme questionnement général l'articulation de l'individualité au sein de la collectivité. L'objectif de notre recherche est plus précisément de comprendre comment la religion et les traditions culturelles pratiquées sur le sous-continent indien prennent place dans l'identité personnelle de l'individu. Dans cette optique est explorée l'identité d'une jeune femme banjara à l'aube de son mariage selon la méthodologie ethnographique. Ancienne tribu nomade aujourd'hui sédentarisée, les Banjaras de la province du Karnataka sont encore aujourd'hui fortement ostracisés par la population indienne en regard de leur origine culturelle. Les dimensions ciblées à l'observation de notre répondante sont le *genre*, l'*identité culturelle*, les *pratiques et croyances religieuses*, et l'*état civil*.

Notre approche du phénomène identitaire se veut constructiviste. En cela, les travaux des sociologues Georges Herbert Mead, Max Weber et Peter Berger et Thomas Luckmann servent d'assises à la compréhension de notre objet. Notre cadre théorique, quant à lui, s'inspire principalement des travaux des anthropologues Luce Des Aulniers et Tzvetan Todorov concernant le rôle de l'*altérité* dans la construction identitaire. Le modèle de *socialisation* développé par Berger et Luckmann vient finalement appuyer l'interprétation de nos données recueillies en terrain.

Notre expérience de l'Autre s'avère notamment l'occasion de réfléchir sur le rôle de la communication dans la compréhension du phénomène identitaire. Dans le contexte du vivre-ensemble contemporain, plus particulièrement de la cohabitation problématique d'appartenances culturelles et religieuses diverses, la réalisation et la diffusion d'un court documentaire ethnographique inspirée de la démarche de l'*anthropologie visuelle partagée* nous apparaît en cela non seulement une démarche communicationnelle créatrice et un médium permettant la co-construction et la transmission de la connaissance anthropologique, mais également un outil capable de favoriser la mobilisation d'individus vers de nouvelles formes de collectivités plus respectueuses de la différence.

Mots-clés: Inde, identité, religion, traditions culturelles, anthropologie visuelle

INTRODUCTION

Mon baptême du sous-continent indien eut lieu en janvier 2008. Après avoir quitté mon emploi à Montréal, j'entamai un long séjour à titre de volontaire au sein de la *Kalkeri Sangeet Vidyalaya* (KSV), une école de musique indienne fondée en 2002 par l'organisme de bienfaisance québécois *Jeunes musiciens du monde* (JMM). Située dans la province du Karnataka, au sud de l'Inde, la KSV accueille aujourd'hui sur son campus plus de 140 pensionnaires âgés de 6 à 22 ans. En plus de l'enseignement des matières académiques de base, l'établissement se donne pour mission la promotion de la musique traditionnelle auprès d'enfants issus des milieux populaires environnants. Ainsi, cinq mois durant, je côtoyai au quotidien filles, garçons, professeurs, musiciens, cuisiniers ou encore administrateurs indiens, pour la plupart issus des basses classes¹ des campagnes voisines: une expérience qui s'avéra marquante.

Grande voyageuse et curieuse de la culture asiatique en général, je fus sensible, au-delà des images de malnutrition, d'infanticide, de pauvreté ou de violence véhiculées par certains médias (Biardeau, 1972), à la relation que semblaient entretenir les pensionnaires de la KSV avec leur collectivité. En effet, les préceptes de la famille et de la religion, principalement, semblaient occuper une place centrale dans les prises de décisions concernant le devenir individuel et collectif. Cette observation m'emballa et me laissa perplexe à la fois: rassurante dans les périodes difficiles, cette forte présence de la collectivité pouvait-elle s'avérer étouffante? À l'instar de l'indianiste d'origine française Alain Danielou (2003, p.12), je me questionnai quant à «l'équilibre entre la cohésion sociale et la liberté des individus». Quelle est la place attribuée à l'*individu*, voire à l'*individualité*, au sein de la culture indienne? Pays

¹ Le système de *varna* traditionnel, communément appelé le «système de castes», subdivise encore aujourd'hui la société indienne. Il comprend principalement quatre classes: la prêtrise, la noblesse, les commerçants et les ouvriers. La cinquième classe regroupe les intouchables ou «hors-castes». Chaque *varna* est subdivisé en *jāti*, ou corps de métiers, et finalement en *gotra*, ou grandes familles.

perçu comme « le plus religieux du monde » (Debray, 2005, p.82), l'Inde compte aujourd'hui plus de 80,5% d'hindous sur une population totale dépassant depuis peu le milliard²: en quoi cette forte présence des dieux *Visnu*, *Siva* et *Brahma* contribue-t-elle à l'imaginaire collectif et, par ricochet, à la construction identitaire d'un individu? Bref, c'est la tête pleine de questions que je revins en terre québécoise.

Au retour, mes recherches documentaires s'avèrent décevantes. En effet, les rares ouvrages concernant le Karnataka, sa population et ses systèmes de pratiques et de croyances religieuses, s'inscrivaient dans une approche dite «du texte», sanskritiste ou journalistique, au détriment d'une expérience de terrain. De plus, les uniques études ethnographiques disponibles sur le sujet dataient d'une vingtaine d'années ou plus. Pour toutes ces raisons, les lectures glanées ici et là discordaient de ma récente expérimentation. En regard de cette situation, l'objectif général de cette recherche est de tenter de comprendre davantage quelques-uns des phénomènes observés en terrain, soit plus précisément l'articulation de la religion et des traditions culturelles chez l'individu. Pour ce faire, nous procéderons à l'exploration de l'*identité* des basses classes du Karnataka.

À l'été 2010, je suis donc retournée auprès des pensionnaires de la *Kalkeri Sangeet Vidyalaya* pendant deux mois. Soucieuse de respecter le rapport de genre en place, je concentrai mes recherches du côté de la femme indienne. Mon échantillonnage s'arrêta sur le cas d'une jeune femme banjara³, pensionnaire de la KSV depuis plusieurs années. Tribu gitane originellement nomade, les Banjaras seraient, encore aujourd'hui, fortement stigmatisés au sein de la société indienne (Shantha Mohan, 1988). En effet, bien que sédentarisée et bénéficiaire d'un plan de discrimination positive développé par le gouvernement indien⁴, la population demeurerait fortement ostracisée: son origine tribale la confinerait au bas de l'échelle sociale indienne

² Université de Sherbrooke. «Hindouisme». *Perspective Monde*, <http://perspective.usherbrooke.ca/bilan/stats/0/2005/fr/14/carte/WR.RELG.PRA.HIND.ZS/x.html>, consulté le 4 avril 2010.

³ Aussi nommées lamanis, lambadis, sugalis, vanjaras, brinjaris ou sukalis selon les régions de l'Inde.

⁴ Lors de la partition de l'Inde en 1947, le gouvernement indien instaura un système de discrimination positive à l'égard des basses classes de la hiérarchie sociale indienne afin de leur garantir certains droits et de contrer leur isolement. Dans le cadre de ce plan, le peuple banjara du Karnataka aurait entre autres reçu gratuitement certaines terres agricoles favorisant, du coup, leur sédentarisation (Shantha Mohan, 1988; Deliège, 2004).

(*ibid*). La Constitution indienne réserve aux Banjaras du Karnataka le statut de *Scheduled Castes* (SC) - plutôt que celui de *Scheduled Tribes* (ST)⁵ chez les ressortissants du nord, supposant ainsi un meilleur potentiel d'acculturation à la société indienne. Les diverses interactions commerciales nécessaires à leur survie auraient toutefois contribué à un certain syncrétisme religieux et culturel. En effet, les pratiques rituelles et croyances originellement animistes du peuple gitan⁶ se seraient peu à peu teintées des couleurs de l'hindouisme (Shantha Mohan, 1988; Deogaonkar et Deogaonkar, 1992). En lien avec mes intérêts de recherche, comment cette acculturation à la civilisation hindoue majoritaire altère-t-elle l'imaginaire religieux de ma répondante? Comment ce syncrétisme culturel contribue-t-il à sa construction identitaire?

Dans les prochaines pages, nous tenterons de comprendre l'articulation de l'*identité* en regard de la *culture* et de la *religion*: comment ma répondante envisage-t-elle son futur à titre de *femme, Banjara, animiste*? Le premier chapitre sera donc consacré à l'exposition de la problématique identitaire: y sera explicitée la notion d'*identité* et certains de ses *paramètres*. Le deuxième chapitre explicitera l'articulation de la dialectique identité/altérité chez l'individu. Le troisième chapitre exposera quant à lui la méthodologie choisie dans le cadre de cette étude. Les quatrième et cinquième chapitres seront consacrés à l'interprétation des données. Il est important de noter ici que ma démarche se caractérise par la réalisation d'un court documentaire ethnographique. En cela, la présentation des données comprise au quatrième chapitre sera écourtée puisqu'en partie contenue au sein dudit document audiovisuel.

⁵Mis à part les critères strictement légaux, le problème de la détermination de l'appartenance aux divers groupes ethniques que sont les *Scheduled Castes* (SC), les *Scheduled Tribes* (ST) ou encore les *Other Backward Classes* (OBC) - tous trois sous-groupes communément nommés la classe des *intouchables* - demeure une chose complexe et ambiguë. Un certain nombre de critères ont été définis comme établissant une nature « tribale » plutôt qu'une nature « de caste ». Parmi ceux-ci, on compte la langue, l'organisation sociale, l'affiliation religieuse, les modèles économiques, la situation géographique et l'auto-identification comme telle. À la différence des SC, caractérisés par un système complexe d'interrelations et d'échanges économiques locales, les ST tendent à former des unités économiques autosuffisantes. Cependant, n'importe lequel de ces critères peut être remis en question en considérant des exemples spécifiques (Deliège 1995; 2004).

⁶Entendu ici comme «nomade» ou «semi-nomade».

CHAPITRE I

ÉTAT DES LIEUX: L'IDENTITÉ

La problématique de l'identité n'est pas récente. Depuis la philosophie antique, on s'interroge: «L'identité est-elle une substance, un transcendantal ou un effet de perception?» (Kaufmann, 2004, p.16). À la Renaissance, les humanistes redécouvrent l'héritage gréco-latin et ses préoccupations par rapport à l'homme et son «unité». Ce n'est toutefois qu'au XVIII^e siècle, à l'époque des Lumières, que prend forme un projet scientifique ayant l'être humain comme *objet* de connaissance. Depuis, l'essor des sciences humaines, plus précisément de l'anthropologie, de la sociologie et de la psychologie sociale, a contribué à l'enrichissement de la réflexion générale sur l'identité, complexifiant les questionnements et pistes de réponses. Au centre du débat demeure toutefois la capacité de l'homme à faire des choix dans la réalité qui l'aura vu naître: comment l'«extérieur» «détermine»-t-il l'«intérieur»? En d'autres mots, comment la culture, la société ou encore la famille, par exemple, «colorent»-elles l'identité *personnelle*?

Les lignes qui vont suivre tenteront de dresser un certain portrait de la notion d'*identité* telle que développée au sein des sciences humaines, plus particulièrement de l'anthropologie et de la sociologie, depuis le XVIII^e siècle. Comme nous le constaterons, la connaissance de l'identité est aujourd'hui indissociable de celle du «rapport à l'Autre»: nous y reviendrons en deuxième partie du mémoire. Débutons maintenant par l'exploration de la nature et des fonctions de l'identité.

1.1 Une conception objective de l'identité

La découverte du Nouveau Monde au XV^e siècle aura été marquante en de nombreux points. Elle instaura, entre autres, une réflexion de l'homme *sur* l'homme (Laplantine, 2001). En effet, au contact du «sauvage», les Européens s'interrogent sur la nature de l'âme humaine: les êtres humains sont-ils tous égaux? Qu'est-ce qui différencie l'homme de la bête? Ce n'est toutefois que deux siècles plus tard que se mettra en place

[...] *la constitution d'un savoir non seulement de réflexion, mais d'observation, c'est-à-dire un nouveau mode d'accès à l'homme, que l'on considère dans son existence concrète, engagée dans les déterminations de son organisme, de ses rapports de production, de son langage, de ses institutions, de ses comportements. Ainsi commence à se mettre en place cette positivité d'un savoir empirique (et non plus transcendantal) sur l'homme [...]* (*ibid*, p.52).

De cette «rupture méthodologique» prendra forme le projet anthropologique. En effet, l'étude *positive* de l'homme au XVIII^e siècle n'est pas chose à passer sous silence: elle établit les bases d'une science «humaine». Ce n'est toutefois qu'au XIX^e siècle que se concrétisera une conception de l'homme en marge de la philosophie et affranchie d'une certaine conception religieuse. Dès lors, l'objet observé et étudié n'est plus uniquement l'homme mais plutôt un individu évoluant au sein d'une communauté donnée. Explorateurs, scientifiques et membres du clergé envoyés par les riches métropoles en terres conquises, n'ont d'autres choix que de constater les «variations identitaires» de l'être humain dans le *temps* et l'*espace*:

À travers cette activité extrême, ces hommes du XIX^e siècle posaient le problème majeur de l'anthropologie: *expliquer l'universalité et la diversité* des techniques, des institutions, des comportements et des croyances, *comparer* les pratiques sociales de populations infiniment éloignées les unes des autres tant dans l'espace que dans le temps. Leur mérite est d'avoir dégagé [...] cette hypothèse maîtresse sans laquelle il n'y a pas d'anthropologie possible, mais seulement des ethnologies régionales: *l'unité de l'espèce humaine [...]* (*ibid*, p.68).

Ainsi se développe, en rupture avec la pensée évolutionniste de l'époque, la notion de *culture* comme possible justification des «variations identitaires» observées en terrain. En effet, l'*anthropologie culturelle* introduit l'idée de la *relativité* des cultures et de leur impossible hiérarchisation *a priori* (Cuche, 2010). L'Europe se voit ainsi délogée de la place enviée qu'elle occupait sur «l'échelle de civilisation» utilisée jusqu'alors dans l'évaluation comparative des sociétés qui peuplent le globe (sans pourtant se débarrasser de

l'ethnocentrisme ambiant!). Selon l'anthropologue britannique Edward Burnett Tylor (1876, p.1), premier à tenter une définition, le concept de «*Culture* ou [de] *civilisation*, pris dans son sens ethnologique le plus étendu, est ce tout complexe qui comprend la connaissance, les croyances, l'art, la morale, le droit, les coutumes et les autres capacités ou habitudes acquises par l'homme en tant que membre de la société». Praticiens et théoriciens de l'époque y vont donc de leurs hypothèses sur la question de la culture et de sa *transmission*. On s'intéresse plus particulièrement à recenser la diversité des cultures et de leurs pratiques.

En résumé, la démarche anthropologique d'alors est caractérisée par une conception *objectiviste* de la culture en général. Ainsi, la langue, la religion, voire l'identité, se manifestent comme des données déterminées et éventuellement immuables en soi. Selon cette conception, l'homme apparaît comme le *produit* des diverses traditions culturelles propres à son *territoire* et à son *époque*.

1.2 Une conception subjective de l'identité

Au début du XX^e siècle, certains détracteurs prétendent que la transmission de la culture, plutôt que déterminante, serait «négociée» par l'individu et sa société. En effet, à l'instar de l'anthropologue américain Clifford Geertz, divers praticiens des sciences humaines stipulent que la *culture* «[...] n'est pas un pouvoir, [...] c'est un contexte, quelque chose dans le cadre duquel [l]es éléments peuvent être décrits avec intelligibilité, c'est-à-dire avec «densité»⁷. Ainsi, l'individu serait apte à prendre position face aux diverses figures d'autorité rencontrées tout au long de son existence.

À cet égard, il est important de noter l'avancée qu'ont permis les travaux de l'*École de Chicago* et plus précisément du psychologue, sociopsychologue et philosophe américain Georges Herbert Mead qui prôna l'antidéterminisme biologique. S'inscrivant dans la tradition pragmatique, Mead contribua à faire le lien entre la psychologie et la sociologie, donnant naissance à la psychologie sociale. Le fondateur de l'*interactionnisme symbolique* soutint que

⁷ Geertz, Clifford. 1998. «La description dense: vers une théorie interprétative de la culture». *Enquête. Anthropologie, histoire, sociologie* (no.6), <http://enquete.revues.org/document1443.html>, consulté le 6 avril 2011.

l'homme prendrait racine dans les interactions sociales. En d'autres mots, que l'identité serait un phénomène social. Plutôt que surtout déterminé *par*, l'individu serait habilité à réinterpréter les données objectives *de* la réalité et à prendre position face à *l'autrui généralisé* (*the Generalized Others*) que lui renvoie sa société (Mead, 1967). Afin d'illustrer ce processus, Mead utilise alors les notions de «Soi», «Moi» et «Je». Le «Soi» se décomposerait en fait en deux entités distinctes: le «Je» et le «Moi»: «The «I» is the response of the organism to the attitudes of the others; the «me» is the organized set of attitudes of others which one myself assumes. The attitudes of the others constitute the organized «me», and the one reacts toward that as an «I»» (*ibid*, p.175). Ainsi, «Soi» et «autrui», «individu» et «société» ou encore «identité» et «altérité» seraient intimement liés dans le processus continu qu'est la construction identitaire. À ce stade-ci de notre recherche, *l'altérité* pourrait se définir comme «le différent, ce qui m'est étranger, un moi qui n'est pas moi et qui se prétend toutefois mon semblable, mon alter ego, un autre soi en même temps qu'un autre que soi»⁸. Nous y reviendrons plus précisément au deuxième chapitre de notre mémoire.

De son côté, Max Weber (1965) s'inspire d'une conception phénoménologique de la connaissance pour former la *sociologie compréhensive*. Cette sociologie tente de saisir le *sens* de *l'activité* sociale que représente une conduite humaine du point de vue de l'acteur. Elle fait partie des sciences de la culture curieuses de savoir *comment* la vie humaine se déroule et *comment* une certaine manière de croire ou de penser structure une façon d'agir (*ibid*). Pour ce, il s'agit de mettre à jour les régularités des comportements et les raisons qui pourraient les légitimer.

Principalement influencés par Mead et Weber (également Schütz et Merleau-Ponty), Peter L. Berger et Thomas Luckmann se sont intéressés, au milieu du siècle dernier, à la théorie de la *socialisation*⁹ et à la sociologie de la connaissance. Abordant la réalité comme socialement construite, les deux sociologues américains se sont intéressés, au sein de leur ouvrage *La construction sociale de la réalité*, aux facteurs sociaux altérant la construction, la distribution

⁸ Courtine-Denamy, Sylvie. «Altérité». *Encyclopédie Universalis*, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/alterite-philosophie/>, consulté le 6 mars 2011.

⁹ Entendue comme «processus d'intégration d'un individu à une société donnée ou à un groupe particulier par l'intériorisation des modes de penser, de sentir et d'agir» (Cuche, 2010, p.52).

et la légitimation de la connaissance. Au sein de ce marquant écrit, les auteurs soutiennent que l'individu entretiendrait, *tout au long de sa vie*, une relation dialectique avec la société, dynamique d'après laquelle seraient créées, transformées, intégrées et ainsi transmises dans le temps (parfois de façon insidieuse), certaines façons de sentir, d'agir et de penser. Cette «habituat[i]on implique[rait] l'important gain psychologique du rétrécissement des choix» (Berger et Luckmann, 2006, p.117) nécessaire à toute productivité humaine et sociale. Le sociologue français Pierre Bourdieu (1980) emploiera quant à lui les termes d'*habitus*¹⁰ et de *champs* pour décrire le phénomène. Selon Berger et Luckmann, lorsqu'il y a *typification* par l'individu de ses propres actions et de celles des autres, il y a *institutionnalisation* des comportements et, *ipso facto*, *prise de rôles*. Une femme d'origine africaine, de confession musulmane et monoparentale, par exemple, ne répondrait pas de la même façon aux diverses épreuves et mutations de la vie que le ferait un homme célibataire, d'allégeance catholique. Nous y reviendrons.

En définitive, bien que les écoles varient, on s'entendrait aujourd'hui sur le caractère «paradoxal» de l'identité (Ferréol et Jucquois, 2003). Sa définition générale pourrait se résumer en une *construction* ne pouvant ignorer la réalité concrète d'un individu ou de son groupe et devant être infirmée ou confirmée par autrui (Kaufmann, 2004). Ainsi, l'individu n'est désormais plus considéré comme un être déterminé d'avance par la culture ou la société qui l'a vu naître: sa *socialisation* et les divers *autrui significatifs* rencontrés tout au long de sa vie moduleront son *identité personnelle*. Il en est de même pour certains événements marquants comme une conversion religieuse ou un grave accident, par exemple. À la lumière des informations recueillies et en regard de nos intérêts de recherche, l'*identité*, en lien avec autrui et telle qu'elle sera entendue au cours des pages qui vont suivre, peut maintenant être définie:

¹⁰ Selon Pierre Bourdieu (1980, p.88), «Les conditionnements associés à une classe particulière de conditions d'existence produisent des *habitus*, systèmes de *dispositions* durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement «régliées» et «régulières» sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre».

L'identité consisterait en un assemblage de paramètres (de temps, d'espace, de relations – incluant la filiation – etc.), par lesquels les individus et les collectifs peuvent se reconnaître, c'est-à-dire se repérer, se nommer et se définir dans une forme quelconque d'unité; l'identité comprend aussi le processus conduisant à cette reconnaissance; et enfin, elle renvoie au résultat même de ce processus, en tension équilibrée entre la stabilité et le changement.¹¹

Penchons-nous maintenant sur l'ensemble des *paramètres* selon lesquels s'articulera l'identité. En deuxième partie de notre mémoire, nous élaborerons sur les mécanismes soutenant la construction identitaire.

1.3 Paramètres de la construction identitaire

Comme il a été évoqué en début de ce chapitre, l'héritage du culturalisme fut la prise de conscience de la diversité des cultures dans le *temps* et l'*espace*. L'apport de la pensée subjectiviste fut, quant à elle, de considérer les *relations* entretenues par l'individu et sa collectivité comme puissant vecteur identitaire. Via la *socialisation*, ces interrelations permettraient non seulement à l'individu de s'unir à sa communauté mais également de s'en démarquer en procédant à certains choix dans l'éventail de valeurs qui lui sont transmises. Cette dynamique ne sera possible que grâce à la présence d'*autrui significatifs* (institutionnalisés ou non) qui, via certains *processus*, *outils* et *manifestations*¹², lui communiqueront une façon de sentir, d'agir et de penser. Il en viendrait ainsi à se construire un univers symbolique cohérent donnant sens à son existence. En découlerait l'ordination de l'univers dans les consciences individuelles et collectives. Cette transmission de la connaissance serait ainsi synonyme, chez Berger et Luckmann (2006), de *prises de rôles* plus ou moins conscientes par l'individu. Plus la société au sein de laquelle il évolue est caractérisée par une simple division du travail, plus cette *prise de rôle* sera typée selon une distribution limitée de la connaissance. Ainsi l'*individualisme*, c'est-à-dire la capacité de faire un «choix individuel entre des réalités et des identités différentes» (Berger et Luckmann, *ibid*, p.281), ne serait possible qu'au sein de sociétés où les *autrui significatifs* et *figures d'appartenance* seraient diversifiés.

¹¹ Des Aulniers, Luce. Notes de cours 1 - COM 8123 : *Identité et altérité en terrains*, Hiver 2009, p.2.

¹² Hsab, Gaby. Notes de cours - COM 8115: *Aspects symboliques de la communication*, Automne 2008.

En regard de nos intérêts de recherche, l'analyse des rôles s'avère donc selon nous nécessaire dans l'étude de l'*identité*

[...] parce qu'elle recèle les médiations entre les univers macroscopiques de significations objectivés dans une société et les moyens par lesquels ces univers deviennent subjectivement réels pour les individus. Ainsi, il est possible, par exemple, d'analyser les racines sociales macroscopiques d'une vision religieuse du monde dans certaines collectivités (les classes, ou les groupes ethniques, ou les coteries intellectuelles), et aussi d'analyser la façon dont cette vision du monde se manifeste dans la conscience de l'individu. Les deux analyses ne peuvent être rassemblées que si l'on cherche à connaître les moyens par lesquels l'individu, dans son activité sociale totale, établit une relation à la collectivité en question. (Berger et Luckmann, *ibid*, p.152).

En d'autres mots, la règle sociale s'incarnerait dans l'individu, lui assignant un nom, une place et un rôle en regard de sa situation généalogique ou encore chronologique dans un lignage donné (Héritier, 1977). En regard de notre objet d'étude, soit *l'articulation des traditions culturelles, de la religion et de l'identité personnelle d'une jeune femme banjara du Karnataka*, nous avons circonscrit quatre *typifications* (Berger et Luckmann, 2006) sociales particulièrement significatives, soit celles de *l'identité culturelle*, de *la religion*, du *sexe* (ou *genre*) et finalement de *l'état civil*. Cette exploration sera bien sûr bonifiée tout au long de notre étude.

1.3.1 L'identité culturelle banjara

La *culture*, telle que définie plus tôt par Tylor, reposerait sur des «systèmes de valeurs profondément enracinés dans l'histoire des collectivités, et se manifeste[rait] à travers des pratiques que l'ont peut regrouper [...] en trois catégories [...]: les *rites*, les *héros* et les *symboles*» (Ferréol et Jucquois, 2003, p.158). Cette identification à un mythe fondateur, voire à un ancêtre commun faisant parfois figure de surhomme, serait prétexte à la «nationalisation» ou encore à «l'ethnisation» de *l'identité culturelle* chez certains, transformant à tort le processus en une appartenance «génétique» (Connor, 2002). En effet, une identité n'est jamais «pure» ou «unique» puisque résultant de divers syncrétismes inscrits dans un passé lointain. Ainsi, selon les mutations rencontrées (guerres, famines, migrations, épidémies, etc.), *l'identité culturelle* serait modulée.

Un [...] trait de l'appartenance culturelle de chacun saute aussitôt aux yeux: c'est que nous possédons non pas une mais plusieurs identités culturelles, qui peuvent ou s'emboîter ou se présenter comme des ensembles en intersection (Todorov, 2008, p.85).

Malgré cela, nombre de minorités culturelles peuplant le globe ont été victimes de stigmatisation, fruit notamment d'une mono identification culturelle, et sont encore aujourd'hui persécutées par la population dominante.

Ce qui semble le cas, entre autres, de la communauté banjara de l'Inde. Autrefois nomades, sa filiation avec les tribus gitanes du nord serait l'explication de son bas statut au sein même de la hiérarchie intouchable (Shantha Mohan, 1988; Deogaonkar et Deogaonkar, 1992). Au temps des rajahs et de la colonisation, les ressortissants banjaras furent employés auprès des armées à titre de transporteurs. L'utilisation croissante des chevaux et l'amélioration des conditions routières du pays auraient engendré le déclin de leur principal gagne-pain. Pour survivre, plusieurs se seraient tournés vers le marchandage du bois de chauffage et quelques-uns vers le brigandage, contribuant à leur mauvaise réputation. Depuis la partition de l'Inde en 1947, la plupart d'entre eux vivaient de l'agriculture, ayant bénéficié de terres gratuites selon le plan de discrimination positive du gouvernement indien (*ibid*). Désormais sédentarisés au sein de *tandas*¹³ depuis environ quatre générations, leurs interactions avec les non-Banjaras demeurerait principalement d'ordre économique (*ibid*). Plusieurs traditions culturelles ancestrales comme le tatouage, l'habillement, la danse et le chant ne trouveraient plus écho chez la présente génération. Il en serait de même pour certaines pratiques et croyances religieuses.

1.3.2 Croyances et pratiques religieuses chez les Banjaras

Comme nous venons de le voir, l'*identité culturelle* se manifesterait à travers certaines pratiques : de survie, rituelles ou encore symboliques. Selon l'écrivain et médiologue français Régis Debray, la sacralisation de cette triade assurerait la cohésion sociale dans le *temps* et l'*espace*. En effet,

¹³ Village ou regroupement de maisonnées habitées uniquement par des familles banjaras et souvent installé en retrait, voire à des kilomètres, des villages hindous.

[...] la force anonyme et diffuse qu'incarne ou exprime le sacré ne serait rien d'autre que la société elle-même, laquelle est à ses membres ce qu'un Dieu est à son fidèle. C'est donc sa propre société que le fidèle respecte en respectant son dieu, assimilable à une contrainte sociale remise à bien (Debray, 2005, p.100).

En ce sens, la *religion* s'apparente à une *tradition* entendue comme

ce qu'il convient de savoir et de faire au sein d'un groupe qui ainsi se reconnaît ou s'imagine une identité collective durable, l'important étant moins de justifier rationnellement l'obligation que de (croire) s'y conformer correctement [...]. Cet ensemble plus ou moins cohérent, c'est ce qu'on appelle une culture (Bonte et Izard, 2008, p.710).

En effet, «c'est nous chrétiens ou apparentés qui avons traduit tous ces termes en approximatifs de notre religion» (Debray, 2005, p.37). En effet, l'étude des pratiques et croyances religieuses du globe s'avère tendancieuse puisque culturellement déterminée. À ce propos, l'ethnologue français Claude Lévi-Strauss proposa, avec raison, de tourner le dos aux religions pour proposer à la place l'observation comparative des mythes et des rituels.

Traditionnellement animistes, les populations banjaras du sous-continent se seraient peu à peu acculturées aux façons de faire de la majorité hindoue:

Because of the considerable socio-cultural isolation that the Banjara maintain, though they live in the midst of other non-Banjara communities, they may be called an "enclave" or "encysted" community. [...] Thus, it is observed that there have been several changes in their traditional practices with regard to marriage and the family (Shantha Mohan, 1988, p. 100).

À cet égard, les coutumes ancestrales de polygamie, de remariage des veuves ou de divorce, par exemple, ne trouveraient désormais plus écho auprès de la jeune génération (Shantha Mohan, 1988; Deogaonkar et Deogaonkar, 1992). Il est également à noter que les Banjaras du Karnataka auraient adopté certains préceptes typiques à la majorité hindoue tels que le végétarisme et la *dot*¹⁴. Selon Shantha Mohan (*ibid*, p.6), «It is therefore not surprising that the Lambanis while professing Hinduism, still adhere to their inherited tribal beliefs and

¹⁴ Alors que la coutume tribale d'autrefois était « d'acheter » son épouse, (Shantha Mohan, 1988), il en est tout autrement aujourd'hui alors que les parents de la mariée doivent déboursier un important montant afin de couvrir les dépenses encourues pour l'entretien de leur fille par la belle-famille (Deliège, 2004). Le montant de la *dot* variera entre autres selon le rang social, l'éducation ou encore la beauté de la jeune fille en question (St-Germain-Lefebvre, 2008). Il faut toutefois noter que le système de *dot* est officiellement illégal depuis 1947.

practices». En effet, en accord avec le phénomène de *sanskritisation* tel que défini par l'ethnologue indien M. N. Srinivas (1962), il n'est pas surprenant de constater que les Banjaras, au plus bas de l'échelle hiérarchique hindoue, aient tendance à imiter les pratiques des classes supérieures (Deliège, 2004) sans toutefois renier leurs traditions tribales. Il s'agirait en quelque sorte ici d'une superposition symbolique des croyances animistes et hindoues.

Non institué, sans dogme central, ni chef spirituel, l'hindouisme est aujourd'hui considéré comme «l'une des plus vieilles religions du monde» (Debray, 2005). La religion hindoue serait en fait un système de pratiques et de croyances fort diversifiées résultant des nombreuses migrations et invasions subies sur le sous-continent. Une croyance commune en la réincarnation relierait toutefois les millions d'adeptes. Afin de se libérer des cycles de renaissances (*moksa*), le dévot devra scrupuleusement respecter son devoir individuel (*dharma*) en regard de son état et de son statut. Le *streedharma*, le devoir individuel spécifique à la femme hindoue, se résumerait en la *prise des rôles* d'épouse et de mère (Kapadia, 1995). Voilà pourquoi, selon l'anthropologue belge Robert Deliège (2004, p.103), la religion hindoue ne serait pas une religion telle que nous l'entendons au sens judéo-chrétien: « ce n'est pas une chose à laquelle on *croit*, c'est quelque chose que l'on *fait* ».

1.3.3 Sexe et genre chez les Banjaras

Alors que la notion de «sexe» est majoritairement utilisée du côté de la biologie, celle de «genre» (*gender*) aurait fait son apparition à travers les sciences sociales au début des années soixante-dix. En effet, dans son essai *Sex, Gender and Society* (1972), la sociologue féministe britannique Ann Oakley proposa le terme *gender* comme «construit social variable et évolutif» distinct de celui de «sexe». Ainsi, les *gender studies* ou «études de genre» soutiennent que, plutôt que données et naturelles,

[...] les identités de genre seraient liées à la transmission, à travers divers dispositifs de *socialisation* [...], de manières d'être, de penser et d'agir orientant chaque individu vers des modèles de la masculinité et de la féminité, vers des identités et des rôles sociaux historiquement attribués à chaque sexe à partir d'une naturalisation des différences sexuelles et de l'idée d'un profond déterminisme biologique.¹⁵

Bien que critiquée¹⁶, cette approche permis de poser un regard critique sur certains présupposés via l'analyse de représentations sociales. Leur examen aida à la compréhension des mécanismes articulant les relations de pouvoir entre sexes et leurs altérations sur la construction identitaire d'un individu.

À propos de la population banjara du Karnataka, la sociologue indienne N. Shantha Mohan (1988, p.83) soutient que «The role allocation between men and women and role stereotyping is the source of all stigma and subordination». En effet, comme il a été brièvement exposé en introduction, la culture banjara serait caractérisée, par un isolement récurrent et une forte stigmatisation des genres. Cette dernière typification se manifesterait entre autres, selon notre auteure, par une stricte répartition des tâches attribuées selon le sexe. Alors que les garçons, en vieillissant, verraient leur père assurer leur éducation, la jeune fille banjara serait confinée au cercle féminin du *tanda*. Elle y apprendra les rudiments du rôle d'épouse et de mère tels que la préparation des repas, la lessive, la vaisselle, l'entretien ménager, le travail aux champs en plus de travaux manuels peu rémunérés comme le transport de marchandises, la coupe du bois, l'artisanat ou encore la confection d'alcool. Dès l'âge de neuf ans, à la suite de sa mère ou de sa grande sœur, elle se verrait remettre la responsabilité de l'une ou l'autre, voire de l'ensemble de ces tâches. Arrivée à «maturité», on limitera ses activités aux frontières de la communauté, la vigilance familiale étant particulièrement sévère à cette étape de la vie (Deliège, 2004). Voilà entre autres pourquoi peu de ressortissantes banjaras bénéficieraient, au Karnataka du moins, d'une éducation académique de base, la famille se refusant de voir leur fille quitter le *tanda* (Shantha Mohan, 1988). En résumé donc, la *socialisation* des femmes banjaras serait principalement basée sur

¹⁵ Guionet, Christine. «Sexe et genre», *Encyclopédie Universalis*, <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/sexe-et-genre/#>, consulté le 2 mai 2011.

¹⁶ Plusieurs sociologues préféreraient l'utilisation des termes «rapports sociaux de sexe» ou «sexe social» selon eux plus neutres (*ibid*).

l'intériorisation des notions de «sacrifice» et de «soumission» face aux diverses figures masculines:

From childhood the girls are socialised to sacrifice their own minimum needs in order to satisfy those of their male siblings and other male members in the family [...]. Because of their continuous neglect, deprivation and degradation, women hold a secondary position and subordinate status in their community and society (*ibid*, p.12).

1.3.4 État civil chez les Banjaras

Selon Berger et Luckmann (2006, p.325), le mariage serait un puissant instrument nominal: «Ayant considérablement stabilisé sa propre image, l'individu marié devra projeter son futur en accord avec son identité conjugalement définie». Ainsi, cette «nouvelle réalité» qu'est la vie à deux et ce qui en découle entraînerait une nouvelle définition des rôles:

[...] quelque chose de plus fondamental est impliqué dans cette prise de rôle, à savoir la relation de l'individu à la réalité comme telle. Chaque rôle, dans la situation conjugale, porte avec lui un univers de discours, réactualisé dans la conversation constante entre les partenaires du mariage. Plus simplement, le mariage n'implique pas simplement l'entrée dans de nouveaux rôles mais, en plus, l'entrée dans un nouveau monde (*ibid*, p.331).

Selon nos auteurs, l'institutionnalisation du mariage viendrait en fait encadrer, voire régir les rapports de sexe et la constitution de la famille. L'anthropologue britannique Victor Turner va plus loin en ne considérant plus le rituel associé aux *rites de passage* «sous le seul angle de son efficacité symbolique mais comme un discours, ou un méta-discours, que la société tient sur elle-même tant à travers les exégèses qu'en donnent les intéressés que par les actes qu'ils accomplissent» (Bonté et Izard, 2004, p.633). L'avènement du mariage est en fait synonyme d'alliances: de l'individu avec sa société ou encore d'une famille à une autre. Encore aujourd'hui, l'union de deux partenaires est l'occasion de tractations, d'engagements, de conventions dans le but de gagner du capital (émotif ou autre).

Pour la population banjara du Karnataka,

The marital bond is found to bring together not just two individuals but two families or even settlements. Marriage is, therefore, not exclusively meant to secure for the individual highly personalised satisfaction but is used as a social mechanism to create and foster social solidarity (Shantha Mohan, 1988, p.78).

Née de très basse classe, la famille banjara cherchera, sa vie durant, à se hausser au sein de la lourde hiérarchie indienne. En cela, le mariage des enfants s'avère un important, voire l'unique atout. En effet, tout en prenant soin de respecter les règles d'endogamie de classe et d'exogamie de *gotra* de mise, les parents multiplieront les marchandages afin de trouver le meilleur parti possible pour leur descendance. En haussant le prix de la *dot*, par exemple, ils espèreront unir leur avenir à celui d'une famille de rang supérieur. La coutume banjara veut habituellement que les jeunes filles soient mariées à un oncle maternel ou à un cousin paternel (*ibid*). Une fois la célébration terminée, l'épouse devra quitter la maison familiale pour élire domicile au sein de sa belle-famille dont elle devra gagner les faveurs.

Relationship within family are based on love affection respect and are depending upon age and position in family [...]. Quarrels are common between mother-in-law and daughter-in-law, but the son-in-law commands affection and respect (Deogaonkar et Deogaonkar, 1992, p.38).

Les aptitudes de la jeune épouse à « tenir maison » et, éventuellement, la mise au monde d'un garçon, lui vaudront le respect d'autrui (Shantha Mohan, 1988). En résumé donc, les *prises de rôles* d'épouse et de mère par la femme banjara semblent, dans l'Inde rurale du sud du moins, non seulement l'occasion d'entrer activement dans la sphère sociale mais également pour sa famille d'améliorer sa position au sein de la hiérarchie (Deliège, 2004 ; Deogaonkar et Deogaonkar, 1992; Shantha Mohan, 1988).

1.4 De la pertinence de la problématique identitaire aujourd'hui

Telle qu'exposée tout au long de ce premier chapitre, la revue de la littérature effectuée en lien avec nos intérêts de recherche nous autorisa une définition préliminaire de la dynamique identitaire. Ainsi, il a été démontré que l'*identité* serait une donnée intangible, mouvante et que sa construction s'avèrerait tributaire de certains *paramètres*. En effet, la culture transmise via des relations significatives en un certain *espace* et selon un *temps* précis nourrirait la construction identitaire d'un individu. Elle diffuserait, par l'utilisation de *processus*, d'*outils* et de *manifestations*, des façons de sentir, d'agir et de penser. Elle sous-tendrait également la *prise de rôle* nécessaire à toute productivité humaine et sociale. En définitive donc, nous avons pu constater que la *compréhension de la dynamique identitaire* n'allait pas sans

l'observation et l'analyse des typifications culturelles et sociales qu'entretient l'individu avec sa collectivité:

La culture existe donc à deux niveaux étroitement reliés, celui des pratiques sociales et celui de l'image que laissent celles-ci dans l'esprit des membres de la communauté. Ce n'est pas leur contenu qui détermine le caractère «culturel», mais leur diffusion: la culture est forcément collective. Elle présuppose donc la communication, dont elle est un des résultats. En tant que représentation, la culture nous livre aussi une interprétation du monde, un modèle miniature, une carte en quelque sorte, qui nous permet de nous y orienter; posséder une culture signifie qu'on tient à sa disposition une pré-organisation de l'expérience vécue. La culture repose à la fois sur une mémoire commune (nous apprenons la même langue, la même histoire, les mêmes traditions) et sur des règles de vie communes (nous parlons de manière à nous faire comprendre, nous tenons compte des codes en vigueur dans notre société); elle est tournée en même temps vers le passé et vers le présent (Todorov, 2008, p.48).

À cet effet, nous avons ici retenu quatre pôles d'après lesquels sera observée et questionnée notre répondante en terrain, soit *l'identité culturelle, la religion, le genre et l'état civil*. En cela, notre question de recherche consiste à savoir *comment s'articulent l'identité personnelle, la religion et les traditions culturelles chez une jeune femme banjara du Karnataka*. Plus précisément, nous souhaitons dépasser l'image traditionnelle de la femme indienne telle que véhiculée au sein de la littérature et des médias. La modernisation de l'Inde et la position enviable qu'elle occupe aujourd'hui aux côtés de la Chine et des États-Unis dans la course au titre de première puissance économique mondiale, laisse supposer que la population banjara du sous-continent, dernièrement relativement recluse, devra prendre position dans cette nouvelle dynamique économique. Et là se résume probablement le paradoxe banjara contemporain: vouloir se hisser au sein de la société indienne majoritairement hindoue sans pour autant abandonner ses traditions tribales ancestrales. On peut se questionner quant au rôle que prendra la femme dans cette nouvelle dynamique.

À titre d'apprentie chercheuse, ce sera l'occasion d'explorer l'enquête de terrain selon l'approche développée par *l'anthropologie visuelle*. En effet, un court documentaire ethnographique accompagnera notre réflexion théorique, réflexion qui sera structurée en trois points. Il sera d'abord question de l'articulation de *l'identité personnelle* de notre répondante en regard de la *théorie de la socialisation* de Berger et Luckmann: *comment se manifestent chez elle ses diverses figures d'appartenances?* Deuxièmement, nous questionnerons notre

propre identité face à cette première expérience de terrain: *comment cette rencontre avec l'Autre a-t-elle altéré notre conception de la culture et de la religion?* Troisièmement, nous interrogerons la méthodologie choisie: *comment l'anthropologie visuelle peut-elle contribuer à une meilleure compréhension de la dynamique identitaire?* Bref, l'ensemble de notre étude s'inscrit dans une réflexion globale sur la notion d'*identité* croisée avec *altérité*.

Il faut mentionner que notre premier périple en Inde coïncidait avec une période particulièrement sensible, du moins au Québec, à la question religieuse et interculturelle. En effet, le premier ministre Jean Charest avait depuis peu mandaté le philosophe Charles Taylor et le sociologue Gérard Bouchard à la présidence d'une *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*. Ailleurs dans le monde, à cette même époque, on débattait de la laïcité de l'espace public en France; on assistait aux attentats terroristes de Mumbai en Inde¹⁷; on décriait la guerre civile du Darfour en Afrique¹⁸. Bref, la problématique de la cohabitation interreligieuse et interculturelle faisait couler encre et sang. À lire les manchettes et à en croire les propos de l'écrivain et médiologue Régis Debray (2005), la situation semblerait perdurer puisque, selon lui, le réenchâtement de la culture des autres et de leurs identités serait directement lié au désenchantement du politique et de ses utopies. Face à cette situation, la démythification de la culture des autres et de leurs identités s'avère selon nous nécessaire afin d'envisager un vivre-ensemble plus harmonieux.

En cela, le domaine de la communication peut selon nous beaucoup. En effet, selon l'historien et essayiste français Tzvetan Todorov (1995, p.187),

¹⁷ Les attaques de novembre 2008 visaient, selon le témoignage du seul terroriste capturé vivant par les forces de l'ordre indiennes, à tuer le plus grand nombre de touristes et de juifs possible. En tout, 173 personnes, dont plus de 26 ressortissants étrangers, auraient été tuées (Ahmed Ali, S. 2008. «Mumbai locals helped us, terrorist tell cops». *The Times of India* (30 novembre), <http://articles.timesofindia.indiatimes.com/2008-11-30/india/27911937>, consulté le 10 mai 2011).

¹⁸ Conflit armé qui touche l'ouest du Soudan et qui, selon les États-Unis, Israël et le Canada, cacherait un génocide ayant fait environ 300 000 morts et près de 3 millions de déplacés (Marmoz, Robert. 2004. *Le Nouvel Observateur*, n° 2068, semaine du 24 juin).

L'existence humaine n'est pas menacée par l'isolement, car celui-ci est impossible; elle est menacée par certaines formes de communication, appauvrissantes et aliénantes, et aussi par les représentations individualistes de cette existence qui ont cours et qui nous font vivre comme une tragédie ce qui est la condition humaine même : notre incomplétude originelle et le besoin que nous avons des autres. Car ces représentations ne sont pas le reflet passif du réel, elles déterminent nos valeurs et par là, agissent sur ce réel.

L'étude de l'identité, comme celle de l'Autre, ne pourrait aller sans celle de ses représentations et de ses interactions. En cela, l'analyse des procédés de communication, entendue comme «*a symbolic process whereby reality is produced, maintained, repaired, and transformed*» (Dewey, 1989, p. 23), s'avère centrale. Nous procéderons donc, au cours des pages qui vont suivre, à l'observation des aspects symboliques de la communication

[...] qui s'intéressent à la dimension symbolique des significations, des comportements, des réalités, des productions, des sujets, des dispositifs. Cet intérêt passe à travers l'étude des institutions (religions, États, organisations, etc.) des récits (mythes, histoires, discours, etc.) et des pratiques (rites et rituels, lois, territoires, etc.)¹⁹.

Le *champ symbolique* assurerait la liaison entre les *processus*, les *outils* et les *manifestations* développés par l'individu et sa société afin de donner sens à son existence. À l'instar de Weber et de la sociologie compréhensive, l'étude du symbolique permettrait de comprendre comment une certaine manière de croire ou de penser structure une façon d'agir. Le médium le plus apte à saisir *directement* et à *traduire* fidèlement ces gestes du quotidien, nous semble être celui de l'*image*. À cet effet, l'originalité de notre démarche repose sur l'utilisation et la réflexion sur l'*image anthropologique* à titre d'outil de compréhension de l'Autre. À titre d'apprentie chercheuse en communication, nous soutenons, tout comme l'écrivain d'origine libanaise Amin Maalouf (1998, p.150), que

[...] chacun d'entre nous, s'il sait user des moyens inouïs qui sont aujourd'hui à sa portée, peut influencer de manière significative ses contemporains, et les générations futures. À condition d'avoir quelque chose à leur dire. À condition aussi de se montrer inventif.

¹⁹ Hsab, Gaby. Notes de cours - COM 8115: *Aspects symboliques de la communication*, Automne 2008.

CHAPITRE II

CADRE THÉORIQUE: CONSTRUCTION IDENTITAIRE ET ALTÉRITÉ

Comme il a été démontré tout au long du précédent chapitre, la construction identitaire d'un individu serait tributaire d'autrui. Selon le *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles* (Ferréol et Jucquois, 2003, p.4), «Le substantif «altérité» semble désigner une qualité ou une essence, l'essence de l'être-autre». En anthropologie et en philosophie, l'altérité «s'emploie davantage pour désigner un sentiment, une emprise, un régime: il y a des autres, ils sont différents, suis-je leur semblable?» (*ibid*). Pour l'anthropologue québécoise Luce Des Aulniers,

[...] on sera porté à mettre un A majuscule, exprimant une structure justement, «autre», dans l'espace et le temps. Il s'agit alors du destin humain, partagé et commun, et pour certains, de l'Ombre, à savoir, dans la terminologie jungienne, de l'instance de l'inconscient, ici tenu à la fois pour individuel et pour collectif²⁰.

Les lignes qui vont suivre s'emploieront à faire le pont entre la pensée de Des Aulniers à propos de l'altérité, le modèle de *socialisation* théorisé par Berger et Luckmann et la notion de *reconnaissance* telle que soutenue par Tzvetan Todorov. Nous espérons ainsi documenter la dynamique existante entre l'individu et la société.

2.1 Les figures de l'altérité

Selon Des Aulniers, l'altérité se présenterait à nous sous quatre principales formes: le *visage*, l'*imaginaire*, l'*inconnu* et la *mort*. Ces figures de l'altérité seraient constitutives du processus

²⁰ Des Aulniers, Luce. Notes de cours 2 - COM 8123 : *Identité et altérité en terrains*, Hiver 2009, p.10.

de développement de l'individualité²¹ ou, en d'autres mots, de la construction identitaire. Nous tenterons ici de résumer sa pensée en faisant appel à certains auteurs s'étant également penchés sur le sujet.

2.1.1 Le visage

La première figure d'altérité «rencontrée²²» par le nouveau-né est le *visage* de la mère. L'effet de ce «face-à-face» serait de bouleverser «l'égoïsme même du moi», de désarçonner «l'intentionnalité qui le vise» (Levinas, 1972). Le *visage* parental permettrait en fait au nourrisson d'entamer son aliénation: *nommé* et *reconnu* par le parent, il forgera son idéal du «Moi»²³ et, selon la conception meadienne, les balises de *l'autrui généralisé*. Chez l'adulte, le *visage* se ferait le *miroir* de l'expression ressentie «ici et maintenant»: l'attitude que l'autre manifeste envers moi influence directement ma réponse, et vice-versa (Berger et Luckmann, 2006, p.83).

Selon le sociologue canadien Erving Goffman (1974, p. 9),

On peut définir le terme de face comme étant la valeur sociale positive qu'une personne revendique effectivement à travers la ligne d'action que les autres supposent qu'elle a adoptée au cours d'un contact particulier. La face est une image du moi délinéée selon certains attributs sociaux approuvés, et néanmoins partageable [...].

Goffman utilise, tout au long de ses écrits, la métaphore théâtrale afin de souligner le caractère expressif et situationnel du comportement humain ou encore l'aspect public du monde quotidien. En effet, l'individu se comporterait, dans la vie de tous les jours, comme un artiste de la scène qui adapte son jeu conformément à la pièce jouée et à l'émotion indiquée par les didascalies. Lors de ces *rites d'interaction*, que seraient ici les actions réciproques engendrées par la rencontre quotidienne de l'autre en face-à-face, l'individu s'emploierait à un travail de *figuration (work face)* afin de faire *bonne figure* ou encore de ne pas *perdre la face*

²¹ Des Aulniers, Luce. Notes de cours 1 - COM 8123: *Identité et altérité en terrains*, Hiver 2009.

²² L'expérience porterait *sur* un objet alors que la rencontre place en face d'un autre: ce n'est pas l'expérience qui fonderait la rencontre mais plutôt la rencontre qui rendrait possible l'expérience (Buber, 1992).

²³ Des Aulniers, Luce. Notes de cours 1- COM 8123: *Identité et altérité en terrains*, Hiver 2009.

(*ibid.*). Outre le respect de la règle d'*amour-propre*, cette épreuve de l'autre ne pourrait se faire sans celui de la *considération*:

L'effet combiné des règles d'*amour-propre* et de *considération* est que, dans les rencontres, chacun tend à se conduire de façon à garder aussi bien sa propre face que celle des autres participants. Cela signifie que chacun a généralement le droit de faire prévaloir la ligne d'action qu'il a adoptée, et de remplir le rôle qu'il s'est, semble-t-il, choisi. Il s'établit un état de fait où chacun accepte temporairement la ligne d'action de tous les autres. Il semble que cette sorte d'acceptation mutuelle soit un trait structurel fondamental de l'interaction, et particulièrement des interactions à l'œuvre dans les conversations face à face. Il s'agit typiquement d'une acceptation «de convenance» et non «réelle», car elle est le plus souvent fondée non pas sur un accord intime, mais sur le bon vouloir des participants à émettre sur le moment des opinions avec lesquelles ils ne sont pas vraiment d'accord (*ibid.*, p.14).

Bien que Goffman semble résumer le visage à une vitrine et les interactions sociales à des rites de convenances, demeure que l'altérité est relationnelle et appellerait, en cela, à une certaine *réciprocité*. Selon Des Aulniers, elle s'axe sur la *reconnaissance* de ce qui fait l'autre *sujet* et de sa différence: «L'idéal de la rencontre de l'altérité de l'autre serait qu'on le conçoive comme un «alter ego», à savoir un être humain «à la fois égal et différent»²⁴. La *réciprocité* et la *reconnaissance* de l'autre seraient toutes deux constituantes de l'identité puisque «[...] l'identité a besoin pour s'affirmer de constituer un Autre comme tel [...]»²⁵. Bref, pour conclure avec Goffman, «il n'y a pas de moi profond authentique derrière les différentes faces mises en jeu, mais seulement une compétence sociale, spécifiée comme relation cognitive, qui permet de construire son identité et de partager les attentes de l'autre»²⁶. La *face* se présente ainsi comme la valorisation sociale de la personne pour autant que celle-ci se conduise «normalement»²⁷.

²⁴ Des Aulniers, Luce. Notes de cours 2 - COM 8123 : *Identité et altérité en terrains*, Hiver 2009, p.11.

²⁵ Des Aulniers, Luce. Notes de cours 1 - COM7018: *Approches anthropologiques en communication*, Hiver 2009, p.4.

²⁶ Bonicco, Céline. «Goffman et l'ordre de l'interaction». *Philonsorbonne* (no.1, Année 2006-2007), <http://edph.univ-paris1.fr/phs1/bonicco.pdf>, consulté le 12 avril 2011.

²⁷ Le concept goffmanien de *face* est, en ce sens, inspiré du concept de « personnalité » tel que développé par Durkheim dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). Durkheim y soutient qu'une valeur sacrée serait conférée à l'individu par la société en tant que membre de celle-ci. Cette valeur constituerait sa « personnalité ».

2.1.2 L'imaginaire

Deuxième figure de l'altérité selon Des Aulniers, l'*imaginaire* permettrait au nourrisson, l'intériorisation du sentiment d'être nourri par la relation parentale. Il constituerait ainsi en lui les liens de filiation et une représentation de soi: «Le regard éloquent de l'autre nourrit ainsi l'image de soi, pierre de touche de l'imaginaire»²⁸. Via la production humaine de signes, c'est-à-dire le langage ou encore le regard ou le geste, il emmagasinerait au sein de son *imaginaire* des sensations, des émotions ou encore des images, auxquelles il se référerait, plus ou moins consciemment, tout au long de son existence. L'*imaginaire* serait en fait, pour le philosophe français Gilbert Durand (1963), une réponse à l'angoisse existentielle face à l'appréhension de la mort. En cela, il serait construit, d'une part, par «les pulsions subjectives et assimilatrices» de l'individu et, d'autre part, par «les intimations objectives émanant du milieu cosmique et social » (*ibid*, p.38). En cela, la fabrication du *mythe*, par exemple, apparaît comme une «esquisse de rationalisation» (*ibid*) développée par l'humain et sa société afin de canaliser son agitation naturelle devant la «grande faucheuse»:

[...] le mythe apparaît comme un récit (discours mythique) mettant en scène des personnages, des situations, des décors généralement non naturels, (divins, utopiques, surréels, etc), segmentables en séquences ou plus petites unités sémantiques (mythèmes) dans lesquels s'investit obligatoirement une croyance - contrairement à la fable ou au conte - (dite «prégnance symbolique» par E. Cassirer). Ce récit met en œuvre une logique qui échappe aux principes classiques de la logique de l'identité. Par là le mythe se manifeste bien comme «métalangage» (Cl. Lévi-Strauss), langage «pré-sémiotique» où la gestuelle du rite, de la magie vient relayer la grammaire et le lexique des langues naturelles (Durand, 1975).

Il en serait de même avec tout symbole. L'*imaginaire* apparaît, au final, comme un stock social de connaissances *biologiques, historiques et culturelles*. Il servirait de fondation à une certaine image de soi et du monde. En ce sens, la rencontre de l'Autre serait, selon Des Aulniers²⁹, rarement neutre: les représentations préalables que sont les *prénotions*³⁰, le

²⁸ Des Aulniers, Luce. Notes de cours 1 - COM 8123 : *Identité et altérité en terrains*, Hiver 2009, p.3.

²⁹ Des Aulniers, Luce. Notes de cours 2 - COM 8123 : *Identité et altérité en terrains*, Hiver 2009, p.12.

³⁰ Entendue comme «[...] idée vague et latente de ce que nous cherchons, qui limite et dirige le travail de l'esprit dans cette recherche» (Javeau, Claude. «Prénotation». *Encyclopédie Universalis en ligne*, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/prenotation-sciences-sociales/>, consulté le 4 mai 2011).

*transfert*³¹, les *projections*³² ou encore la *culture*³³, par exemple, viendraient insidieusement colorer toute relation interpersonnelle.

Ainsi s'enclenche un cercle vicieux : l'image que se font les voisins d'un groupe infléchit celle que le groupe se fait de lui-même, laquelle à son tour oriente la conduite de ses membres, et finalement de nouveau l'image des voisins (Todorov, 2008, p.93).

2.1.3 L'inconnu

Après avoir fait «un» avec sa mère, intériorisé son regard nourricier et comblé symboliquement sa souffrante absence, le jeune enfant gagnerait en autonomie puisqu'«On devient réellement sujet - un - que lorsqu'on se sépare de l'objet (intériorisé)»³⁴. L'enfant marcherait ainsi vers l'*inconnu*, troisième figure d'altérité chez Des Aulniers. L'épreuve qu'est ici celle de «sortir de soi» sous-tendrait toujours une certaine angoisse «[...] qui correspond au temps nécessaire pour intégrer quelque chose d'étranger» (Sibony, 2001, p.76). Rencontrer l'Autre c'est s'éprouver, c'est faire face à la différence, se comparer, s'observer, prendre une distance, s'évaluer et se ré-éprouver encore. La connaissance de soi serait en cela tributaire de la connaissance de l'autre: «Alors ce que nous connaissons, ce n'est plus simplement l'autre mais la culture qui nous environne et donne sens à toute relation interpersonnelle, groupale et mise en relation»³⁵.

Selon le philosophe français Paul Ricoeur (1990, p.144), l'*identité* serait la résultante d'une constante tension entre les pôles *mêmeté* et *ipséité*. La *mêmeté* serait «l'ensemble des marques

³¹ Entendu comme « Phénomène par lequel un sentiment éprouvé pour un objet est étendu, par association, à un autre objet» (CNRTL. «transfert», <http://www.cnrtl.fr/definition/transfert>, consulté le 4 mai 2011).

³² Entendue comme «Manière personnelle de voir le monde extérieur au travers de ses habitudes de vie, de pensée, de ses intérêts» (CNRTL, sous «projection», <http://www.cnrtl.fr/definition/projection>, consulté le 4 mai 2011).

³³ «Au sujet de la culture, il sera nécessaire de reconnaître que loin de constituer des couches sédimentaires mortes ou des séries de détermination tantôt économiques, tantôt psychiques, elle [la culture] se présente dès l'abord comme une *résultante* entre une attirance et une répulsion, à savoir comme un *lien* qui relie mais qui tend aussi à se rompre entre soi et autrui. Il n'y a de culture que de l'altérité. Et on ne se relie à autrui qu'en tendant ce qui relie et vers ce qui relie. La culture est *tension* et *attention*, recherche inquiète et soucieuse d'identité. (Affegan, 1987, p.23).

³⁴ Des Aulniers, Luce. Notes de cours 1 - COM 8123: *Identité et altérité en terrains*, Hiver 2009, p.8.

³⁵ Des Aulniers, Luce. Notes de cours 1 - COM 7018: *Approches anthropologiques en communication*, Hiver 2009, p.4.

distinctives qui permettent de réidentifier un individu humain comme étant le même». L'*ipséité*, quant à elle, serait synonyme de changement et de singularité, se définissant comme «Ce qui fait qu'une personne, par des caractères strictement individuels, est non réductible à une autre»³⁶. Dans un constant mouvement de va-et-vient, l'individu s'emploierait ainsi, sa vie durant, à s'unir et à se différencier de ses pairs: «Intrinsèquement alors, l'identité (polarité mêmété) ne peut se passer de l'Altérité (contenue dans la polarité ipséité)»³⁷. Réduite au *Même* (Ricoeur), ce serait (symboliquement) la mort: «Sans un minimum de malheur ou d'imperfection, c'est-à-dire de diversité, nous n'avons rien à nous mettre sous la dent, et la connaissance, faute de matière, meurt d'ennui et d'inanition» (Jankélévitch, 1960, p.9).

En ce sens, l'*inconnu* n'est pas seulement extérieur à soi, il apparaît également comme la partie ombragée de l'*identité*, l'inconscient à la fois collectif et individuel. En d'autres mots, l'*identité* n'émergerait qu'au contact de l'Autre mais sa connaissance totale demeurerait impossible.

2.1.4 La mort

Selon Des Aulniers, la forme d'*inconnu* par excellence pour l'humain serait la *mort*. En effet, qui peut se vanter, outre certains personnages mythologiques, d'en maîtriser la connaissance? Tout comme Durand cité plus tôt, notre auteure soutient que la *mort* serait l'ultime figure d'altérité. En ce sens, «[...] la prise en compte de la réalité de la *mort* forge l'assise inconsciente du sentiment d'identité humaine»³⁸. La singularité des diverses cultures serait en fait contenue dans la réponse, institutionnalisée ou non, développée face à l'appréhension de la *mort*. Ainsi, l'analyse des rites funéraires ou des représentations de la *mort* chez un peuple donné, par exemple, fournirait de précieuses informations sur les diverses composantes de leur *identité*.

³⁶ CNRTL. «Ipséité», <http://www.cnrtl.fr/definition/ipseite>, consulté le 4 mai 2011.

³⁷ Des Aulniers, Luce. Notes de cours 2 - COM 8123: *Identité et altérité en terrains*, Hiver 2009, p.9.

³⁸ Des Aulniers, *ibid*, p.10.

En conclusion, de la négociation singulière entretenue par l'individu tout au long de son existence avec les quatre figures de l'altérité que sont le *visage*, l'*imaginaire*, l'*inconnu* et la *mort*, résultera, selon Des Aulniers, une *identité* singulière.

2.2 Le processus de socialisation selon Berger et Luckmann

En regard de ce qui a été exposé, il est maintenant possible d'approfondir le modèle théorique de *socialisation* en lien avec l'*identité*, tel que développé par Berger et Luckmann. Selon nos auteurs et en regard de nos intérêts de recherche, «L'identité est formée par des processus sociaux. Une fois cristallisée, elle est conservée, modifiée, ou même réformée par des relations sociales» (Berger et Luckmann, 2006, p.284). Penchons-nous donc maintenant sur les notions de *socialisation primaire*, de *socialisation secondaire*, de *socialisation réussie* et de *socialisation ratée* constitutives de la construction identitaire d'un individu.

2.2.1 La socialisation primaire

Le concept de *socialisation primaire* de Berger et Luckmann est principalement inspiré de la théorie de la *socialisation* de G. H. Mead: réfléchissant les attitudes adoptées par les *autrui significatifs*, l'individu devient l'image que les autres se font de lui. En effet, le nourrisson n'est pas né membre d'un groupe : avant d'y être intégré, il aura été socialisé par des autres significatifs. Cette *socialisation* n'est pas seulement cognitive, elle s'inscrit également dans un contexte émotionnel fort:

[...] les *autrui significatifs* occupent une place centrale dans l'économie de la maintenance de la réalité. Ils sont particulièrement importants dans la confirmation continue de cet élément crucial de la réalité que nous appelons l'identité. Pour maintenir le sentiment d'être en fait ce qu'il pense qu'il est, l'individu exige non seulement la confirmation implicite de cette identité [...] mais aussi la confirmation explicite et émotionnellement chargée que les *autrui significatifs* lui fournissent (*ibid*, p.252).

Dans les premières années de la vie, le père et la mère seront les médiateurs du (de *leur*) réel pour l'enfant. Grâce à l'utilisation de systèmes de signes, ils auront d'abord *nommé* et *reconnu* le nouveau-né. Ils lui transmettront également, dans la quotidienneté, une vision du monde au

sein de laquelle s'insinuerait celle de l'institution: présentée à l'enfant comme *la* réalité objectivée, cette incarnation de la société serait assimilée comme «allant de soi». Ainsi, «Recevoir une identité implique d'être assigné à une place spécifique dans le monde» (*ibid*, p.228). Progressivement, le sujet en viendrait à assimiler les rôles et attitudes de l'autre générique (l'*autrui généralisé* chez Mead) stabilisant, du coup, sa propre identité. Cette cristallisation de l'identité primaire ne serait possible sans le développement du *langage* puisqu'il «[...] est non seulement capable de construire des symboles qui sont hautement abstraits de l'expérience quotidienne, mais aussi de «rapporter» ces symboles et de les présenter en tant qu'éléments objectivement réels dans la vie quotidienne» (*ibid*, p.98). On comprend alors que les *rôles* jettent le pont entre les univers macroscopiques de significations objectivées et les moyens par lesquels ces univers deviennent subjectivement réels pour les individus.

2.2.2 La socialisation secondaire

Comme il a été maintes fois souligné, l'*identité* ne serait ni donnée, ni stable. En effet, selon Berger et Luckmann (*ibid*, p.235), «La socialisation n'est jamais totale ni terminée». La *socialisation secondaire* consisterait en «tout processus postérieur [à la *socialisation primaire*] qui permet d'incorporer un individu déjà socialisé dans des nouveaux secteurs du monde objectif de sa société» (*ibid*, p.225). Elle se résumerait en fait à l'intériorisation de «sous-mondes» institutionnels et entraînerait l'acquisition de vocabulaires et de rôles spécifiques (impliquant, à leur tour, l'intériorisation de «champs sémantiques» structurants). Cette intégration se déroulerait par exemple via les formations académiques et professionnelles ou encore, tout simplement, par la fréquentation de groupes. Il est à noter que, contrairement au lien de filiation développé dans la tendre enfance, la *socialisation secondaire* ne nécessiterait pas, *a priori*, la mise en place du sentiment d'appartenance. Toutefois, elle deviendrait affectivement chargée dans la mesure où l'immersion de l'individu dans la «nouvelle réalité» et l'engagement seraient institutionnellement définis comme nécessaires.

Selon Berger et Luckmann, toute *socialisation secondaire* serait une forme de «trahison» envers son passé et soi-même. En effet, la *socialisation secondaire* présenterait à l'individu de «nouvelles réalités» et offrirait d'autres possibilités d'être, entraînant du coup l'altération des valeurs reçues lors de la *socialisation primaire*. Bien que pour la majorité, la *socialisation secondaire* se déroulerait en continuité avec l'éducation reçue dans l'enfance, la mobilité accrue des sociétés industrielles contemporaines favoriserait néanmoins les transformations partielles. Les cas de mutations radicales que sont les *alternations* s'avèreraient toutefois, selon nos auteurs, plus rares. L'exemple typique serait celui de la conversion religieuse: elle nécessiterait en effet la re-socialisation de l'individu³⁹ dans la mesure où l'«événement» engendre une redistribution de la réalité. Dans ce cas, la communauté religieuse fournirait la «structure de plausibilité» nécessaire à la réorganisation du nouveau fidèle. Le rôle de la congrégation serait alors de reproduire, à un degré considérable, l'identification fortement affective caractéristique des *autrui significatifs* présents dans la petite enfance.

2.2.3 La socialisation réussie

Par *socialisation réussie*, Berger et Luckmann (*ibid*, p.271) entendent «[...] l'établissement d'un haut degré de symétrie entre la réalité objective et subjective (aussi bien que l'identité, bien sûr)». En d'autres mots, la *socialisation réussie* résulterait d'une tension harmonisée entre les visions du monde intériorisées lors de la *socialisation primaire* et de la *socialisation secondaire*. La *socialisation totalement réussie* serait toutefois humainement impossible. Dans les sociétés où la division du travail et la distribution de la connaissance sont limitées par contre, les *identités* seront fortement prédéfinies et profilées: «[...] l'individu, dans une telle société, est non seulement ce qu'il est censé être, mais il l'est d'une façon unifiée et «non-stratifiée» (*ibid*, p.273). Dans ces cas,

La question «qui suis-je?» a peu de chances d'apparaître dans la conscience, dans la mesure où la réponse socialement prédéfinie est massivement réelle subjectivement et confirmée de façon consistante dans toutes les interactions sociales significatives. Cela n'implique en aucune manière que l'individu est heureux de son identité (*ibid*, p.272).

³⁹ et implicitement une redéfinition de l'une ou de plusieurs figures d'altérité que sont le *visage*, l'*imaginaire*, l'*inconnu*, la *mort*.

En lien avec nos intérêts de mémoire, Berger et Luckmann (*ibid*, p.270) soutiennent à cet effet que l'

[...] analyse micro-sociologique ou socio-psychologique des phénomènes d'intériorisation doit toujours s'accompagner en arrière-plan d'une compréhension macro-sociologique de leurs aspects structurels, [...] c'est-à-dire d'une compréhension de la structure sociale à l'intérieur de laquelle l'intériorisation prend place.

Toute analyse ethnographique devrait donc s'appliquer à saisir les «[...] gradations d'un *continuum* dont les pôles extrêmes sont empiriquement impossibles» (*ibid*, p.271).

2.2.4 La socialisation ratée

Dans le cas de sociétés où la division du travail et la distribution de la connaissance sont limitées, la socialisation ratée doit être comprise en termes « [...] d'une asymétrie complète entre la réalité objective et subjective» (*ibid*, p.271). Un clivage apparaît alors entre l'«apparence» et la «réalité» dans l'appréhension par l'individu de lui-même. En regard de cette nouvelle réalité, la question *qui suis-je* émane simplement parce que deux réponses sont maintenant socialement disponibles. L'individu doit ainsi procéder à des choix.

Dans le cas d'une société où la distribution de la connaissance s'avère plus complexe, la socialisation ratée peut être le résultat «de différents autrui significatifs qui médient différentes réalités objectives pour l'individu» (*ibid*, p.276). Autrement dit, il y a asymétrie dans les réalités présentées à l'individu. Peut alors apparaître chez ce dernier «l'anormalité» lorsque, pour différentes raisons biographiques, il fait le «mauvais choix». Berger et Luckmann suggèrent l'exemple d'un garçon qui, en l'absence de son père, aura intériorisé l'univers féminin de sa mère et de ses sœurs. Entre l'*identité* normalement attribuée par la société au genre masculin et l'*identité* subjectivement réelle du jeune homme, il y aura nécessairement asymétrie. De tels cas seraient normalement traités en thérapies. La problématique se corse lorsqu'il y a «médiation de mondes hautement contradictoires par les autrui significatifs au cours de la socialisation primaire» (*ibid*, p.278). Berger et Luckmann rapportent l'exemple d'un jeune enfant élevé à la fois par ses parents et par une nourrice recrutée parmi la minorité culturelle: alors que les parents présentent à l'enfant une réalité

filtrée selon une vision du monde aristocratique et conquérante, la nourrice, quant à elle, lui reflète celle de la paysannerie dominée. En ce sens, il est fort possible que l'individu en vienne à développer une *identité* double: aux yeux des parents, il se conduira en digne représentant de sa lignée; aux yeux de la nourrice, il se fera fier combattant de la ségrégation raciale. Comme le soulignent nos auteurs, ce type d'asymétrie identitaire entraînerait nécessairement la possibilité de conflits internes et de sentiments de culpabilité.

Lorsqu'existent d'importantes différences, voire des oppositions, entre la *socialisation primaire* et la *socialisation secondaire*, «L'identité subjectivement choisie devient une identité imaginaire, objectivée en tant que «soi réel» à l'intérieur de la conscience de l'individu» (*ibid*, p.282). L'identité sortante est donc autre que celle qui a été préalablement intériorisée au cours de la *socialisation primaire*. Cette situation serait typique, selon nos auteurs, de la société industrielle contemporaine. En effet, le marché occidental actuel offrirait un éventail multiple, voire contradictoire, de réalités entraînant, du coup, une multitude d'options à l'*identité* subjective: choix de carrière, choix d'allégeance religieuse ou politique, choix du conjoint, etc. De ce foisonnement de possibilités d'*être* naîtrait une certaine conscientisation chez l'individu: «La conscience générale de *tous* les mondes s'accroîtra, y compris celle de son propre monde qui est maintenant appréhendé subjectivement comme «un monde», plutôt que comme «le monde»» (*ibid*, p.283). Selon nos auteurs, l'individu en viendrait ainsi à instrumentaliser ses diverses appartenances et rôles au sein de la société. En regard de ces informations, il nous apparaît important de revenir sur la notion d'*individualisme* effleurée au chapitre précédent. Produit de la *socialisation ratée*,

L'«individualiste» émerge comme un type social spécifique qui détient au moins la capacité de migrer entre un certain nombre de mondes disponibles et qui a délibérément et consciemment construit un soi en dehors du «matériel» fourni par un ensemble d'identités disponibles (*ibid*, p.281).

Voilà ce qui, au final, différencierait principalement la *socialisation réussie* de la *socialisation ratée* selon Berger et Luckmann.

À la lecture de *La construction sociale de la réalité* de Berger et Luckmann (*ibid*, p.298), nous en arrivons à conclure que la «réussite» ou l'«échec» de la *socialisation* semble être le

fruit de facteurs *biologiques, historiques et culturels*:

L'homme est biologiquement prédestiné à construire et à habiter un monde avec les autres. Ce monde devient pour lui la réalité dominante et définitive. Ses limites sont établies par la nature mais, une fois construit, ce monde rétroagit sur la nature. Dans la dialectique entre la nature et le monde socialement construit, l'organisme humain est lui-même transformé. Dans cette même dialectique, l'homme produit la réalité et, dès lors, se produit lui-même.

Ainsi nos auteurs et Des Aulniers semblent nous inviter à examiner le monde social comme un procédé continu de co-détermination reliant l'existence individuelle et la structure sociale.

2.3 De la reconnaissance en conclusion

En guise de conclusion de ce deuxième chapitre, nous aimerions revenir sur l'importante notion de *reconnaissance* évoquée plus tôt. L'homme est un animal grégaire: il a besoin, pour survivre, du regard des autres. Selon Tzvetan Todorov (1995, p.81), «La reconnaissance de notre existence, qui est la condition préliminaire de toute coexistence, est l'oxygène de l'âme [...] être privé de la coexistence, c'est étouffer». Cette *incomplétude* originelle engendrerait la contrainte de vie commune. À cet égard, l'établissement d'un vivre-ensemble harmonieux ne serait possible que via la reconnaissance de l'altérité de l'autre: «[...] aimer ainsi me fait éprouver un sentiment intense et irradiant de ma propre existence. L'incomplétude originelle est oubliée» (*ibid*, p.97). Une fois cette fatalité assumée, «Autrui n'occupe donc plus une position comparable à la mienne, mais contigüe et complémentaire : il est nécessaire à ma propre complétude» (*ibid*, p.29). Dans son essai d'anthropologie générale intitulé *La vie commune* (1995), l'auteur expose son idéal de la rencontre de l'autre en se basant principalement sur les réflexions de nombreux philosophes.

Nombre de grands philosophes européens tels Jean-Jacques Rousseau, Adam Smith ou encore Hegel, se sont penchés sur l'étude du processus élémentaire qu'est la *reconnaissance*⁴⁰:

⁴⁰ Alors que Rousseau utilisait le terme de «considération», Adam Smith préféra celui d'«attention» et Hegel, de «reconnaissance» (Todorov, 1995).

Celle-ci est en effet exceptionnelle à double-titre. D'abord par son contenu même : c'est elle qui marque, plus qu'aucune autre action, l'entrée de l'individu dans l'existence spécifiquement humaine. Mais elle a aussi une singularité structurelle : c'est qu'elle apparaît, en quelque sorte, comme le double obligé de toutes les autres actions (*ibid*, p.105).

Le processus de *reconnaissance* se diviserait en deux étapes distinctes: il y aurait d'abord demande de *reconnaissance* de son existence (au sens strict) et ensuite, celle de sa *confirmation*. La seconde nécessite obligatoirement la réalisation de la première. Bien que l'aspiration au sentiment de notre existence soit universelle, voire constitutif de l'humanité, les voies pour y accéder, en revanche, varieraient selon les cultures, les collectivités et les individus. Notre auteur distingue ainsi deux formes de *reconnaissance*: la *reconnaissance de conformité* et la *reconnaissance de distinction*.

D'une part, dans la première, l'individu aspire davantage à occuper une place qui lui a été désignée d'avance (son choix est plus réduit): s'il s'y trouve, il a le sentiment d'appartenir à un ordre et donc d'exister socialement. [...]. Cette place à laquelle on serait prédestiné disparaît dans la société démocratique, où le choix est, au contraire, théoriquement illimité; ce n'est plus la conformité à l'ordre mais le succès qui devient signe de reconnaissance sociale, ce qui est une situation beaucoup plus angoissante. Cette course à la réussite relève de la reconnaissance de distinction (*ibid*, p.116).

En d'autres mots, alors que la société traditionnelle prioriserait la réussite sociale, la société moderne tendrait vers le succès individuel: «Les pays d'Europe occidentale vivent aujourd'hui à l'heure individualiste; mais il ne faut pas oublier que partout ailleurs dans le monde et à toutes les autres époques de l'histoire, c'est l'identité collective qui est ou a été primordiale» (*ibid*, p.130).

Peu importe sa «provenance», la demande de *reconnaissance* serait insatiable selon notre auteur. Elle sous-tendrait ainsi une interminable *lutte de pouvoir*. Se faire reconnaître, c'est s'imposer: «On s'aperçoit ici que non seulement toute demande de reconnaissance est lutte, mais aussi que toute lutte est demande de reconnaissance» (*ibid*, p.41). En ce sens, la rivalité serait naturelle et la coopération culturelle. Dans cette perspective, la société se présenterait «[...] comme un remède, un recours devant pallier les inconvénients de la guerre permanente de tous contre tous. Elle est donc du côté de la morale et de la civilisation: elle est artificielle» (*ibid*, p.48). Cette conception quelque peu fonctionnaliste de la société étaye celle d'Hegel

désignant la hiérarchisation et la *prise de rôles* comme canaliseurs de la *lutte de pouvoir*. Malgré ces dispositifs, il est possible que le besoin de *reconnaissance* ne soit pas pleinement satisfait chez l'individu. Plutôt que de souffrir l'indifférence d'autrui, il préférerait la transgression. Il usera alors de moyens palliatifs tels que la *violence*⁴¹, l'*idolâtrie*⁴², le *fanatisme*⁴³ ou encore l'*illusion de la reconnaissance*⁴⁴ afin d'éviter le *rejet*⁴⁵ ou le *déni*⁴⁶. À ce propos, il nous semble ici pertinent de citer Amin Maalouf (1998, p.187), écrivain franco-libanais contemporain de Todorov, à propos du désir d'identité: «[...] il [le désir d'identité] ne doit être traité ni par la persécution, ni par la complaisance, mais observé, étudié sereinement, compris, puis dompté, apprivoisé, si l'on veut éviter que le monde ne se transforme en jungle».

Afin d'éviter cette violence, Todorov propose que notre «théâtre intérieur» soit toujours animé par trois «personnages»: le *soi*, le *maître de la reconnaissance* et l'*objet du désir*. Nous avons précédemment exposé la notion de *soi*. Celle de *maître de reconnaissance* serait quant à elle inspirée du «spectateur impartial et bien informé» de Smith, du «surdestinataire» de l'historien et théoricien russe Mikhaïl Bakhtine et de «l'autrui généralisé» de Mead (Todorov, 1995). Elle désigne «[...] un consensus sur le devoir-être sans auteur particulier, fait de coutumes, d'évidences, de découvertes scientifiques, de lois, de proverbes, de clichés, que l'on enregistre quelque part au fond de sa mémoire sans savoir encore quel usage on en fera» (*ibid*, p.170). Quant à l'*objet du désir*, il est le fantasme, l'imaginaire, l'inconscient (*ibid*). Cette construction mentale idéalisée à l'intérieur de soi rendrait possible le *tour de rôle*, modérateur de la *lutte de pouvoir* selon Todorov (*ibid*, p.144):

⁴¹ «[...] que la société stigmatise sous le nom de crime: cette reconnaissance que je n'obtiens pas de gré, je la prendrai de force» (*ibid*, p.123).

⁴² «[...] consiste à jouir par procuration, grâce à l'attention, voire à l'admiration, que suscite tel personnage célèbre» (*ibid*, p.128).

⁴³ «[...] forme exacerbée du conformisme sociale [...] Le fanatisme s'accompagne toujours de la haine des autres-différents [...]» (*ibid*, p.130).

⁴⁴ «La religion pour Freud, fait partie des illusions collectives : à défaut d'être aimé dans ce monde, on le sera dans l'au-delà.» (*ibid*, p.131).

⁴⁵ La haine ou le manque de confirmation, par exemple, entraînerait le *rejet*. Dans ce cas, l'individu évoluera avec une image négative de lui-même et construira une *identité* «boîteuse» (*ibid*).

⁴⁶ Le manque de reconnaissance ou la solitude à outrance, par exemple, engendreront le *déni* de soi: le néant identitaire (*ibid*).

Cette formule, qui signifie étymologiquement qu'on doit attendre son tour [...], peut être entendue dans un double sens, impliquant d'une part l'alternance (le tour) et, de l'autre, la répartition des rôles. [...] Puisque chacun demande la reconnaissance à son prochain, on pourrait se rendre, en alternance, ce service mutuel.

En d'autres termes, la demande de *reconnaissance* sous-tendrait la *réciprocité*: en faisant *exister* l'autre, j'assure ma propre existence. Ainsi, l'accomplissement de tout être humain passe nécessairement par la *reconnaissance* de l'existence d'autrui et ce, malgré sa différence.

Tout comme chez Berger et Luckmann, Todorov soutient donc que l'être humain serait à la fois le produit significatif des relations entretenues au cours de son existence et l'intervenant capable d'agir dans le monde en reconnaissant l'autre. Ainsi, «Ce n'est pas seulement telle ou telle facette de notre être qui est sociale, c'est l'existence humaine tout entière» (*ibid*, p. 177). Ce n'est qu'une fois cette condition admise que le vivre-ensemble harmonieux pourra s'opérer.

2.4 Rappel des objectifs de recherche

Maintenant que notre cadre théorique a été exposé, nous aimerions rappeler à notre lecteur les grandes lignes de notre étude. Nous avons précédemment fait état de l'intérêt général de notre recherche, soit la *compréhension* de la *dynamique identitaire* en regard de l'*altérité*. En ce sens, nous avons identifié deux pôles symboliques autour desquels sera principalement détaillée cette dialectique, soit la *culture* et la *religion*. Ces deux constructions sociales de la réalité en sous-tendraient à leur tour deux autres, soit le *genre* et l'*état civil*. Nous avons également défini notre terrain et échantillon de recherche, soit le *Karnataka* (Inde du sud) et *une jeune femme banjara*. Nous avons finalement proposé pour objectif général de recherche *la compréhension de l'articulation de l'identité personnelle, de la religion et des traditions culturelles d'une jeune femme banjara du Karnataka*. Afin de soutenir nos recherches en terrain, nous avons étoffé certains paramètres de la construction identitaire dont les diverses *figures de l'altérité* selon Des Aulniers, la théorie de la *socialisation* de Berger et Luckmann et la notion de *reconnaissance* selon Todorov. Ce cadre théorique nous servira d'assises dans nos analyses et réflexions subséquentes.

À titre d'apprentie chercheuse en communication, nous tenterons de dépasser l'image traditionnelle de la femme indienne telle que véhiculée au sein de la littérature et des médias de masse. Pour ce, nous privilégierons l'*approche ethnographique* et plus précisément celle de l'*anthropologie visuelle partagée* telle qu'elle sera explicitée au chapitre suivant. Cette rencontre de l'Autre en terrain sera finalement l'occasion de questionner notre propre identité et de réfléchir sur le rôle de la communication dans la compréhension de la dynamique identitaire contemporaine.

CHAPITRE III

MÉTHODOLOGIE

3.1. La démarche qualitative

Notre étude s'inscrit dans une démarche de recherche *qualitative*. Selon le *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines* (Mucchielli, 2009, p.43), la méthode qualitative «est une stratégie de recherche utilisant diverses techniques de recherche et d'analyse qualitatives dans le but d'explicitier en compréhension, un phénomène humain ou social». On s'intéresse habituellement au «comment» ou encore au «en vue de quoi» du phénomène observé. C'est en réaction au *positivisme* des philosophes français Auguste Comte⁴⁷ et anglais John Stuart Mill qu'aurait pris forme l'approche qualitative au XIX^e siècle. Principal instigateur de ce mouvement, le sociologue, historien et philosophe allemand Wilhelm Dilthey s'employa à distinguer la méthodologie des sciences sociales (alors nommées «sciences morales») de celle des sciences de la nature alors en pleine expansion. Le propre des sciences sociales n'est en effet pas celui d'*expliquer* mais bien de *comprendre*: «Leur visée est de comprendre le sens et la portée des gestes posés par les acteurs sociaux et historiques» (*ibid*, p.71).

Les années soixante marquèrent un tournant décisif dans l'établissement de la démarche qualitative, notamment avec le développement de la sociologie américaine: «[...] il [l'empirisme sociologique] présente le sujet comme créateur et constitutif de la réalité, il souligne l'importance de la subjectivité dans l'appréhension des connaissances, il fonde les assises de l'objet construit [...]» (*ibid*, pp.72-73). Ainsi, loin de se résumer à une variable

⁴⁷ Selon Comte, la réalité est «extérieure» et donc «quantifiable». Par son observation, il est possible d'en isoler les variables desquelles on déduira des règles «naturelles» et universelles (*ibid*).

quantifiable, la réalité et l'individu apparaissent désormais comme *complexes* et *fragmentés*. Comme l'avancé Mauss (1925), tout individu doit donc être considéré comme un «fait social total», c'est-à-dire, notamment, comme la résultante de facteurs biologiques et sociologiques passés et présents. Pour accéder ne serait-ce qu'à une parcelle de la culture de l'individu, le chercheur se doit donc de gagner la confiance de son sujet par un investissement *direct*, *in vivo* et à *long terme*. Véritable rupture méthodologique, ces nouvelles priorités instaurent notamment les balises d'une certaine technique d'enquête de terrain: l'*ethnographie* (Laplantine, 2001). Cette nouvelle méthode vit le jour avec Bonislaw Malinowski et se transforma en une véritable science de l'observation. Basée sur l'«observation participante», l'ethnographie met en lumière «[...] la spécificité de chaque culture, la relativité de toute connaissance» (Deliège, 2011, p.71) selon le procédé de comparaison des cultures.

3.2 L'étude ethnographique

À la réflexion abstraite et spéculative sur l'homme en général, la démarche ethnographique oppose «[...] l'observation directe de comportements sociaux particuliers à partir d'une relation humaine, la familiarité avec des groupes que l'on cherche à connaître en partageant leur existence» (Laplantine, 2006, p.9). Plus d'une centaine d'années après son développement, la pratique ethnographique demeurerait toutefois de l'ordre de l'artisanat, voire du «bricolage savant» (Laplantine, 2001).

Il n'existe donc pas à proprement parler de «données ethnographiques», mais d'emblée, toujours et partout, la confrontation d'un ethnologue (particulier) et d'un groupe social et culturel (particulier), l'interaction entre un chercheur et ceux qu'il étudie. C'est précisément cette rencontre qui mérite d'être appelée un «terrain». C'est cette confrontation et cette interaction [...] qui constituent l'objet même de l'expérience ethnographique et de la construction ethnologique, lesquelles ne deviendront anthropologiques qu'en s'inscrivant [...] dans un réseau d'intertextualité (Laplantine, 2006, p.40).

Selon Clifford Geertz (1998), ce qui définit la démarche ethnographique n'est pas précisément du domaine de la méthodologie mais plutôt du «genre d'effort intellectuel qu'elle incarne». En effet, selon notre auteur, «c'est dans la compréhension de ce qu'est l'ethnographie, ou plus exactement de ce en quoi consiste la pratique ethnographique, que l'on

peut commencer à saisir ce qu'est l'analyse anthropologique en tant que forme de connaissance» (*ibid.*).

Dans son essai *Interpretation of culture* (1973), l'anthropologue emprunte au philosophe anglais Gilbert Ryle la notion de *description dense* (*thick description*) en référence à la problématique de la «densité» de la culture. Permettons-nous cette fois-ci de le citer en entier:

En tant que système imbriqué de signes interprétables (ce que j'appellerai, en ignorant les usages provinciaux du terme, des symboles), la culture n'est pas un pouvoir, une chose à laquelle des événements sociaux, des comportements, des institutions ou des processus peuvent être rapportés de manière causale; c'est un contexte, quelque chose dans le cadre duquel ces éléments peuvent être décrits avec intelligibilité, c'est-à-dire avec «densité»⁴⁸.

Ainsi, selon une approche sémiotique de la culture, le propre de l'ethno-anthropologue serait de tenter d'établir, à travers une multitude de possibilités, un système de relations signifiantes pour le sujet: «L'astuce n'est pas d'entrer en quelque interne correspondance d'esprit avec vos informateurs. [...] L'astuce est d'arriver à comprendre ce que diable ils pensent être en train de faire» (Geertz, 2006, p.74). Pour ce, Geertz (*ibid.*, p.9) porte une attention particulière à l'observation des *comportements* «[...] parce que c'est à travers le flux du comportement - ou, plus précisément, de l'action sociale - que les formes culturelles s'articulent». Reprenons ici son exemple du «clin d'oeil» afin de nous faire comprendre: «Contracter intentionnellement la paupière, alors qu'il existe un code public qui en fait un signal de conspiration, consiste en un clin d'oeil [...], un brin de comportement, une touche de culture et - voilà! - un geste» (*ibid.*, p.4). Sans l'instauration d'un *code public* par la *culture*, ce *geste* ne demeurerait que la simple contraction d'une paupière. Ainsi, selon Geertz, l'action humaine serait entendue comme une action symbolique dont l'anthropologue s'emploierait à «retrouver» et à comprendre le *sens*. Au final donc, la description ethnographique serait «[...] interprétative; ce qu'il s'agit d'interpréter c'est le flux du discours social; et l'interprétation consiste à tenter de sauvegarder le «dit» d'un tel discours des périls qu'il encourt et de le fixer dans des termes lisibles» (*ibid.*, p.13). Bref, à la question «Que fait l'ethnographe?», Geertz (2006) répond «Il écrit», ou plus exactement, il «inscrit».

⁴⁸ Geertz, Clifford. 1998. «La description dense: vers une théorie interprétative de la culture». *Enquête. Anthropologie, histoire, sociologie* (no.6), <http://enquete.revues.org/document1443.html>, consulté le 6 avril 2011.

Pour ce faire, l'ethnographe pourra user de diverses techniques de recherche. Afin d'assurer la validité de son analyse, il lui est recommandé de croiser l'un ou l'autre des outils suivants⁴⁹: l'étude de l'Autre passe d'abord par le *regard* (Laplantine, 2006); l'*observation* prolongée *in vivo* du chercheur sera recensée au sein de *notes de terrain* parfois enrichies d'archives sonores ou visuelles; les impressions et perceptions personnelles du chercheur seront, quant à elles, conservées au sein d'un *journal de bord*; l'ethnographe procédera au besoin à des *entretiens*, dirigés ou non, avec les «observés» et «informateurs-clés»; au moment de l'analyse, le chercheur confrontera la théorie inventoriée en amont de son terrain aux données recueillies sur place (Olivier de Sardan, 2008).

Au final donc, la description ethnographique est une activité de «transformation du visible» (Laplantine, 2006). En ce sens, l'entreprise serait d'abord et avant tout un travail de *traduction*: en interprétant la culture de l'autre, selon Geertz (1998), l'ethno-anthropologue la rend intelligible pour *sa* culture. D'où l'épineux rapport au langage:

L'indissociabilité de la construction d'un savoir (anthropologie) à partir du voir et d'une écriture du voir (ethnographie) n'a rien d'une donnée immédiate ou d'une expérience transparente. C'est une entreprise au contraire extrêmement problématique qui suppose que nous soyons capables d'établir des relations entre ce qui est généralement tenu pour séparé: la vision, le regard, la mémoire, l'image et l'imaginaire, le sens, la forme, le langage (Laplantine, 2006, p.11).

C'est notamment dans le but d'approfondir le lien entre ces diverses composantes de l'entreprise anthropologique que nous proposons de joindre à ce mémoire un essai audiovisuel. La production de documents de cet ordre nous semble à même de contribuer à l'érection d'une connaissance anthropologique valable selon une construction dialogique des savoirs en plus d'en faire bénéficier un public non scientifique. Notre espérance est qu'en multipliant les regards sur l'image documentée de la rencontre de l'Autre, selon une approche que nous décrirons plus loin, celui-ci se taille enfin une place au sein de l'imaginaire collectif. En d'autres mots, en donnant à voir sa réalité, nous espérons qu'elle vienne enrichir la nôtre. La table serait ainsi mise pour un vivre-ensemble plus harmonieux. C'est en ce sens et selon cette adéquation que nous semble pertinente l'entreprise anthropologique contemporaine.

⁴⁹ Cf. *Technique de validation par triangulation* (Mucchielli, 2009, p.285).

La vocation essentielle de l'anthropologie n'est pas de répondre à nos questionnements les plus profonds, mais de mettre à notre disposition les réponses que d'autres, gardant d'autres moutons dans d'autres vallées, ont déjà formulées, et donc de les inscrire dans les registres consultables de ce que l'homme a dit⁵⁰.

3.2.1 L'anthropologie visuelle

Bien que l'anthropologie visuelle (photographie, dessin, film, etc.) ait enrichi les monographies des chercheurs dès les débuts de la discipline, «l'outil» demeurerait toutefois sous-estimé (Piault, 2008). Au début du siècle dernier, les travaux des anthropologues Margaret Mead et Gregory Bateson auront attiré l'attention des chercheurs sur le traitement des aspects non matériels des cultures par l'image cinématographique. L'objectif de l'anthropologie visuelle «n'est plus en réalité de décrire des faits et des objets mais de rendre pensable la possibilité de toute relation et d'en suggérer des coordonnées et des modalités logiques et concrètes pour son établissement, sa poursuite et...sa transformation!» (*ibid*, p.167). Mais l'acoquinement de la science et de l'image semble déranger: on reproche au visuel d'être trop séduisant et d'être vulnérable aux interprétations erronées. En effet, selon le théoricien et praticien américain du documentaire ethnographique David MacDougall (2004), le principal combat de l'anthropologie visuelle serait aujourd'hui de se faire reconnaître à titre de médium habileté à l'exploration scientifique des phénomènes sociaux et à la transmission de la connaissance anthropologique.

L'historien, archéologue et ethnologue français André Leroi-Gourhan fut l'un des premiers, selon de Heusch (1962, p.42), à tenter de catégoriser le cinéma ethnographique, donnant véritablement naissance au genre en terre française:

⁵⁰ Geertz, Clifford. 1998. «La description dense: vers une théorie interprétative de la culture». *Enquête. Anthropologie, histoire, sociologie* (no.6), <http://enquete.revues.org/document1443.html>.

Les «films de recherche» entre lesquels on peut distinguer des documents bruts, équivalents à des carnets de notes de terrain, et des films construits qui pourraient servir à des fins pédagogiques. Il y aurait ensuite les «films exotiques», films de voyage, documentaires publics dont il souhaite la disparition car il s'agirait de films qui ne rendent pas compte et même falsifient la réalité. Enfin, les «films d'environnement» dont l'ambition est d'atteindre un large public mais qui, au-delà d'objectifs spectaculaires, peuvent comporter, du fait des lieux et des conditions de tournage, des éléments susceptibles d'intéresser des spécialistes.

Selon Jean Rouch (1968, p.432), premier ethnocinéaste français reconnu par ses contemporains, «un film est ethnographique quand il allie la rigueur de l'enquête scientifique à l'art de l'exposé cinématographique». Cité par Colleyn (2009, p.86), il soutient en effet que ne pourrait se réclamer ethnocinéaste que celui qui associe connaissances communicationnelles et anthropologiques: «Quand les cinéastes font des films ethnographiques, ce sont peut-être des films, mais ils ne sont pas ethnographiques, et quand les ethnographes font des films, ils sont peut-être ethnographiques, mais ce ne sont pas des films». Ainsi, le documentaire ethnographique serait, selon notre ethnocinéaste, une judicieuse tension entre «art» et «science», entre «mise en scène» et «observation», voire entre «fiction» et «réalité»:

Deux tendances marquent les tentations entre lesquelles vont hésiter et parfois se distinguer chercheurs et cinéastes. D'une part ceux qui deviendront «cinéaste du réel» préoccupés de situer les modalités d'un changement en cours et, d'autre part, ceux qui, se réclamant d'une certaine idée de l'ethnologie, se consacreront à la sauvegarde de civilisations et de formes culturelles menacées par l'expansion des mondes industriels (Piault, 2008, p.140).

Dans la première mouture, nous retrouvons le cinéaste Pierre Perrault qui, dans le Québec bouillonnant des années soixante, s'emploiera à faire reconnaître un *cinéma du vécu*. Dans l'autre, Rouch développera les importantes notions d'*anthropologie partagée* et de *caméra participante*. Avant d'exposer notre démarche personnelle quant à la réalisation de notre documentaire ethnographique, il nous semble essentiel d'effectuer un certain détour du côté de Rouch et Perrault desquels nous nous sommes grandement inspirées. Cela nous permettra également de préciser l'approche audiovisuelle en ethnographie dont la méthodologie varie encore aujourd'hui selon les praticiens et théoriciens.

3.2.1.1 Rouch: *anthropologie partagée* et *caméra participante*

Influencé par le travail du cinéaste russe Dziga Vertov et plus particulièrement par celui de l'explorateur américain Robert Flaherty, Rouch développera et appliquera les notions d'*anthropologie partagée* et de *caméra participante* tout au long de son œuvre. Le terme *anthropologie partagée* prend naissance chez Flaherty lors de la réalisation de *Nanook of the North* (1922): Flaherty demande alors à ses protagonistes de collaborer au «scénario» du film à la suite d'une longue période de familiarisation. L'objectif de l'explorateur n'est alors «ni l'anecdote, ni l'exotisme, mais simplement un message qu'il croyait commun à tous les hommes» (Colleyn, 2009, p.101). Selon l'anthropologue et cinéaste Marc Henri Piault (2008, p.74), l'*anthropologie partagée* centre son questionnement sur «[...] le vécu de l'Autre et la possibilité d'en atteindre et, éventuellement, d'en faire partager l'expérience». Chez Rouch, elle met «[...] en perspective l'anthropologue et sa démarche s'inclut dans le questionnement. L'enquêteur et l'enquêté sont *englobés* dans une situation qui leur échappe à mesure qu'ils la définissent» (Colleyn, 2009, p.168). Cette nouvelle approche dialogique du terrain, sans avoir préjugé des résultats de la rencontre, permettrait à chacun d'y trouver son intérêt et de poursuivre ses propres objectifs, tout en contribuant à une entreprise de co-construction du savoir anthropologique (Piault, 2008). L'autre avantage de cette méthode est qu'elle permet de *revoir*, avec les «ethnographiés», la matière première enregistrée:

Les acteurs du film sont amenés à critiquer les images sur la demande de l'opérateur et un dialogue d'une incomparable richesse peut ainsi surgir de cette confrontation. Nous avons donc, en d'autres termes, par cette possibilité de «visionner» le film, une occasion de faire *réviser* le travail de l'ethnographe par l'«ethnographié» (*ibid*, p.107).

L'*anthropologie visuelle partagée* telle que développée par Rouch permet donc d'aller au-delà du «simple» enregistrement du réel, de la définition de l'Autre selon un point de vue «extérieur» (*voix off* ou *voice-of-God commentary*⁵¹) ou encore de l'éducation par l'image tels qu'utilisés jusqu'alors par de nombreux praticiens du genre (Boukala, 2009; Piault, 2008). Tout en s'ancrant dans une démarche scientifique, elle fait ainsi place à l'Autre.

Ce nouvel accès à l'Autre se fait, chez Rouch, via une *caméra participante* où «[...] l'image est un révélateur de réalité et le montage une procédure d'approche d'une situation dont le

⁵¹ Cf. *Introduction to documentary* (2010) de Bill Nichols.

développement implique quelque part un investissement de la part du réalisateur» (Piault, 2008, p.74). Longtemps estimée comme un obstacle majeur à l'observation scientifique par les chercheurs en sciences humaines, la caméra, chez Rouch, se fait complice de tous les jours: «Ils [les chercheurs] ne pouvaient pas savoir que la caméra est le passeport le plus efficace pour découvrir la réalité (le vrai) ou pénétrer dans l'imaginaire (le faux)» (Colleyn, 2009, p.115). Après une période d'adaptation, elle apprend en quelque sorte à déambuler dans un espace et un temps partagés avec l'Autre: c'est la *ciné-transe*. Bien sûr, sa présence modifie les comportements mais cette situation ferait partie intégrante de l'étude de l'ethnocinéaste. Selon de Heusch (1962) cité par Colleyn (2009, p.87),

Ce contact immédiat avec l'homme que la caméra rétablit est appelé, de toute évidence, à devenir l'un des événements importants de la communication sociologique actuelle. Un sourire, la crispation d'un visage, restituent à l'écran la présence sensible de l'homme enseveli sous les arides traités que nous sommes tous coupables d'écrire.

En résumé, l'œuvre de Rouch semble avoir notamment contribué à une réflexion globale sur la méthode ethnographique, plus précisément sur la position du chercheur en terrain. En s'approchant au plus près d'une réalité «autre» à travers une expérience qui n'est plus seulement celle de l'observation mais de la participation sensible et du partage de conditions, Rouch aura favorisé la déconstruction des représentations dominantes de l'Autre véhiculées jusqu'alors par la littérature scientifique: «Première et double leçon de l'anthropologie rouchienne: proximité et continuité donnent non seulement à voir mais conduisent à explorer et à percevoir le sens de la différence, à échanger les points de vue donc à *changer* et à *décentrer l'analyse* (Piault, 2008, p.223). Par la mise en place d'une anthropologie dialogique, Rouch permet non seulement à chacun de légitimer son identité mais également d'être ravivé par celle de l'Autre.

3.2.1.2 Perrault: *cinéma du vécu* et quête identitaire

Se développe, au milieu du siècle dernier, une technique d'enregistrement visuel et audio synchrone permettant une mobilisation accrue de l'équipe de tournage et l'inscription directe de la voix des protagonistes sur la pellicule. Comme nous l'avons vu précédemment, Rouch profitera notamment de ces progrès technologiques pour bâtir une approche de terrain

ethnographique révolutionnaire. De ce côté de l'Atlantique, l'allègement des procédés filmographiques combiné à un climat d'effervescence nationale inégalé seront l'occasion de donner naissance à une nouvelle approche documentaire: le *cinéma-direct*⁵² (Froger, 2009). Selon une esthétique cinématographique refusant désormais de se soumettre à l'épineuse étape de la pré-production, la maigre équipe de réalisateurs «canadiens-français» descend dans les rues et s'emploie à mettre en images le quotidien du Québec francophone de l'époque. Libérés de l'emprise de l'administration anglophone de l'*Office national du film du Canada* (ONF)⁵³, le cinéaste Pierre Perrault et ses deux principaux caméramans, Michel Brault et Bernard Gosselin, réalisent un «cinéma du vécu» qui sera le véhicule d'une véritable quête identitaire à la fois individuelle et collective (*ibid*).

Guidé par un questionnement intrinsèque sur la mémoire, le territoire, les traditions et le pays (Garneau et Villeneuve, 2009), Perrault oppose aux «littérateurs» (Froger, 2009, p.98) et aux «intellectualistes»⁵⁴ d'alors l'exploration du *vécu*:

Le projet central de Perrault est de s'attaquer au récit institutionnel et normalisant, et la représentation qui en découle, pour se réapproprié, non le médium, mais l'acte créatif qui fonde à la fois le pays et le film, le film et le réel. Ses films, alors, «ne se rapportent plus à un idéal du vrai», ils sont «vrais» au sens où ils ont bâti leur vérité (Garneau et Villeneuve, 2009, p.84).

Son objectif est d'«hommager» le vécu et de tenter de le transmettre: «Le problème était de se rendre compte qu'on valait nous-mêmes la peine d'être vécus»⁵⁵. Mais comment saisir la

⁵² Selon le *Dictionnaire du cinéma québécois*, le *cinéma-direct* «[...] tente de cerner «sur le terrain» la parole et le geste de l'homme en action, placé dans un contexte naturel, ainsi que l'événement au moment même où il se produit. Il s'agit d'un cinéma qui tente de coller le plus possible aux situations observées allant même jusqu'à y participer et de restituer honnêtement à l'écran la «réalité» des gens et des phénomènes ainsi approchés» (Coulombe et Jean, 1999, p.122).

⁵³ L'ONF est une institution cinématographique canadienne née en 1939 qui «[...] se sert du cinéma pour explorer les grands enjeux sociaux. Les films de l'ONF prennent position sur des enjeux d'importance planétaire: l'environnement, les droits de la personne, les conflits internationaux, la santé et plusieurs autres. Ces films donnent la parole aux groupes sous-représentés. Ils célèbrent la diversité et jettent des ponts entre les cultures tout en assurant l'avancement des femmes en cinéma. Les films de l'ONF transforment la vie des gens». (ONF, «L'ONF aujourd'hui», <http://www.onf-nfb.gc.ca/fra/a-propos/onf-aujourd-hui.php#n-enjeux-sociaux>, consulté le 8 mai 2011).

⁵⁴ Cf. article de Pierre Perrault intitulé «Sur l'intellectualisme», reprochant aux intellectuels québécois, plongés dans les livres («le plus souvent d'une littérature étrangère»), de négliger «de vivre chez eux», dans leur réalité, et d'en témoigner (Perrault, Pierre. 1949. «Sur l'intellectualisme». *Quartier Latin* (18 février 1949), p. 1).

⁵⁵ Desjardins, Denys. «L'œuvre de Pierre Perrault». *Office national du film du Canada*, <http://www.onf.ca/selections/denys-desjardins/oeuvre-de-pierre-perrault/>, consulté le 8 mars 2011.

vérité de la rencontre? Comment en restituer la richesse? Perrault se propose comme médiateur du réel: «Toute rencontre passe par la médiation du traducteur. Ainsi on retrouve une confusion entre personne filmée et membres de l'équipe de réalisation» (Garneau et Villeneuve, 2009, p.63). Mais le film chez Perrault n'est pas que simple «[...] compte-rendu d'une rencontre, d'une recherche. C'est à travers l'hybridité des éléments visuels et sonores - assemblées au tournage et au montage - que la révélation a lieu» (*ibid*, p.67). En parcourant le fleuve, en substituant la *voix hors-champ* à celle des colons de l'Abitibi, en mettant en images les traditions autochtones de chasse, notamment, Perrault donne à voir le pair:

En cours de fabrication, je ne m'intéresse qu'à vivre avec quelqu'un, à partager une expérience, à cohabiter avec moi-même. C'est toujours une sorte de recherche de mon identité, loin des héros, des saints et des statues. À même le matériau le plus vulgaire: l'homme de tous les jours [...]. En définitive, j'ai voulu m'atteindre moi-même. J'étais le public. Et mon entreprise un peu naïve consistait à me persuader moi-même d'hommes, de femmes et d'îles d'ici (Perrault, 1983, p.38).

Bref, la caméra (empathique), chez Perrault, est «[...] un outil fantastique de découverte et de communion avec l'homme [...] afin de rendre compte de l'expérience mais aussi de la rendre possible» (Garneau et Villeneuve, 2009, p. 73): «Le cinéma que je fais n'est possible que s'il y a une complicité qui n'est pas à un autre niveau que celui d'une fraternité, d'un sentiment de confiance qui ne peut s'établir qu'entre des gens qui se connaissent»⁵⁶. L'œuvre du cinéaste, en ce sens, apparaît comme une biographie collective au sein de laquelle le peuple québécois semble s'être enfin reconnu (Froger, 2009). Parlant de Perrault, le réalisateur et historien du cinéma québécois, Denys Desjardins, affirme que, «Plus que monumentale, son œuvre demeure d'une profonde pertinence, non seulement parce qu'elle donne généreusement à voir et à entendre, mais surtout parce qu'elle nous invite à réfléchir à ce que nous sommes et à la place que nous occupons dans le monde»⁵⁷. La caméra représente également pour Perrault un outil d'exploration scientifique: l'idée est «d'investiguer des espaces laissés vacants par le monde de l'archive et des représentations, appartenant à des zones délaissées de la connaissance collective et, plus fondamentalement, à des zones inexplorées de la

⁵⁶ Desjardins, Denys. «L'œuvre de Pierre Perrault». *Office national du film du Canada*, <http://www.onf.ca/selections/denys-desjardins/oeuvre-de-pierre-perrault/>, consulté le 8 mars 2011.

⁵⁷ Desjardins, Denys. «L'œuvre de Pierre Perrault». *Office national du film du Canada*, <http://www.onf.ca/selections/denys-desjardins/oeuvre-de-pierre-perrault/>, consulté le 8 mars 2011.

connaissance de l'être» (Garneau et Villeneuve, 2009, p.157). En cela, Perrault ne cessera de se définir lui-même comme un «ethnologue égaré», un «émigré de l'intérieur» (*ibid*).

Bien qu'inductif, le *cinéma du vécu* tel que pratiqué par Pierre Perrault n'en demeure pas moins, selon nous, anthropologiquement valable. Jean Rouch considérait d'ailleurs Perrault comme son égal québécois (Colleyn, 2009). En usant à bon escient des progrès cinématographiques et du climat politique fébrile de l'époque, Perrault aura su faire circuler la *parole* québécoise cueillie à «hauteur d'homme». La transmission de cette voix semble avoir trouvé écho auprès du peuple québécois (Froger, 2009). En regard de nos objectifs de recherche, cette «épreuve de la communauté» qu'est le cinéma de Perrault nous est particulièrement significative. Il semble en effet que, en accord avec la théorie défendue au deuxième chapitre de notre mémoire, le contact avec l'Autre et la mise en images de son altérité selon une certaine approche du Septième art altèrent non seulement l'identité du chercheur en terrain mais également celle du spectateur pourtant confortablement installé chez-soi. De la naissance d'une identité nationale à celle d'une reconnaissance planétaire, nous nous plaisons à croire qu'il n'y a qu'un pas. À cette naïve pensée, nous préférons pour l'instant nous employer à encourager la production et la diffusion de documentaires ethnographiques inspirés de Rouch et de Perrault.

3.2.2 Faire son propre cinéma

Comme nous avons pu le confirmer, le cinéma ethnographique n'est toujours pas défini, ni reconnu unanimement au sein de la sphère scientifique à titre d'outil apte à l'exploration des phénomènes sociaux (Boukala, Colleyn, MacDougall, Pault). Déçue comme plusieurs de la froideur de l'écriture anthropologique (MacDougall, 2004) et sensibilisée au pouvoir de l'image sur l'imaginaire individuel et collectif, c'est donc à nous de faire notre propre cinéma. En lien avec notre questionnement de départ sur la dialectique identité/altérité, nous proposons dans le cadre de notre recherche la réalisation d'un court portrait ethnographique mettant en lumière l'identité d'une jeune femme banjara du Karnataka. Pour ce, nous explorerons plus spécifiquement ses comportements et opinions quant à la *religion*, aux

traditions culturelles de sa communauté, de ses *rappports de genre* et de son futur à titre de femme et de mère.

À la lumière de la théorie synthétisée en ces pages, notre hypothèse est que la méthode la plus appropriée à l'étude de notre objet est celle de *l'anthropologie visuelle partagée* telle que développée par Rouch et pratiquée instinctivement par Perrault. Nous croyons également, à l'instar de Piault (2008 p.88), que *l'anthropologie visuelle*

[...] offre une occasion exemplaire de mettre en perspective une démarche dans ses procédures, ses circonstances et ses finalités et ne se résume donc pas à être un secteur spécifique ou spécialisé dans un champ plus large ou englobant. En effet, les questions qui lui sont posées, devraient l'être à propos de *l'anthropologie* et de ses pratiques en général.

En effet, selon Mouloud Boukala (2009, p.35), élève de l'anthropologue français François Laplantine, «Une autre idée du cinéma est possible, celle où les oeuvres ne nous divertissent pas, mais nous diversifient. Un cinéma où les sons et les images ne sont pas le véhicule, mais le point de suture de la pensée». Étant donné la conjoncture technologique, historique et sociale, il serait éventuellement intéressant de se consacrer entièrement à l'étude de *l'anthropologie visuelle partagée* à titre de méthode de recherche autonome. Tel que l'explique Piault (2008, p.273)

Croiser les regards et les écoutes, parcourir les espaces qui nous séparent et éprouver les durées, échanger les gestes et les mouvements, converser à travers les langages, reconnaître dans l'image de l'autre une interrogation sur la nôtre: cela contribuerait à constituer l'expression audiovisuelle non pas comme réalité unique ou absolue mais comme une réalité suffisante. Un programme qui tenterait d'élucider ce que dit l'entreprise d'enregistrement audiovisuel, conduirait peut-être à nous désincarcérer des paradoxes habituels qui conditionnent notre réflexion. L'exigence d'une procédure imagétique serait de poursuivre et de reconnaître que la réalité pensable se constitue dans la possibilité sans cesse reconduite de rencontres, d'échanges, de rapports dialogiques, de «conversation».

Pour l'instant, toutefois, notre documentaire ethnographique se contentera d'explorer le réel et de soutenir la validation de notre étude. Il servira également de canevas à une pratique ethnocinématographique que nous aimerions éventuellement développer professionnellement. Finalement, il sera l'occasion d'une réflexion sur l'identité du chercheur en terrain ethnographique et sur le rôle de la communication dans le vivre-ensemble contemporain. Les

données recueillies par notre *caméra participante*, nos *entretiens*, notre *observation participante*, seront quant à elles articulées (chapitre IV) de façon thématique selon l'approche ethnographique de la *description dense* de Geertz: «L'objectif est de tirer de larges conclusions à partir de petits faits, dont la texture est dense, de soutenir de larges affirmations sur le rôle de la culture dans la construction de la vie collective en les confrontant précisément à leur spécificité complexe» (Geertz, 1998). L'analyse de ces données permettra, nous l'espérons, de *comprendre l'articulation identitaire d'une jeune femme banjara du Karnataka*.

3.3 Présentation du terrain et de l'échantillon de recherche

Tel que mentionné en introduction, notre étude prend place en la *Kalkeri Sangeet Vidyalaya* (KSV) – « L'École de musique de Kalkeri » – située dans le petit village de Kalkeri à une quinzaine de kilomètres de la ville de Dharwad⁵⁸. L'établissement a pour mission d'accueillir gratuitement les étudiants de basses classes du Karnataka afin d'encourager leur émancipation au sein de la société indienne. Fait particulier de cette région isolée du sud, quelques jeunes occidentaux venus s'impliquer volontairement pour une période de deux mois à un an, côtoient un corps professoral et étudiant indien. Sur un total de 140 pensionnaires (en 2010), une quarantaine sont d'origine banjara dont une majorité masculine. Les principales familles représentées sont les Chavan (ou Chauhan), Lamani et Rathod⁵⁹.

C'est en 2008, lors d'un premier séjour de cinq mois, que nous avons fait la connaissance de Sangeeta Chavan sur le campus de la KSV. À 18 ans, cette jeune femme banjara est la plus âgée de l'établissement. En 2010, nous avons pu observer, interroger et filmer Sangeeta dans son quotidien et ce, deux mois durant (22 mai au 21 juillet). Plusieurs avantages ont su améliorer les dures conditions de notre étude en terrain. En effet, la jeune femme s'exprime relativement bien en anglais. De plus, elle est l'aînée de nombreuses sœurs et d'un frère logeant également sur le campus et auxquels nous avons pu nous adresser à titre

⁵⁸ Voir Appendice A en fin de document.

⁵⁹ Rappelons qu'en Inde hindoue, le nom de famille fait référence à une « famille » ou *gotra*, indiquant, du coup, la communauté d'appartenance de l'individu.

d'informateurs. La mère de Sangeeta, quant à elle, habite également sur les terrains de la KSV à titre d'employée permanente. Finalement, les frères québécois Mathieu et Blaise Fortier, cofondateurs de l'organisme *Jeunes musiciens du monde*, ont également su nous soutenir dans nos recherches. Toutefois, une pluie abondante et quotidienne, des journées occupées à la fois par le volontariat et l'avancement de notre étude, le manque de ressources financières et techniques, le développement de maladies exotiques, l'isolement et la méconnaissance du langage local auront parfois su éprouver notre détermination.

Procédons maintenant à la courte biographie de notre principale protagoniste. À titre de *figure de cas*, nous sommes consciente qu'elle doit être «[...] traité[e] comme un système intégré: les composantes n'ont pas à bien fonctionner et on peut y trouver des éléments qui paraissent irrationnels (Mucchielli, 2009, p.91). Selon Kathleen M. Eisenhardt (1989), la question de la représentativité perd alors de son sens au profit de la question de la qualité du cas lui-même pour l'enrichissement qu'on peut en tirer dans le processus de construction d'une théorie. Nous avons toutefois pu valider nos observations et données recueillies par entretiens auprès de nombreux informateurs indiens. La collaboration de Mathieu Fortier, cofondateur de la KSV et résident non-permanent de l'Inde depuis les 20 dernières années, s'est toutefois avérée grandement enrichissante dans certaines situations. C'est donc à titre d'informateur-clef que nous ferons appel à sa connaissance au cours des prochains chapitres.

3.3.1 Sangeeta Chavan

Aînée d'une famille de six enfants et doyenne des étudiantes de la KSV, Sangeeta Chavan est arrivée en 2002 au sein de l'institution académique. Avant de se retrouver sur les bancs d'école, elle travaillait à titre de domestique pour de riches familles goanaises (district de Goa⁶⁰). En effet, sa mère Kamala, ayant été rejetée par son mari alcoolique et violent, ne pouvait plus subvenir seule aux besoins des siens. Comme la tradition indienne le veut (Kapadia, 1995), c'est donc Sangeeta que l'on sacrifia pour le bien-être du reste de la famille. Ce n'est ainsi qu'à l'âge de 11 ans, alors que sa mère fut engagée par la KSV, que Sangeeta

⁶⁰ Voir Appendice B en fin de document.

aura ouvert un livre pour la première fois de sa vie. Aujourd'hui âgée de 18 ans, Sangeeta est fière de faire honneur à l'opportunité qui lui a été donnée d'entamer des études. En plus des nombreuses tâches ménagères qu'elle exécute quotidiennement à la maison afin d'aider sa mère aujourd'hui veuve, elle occupe ses temps libres à l'étude. Curieuse, serviable et digne, elle est confiante de pouvoir accéder à des études collégiales dès l'an prochain. Lors de leurs rares congés, Kamala et Sangeeta retournent au sein du petit quartier banjara attenant à l'aéroport de Hubli afin d'entretenir la maison qui leur fut gratuitement octroyée par le gouvernement indien selon un plan de discrimination positive.

3.4 Aspects éthiques de la méthode

La démarche qualitative sous-tend une certaine éthique de recherche centrée sur le bien-être des participants. Selon Mucchielli (2009, p.77),

Les valeurs souvent retrouvées à la base de codes d'éthique sont celles du respect et du bienfait de la personne, du consentement éclairé, de l'évaluation des avantages et des risques pour les participants, du choix juste et éclairé des participants et de la confidentialité des données recueillies.

Dans le cadre de la pratique ethnographique, le lien de confiance développé entre le chercheur et ses ethnographiés ne serait possible, selon l'anthropologue Jean-Pierre Olivier de Sardan (2008), que par le respect d'un certain *pacte ethnographique*⁶¹: sans la familiarité, pas de confidences. La pratique de l'anthropologie visuelle, contrairement à l'étude ethnologique classique, suppose le respect d'un cadre déontologique strict quant à l'utilisation des images tournées. Elles révèlent en effet directement l'identité des enquêtés (Rémillat, 2007)⁶². La présence de la caméra, en ce sens, pourrait perturber le pacte ethnographique mis en place. Voilà pourquoi nous avons attendu plus d'un mois avant de sortir notre caméra et avons pris la décision de ne pas enregistrer tous les entretiens effectués. C'est également par respect et souci de validité que nous avons voulu faire réviser les images tournées par nos principaux

⁶¹ Notion inspirée du *Pacte autobiographique* de Philippe Lejeune (1975, p.14): «Récit rétrospectif en prose qu'une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu'elle met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l'histoire de sa personnalité».

⁶² Remillet, Gilles. 2007. «L'usine, terrain miné». *Socio-anthropologie*, <http://socio-anthropologie.revues.org/index903.html>, consulté le 20 mai 2011.

protagonistes. Nous nous sommes finalement engagée auprès de l'organisme *Jeunes musiciens du monde* à leur remettre gracieusement copie de notre document audiovisuel.

CHAPITRE IV

PRÉSENTATION ET INTERPRÉTATION DES DONNÉES RECUEILLIES EN TERRAIN

Les pages qui suivent seront consacrées à la présentation et à l'interprétation des données recueillies lors de notre terrain. Émergeant principalement de l'*observation participante*, les informations ici recensées auront été par la suite confirmées lors d'*entretiens* (filmés ou non) avec Sangeeta Chavan. À titre d'informateur-clef, les propos de Mathieu Fortier, cofondateur de la *Kalkeri Sangeet Vidyalaya* (KSV) et de l'organisme de bienfaisance québécois *Jeunes musiciens du monde* (JMM), seront également ici rapportés lorsque pertinents à la compréhension de notre objet, soit *l'articulation de l'identité personnelle, de la religion et des traditions culturelles* chez notre protagoniste.

Par souci de clarté et en regard de la *théorie de la socialisation* de Berger et Luckmann (2006) développée plus tôt, nos données seront regroupées selon trois principales thématiques: *La socialisation primaire*, *La socialisation secondaire* et *Le type de socialisation* de notre répondante. Nous retracerons pour cela, les individus et événements ayant d'abord marqué la petite enfance de Sangeeta et ensuite son quotidien depuis son exil à Goa. En ce sens, et en lien avec les dimensions explorées lors de notre terrain ethnographique selon la méthodologie de la *description dense* de Geertz, nous tenterons ici d'*inscrire* les comportements et propos de notre répondante quant aux pratiques *culturelles* et *religieuses* de sa communauté selon l'approche de *genre*. Pour ce, nous porterons une attention particulière à la façon dont Sangeeta se projette dans ses futurs rôles d'épouse et de mère. En comparant les *socialisations primaire* et *secondaire* de notre répondante, nous pourrons ensuite dresser un certain portrait de son *type de socialisation*.

Soutenue par la théorie de la *reconnaissance* développée par Todorov et celle des *figures de l'altérité* recensée par Des Aulniers, nous tenterons enfin, en conclusion de ce chapitre, une interprétation de l'articulation de l'*identité personnelle* de Sangeeta Chavan en regard des pôles *traditions culturelles* et *religion* délimités en début de mémoire. Nous enrichirons cette analyse en comparant les données recueillies en terrain avec celles obtenues par la revue de la littérature concernant l'identité de la femme banjara du Karnataka.

Compte tenu de nos objectifs de recherche et puisque notre terrain se résume en une *figure de cas*, nous trouverions peu pertinent de joindre à notre texte une méta-analyse de type monographique. Nous procéderons plutôt, au chapitre suivant, à l'examen des interrogations générales ayant mené à la réalisation de cette première expérience de terrain ethnographique. Rappelons également qu'un court portrait ethnographique, inspiré des méthodologies de l'*anthropologie visuelle partagée* de Jean Rouch et du *cinéma-direct* de Pierre Perrault, accompagne ce document écrit. En cela et puisque nous ne voudrions alourdir notre analyse par le dédoublement d'informations, la présentation et l'interprétation des données recueillies en terrain qui suivent se veulent volontairement succinctes.

4.1 La socialisation primaire de Sangeeta Chavan

Une des premières données qu'il nous fut permis d'observer chez Sangeeta Chavan, est l'important lien affectif qu'elle semble avoir développé avec sa mère. En effet, comme en témoigne cette phrase, Kamala occupe une place prépondérante dans l'univers de la jeune femme: «Tu sais ce que j'aimerais Jacinthe? Toujours rester avec ma mère». Sangeeta nous avouera également se confier à sa mère comme à une amie: «Mais pas trop car elle deviendrait folle!». Il faut rappeler au lecteur que Sangeeta fut très tôt éloignée du *tanda* familial, son père ayant chassé femme et enfants de la maisonnée. Alcoolique, violent, âgé et malade, ce dernier aurait rejeté Kamala, mécontent de la descendance engendrée. À écouter Sangeeta, le cas de sa famille ne ferait pas exception en Inde:

-Est-ce que plusieurs maris battent leur femme ici?

-Seulement chez les pauvres, pas chez les riches.

-Quand c'est le cas, la femme peut quitter le foyer?

-Non.

-Mais ta mère l'a pourtant fait, non?

-Ce n'est pas ma mère qui est partie, c'est mon père qui lui a dit: «Tu prends tes filles et tu pars! Ne reste pas avec moi!». Alors ma mère a dit: «Ok, tu veux que je parte? Je pars!».

-Pourquoi penses-tu que ton père a fait ça?

-Parce qu'elle a accouché de cinq filles!

-Et ton petit frère Parashurama?

-Juste *un* garçon! Mon père n'aimait pas ça. C'est comme ça ici.

Ces événements vécus en bas âge ont pu affecter l'imaginaire de Sangeeta quant à l'image du père et à la présence de la violence conjugale.

La position d'aînée de famille qu'occupe notre répondante semble également significative dans le processus de sa construction identitaire. Contrairement à ses sœurs et à son petit frère, ses rares moments libres sont consacrés, depuis son plus jeune âge, à l'accomplissement de tâches domestiques. En effet, comme le veut la tradition indienne, Sangeeta est responsable du bon déroulement de la routine familiale: levée vers cinq heures, elle est rarement au lit avant vingt-deux heures. Il en sera ainsi jusqu'à ce qu'elle quitte la maisonnée au temps de son mariage venu. C'est alors sa sœur cadette qui prendra le relais. Ainsi, chacune des filles du logis aura appris, avant de convoler en justes noces, les rudiments de base de la «tenue de maison». C'est avec un plaisir avoué que notre répondante dit accomplir ces travaux quotidiens:

-J'aime ça. De toute façon, pour être une bonne épouse, tu dois être belle, instruite, bonne cuisinière et bonne ménagère.

-Et ton petit frère, il fait quoi dans la maison?

-Parashurama?! Rien! Il est paresseux comme tous les garçons! Il dit n'importe quoi, il est toujours en retard!

Considérant la théorie de la *socialisation* de Berger et Luckmann exposée au sein de notre deuxième chapitre, nous pouvons ici affirmer que la *socialisation primaire* de Sangeeta aura été marquée par des rapports sociaux de genre fortement typifiés. La figure de la mère apparaît quant à elle comme seul repère affectif positif. À titre d'aînée, on aura très tôt encouragé notre répondante à troquer les jeux d'enfants pour le seau et le chiffon afin de soutenir la routine familiale. Pour toutes ces raisons, la notion de sacrifice individuel au profit du bien-être collectif aura particulièrement été valorisée chez elle.

4.2 La *socialisation secondaire* de Sangeeta Chavan

Les nombreux entretiens formels et informels tenus avec Sangeeta Chavan nous ont permis de comprendre que son passage à la KSV s'est avéré marquant. C'est d'ailleurs avec émotion que notre informateur-clef nous rapporte à ce propos une récente conversation: «Sangeeta me disait récemment quelque chose qui m'émouvait beaucoup. Dans la famille où elle travaillait à Goa, il y avait une petite fille d'à peu près son âge. Souvent, elles jouaient ensemble le soir et ça arrivait régulièrement que les parents l'interdisaient à leur enfant en disant: «Ne joue pas avec elle, ce n'est pas une bonne fille, ce n'est pas quelqu'un de bien». Et puis Sangeeta me disait qu'elle voulait retourner voir cette famille pour leur montrer ce qu'elle était devenue aujourd'hui. Tu vois, elle devait être fière de confronter ces gens-là. Ça devait la blesser beaucoup, en enfant de 11 ans, de se faire dire qu'elle n'était pas une bonne personne. Et de pouvoir retourner là-bas, de fermer la boucle en disant «Voilà, vous avez eu tort de me juger comme ça parce que si on me donne des opportunités, regardez ce que je peux devenir». Parce qu'on s'entend que se retrouver pour la première fois de sa vie sur des bancs d'école à 11 ans, ce n'est pas évident. Elle a très bien travaillé, si bien qu'aujourd'hui elle se retrouve avec de très belles compétences. Souvent les enfants dont on est les plus fiers, ce ne sont pas nécessairement ceux qui ont le plus de facilité ou ceux qui sont les plus talentueux. Je vous dirais qu'aujourd'hui, on verrait Sangeeta et personne en Inde ne pourrait deviner son passé ou

ses origines. Je pense qu'elle a l'air d'une jeune fille de bonne famille. Et ça, c'est notre salaire!».

L'arrogance démontrée par la famille goanaise à l'égard des origines culturelles de Sangeeta et les longues journées de travail passées loin des siens lui auront certainement donné un aperçu des piètres conditions d'emploi encore aujourd'hui réservées à nombre de travailleurs banjaras: «Pendant ces trois années, je me souviens avoir beaucoup pleuré. Je me demandais pourquoi je n'étais pas auprès de ma mère». Analphabètes et ostracisés par la société indienne, nombre de Banjaras dépendent principalement des retombées de l'industrie touristique goanaise pour subvenir aux besoins de leur famille. Notre répondante s'avère en cela pleinement consciente du pied-de-nez au destin que représentent ses années d'études complétées à la KSV. Elle démontre d'ailleurs une affection singulière pour celui qui permit la réunion et la survivance de la petite famille Chavan. La théorie de Berger et Luckmann, nous permet ici de considérer Mathieu Fortier comme un *autrui significatif* d'importance dans la *socialisation secondaire* de Sangeeta.

Afin de pouvoir conclure sur la *socialisation secondaire* de notre répondante et en regard de nos intérêts de recherche, explorons maintenant plus précisément comment les influences de Kamala et de Mathieu Fortier, notamment, s'incarnent dans ses pratiques culturelles et religieuses.

4.2.1 Pratiques culturelles

Selon notre informateur-clef, le terme *banjara* signifierait littéralement «gitan». Les Banjaras du Karnataka sont toutefois aujourd'hui majoritairement sédentarisés au sein du village de Dindur (district de Gadag) et d'un quartier attenant à la ville de Hubli (district de Dharwad)⁶³. Malgré de nombreuses actions du gouvernement visant à favoriser l'émancipation des basses classes, la population banjara demeurerait fortement persécutée par la société hindoue. Selon Mathieu Fortier, «ce sont pourtant des peuples qui étaient là avant l'arrivée des Dravidiens et

⁶³ Voir Appendice B en fin de document.

ensuite des Aryens. Les aborigènes indiens ne sont pas une exception à la règle des peuples aborigènes à travers le monde: ils sont la plupart du temps dénigrés, déplacés ou maltraités à cause d'intérêts économiques. Donc, leur situation en Inde est problématique et assez alarmante je pense». À titre d'*hadivasi*, c'est-à-dire d'«habitants originels», les ressortissants banjaras sont encore aujourd'hui gardés à l'écart: «On s'entend que ce sont des communautés [les Banjaras] qui fonctionnent toujours selon des systèmes sociaux tribaux. Donc, elles sont à l'extérieur en quelque part du système indien, du système hindou et du système de castes. Elles ont leurs propres traditions, leur propre organisation sociale qui est très différente du *mainstream* indien».

Difficile toutefois d'entendre Sangeeta parler de ses origines culturelles: soit par gêne ou encore par méconnaissance, elle demeure peu encline à s'entretenir sur le sujet. Elle semble pourtant pleinement consciente de ce qu'elle *peut* ou *ne peut pas* faire à titre de membre de la classe des intouchables. La jeune femme refuse par exemple de s'asseoir avec nous à l'avant d'une salle de concert déclarant, avec conviction, que nous ne sommes «pas assez *importantes*» pour agir ainsi. À l'école, elle préfère la compagnie de filles banjaras à celle d'autres communautés. Elle est sans cesse préoccupée par ce que «les gens disent» sur sa famille et sur elle, etc. Weber apporte, à propos de ces comportements, un éclairage intéressant. Cité par Deliège (2004, p.54), le sociologue soutient que «Ce qui caractérise les intouchables [...] c'est le fait qu'ils ont littéralement intériorisé l'ordre hindou qui légitimait leur situation économique et sociale. Ils adhèrent donc totalement aux règles et normes hindoues dont ils ne se distinguent pas». C'est ainsi que, bien que née «hors-caste», Sangeeta aura, plus ou moins consciemment, assimilé les prescriptions régulant le mode de vie hindou.

Sangeeta n'affiche d'ailleurs plus les signes distinctifs faisant la renommée de ses origines culturelles. Autrefois reconnues pour leur tenue colorée, leur coiffure ornée de parures diverses, leurs bracelets et tatouages abondants⁶⁴, ainsi que des pratiques folkloriques effrénées, les femmes banjaras de la dernière génération ne se distinguent plus de leurs consœurs hindoues. Même au sein du principal bastion banjara du Karnataka, le village de Dindur, nous n'avons pu apercevoir qu'une seule jeune femme revêtant toujours l'habit

⁶⁴ Voir Appendice C en fin de document.

ancestral. Interrogée à propos de ce phénomène, une jeune pensionnaire de la KSV, originaire de l'endroit, nous répondra que la modernité serait la cause de cet important changement: «Nous sommes modernes maintenant! Nous sommes comme vous!». Une autre collègue de Sangeeta traduit en ces mots la transformation de notre répondante: «C'est seulement lorsque tu parles que l'on peut entendre que tu es Lambanie».

Lorsque nous questionnons Kamala sur sa tenue vestimentaire actuelle, elle nous fait comprendre l'avoir volontairement adaptée aux traditions culturelles locales afin de s'assurer de meilleures conditions de survie. Rejetée par sa belle-famille et sa communauté avec à sa charge six enfants dont cinq filles, Kamala aura dû trimer dur afin d'assurer le bien-être des siens. Elle excuse d'ailleurs le fait qu'elle n'ait appris à ses filles ni la danse, ni le chant traditionnels banjara, par manque de temps. Delière (*ibid*, p.29) apporte toutefois un autre éclairage:

[...] les intouchables se sentent honteux de leur origine sociale et désirent la cacher autant que possible. Devoir la décliner publiquement représente une humiliation, voire même une insulte [...] Il n'est d'ailleurs pas rare pour un intouchable vivant en dehors de son environnement traditionnel de cacher son identité.

Srinivas (1971, p.6) explique quant à lui ce phénomène par le concept de *sanskritisation* dont nous rappelons ici les grandes lignes:

Quand une caste inférieure désire améliorer son statut, elle commence souvent par adopter un nouveau mythe d'origine en parfaite harmonie avec ses nouvelles ambitions. Il s'agit là d'un aspect du processus de *sanskritisation* par lequel une caste inférieure change ses coutumes, son idéologie, ses rituels et son mode de vie pour les rendre plus conformes aux normes et pratiques des castes supérieures.

Les hors-castes adopteraient ainsi leurs comportements à ceux de la majorité hindoue afin d'y évoluer plus librement.

En résumé, non seulement Sangeeta aura eu peu de temps pour intérioriser les us et coutumes de son peuple puisque privée très tôt des siens mais n'aura pas été encouragée en ce sens par sa mère. Préoccupée par le bien-être et la survie de sa famille, Kamala aura plutôt préféré adapter son mode de vie aux traditions hindoues locales. Voyons en cela ce qu'il en est des pratiques rituelles et croyances religieuses de Sangeeta.

4.2.2 Pratiques rituelles et croyances religieuses

Malgré la diversité des croyances et des pratiques rituelles en usage sur le territoire indien, certaines généralités demeurent. En effet, selon Mathieu Fortier: «Chaque maison hindoue détient une petite pièce, ou du moins un autel, dédié aux divinités vénérées. Il faut que tu fasses les rituels à chaque jour pour attirer leurs bons procédés. Au quotidien, la femme nettoiera la pièce, fera des offrandes et récitera certaines prières ou *pujas*». À jeun, lavée et peignée, la dévote récitera des *mantras*⁶⁵ tout en exécutant certains mouvements précis calqués sur ceux des générations précédentes. Notre informateur-clef soutient toutefois que «Les Banjaras sont toujours axés sur un système de croyances assez tribal, assez totémique. Ils vénèrent des divinités surtout féminines avec un aspect assez transgressif. Donc, on vénère, on nourrit les forces de la terre. Je le vois un peu comme des cultes tribaux assez anciens auxquels on aura donné un poli hindou afin de se rendre acceptable dans la société dominante».

Chez Sangeeta, nous avons d'abord été surpris par l'absence de pratiques religieuses. En effet, seule Kamala exécute quotidiennement une *puja* au sein de la maisonnée qu'elle partage avec ses enfants sur le campus de la KSV. Nous apprendrons par Sangeeta que seulement la femme mariée peut accomplir la *puja* et autres rituels religieux. Son exécution sera plus tard scrupuleusement examinée par la belle-famille: «Je dois savoir comment faire la *puja* correctement parce qu'après mon mariage, si je n'exécute pas précisément les rituels, ma belle-famille me rejettera. Une bonne épouse se doit d'exécuter la *puja* correctement. En Inde, c'est comme ça!». C'est en observant sa mère que Sangeeta dit avoir mémorisé les rudiments de la prière quotidienne.

Kamala aura quant à elle développé depuis peu un certain talent de médium. Selon notre informateur: «Elle est une espèce de prêtresse médium de la déesse Yellamma qui est une déesse très populaire dans les milieux socio-économiques plus défavorisés du nord du Karnataka. Il y a, entre autres, beaucoup de gitans, de Banjaras, qui sont proches de cette divinité-là. Donc à tous les soirs, Kamala passe quand même un moment assez important à

⁶⁵ Chez les hindous, le terme *mantra* signifie une formule à réciter de façon répétitive lors de l'exécution de la prière.

faire des rituels à Yellamma. Et, à ma connaissance, il y a, une ou deux fois par semaine, des gens qui vont la consulter pour lui poser des questions. À ce moment-là, Yellamma va la posséder et parler à travers elle. Elle devient ainsi une espèce d'oracle de Yellamma». Dans le cadre de ce genre de rituel de possession, Kamala aura préalablement refait le *gobar*⁶⁶ et décoré des couleurs rouge et jaune le porche de sa demeure. Pendant que Sangeeta et les enfants s'occupent à l'extérieur du logis familial, elle procédera à la combustion de substances telles que le bois, l'encens et des herbes odorantes avec lesquelles elle se promènera à travers la maisonnée en récitant des *mantras*. Le rite se terminera par un chant durant lequel Kamala se balancera alternativement sur ses jambes de droite et de gauche, recherchant visiblement la transe. Peu à peu, elle montera sur la pointe des pieds, comportement qu'elle nous expliquera plus tard être symptomatique de l'état de possession: «Yellamma s'en vient! Yellamma est en moi!».

Selon Sangeeta, la croyance de Kamala envers la déesse Yellamma remonterait à ses années passées auprès de son mari: «Mon père vénérât cette déesse, alors ma mère a commencé à la vénérer également». Objet de reconnaissance auprès de son mari et de ses pairs, la ritualité de Kamala semble toutefois s'être transformée avec son nouveau statut de veuve. C'est avec hésitation que Sangeeta nous relate le mythe de la déesse Yellamma:

-Je ne la connais pas Jacinthe.

-*Tu es certaine Sangeeta?*

-...

-*Allez...*

C'est finalement à l'aide des nombreuses images sacrées déposées sur l'autel de la maisonnée que Sangeeta nous racontera, dans le détail et deux fois plutôt qu'une, l'histoire de la déesse. Mettant en scène un couple divin, Yellamma sera faussement accusée par son mari d'adultère. La condamnant à mort, le dieu essuya les refus de quatre de ses fils de procéder à l'exécution de la déesse. C'est finalement le cinquième fils du couple, Parashurama, qui obtempérera à la

⁶⁶ Matériau de construction des maisons traditionnelles du sud de l'Inde composé principalement d'excréments de vache et d'eau.

volonté paternelle avec la promesse qu'une fois l'acte accompli, il verrait son souhait le plus cher se réaliser. C'est ainsi qu'une fois le matricide commis, Parashurama fit le voeu de voir sa mère revivre. La morale de cette histoire pourrait en fait se résumer en la glorification de la figure maternelle et de la soumission à l'autorité masculine. Considérée comme la déesse «Mère de Tout», Yellamma serait particulièrement vénérée au sein des classes populaires du Karnataka dans le cas de maladies, de problèmes de fertilité ou d'argent.

Bien que les comportements quotidiens de Sangeeta s'en inspirent, sa connaissance théorique de la religion hindoue demeure extrêmement limitée. Questionnée sur les importantes notions de *dharma* ou encore de *streedharma*, c'est avec hésitation, voire totale ignorance, qu'elle tente de nous répondre. Kolenda, citée par Deliège (*ibid*, p.52), fut d'ailleurs l'une des premières chercheuses à démontrer que «les concepts fondamentaux de l'hindouisme comme le *dharma* ou le *karma* ne sont pas opératoires parmi les intouchables». Longtemps interdits aux hors-castes, les temples hindous ne sont que depuis peu fréquentés par les basses classes de la société indienne, d'où leur probable méconnaissance du savoir théorique. Notons également qu'un fort taux d'analphabétisme, particulièrement au sein des milieux ruraux, limite leur accès aux textes sacrés. Selon Mathieu Fortier, «La religion est *vécue* en Inde. La théorie religieuse demeure très limitée». Se sont donc développées au sein de ces groupes, des croyances et pratiques parallèles à l'orthodoxie dominante. Selon Deliège (*ibid*, p.41), «Nous sommes loin ici d'une croyance béate et crédule. Les gens veulent la prospérité, la santé et une longue vie et le dieu doit être capable de les aider en cas de besoin». La «sous-culture» intouchable ne serait toutefois ni une «contre-culture», ni exclusive.

Interrogée sur la nature de sa religion, Sangeeta nous répondra: «*S.T.* je pense».

-*Scheduled tribes*?

-Oui! Je pense.

En désignant son appartenance sociale comme religieuse, notre répondante donne à penser que sa conception de la religion est indépendante de son statut social. Ainsi, le *varna* occupé désignerait un mode de vie en soi: il sous-tendrait non seulement une identification à un corps de métier, par exemple, mais également l'essence de la ritualité et des croyances religieuses.

En d'autres mots, appartenance *religieuse* et *sociale* s'entremêlent. À cet égard, et en accord avec la pensée de Debray (2005), notre informateur-clef soutient que le terme «hindouisme» ne serait rien d'autre qu'une invention occidentale. Ce sont les colons britanniques qui auraient ainsi nommé, au début du XIX^e siècle, l'ensemble des systèmes de pratiques et de croyances religieuses présents sur le sous-continent. La religion hindoue ne compte effectivement ni dogme central, ni chef spirituel officiel. L'histoire aura ainsi fait de la l'hindouisme, selon Mathieu Fortier, un «système social très malléable et relativement inclusif».

En résumé donc, c'est avec un certain étonnement que nous constatons que les pratiques rituelles et croyances religieuses de Sangeeta demeurent peu développées, mises en veilleuse jusqu'au jour où elle se verra mariée. Elles assureront bientôt son respect auprès de sa future belle-famille. Pour ce, notre répondante aura longuement observé sa mère accomplir la *puja* quotidienne. Ses origines tribales laissent également supposer une prédisposition au développement de rites de possession et une maigre connaissance de la théorie religieuse hindoue. C'est donc sous le thème du «devoir» plutôt que de la véritable dévotion que notre répondante semble aujourd'hui concevoir sa religion.

Voyons maintenant comment se traduisent chez Sangeeta ses diverses figures d'appartenance face à l'avènement de l'important rituel du mariage.

4.2.3 Mariage

L'attitude de Sangeeta face au mariage semble ambiguë: elle dit en effet se projeter avec confiance dans son rôle de future épouse, tout en affirmant vouloir poursuivre ses études «au meilleur collègue de Dharwad». Il faut savoir que, avec les années, plusieurs jeunes filles de la KSV auront été rappelées auprès de leur famille, soit à cause d'un besoin de main-d'oeuvre, soit dans le but d'être mariées. Sangeeta nous confie d'ailleurs s'ennuyer de ses compagnes de classe aujourd'hui épouses et mères. Rares sont donc les jeunes filles qui prolongeront leurs études au-delà de l'âge de 16 ans, âge moyen du mariage chez les classes populaires

indiennes. Ce sont entre autres pour ces raisons que les femmes banjaras du Karnataka seraient, du moins jusqu'à dernièrement, peu instruites.

Le cas de Sangeeta est d'ailleurs fortement atypique. En effet, selon Mathieu Fortier, «Si Sangeeta n'avait pas été à la KSV elle serait probablement encore aujourd'hui employée domestique ou travaillerait sur des chantiers de construction à transporter du sable et des briques. Elle serait très certainement mariée et déjà mère de un, deux, voire trois enfants. Elle serait complètement illettrée et ne serait pas du tout en mesure d'offrir à ses enfants l'espoir d'un avenir meilleur que celui qu'elle aurait connu. Je pense que le travail fondamental que l'on fait à la KSV, c'est de briser le cercle de la pauvreté et ça, une fois que c'est brisé, c'est très difficile de revenir en arrière. C'est-à-dire qu'une fois que quelqu'un a été éduqué, il va trouver un emploi assez bien rémunéré, il va inscrire ses enfants dans une école privée qui va offrir des services meilleurs et il va assurer lui-même le suivi des études de ses enfants». L'éducation semble donc, selon notre informateur-clef, un important vecteur d'émancipation des basses classes de l'Inde. Voilà pourquoi il souhaite voir Sangeeta poursuivre son instruction le plus longtemps possible: «La question du mariage de Sangeeta, comme un peu pour toutes les filles dans notre école, c'est un sujet très délicat. Déjà, moi ce que je veux et ce qui peut être socialement acceptable, il y a des grosses différences là-dedans: si je me positionne trop fortement comme un avocat du «mariage d'amour», comme ils appellent ça en Inde, je risque de perdre plusieurs jeunes filles à l'école parce que je vais me positionner trop en porte-à-faux avec ce qui est socialement acceptable dans les communautés». Rappelons que, bien que criminalisée depuis plusieurs décennies, la coutume du «mariage arrangé» et son système de *dot* sont toujours pratiqués chez les basses classes du sud de l'Inde: «Les parents des jeunes filles doivent non seulement payer le mariage mais aussi offrir des objets qui vont servir à lancer le nouveau foyer. Une grosse partie du revenu familial va donc aller à payer la *dot*». Donner naissance à plusieurs filles, comme ce fut le cas pour Kamala, est donc ainsi «[...] le gage qu'on va travailler toute une vie». D'autant plus lorsque l'on sait que toute femme de basses classes, même d'origine tribale, ne peut se remarier. La mère de Sangeeta se retrouve ainsi seule responsable du déboursement des *dots* de ses cinq filles.

La tradition veut toutefois que l'instruction d'une jeune femme soit «monnayable» sur le «marché» des «mariages arrangés». En d'autres mots, le nombre d'années d'études complétées par une femme serait inversement proportionnel au montant de la *dot* demandée par la future belle-famille, en plus de permettre l'union avec un prétendant de meilleure famille. Ainsi, bien que la présence de Sangeeta sur les bancs d'école prive Kamala d'une main-d'oeuvre à bon marché ou d'un salaire d'appoint, elle lui assure toutefois des économies à long terme et le mieux-être de sa descendance.

La pression sur les épaules de Kamala demeure toutefois forte: âgée de 18 ans, sa fille est plus qu'en âge d'être mariée. En effet, bien que l'âge légal de l'union maritale soit fixé à la majorité au sein de la Constitution indienne, la coutume serait de marier les jeunes filles de basses classes peu de temps après l'arrivée de leurs règles. Kamala prétend quant à elle vouloir marier sa fille que vers l'âge de 20 ou 25 ans: «Mathieu me dit: «Regarde-toi Kamala: tu n'as pas été à l'école et tu dois faire des ménages pour gagner ta vie. Sangeeta, elle, n'aura pas de difficulté à subvenir aux besoins de sa famille grâce à son éducation». C'est toutefois le beau-frère de Kamala, le frère de son défunt époux, qui aura le dernier mot sur le moment et le choix final du mari de sa filleule. La tradition veut en effet qu'à la mort du conjoint, le frère aîné de la belle-famille prenne le relais du rôle de chef de famille. Pour l'instant, Mathieu Fortier aura réussi à le faire patienter. Notre informateur est toutefois conscient qu'il n'en sera pas toujours ainsi et que Kamala devra un jour ou l'autre céder à ses insistances: «On connaît au sein de notre école un nombre important de Banjaras qui pourraient éventuellement être de bons partis pour Sangeeta. Sinon, bien j'espère qu'ils trouveront un garçon avec un bon niveau d'éducation et aussi une belle ouverture sur son rapport avec les femmes». Sangeeta ne remet toutefois pas en question la façon de faire traditionnelle puisque, selon elle, sa famille «sait ce qui est bon pour moi». Dans la confiance, elle dit même voir d'un oeil circonspect le «mariage d'amour» qui fait, depuis peu, son apparition dans la classe moyenne éduquée.

Il faut savoir que, selon notre informateur-clef, le système des «mariages arrangés» avait son plein pouvoir lorsque le système de *varna*, ou plus communément le «système de castes», était à sa pleine efficacité. Il était alors pratiquement impossible de gagner sa vie en dehors de

la famille immédiate. L'arrivée des corporations indiennes et étrangères en Inde aurait toutefois permis une diversification et une multiplication des emplois disponibles, contribuant ainsi à briser le carcan familial. En effet, selon Mathieu Fortier, de plus en plus de gens ne dépendent plus du tout de leur lignée pour gagner leur vie: «Il y a donc nécessairement une prise de libertés dans le choix des conjoints». Cette «modernité» n'est toutefois pas encore le lot des milieux ruraux du Karnataka où la tradition ancestrale demeure fortement valorisée: «Les femmes vivent dans un univers assez restreint qui est celui de la famille immédiate, du village. Et là, tout d'un coup, chose pour laquelle elles sont préparées psychologiquement depuis leur tendre enfance, on sait qu'à telle date on va rencontrer un garçon et que là, on va devoir quitter notre milieu familial immédiat. Donc il y a un certain traumatisme là-dedans! On le voit de toute façon quand la jeune fille, au moment où la cérémonie se termine et que la jeune fille va rejoindre le garçon pour s'en aller dans le nouveau village, dans la nouvelle famille, la mère, les tantes, les sœurs se mettent à pleurer et la jeune fille se met aussi à pleurer. On sait, à ce moment-là, qu'on va voir nos proches beaucoup moins souvent. Et puis bon, il reste quand même que dans beaucoup de cas, les familles se connaissent très peu et qu'il y a là un élément de chance: est-ce qu'on va se retrouver avec des gens qui vont être gentils, attentionnés, à l'écoute, aimants, ou on va se retrouver dans une famille plus dure, avec moins d'espace, où on va plus ou moins s'entendre avec les membres de la famille, où on va être plus ou moins respectée? Donc c'est une grande part d'inconnu! Ça, c'est fondamental dans le mariage traditionnel indien». Notre informateur apporte toutefois un bémol que nous ne pourrions passer sous silence: «Les rapports homme/femme demeurent très conditionnés par la communauté à laquelle on appartient, notre niveau social, la région dans laquelle on vit, etc.».

Au sortir de notre terrain, nous constatons combien la question du mariage est centrale dans le devenir de la femme indienne. Véritable *leitmotiv*, c'est principalement dans cette optique que seront prises les décisions concernant l'avenir des jeunes filles de milieux populaires. Pour Sangeeta, l'avènement du mariage est synonyme de la fin de ses études, d'une séparation définitive avec sa mère et d'une soumission à l'autorité du futur mari. Elle sous-tend également son ascension, ou non, au sein de la hiérarchie sociale hindoue: sa réussite sera garante de conditions de vie plus stables alors que son échec confinerà Sangeeta dans une

réalité en de nombreux points semblables à celui de sa mère. À titre de chef de famille, cette lourde responsabilité incombe aujourd'hui à l'oncle paternel de notre répondante selon la tradition du «mariage arrangé».

4.2.4 Maternité

Sans descendance, un mariage hindou peut être considéré comme nul. De plus, selon Sangeeta, «Lorsque tu es mère, tu dois avoir des garçons». Elle nous confie pour sa part souhaiter autant la naissance d'un garçon que d'une fille. Selon Mathieu Fortier, «La maternité peut signifier deux choses très différentes pour la femme indienne, selon qu'elle accouche d'un garçon ou d'une fille: comme la jeune fille s'est retrouvée dans une nouvelle famille, un nouveau milieu familial, elle doit faire sa place dans ce milieu-là. Si elle tombe enceinte et qu'elle donne un garçon, sa position est nécessairement renforcée au sein de ce milieu-là. Elle a amené un garçon, une descendance et nécessairement elle va être très valorisée au milieu du groupe. Si elle donne de nouveau naissance à des garçons, elle devient très valorisée au sein du groupe familial. Au contraire, si elle accouche d'une fille, par rapport au système de la *dot*, on va dire: «Ouais elle, elle donne des filles». Si les naissances de filles se reproduisent, elle va perdre beaucoup de poids au sein de ce nouveau groupe de vie et puis ça peut devenir un très gros stigmaté». Mère de cinq filles et d'un seul garçon, Kamala fut, à ce titre, rejetée par sa belle-famille. Le récent décès de son époux aura toutefois redonné une certaine dignité à son statut.

Chez les pensionnaires de la KSV interrogées, la majorité dit aujourd'hui ne vouloir que deux ou trois enfants. Aborder le sujet de la sexualité avec elles demeure toutefois hasardeux. Selon Mathieu Fortier, «La sexualité en Inde reste un sujet tabou. Il n'y a pas d'éducation sexuelle formelle dans le système éducatif. Par contre, c'est quand même un sujet pour lequel on doit trouver des solutions parce qu'on se retrouve avec des filles qui ne comprennent pas du tout le lien avec leurs règles et la fertilité, ou ne comprennent pas du tout comment leur corps fonctionne». Selon le plan de discrimination positive, les femmes de basses classes peuvent toutefois bénéficier gratuitement de la ligature des trompes une fois leur descendance assurée. La dernière génération aurait d'ailleurs pu profiter de cette opportunité, le

gouvernement indien étant désormais conscient du problème de surpopulation de son territoire.

En conclusion donc, la *socialisation secondaire* de Sangeeta semble grandement influencée par sa naissance de basse classe, son genre, le statut précaire de sa mère après son rejet du *tanda* familial. Son arrivée à la KSV, aura toutefois modifié sa condition: ses années d'instruction, la récente stabilité du revenu familial, le contact des façons de faire autres et l'influence positive de Mathieu Fortier, lui permettent aujourd'hui d'espérer un avenir meilleur que celui vécu par sa mère. Cet avenir dépendra essentiellement du rang social et de l'ouverture d'esprit du futur époux désigné par son oncle paternel. En regard des traditions culturelles et des pratiques religieuses particulièrement étudiées dans le cadre de cette recherche, l'intégration de Sangeeta à un milieu non uniquement banjara aura encouragé chez elle le syncrétisme des coutumes intouchables et tribales selon le procédé de *sanskritisation*. Aussi, tout comme la majorité de ses collègues de classe, la ritualité religieuse demeure peu développée jusqu'au jour certain où elle devra endosser ses rôles d'épouse et de mère. Quant à ses croyances, elles se résument pour l'instant à celles observées chez sa mère et à une connaissance de base des principales divinités hindoues. Finalement, notre répondante ne distingue pas la nature de sa religion à celle de son appartenance sociale.

4.3 Type de socialisation de Sangeeta Chavan

Ces données nous permettent maintenant de dresser un certain portrait du *type de socialisation* de notre répondante selon la *théorie de socialisation* de Berger et Luckmann (2006). Rappelons ici que nos auteurs proposent deux «types» possibles, soit la *socialisation réussie* et la *socialisation ratée*.

En comparant la *socialisation primaire* et *secondaire* de Sangeeta, il apparaît que son passage à la KSV est un élément marquant de sa construction identitaire. Les longues heures passées à observer et à discuter avec Sangeeta nous laissent en tête l'image d'une jeune femme y ayant regagné une certaine confiance en elle: l'accès à un milieu multiculturel où l'on prône l'éducation, le respect de la femme et l'intégration de traditions culturelles et religieuses

diverses, semble s'être avéré salubre face à l'isolement, à la violence et à la ségrégation vécus par le passé. Plutôt que de craindre, par exemple, l'avènement du mariage qui l'éloignera définitivement de sa mère et la soumettra à l'autorité d'un mari inconnu, Sangeeta dit aujourd'hui s'y projeter avec entrain. Les espoirs de Kamala et de Mathieu Fortier de voir finalement les sacrifices d'une existence récompensés et les conditions de vie de Sangeeta améliorées, demeurent toutefois tributaires de l'alliance maritale à venir. Sinon, il y a fort à parier que la réalité de Sangeeta ressemblera en plusieurs points à celle de sa mère. Voilà pourquoi l'événement du mariage apparaît comme déterminant dans le processus de la construction identitaire de notre répondante.

Pour ces raisons, la tradition populaire hindoue, selon le phénomène de *sanskritisation* expliqué, s'avère peser lourd dans la «balance» identitaire de Sangeeta. En effet, puisque l'environnement local au sein duquel elle évolue est organisé selon un système patriarcal et que la coutume du «mariage arrangé» y est toujours majoritairement pratiquée, les choix de vie de notre répondante sont relativement restreints, voire inexistant. Il n'en va donc pas de sa volonté mais de celle des autres, soit alternativement de la mère, de l'oncle paternel et éventuellement du futur époux et de la belle-famille, de décider de son devenir. Au final donc, par la conformité aux structures sociales que Sangeeta obtiendra une plus grande liberté. Voilà pourquoi elle adhère, sans résistance, aux identités prédéfinies et fortement profilées de son milieu. *L'individualité* de notre répondante est, en ce sens, peu valorisée. Suivant Berger et Luckmann, la socialisation de notre répondante serait, à cet égard, de type *réussie*.

4.4 L'articulation de l'identité personnelle, des traditions culturelles et de la religion chez Sangeeta Chavan

En regard du *type de socialisation* de Sangeeta Chavan, déterminé plus tôt d'après la théorie de Berger et Luckmann, nous avons pu constater que les traditions culturelles s'avèrent altérer fortement son *identité personnelle*. En cela, et malgré des origines tribales, ses comportements s'harmonisent généralement aux coutumes de la majorité hindoue. Ainsi, selon le procédé de *sanskritisation* (Srinivas, 1971), ses façons d'être et de faire sont

aujourd'hui comparables à celles de toute autre jeune femme indienne de basse naissance évoluant au sein d'un milieu rural. En cela, par exemple, elle aura délaissé le costume traditionnel banjara, intériorisé les notions de sacrifice et de soumission à l'autorité masculine, assimilé les rudiments nécessaires à la tenue de maison, ou encore mémorisé les gestes d'une ritualité religieuse en devenir. Bref, en accord avec la pensée de Todorov (1995) développée à propos de la notion de *reconnaissance* nécessaire à tout processus de construction identitaire, la socialisation de Sangeeta aura été encouragée par une *reconnaissance de conformité* à la majorité. À la différence de la *reconnaissance de distinction*, les comportements et actions de notre répondante auront été valorisés lorsque conformes aux traditions pratiquées au sein de la société hindoue et sanctionnés lorsqu'associés à des origines tribales ou encore à une modernité libertine. Démontrant une division du travail et une distribution de la connaissance grandement limitées, le milieu familial et communautaire au sein duquel évolue Sangeeta lui aura donc transmis une identité fortement prédéfinie et profilée. Selon cette situation, difficile pour elle de migrer vers des horizons autres que ceux d'épouse et de mère (Shantha Mohan, 1988; Kapadia, 1995).

Les pratiques rituelles et croyances religieuses de Sangeeta sont, en ce sens, peu développées. En effet, les communautés intouchables réservent la ritualité à la femme mariée. La question de la religion se résume donc chez elle à l'observation de la gestuelle maternelle lors de la prière quotidienne et à la mémorisation des principales divinités populaires hindoues. Ces apprentissages assureront son respect par sa future belle-famille. Son arrivée au sein de ce nouveau milieu de vie altèrera nécessairement ses pratiques dévotionnelles, son statut exigeant la conformité, notamment, à la ritualité et aux croyances déjà en place. Difficile ainsi de parler de spiritualité ou de dévotion, l'hindouisme de cette région de l'Inde, comme le soutient Delière (2004), n'est pas une chose à laquelle on «croit», c'est quelque chose que l'on «fait». Les origines tribales de notre répondante, si encouragées, la prédisposent toutefois à l'accomplissement de rites de possession selon un système de croyances animistes. En résumé, et comme en fait état Debray (1995), les pratiques religieuses de notre répondante sont non-distinguées d'un mode de vie global reçu à la naissance et duquel s'inspirera l'ensemble de ses actes et de ses comportements sociaux.

Outre le pied-de-nez au destin que représente le passage de Sangeeta Chavan au sein de la KSV, les *figures de l'altérité* rencontrées au cours de sa vie de jeune femme banjara du Karnataka auraient été, en regard de la théorie recensée par Des Aulniers, peu diversifiées. En effet, comme le soutenaient Shantha Mohan (1988) et Deogaonkar et Deogaonkar (1992), les *tandas* banjaras demeurent généralement isolés de la société indienne. De plus, peu de ressortissantes ont accès à une éducation, ne serait-ce que rudimentaire, dû à leur genre, à la pauvreté et à la ségrégation des ménages tribaux. Stigmatisés par la majorité hindoue, rares sont ainsi les Banjaras du Karnataka qui arrivent à s'intégrer et à innover au sein du système social et économique en place. En cela, les principaux *autrui significatifs* rencontrés par notre répondante ont été, lors de sa tendre enfance, des membres issus du cercle familial rapproché ou encore des femmes de même origine culturelle. Difficile ainsi d'explorer toutes les possibilités et la richesse apportées par l'expérience de l'*inconnu*, de l'étranger: on se réduit souvent au *Même* (Ricoeur). S'ensuit alors un cercle vicieux sociétaire difficile à désamorcer. Heureusement, certaines initiatives gouvernementales ou subventionnées, comme celle de la *Kalkeri Sangeeta Vidyalaya*, tentent de briser ce carcan. Selon Mathieu Fortier, l'éducation des basses classes serait un vecteur important à leur prochaine émancipation. En cela, Sangeeta aura pu éprouver l'Autre et ainsi mieux comprendre les rouages de la société indienne et sa position au sein de celle-ci. Elle s'avère aujourd'hui relativement consciente des limites que lui apportent son genre et ses origines culturelles tribales. Ainsi, son futur demeure principalement tributaire de la volonté d'autrui, à savoir celle de sa mère, de son oncle paternel, et de son futur mari et belle-famille. C'est toutefois avec confiance et joie qu'elle se projette dans cet avenir puisqu'ainsi le veut la tradition.

CHAPITRE V

LIMITES ET PORTÉE DE L'ÉTUDE

Suite à la compréhension de notre objet, soit l'articulation de l'identité personnelle, des traditions culturelles et de la religion chez Sangeeta Chavan, nous présenterons, au cours des prochaines lignes, les principales réflexions et pistes complémentaires révélées pendant et après notre terrain. Nous tenterons d'abord d'évaluer les limites de notre étude et préciserons, par la suite, certaines informations concernant les dimensions abordées. Nous reviendrons également sur le processus identitaire en lien avec l'altérité, prenant d'abord exemples de notre répondante et ensuite de notre expérience directe de l'Autre. Nous conclurons finalement par un commentaire abordant les possibilités de la communication dans la compréhension de la dynamique identitaire contemporaine. Tout au long de cet exercice, nous tenterons de répondre aux questionnements ayant initié cette recherche.

5.1 Limites de l'étude

Notons d'abord que, de façon générale, notre étude se résume en une *figure de cas*, c'est-à-dire qu'à la représentativité des données recueillies, nous avons préféré l'approfondissement de la relation développée avec notre répondante. Nulle pertinence donc de tenter ici une analyse de type monographique. Notre expérience prolongée de l'Autre nous permet plutôt de tracer un certain portrait de Sangeeta Chavan, jeune femme banjara du Karnataka, et de comprendre nombre de phénomènes observés en terrain. En ce sens, les résultats de notre recherche s'avèrent intrinsèques au *genre*, aux *origines culturelles*, à l'*état civil* et au *territoire*

occupé par notre répondante, la *religion* n'apparaissant pas, de prime abord, significative dans ses diverses prises de rôles.

Il faut également noter que le milieu au sein duquel prirent place nos observations et entretiens est fortement atypique pour cette région reculée de l'Inde du sud. En effet, la *Kalkeri Sangeet Vidyalaya* est l'un des rares établissements académiques de la province, voire du pays, où les enfants issus de milieux populaires peuvent jouir d'une instruction diversifiée dans un climat de grande tolérance. Administré par un organisme de bienfaisance québécois, ce pensionnat favorise notamment la rencontre des cultures occidentales et orientales en intégrant à son fonctionnement des volontaires venus de partout à travers le monde. Il procure également à la population environnante des dizaines d'emplois stables et bien rémunérés, denrée rare au sein de cette zone agricole non-industrialisée. Kamala, notamment, est l'une de celles ayant vu ses conditions de vie améliorées par son travail à la KSV. Il permit, par exemple, à sa fille Sangeeta d'entamer et de poursuivre des études académiques, d'apprendre la musique et la danse traditionnelles indiennes, de côtoyer garçons et filles de naissances et d'allégeances religieuses différentes, etc. À la différence d'une existence passée au sein d'un *tanda banjara*, cette situation favorisa entre autres chez elle la diversification de ses *figures d'appartenance* et, du coup, l'acquisition de connaissances variées. Ces acquis font d'elle une figure de proue de la communauté tribale qui demeure, encore aujourd'hui, fortement analphabète et ostracisée par la société indienne majoritairement hindoue.

5.2 Précisions sur les dimensions étudiées

Rappelons que l'un des objectifs de départ de cette recherche était de dépasser l'image traditionnelle de la femme véhiculée par les principaux médias de masse. Il est, en ce sens, plus que temps d'apporter certaines précisions essentielles à la validité de notre démarche. Dans cette optique, nous aborderons maintenant certaines réflexions générales concernant les principales dimensions étudiées, soit le *genre*, l'*identité culturelle*, la *religion* et l'*état civil*.

5.2.1 Genre et communauté

C'est notamment avec, en tête, des interrogations sur la place réservée à l'individu au sein de la collectivité indienne que nous sommes revenue de notre premier séjour sur le sous-continent. Les données recueillies auprès de Sangeeta Chavan nous ont permis de comprendre que sa *socialisation* ne valorisa pas, ou peu, le développement de son individualité. En d'autres mots, que ses liens de filiation et le phénomène de *sanskritisation* observé, notamment, favorisèrent son conformisme à la tradition hindoue. Il serait toutefois faux d'affirmer que *toute* innovation est impossible chez les hors-castes. Les neuf mois passés en Inde depuis les deux dernières années nous ont donné à voir certaines manifestations émancipatoires chez les basses classes, notamment en matière d'emploi et de mariage. La lente modernisation des campagnes indiennes, les investissements étrangers majeurs dans le développement des moyens de communication et l'application du plan de discrimination positive, notamment, semblent annoncer des possibilités multipliées pour les plus défavorisés. Notre hypothèse est toutefois que le timide phénomène d'affranchissement des hors-castes demeure, à ce jour, circonscrit à quelques sujets masculins, souvent plus éduqués et moins restreints dans leurs mouvements. Ainsi, la notion de genre s'avèrerait déterminante non seulement dans l'interprétation de nos données mais également dans le processus de construction identitaire des intouchables. Cité par Deliège (2004), Réniche soutient en ce sens que la femme indienne partage, avec les plus défavorisés du sous-continent, l'exclusion sociale et la pollution rituelle. Au plus bas de l'échelle hiérarchique hindoue *et* «sexe faible», selon un rapport social de genre fortement typifié, la femme banjara apparaît ainsi lourdement opprimée au sein de la société indienne.

5.2.2 Éducation et traditions culturelles

Nous avons maintes fois répété, dans le cadre de cette recherche, l'importance accordée aux années d'éducation complétées par notre répondante: en se consacrant à ses études, Sangeeta peut jouir de meilleures conditions de vie présentes et en espérer d'excellentes dans le futur. L'instruction apparaît ainsi comme possible remède à la perpétuation de traditions culturelles discriminatoires, telles que l'isolement, l'endettement, l'exploitation, etc. L'intégration de

notre répondante à un milieu non-banjara ne s'est toutefois pas faite sans l'altération de certaines coutumes ancestrales. La lente industrialisation de l'Inde apporte en fait son lot de changements pour tout occupant du territoire, indépendamment de son rang social ou de son sexe. Les réalités urbaines et rurales, modernisées et traditionnelles, s'avèrent, en cela, particulièrement contrastantes.

5.2.3 Religion, culture et société

Contrairement au genre et aux traditions culturelles, la religion n'apparaît pas comme un élément central à l'identité actuelle de notre répondante. C'est plutôt à titre de prescriptions sociales que Sangeeta semble vivre ce que les sanskritistes (Biardeau, Renou, etc.) et autres connaisseurs des textes sacrés désignent sous le terme de dictats religieux. Delière (2005, p.103) dénonce d'ailleurs l'impasse vers laquelle «[...] conduirait toute tentative d'aborder la religion populaire à partir de la notion de «croyance». [...] [Elle] est moins un système de représentations collectives qu'un ensemble de pratiques et ses principes fondamentaux doivent être recherchés dans l'activité rituelle». En ce sens, la religiosité de nombre de femmes hors-castes semble selon nous se résumer à des pratiques formelles plutôt que dévotionnelles. Elle démontrerait avant tout une volonté d'intégration à un nouveau milieu, soit celui de la belle-famille, voire à la société hindoue en général. C'est ainsi une conception du monde centrée sur le respect de l'autorité que sous-tend l'accomplissement de ces rituels. Notre interprétation de la pratique rituelle des hors-castes s'avère donc indissociable d'un rang social et d'un rapport social de genre, et indépendante d'une quelconque forme de spiritualité. Au final, identités religieuse, culturelle et sociale semblent entremêlées, la religion demeurant rarement confinée au champ symbolique. Elle s'avère plutôt l'un des nombreux ressorts de la vie collective.

5.3 Retour sur la dialectique identitaire

La littérature consultée à propos de l'identité nous avait fait comprendre l'importance de l'altérité dans la construction identitaire d'un individu. Notre terrain nous aura donné

l'occasion d'observer concrètement ce phénomène, tant chez notre répondante que dans notre expérience personnelle. Retour en deux temps sur une rencontre marquante.

5.3.1 Identité de Sangeeta Chavan

Comme le soutient la pensée de Mead (1967), la construction identitaire de Sangeeta Chavan a été marquée, tout au long de son existence, par de nombreuses interactions sociales. Nous avons notamment souligné l'affection profonde qu'elle porte à sa mère Kamala et à Mathieu Fortier, désigné comme figure paternelle alternative. Suite à une enfance marquée par la violence, l'exil et l'instabilité affective, *l'autrui généralisé* intériorisé par notre répondante semble fortement enclin à la subordination: d'abord à la société indienne selon des origines culturelles tribales, ensuite à la collectivité hindoue selon des traditions ancestrales animistes, ou encore à la mère en lien avec la position de fille aînée, et finalement aux hommes et à la future belle-famille selon les rapports sociaux de genre pratiqués. Ainsi, d'après Weber (1965) et Srinivas (1971), les comportements sociaux de Sangeeta sont axés vers le conformisme aux façons de faire et d'être dominantes. En d'autres mots, et pour reprendre la pensée de Goffman (1974), Sangeeta «joue le jeu» et tente de «sauver la face» lors des nombreux *rites d'interaction* meublant le quotidien. L'important étant, selon Deliège (2005), de faire oublier ses basses origines et de passer inaperçue au sein de la majorité.

En regard des théories de Des Aulniers⁶⁷, Todorov (1995) et Berger et Luckmann (2006) exposées dans notre cadre théorique, *l'ipséité*, la distinction et l'individualité auraient été peu valorisées au cours de la *socialisation primaire* de notre répondante. Son stock de connaissances apparaît ainsi largement constitué des informations nécessaires *aux prises de rôles* d'épouse et de mère incombant depuis des générations à la femme de basse naissance peuplant le territoire. En effet, dû à une longue ségrégation, un taux d'analphabétisme alarmant, une pauvreté chronique et des problèmes d'alcool et de violence conjugale généralisés, une forte typification des rapports sociaux de genre demeure toujours pratiquée au sein des communautés intouchables. Les auteurs Shantha Mohan (1988), Deogaonkar et

⁶⁷ Des Aulniers, Luce. *Notes de cours - COM 8123: Identité et altérité en terrains*. Hiver 2009.

Deogaonkar (1992) et Deliège (2005) s'entendent ainsi à qualifier de quasi-impossibilité la migration des femmes de milieux populaires vers des horizons autres que ceux empruntés par leurs aînées. Une contestation affichée des traditions transmises signifierait, pour elles, le rejet du logis familial et, possiblement, du *tanda*. En ce sens, et tel que constaté par le vécu de Kamala, les conditions de survie s'avèreraient particulièrement éprouvantes. En lien avec la pensée de Todorov (1995), c'est plutôt par le respect des traditions religieuses et culturelles que la femme hors-caste trouverait une plus grande liberté. Ainsi, donner naissance à un, voire plusieurs garçons, par exemple, serait synonyme d'une reconnaissance accrue de la belle-famille. Depuis des générations donc, les diverses figures d'appartenance disponibles véhiculent sensiblement le même message de sacrifice de soi et de conformisme.

L'accès à un milieu éduqué et sensibilisé à la cohabitation d'individus de cultures, de classes sociales et d'appartenances religieuses diversifiées s'est avéré marquant dans la *socialisation secondaire* de Sangeeta. Figure de proue de la communauté tribale, notre répondante peut aujourd'hui profiter de conditions de vie meilleures que celles de ses consœurs: son accès à la culture autre que celle véhiculée au sein de sa communauté lui permet notamment d'espérer un mariage de *gotra* supérieur, des revenus familiaux plus stables, une descendance moins nombreuse et un époux plus respectueux de la femme. D'après la coutume du mariage arrangé encore aujourd'hui largement pratiquée dans les campagnes indiennes, il revient à son oncle paternel de décider à qui et quand elle sera mariée. On le répète, selon la *théorie de socialisation* de Berger et Luckmann (2006), Sangeeta présente une socialisation de type *réussie*, c'est-à-dire que son identité est largement conforme à celle transmise depuis des générations à la femme de basse naissance. En d'autres mots, malgré une *socialisation secondaire* contrastant de sa *socialisation primaire*, notre répondante n'est toujours pas en moyen de prendre sa destinée en mains. En cela, *socialisation primaire* et liens de filiation apparaissent fortement altérer la construction identitaire de notre répondante. Pour l'instant, son passage à la KSV lui aura permis de profiter de quelques années de plus auprès de sa famille, ses études retardant l'avènement du mariage et donc, de la maternité. Ainsi, en regard de la définition de l'identité de Des Aulniers exposée en début de mémoire, les paramètres marquants de l'identité actuelle de Sangeeta s'avèrent être le genre, les liens de filiation, les

origines culturelles, le rang social, l'état civil, les années d'instruction complétées et le territoire occupé.

Première d'une lignée à avoir accès à une réalité hors-des-murs du *tanda*, Sangeeta devra probablement attendre encore quelques générations avant que ne soit brisé l'isolement rendant difficile l'intégration de sa communauté à la société indienne et reconnue la valeur de l'éducation des jeunes filles. Microcosme du vivre-ensemble contemporain, l'expérience de Sangeeta démontre toutefois les nombreuses richesses et possibilités encourues au contact de l'altérité. En cela, la transmission de son vécu et les espoirs d'émancipation qu'il soulève, s'avèrent selon nous une alternative communicationnelle créative face à la méconnaissance du phénomène identitaire.

5.3.2 Notre identité

À titre de terrain initiatique à la démarche anthropologique, notre séjour indien engendra, chez nous, nombre de réflexions. En effet, notre expérience de l'altérité aura non seulement su altérer nos comportements de chercheuse mais également d'être humain membre d'une collectivité. Notre rencontre avec Sangeeta Chavan nous aura d'abord fait prendre conscience de l'exotisme et de l'ethnocentrisme perdurant dans notre conception de l'Autre et, dans un deuxième temps, de l'hyperindividualisation de nos sociétés. Bref, l'exploration de la réalité de l'Autre nous aura permis de mieux comprendre la nôtre.

Notre immersion au sein d'un regroupement de plus d'une centaine d'enfants issus de communautés populaires du Karnataka nous a notamment permis de constater notre méconnaissance de la religion telle que *vécue* chez les plus défavorisés. En effet, et comme l'avancé Lévi-Strauss cité plus tôt par Deliège (2005), c'est souvent culturellement déterminée que nous abordons le phénomène religieux. Notre ethnocentrisme nous entraîne ainsi à penser pouvoir facilement différencier les manifestations culturelles par rapport aux religieuses, ou encore le politique du social. Comment toutefois espérer que des analphabètes sans accès aux textes sacrés et lieux de cultes depuis des générations soient habiletés à théoriser leurs croyances? Loin de donner sens à une spiritualité distincte ou à une dévotion singulière, la religiosité des hors-castes se confond avec les gestes du quotidien, s'immisce

dans l'imaginaire et finalement, prend place dans une façon de se comporter en collectivité. Bref, comme le soutient Debray (2005, p.52),

Le culte des dieux traduit d'abord le respect des règles, attachement qui garantit la durée et la solidité des institutions [...] c'est le *nos majordum*, la coutume des ancêtres. Convenances et non croyance. Peu importe ce qu'on ressent ou ce qu'on pense par ailleurs: on fait ce qu'il faut parce que cela se fait et que tout le monde l'a toujours fait. Par civisme, non par conviction.

Ainsi, à titre de chercheuse, nous avons pris conscience que la religion ne peut être étudiée sans avoir au préalable jeté un regard sur les traditions culturelles et la hiérarchie sociale en place sur le territoire visité. L'ethnographie et l'approche de la *description dense* de Geertz (1998) apparaissent, en ce sens, essentielles à la juste compréhension de la culture, *contexte* au sein duquel prennent sens les actions sociales des acteurs.

L'accompagnement de ressortissants *harijans* dans leurs activités quotidiennes nous aura également permis de réfléchir sur la hiérarchie et le respect de l'autorité. L'indignation soulevée en Occident par l'existence du «système de castes» a selon nous quelque chose à nous apprendre de nos propres sociétés. La quasi-sacralisation de la valeur aujourd'hui octroyée à l'individu démontre notre méfiance, voire notre hantise, envers toute manifestation de détermination extérieure. Elle sous-tend également le peu d'intérêt envers la mobilisation et les luttes populaires. Toute collectivité nécessite pourtant, pour perdurer, une certaine forme d'organisation sociale. Le décuplement des choix de vie s'offrant aujourd'hui à chaque individu, la disparition de figures d'autorité collectives, le rejet du religieux, notamment, a de quoi laisser songeur quant à l'avenir de nos communautés et à la santé mentale des générations à venir. Dans le contexte contemporain de cohabitation d'appartenances religieuses et culturelles diverses, l'effritement de la collectivité s'avère selon nous problématique.

Au final, et à la lumière des retombées positives obtenues par le lien relationnel développé tout au long de notre séjour auprès de Sangeeta Chavan, nous croyons que l'altérité est porteuse d'une richesse dont la mesure n'a de limites que la rigueur déployée à la compréhension de la dynamique identitaire. Documenter l'identité, observer son déploiement et expérimenter sa diversité dans le quotidien, ne peut qu'engendrer ouverture et curiosité

envers l'Autre plutôt que violence et angoisse. Car l'identité n'est jamais «pure»: elle est constituée des autres. En regard de la formule de Todorov (1995), la sensibilisation à des réalités autres permettrait selon nous à chaque individu de constituer en lui un *maître de la reconnaissance* capable de modérer la *lutte de pouvoir* inhérente à la promiscuité humaine et ainsi assumer son *tour de rôle*. L'épreuve de la différence selon une démarche anthropologique s'est avérée, pour nous, à ce point riche de sens, que ses modalités se doivent d'être transmises. Notre espoir est que cette expérience éveille, chez d'autres, un intérêt comparable à ce qu'il a suscité chez nous.

5.4 Portée de l'étude

À l'heure à laquelle nous écrivons ces lignes, le drapeau de la Norvège est en berne. Il y a quelques jours à peine, un citoyen tua près de quatre-vingt-dix personnes sous prétexte de préserver la Norvège de l'envahissement islamiste et gauchiste⁶⁸. Cette incursion de l'Autre est toutefois belle et bien amorcée depuis plusieurs années déjà, attribuable, notamment, à la surpopulation de notre planète et à ses perpétuels mouvements migratoires. La violence démontrée par certains envers les fluctuations de populations, voir la couverture médiatique suscitée par ces tristes événements, sont selon nous symptomatiques d'une méconnaissance du phénomène identitaire et du cul-de-sac vers lequel nous mène notre indifférence collective. Les défis que représente aujourd'hui l'inévitable cohabitation de populations métissées aux traditions diverses sont en fait nombreux. En ce sens, les communicateurs d'aujourd'hui et de demain ont beaucoup à faire. Notre expérience en terrain a su démontrer que le vivre-ensemble harmonieux d'appartenances religieuses et culturelles diverses est possible, voire profitable, tant pour les populations laissées pour compte que pour les autres dominantes. En ce sens, nous ne pouvons qu'espérer que la mise en images de la réalité de la *Kalkeri Sangeet Vidyalaya* et plus particulièrement de notre rencontre avec Sangeeta Chavan selon l'approche de l'*anthropologie visuelle partagée* sache susciter, chez d'autres, les réflexions soulevées chez nous à propos du phénomène identitaire. En fait, selon la thèse

⁶⁸ cf. *Le Figaro*, «Attentat et fusillade font au moins 90 morts en Norvège», (23 juillet 2011), <http://www.lefigaro.fr/international/2011/07/23/01003-20110723ARTFIG00326-fusillade-et-attentat-a-la-bombe-meurtriers-en-norvege.php>, consulté le 3 août 2011.

défendue par Marion Froger (2009), une certaine pratique documentaire serait non seulement apte à transmettre fidèlement au spectateur toute la richesse de l'altérité mais également à provoquer chez lui une sensibilité relationnelle jusqu'alors insoupçonnée. Bien que notre démarche visuelle se veuille avant tout une initiation à la pratique du documentaire ethnographique à titre de médium habileté à l'exploration des phénomènes sociaux et à la démocratisation de savoirs scientifiques, voire une méthode de validation supplémentaire de nos interprétations selon une approche dialogique du terrain, les recherches de Froger nous laissent espérer beaucoup quant aux retombées possibles de la diffusion de notre production.

Prenant exemple sur les productions cinématographiques de l'*Office national du film du Canada* (ONF) des années 1960 à 1985, section francophone, Froger démontre, dans son ouvrage *Le cinéma à l'épreuve de la communauté* (2009), qu'une certaine pratique documentaire s'avèrerait un terreau fertile à l'éclosion de collectivités. En d'autres mots, que sa production et sa diffusion mobiliseraient des individus n'ayant, jusqu'alors, aucune relation entre eux⁶⁹. En effet, en transmettant par l'image une expérience relationnelle distincte des formes de socialité fonctionnelles de nos sociétés modernes, le documentaire offrirait un *gain de sociabilité* notoire tant chez l'acteur, le réalisateur que le spectateur impliqués, directement ou non, dans la production. Plutôt que de répondre à la loi du marché régissant aujourd'hui nombre de productions médiatiques contemporaines, le cinéma documentaire serait solidaire d'une forme de sociabilité privilégiant le lien social sur la production, l'acquisition et l'échange de biens et services. Ce «rapport paradoxal à autrui», instauré par une praxis distinguée du septième art, serait, selon Froger, au centre de son inscription sociale. Prenant assises sur la théorie du *don* de Mauss⁷⁰, l'auteure soutient que:

Il s'agirait, à travers toute cette entreprise de production, de communication et de service, de «signifier» à l'autre la valeur qu'on lui accorde et l'importance du lien qui peut nous unir, grâce au film, mais aussi, et c'est la force expressive du cinéma, indépendamment de tout film (Froger, 2009, p.224).

Ainsi, le climat de confiance, voire d'abandon partagé lors de l'expérience de l'Autre, se traduirait, chez le spectateur, en un désir de donner à son tour: «L'implication du spectateur

⁶⁹ Cf. Kamala qui, au sein de notre documentaire, s'inquiète à savoir à qui seront diffusées les images captées.

⁷⁰ Dans son *Essai sur le don* (1925), l'anthropologue Marcel Mauss affirme que le *don* n'est jamais pur et qu'il sous-tend toujours une certaine forme de réciprocité nommée *contre-don*.

dans la relation documentaire comme donataire du récit débouche sur une activité herméneutique qui le rend sensible aux enjeux relationnels [...]» (*ibid*, p.233). Ainsi, en multipliant la réalisation et la diffusion de productions documentaires, notamment, nous pourrions contribuer à la formation d'une «communauté de donneurs» se *reconnaissant* dans une «réciprocité généralisée».

En regard de la problématique du vivre-ensemble contemporain, cette démarche nous semble émancipatoire puisque favorisant une ouverture significative à l'Autre. La pratique du cinéma documentaire apparaît ainsi comme une action communicationnelle créative face à l'effritement de la collectivité: dans le confort de son individualité, le spectateur est invité à partager, via l'image documentée, une expérience qui lui serait normalement inaccessible, faute d'intérêt, de temps ou d'argent. Nos espoirs à titre de communicatrice sont finalement que la production et la diffusion de documents audiovisuels soient l'occasion d'une mobilisation accrue vers la formation d'une identité sans frontières territoriales ou religieuses: l'identité *humaine*.

CONCLUSION

Inspirée par un premier séjour en Inde auprès des basses classes de la société hindoue, la présente étude avait comme questionnement général l'articulation de l'individualité au sein de la collectivité. Notre objectif était plus précisément de comprendre comment la religion et les traditions culturelles pratiquées sur le sous-continent prenaient place dans l'identité personnelle d'un individu. Pour cela, nous avons tenté l'exploration de l'identité des basses classes du sud de l'Inde selon l'approche ethnographique.

Pendant deux mois, nous avons de nouveau séjourné au sein de la *Kalkeri Sangeet Vidyalaya*, pensionnat indien établi depuis une dizaine d'années dans l'état du Karnataka où nous avons préalablement initié de précieux contacts. Fondé par la famille Fortier de Québec, cet établissement académique a pour mission la promotion de la musique traditionnelle indienne auprès d'enfants issus des milieux populaires avoisinants. Les rapports sociaux de genre pratiqués dans cette région rurale du sud de l'Inde nous incitèrent à cibler nos observations sur la femme indienne de basse naissance. Puisque notre intention était notamment d'approfondir la pratique de terrain, l'étude du cas de Sangeeta Chavan, jeune femme tribale à l'aube du mariage, nous est apparue suffisante. Nous avons ainsi principalement interrogé notre répondante sur son identité de *femme*, *banjara*, de tradition *animiste*. En cela, quatre dimensions d'observation et d'entretien ont été délimitées, soit l'*identité culturelle*, la *religion*, le *genre* et l'*état civil*.

Les travaux de Georges Herbert Mead, de Max Weber et de Peter Berger et Thomas Luckmann, notamment, nous ont démontré que l'identité était un phénomène social évoluant au gré des rencontres significatives faites tout au long de l'existence de l'individu. En cela, nous avons voulu approfondir notre cadre théorique afin de mieux comprendre la dynamique identitaire en regard de l'altérité. La pensée développée par l'anthropologue Luce Des Aulniers permet d'établir les quatre principales *figures de l'altérité* altérant la construction identitaire d'un individu. La *théorie de la socialisation* de Peter Berger et Thomas Luckmann

démontra, quant à elle, l'importance des liens de filiation dans la *socialisation primaire* d'un individu et l'impact de la mobilité accrue des sociétés industrielles contemporaines sur sa *socialisation secondaire*. Une socialisation diversifiée permettra notamment l'émergence de l'*individualité*, entendue comme la possibilité de faire des choix dans la pluralité des options de vie. Finalement, les travaux de Tzvetan Todorov favorisèrent notre compréhension du concept de *reconnaissance* à titre de donnée inhérente à tout processus de construction identitaire. La *lutte de pouvoir* associée à la perpétuelle *demande de reconnaissance* ne peut toutefois être contenue que par une certaine maturité émotive et intellectuelle.

Nos recherches sur l'altérité nous ont ensuite portée à réfléchir sur le rôle de la communication dans la compréhension du phénomène identitaire. Le contexte du vivre-ensemble contemporain, plus particulièrement de la cohabitation problématique d'appartenances culturelles et religieuses diverses, a fait germer en nous l'idée de partager notre expérience de l'Autre. Par l'image documentée selon l'approche de l'*anthropologie visuelle partagée*, nous espérons ainsi pouvoir transmettre à d'autres toute la richesse révélée au contact de la diversité. En cela, la production d'un court documentaire ethnographique inspirée des oeuvres des cinéastes Jean Rouch et Pierre Perrault nous est non seulement apparue comme une démarche communicationnelle créatrice et un médium permettant la co-construction et la transmission de la connaissance anthropologique, mais également comme un outil apte à favoriser la mobilisation d'individus vers de nouvelles formes de collectivités plus respectueuses de la différence.

L'interprétation des données recueillies en terrain a permis d'établir que l'*identité personnelle* de notre répondante avait principalement été marquée par son *genre* et son *identité culturelle* tribale. Ainsi, et ce dès son plus jeune âge, une forte typification des rapports sociaux de genre aura été intégrée à son *stock de connaissances*. De plus, l'isolement, la pauvreté et l'analphabétisme récurrents chez les communautés tribales auront contribué à la perpétuation de pratiques culturelles discriminatoires. L'arrivée de Sangeeta à la KSV lui aura par la suite permis de multiplier ses *figures d'appartenances* tout en favorisant son acculturation à la culture hindoue. Selon le procédé de *sanskritisation* explicité et en regard des dimensions délimitées en début d'étude, ses pratiques culturelles et religieuses se sont ainsi teintées des

façons de faire et d'être de la majorité. Dans l'espoir d'une meilleure intégration, Sangeeta et sa famille auront délaissé tout signe d'appartenance tribale. Dans cette optique, la religiosité latente de notre répondante s'est avérée être principalement axée vers les *prises de rôles* d'épouse et de mère. Les coutumes de mariage arrangé et de *dot*, toujours pratiquées chez les basses classes des régions rurales du sud de l'Inde, valorisent quant à elles la naissance de garçons. Au final, il a été démontré que c'est par la conformité aux structures sociales établies au sein de son milieu de vie que Sangeeta obtenait une plus grande liberté de mouvement et le respect accru de ses pairs. En regard de ces informations, le *type de socialisation* de notre répondante s'est avéré *réussi*, son individualité étant peu favorisée.

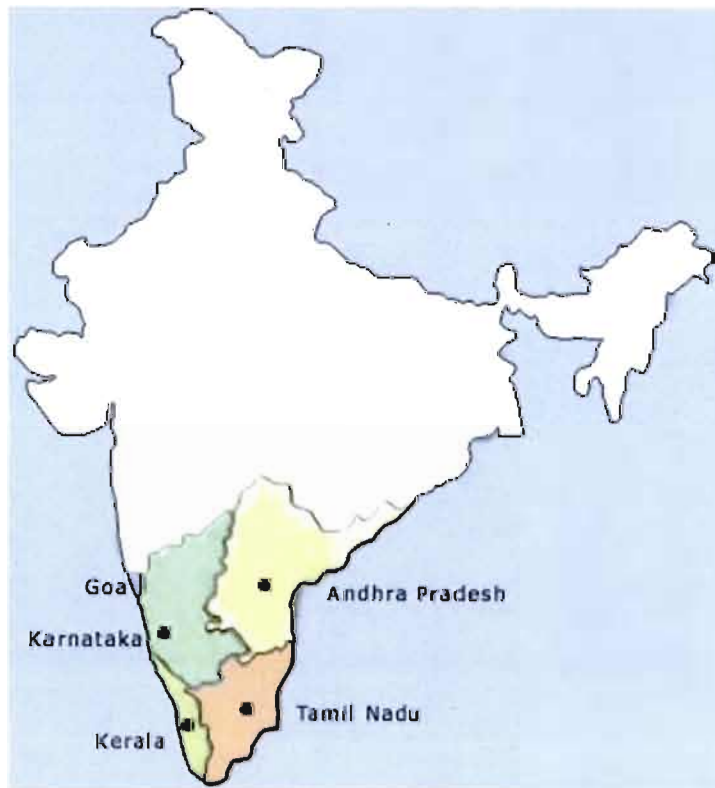
Au sortir de notre terrain, l'éducation soutenue de la femme tribale a notamment été identifiée comme possible vecteur à son émancipation future. Une instruction hors-des-murs du *tanda* lui permettrait non seulement d'acquérir de nouvelles connaissances et de briser le carcan de l'isolement mais également d'accroître sa «valeur» sur le marché des mariages arrangés. L'importance attribuée à l'union maritale dans la culture intouchable rend particulièrement significatives les opportunités offertes par l'alphabétisation des jeunes filles issues de milieux populaires.

Le milieu au sein duquel prit place notre recherche et le fait qu'elle se résume en une *étude de cas* ne favorisa pas la généralisation de nos interprétations. Nos observations nous ont plutôt permis de réfléchir sur les diverses dimensions abordées sur la construction de notre propre identité. Soutenue des auteurs indiens Shantha Mohan et Deogaonkar et Deogaonkar, spécialisés dans l'étude des tribus banjaras, et de l'anthropologue français Robert Deliège, expert des communautés intouchables du sud de l'Inde, nous avons notamment pris conscience de l'exotisme et de l'ethnocentrisme récurrents dans notre conception de l'Autre, notamment en regard de ses pratiques et croyances religieuses. L'étude du système de *varna* hindou nous fit également réaliser l'hyperindividualisation régissant aujourd'hui notre société occidentale. Au final sont ressorties de notre rencontre de l'Autre toute la richesse de l'altérité et la complexité de l'identité.

Les défis que représente donc aujourd'hui l'inévitable cohabitation d'individus aux appartenances culturelles et religieuses diverses sont nombreux. Notre intention, à titre de communicatrice, est de poursuivre notre démarche documentaire selon l'approche de l'*anthropologie visuelle partagée* et ainsi espérer contribuer à un vivre-ensemble plus harmonieux.

APPENDICE A

CARTE GÉOGRAPHIQUE DE L'INDE DU SUD



APPENDICE B

DISTRICTS DU KARNATAKA



APPENDICE C

COSTUME TRADITIONNEL DE LA FEMME BANJARA



BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

Ouvrages cités

- Affergan, Francis. 1987. *Exotisme et altérité: essai sur les fondements d'une critique de l'Anthropologie*. Paris: Presses universitaires de France, 295 p.
- Berger, Peter et Thomas Luckmann. 2006. *La construction sociale de la réalité*. Paris: Armand Collin, 258 p.
- Biardeau, Madeleine. 1972. *Clefs pour la pensée hindoue*. Paris: Seghers, 248 p.
- Bonte, Pierre et Michel Izard (dir. publ.). 2008. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses universitaires de France, 864 p.
- Boukala, Mouloud. 2009. *Le dispositif cinématographique, un processus pour (re)penser l'anthropologie*. Paris: Téraèdre, 139 p.
- Bourdieu, Pierre, 1980. *Le Sens pratique*. Paris: Minuit, 480 p.
- Buber, Martin. 1992. *Je et tu*. Paris: Aubier-Montaigne, 172 p.
- Connor, Walker. 2002. «Nationalism and political illegitimacy». *Ethnonationalism in the contemporary world*, sous la dir. de Daniele Conversi. Londres: Routledge, p. 24-50.
- Coulombe, Michel et Marcel Jean. 1999. *Dictionnaire du cinéma québécois*. Montréal: Boréal, 721 p.
- Cuche, Denys. 2010. *La notion de culture dans les sciences sociales*. Paris: La Découverte, 158 p.
- Danielou, Alain. 2003. *La civilisation des différences*. Paris: Kailash, 188 p.
- Debray, Régis. 2005. *Les communions humaines: pour en finir avec «la religion»*. Paris: Fayard, 160 p.
- De Heusch, Luc. 1962. *Cinéma et sciences sociales: panorama du film ethnographique et sociologique*. Paris: Unesco, 106 p.
- Deliège, Robert. 1995. *Les intouchables en Inde*. Paris: Imago, 333 p.
- _____. 2004. *La religion des intouchables de L'Inde*. Villeneuve-d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 165 p.

- _____. 2011. «L'âge des doutes». *Le Point Références: Les textes fondamentaux, Comprendre l'Autre*, n°7, mai 2011, p.71-73.
- Deogaonkar, S.G. et Shailaja S. Deogaonkar. 1992. *Banjaras*. New Delhi: Concept, 115 p.
- Dewey, John. 1989. *Freedom and culture*. Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 134 p.
- Durand, Gilbert. 1963. *Les structures de l'imaginaire*. Paris: Presses universitaires de France, 518 p.
- _____. 1975. «A propos du vocabulaire de l'imaginaire...». *Recherches et Travaux*, no.15, p.5-9.
- Durkheim, Émile. 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Presses universitaires de France, 672 p.
- Eisenhardt, Kathleen M. 1989. «Building Theories from Case Study Research». *Academy of Management Review*, vol. 14, n°4, p 532-550.
- Ferréol, Gilles et Guy Jucquois (dir.). 2003 *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*. Paris: Armand Colin, 354 p.
- Froger, Marion. 2009. *Le cinéma à l'épreuve de la communauté. Le cinéma francophone de l'Office national du film 1960-1985*. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 185 p.
- Garneau Michèle et Johanne Villeneuve (dir. publ.). 2009. *Traversées de Pierre Perrault*. Montréal: Fides, 292 p.
- Geertz, Clifford. 1973. *Interpretation of cultures*. New York: Basic Books, 476 p.
- _____. 2006. *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*. Paris: Presses universitaires de France, 293 p.
- Goffman, Erving. 1974. *Les rites d'interaction*. Paris: Minuit, 240 p.
- Héritier, François. 1977. «L'identité samo». *L'identité*, sous la direction de Claude Lévi-Strauss. Paris: Grasset, 344 p.
- Kapadia, Karin. 1995. *Siva and her Sisters. Gender, Caste, and Class in Rural South India*. Boulder: Westview Press, 269 p.
- Kaufmann, Jean-Claude. 2004. *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*. Paris: Hachette littératures, 352 p.

- Jankélévitch, Vladimir. 1960. *Le pur et l'impur*. Paris: Flammarion, 251 p.
- Laplantine, François. 2001. *L'anthropologie*. Paris: Payot, 258 p.
- _____. 2006. *La description ethnographique*. Paris: Armand Colin, 128 p.
- Lejeune, Philippe. 1975. *Le pacte autobiographique*. Paris: Seuil, 357 p.
- Levinas, Emmanuel. 1972. *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Librairie générale française, 122 p.
- Maalouf, Amin. 1998. *Les identités meurtrières*. Paris: Grasset, 189 p.
- Marmoz, Robert. 2004. *Le Nouvel Observateur*, n°2068, semaine du 24 juin.
- Mauss, Marcel. (1925) 2007. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Paris: Quadrige/Presses universitaires de France, 248 p.
- Mead, George H. 1967. *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 440 p.
- Mucchielli, Alex. 2009. *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines*. Paris: Armand Collin, 296 p.
- Nichols, Bill. 2010. *Introduction to Documentary*. Bloomington: Indiana University, 342 p.
- Oakley, Ann. 1972. *Sex, Gender and Society*. Londres: Maurice Temple Smith, 225 p.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre. 2008. *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*. Louvain-La-Neuve: Academia-Bruylant, 368 p.
- Perrault, Pierre. 1949. «Sur l'intellectualisme». *Quartier Latin*, 18 février 1949, p. 1.
- _____. 1983. *Caméramages*. Montréal: l'Hexagone, 127 p.
- Piault, Marc Henri. 2008. *Anthropologie & cinéma*. Paris: Téraèdre, 292 p.
- Ricoeur, Paul. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 424 p.
- Rouch, Jean. 1968. «Le film ethnographique». *Ethnologie générale*. Paris: Gallimard, p. 429-471.
- Shantha Mohan, N. 1988. *Status of Banjara women in India: A study of Karnataka*. New Delhi: Uppal Publication House, 155 p.
- Sibony, Daniel. 2001. *Le racisme, une haine identitaire*. Paris: Seuil, 378 p.

- Srinivas, M.N. 1962. *Caste in Modern India and Other Essays*. Bombay: Asia Publishing House, 171 p.
- _____. 1966. *Social Change in Modern India*. Berkeley: University of California Press, 194 p.
- Todorov, Tzvetan. 1995. *La vie commune*. Paris: Seuil, 190 p.
- _____. 2008. *La peur des barbares*. Paris: Robert Laffont, 320 p.
- Tylor, Edward B. 1876. *La Civilisation primitive, volume I*. Paris: C. Reinwald, 584 p.
- Weber, Max. 1965. *Essais sur la théorie de la science*. Paris: Plon, 539 p.

Références en ligne

- Ahmed Ali, S. 2008. «Mumbai locals helped us, terrorist tells cops». *The Times of India* (30 novembre), <http://articles.timesofindia.indiatimes.com/2008-11-30/india/27911937>, consulté le 11 mai 2011.
- Bonitto, Céline. «Goffman et l'ordre de l'interaction». *Philonsorbonne* (no.1, Année 2006-2007), <http://edph.univ-paris1.fr/phs1/bonitto.pdf>, consulté le 12 avril 2011.
- Centre national des ressources textuelles et lexicales (CNRTL):
<http://www.cnrtl.fr/definition/ipséité>, sous «Ipséité», consulté le 4 mai 2011.
<http://www.cnrtl.fr/definition/projection>, sous «projection», consulté le 4 mai 2011.
<http://www.cnrtl.fr/definition/transfert>, sous «transfert», consulté le 4 mai 2011.
- Desjardins, Denys. «L'oeuvre de Pierre Perrault». *Office national du film du Canada*, <http://www.onf.ca/selections/denys-desjardins/oeuvre-de-pierre-perrault/>, consulté le 8 mars 2011.
- Encyclopédie Universalis en ligne:
 Courtine-Denamy, Sylvie. «Altérité»,
<http://www.universalis.fr/encyclopedie/alterite-philosophie/>, consulté le 6 mars 2011.
 Guionet, Christine. «Sexe et genre»,
<http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/sexe-et-genre/#>, consulté le 2 mai 2011.
 Javeau, Claude. «Prénotation»,
<http://www.universalis.fr/encyclopedie/prenotation-sciences-sociales/>, consulté le 4 mai 2011.
- Geertz, Clifford. 1998. «La description dense: vers une théorie interprétative de la culture». *Enquête. Anthropologie, histoire, sociologie* (no.6),
<http://enquete.revues.org/document1443.html>, consulté le 6 avril 2011.

Le Figaro. 2011. «Attentat et fusillade font au moins 90 morts en Norvège» (23 juillet 2011), <http://www.lefigaro.fr/international/2011/07/23/01003-20110723ARTFIG00326-fusillade-et-attentat-a-la-bombe-meurtriers-en-norvege.php>, consulté le 3 août 2011.

MacDougall, David. «L'anthropologie visuelle et les chemins du savoir». *Journal des anthropologues* (no. 98-99), <http://jda.revues.org/1751>, consulté le 4 mai 2011.

ONF. «L'ONF aujourd'hui», <http://www.onf-nfb.gc.ca/fra/a-propos/onf-aujourd-hui.php#n-enjeux-sociaux>, consulté le 8 mai 2011.

Rémillet, Gilles. 2007. «L'usine, terrain miné». *Socio-anthropologie* (no.20, 2007), <http://socio-anthropologie.revues.org/index903.html>, consulté le 20 mai 2011.

Université de Sherbrooke. «Hindouisme». *Perspective Monde*, <http://perspective.usherbrooke.ca/bilan/stats/0/2005/fr/14/carte/WR.RELG.PRA.HIND.ZS/x>, consulté le 4 avril 2011.

Notes de cours

Des Aulniers, Luce. *Notes de cours - COM 8123: Identité et altérité en terrains*. Hiver 2009.

_____. *Notes de cours - COM 7018: Approches anthropologiques en communication*, Hiver 2009.

Hsab, Gaby. *Notes de cours - COM 8115: Aspects symboliques de la communication*, Automne 2008.

Mémoire consulté

St-Germain-Lefebvre, Catherine. 2008. «Femmes, ethnicité et religion: la communauté tamoule hindoue du Sri Lanka à Montréal». Mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal, 158 p.

Film

Flaherty, Robert J. 1922. *Nanook of the North*. Film 35 mm, noir et blanc, 79 min, France: Pathé.