Thèse de Claire Martinus, Lille 1, 2014

Université Lille 1 (France) – Université de Mons (Belgique)

École Doctorale SESAM – École Doctorale Thématique en Sciences Sociales

Faculté des Sciences Économiques et Sociales – Faculté Warocqué d'Economie et de Gestion

Laboratoires : CLERSE – LAMC

Par : Claire MARTINUS

Mélanges de castes et sécularisation dans la capitale d'un ancien royaume hindou

Étude des transformations des pratiques matrimoniales au Népal

Thèse de doctorat en Sociologie et Anthropologie

Mention : Sociologie et Anthropologie des Sociétés Contemporaines

Directrice de thèse : Brigitte STEINMANN, Université de Lille 1

Co-Directeur de thèse : Renaud ZEEBROEK, Université de Mons

Soutenue le 26 septembre 2014

Mots clés : Caste, Ethnie, Mariage, Mixité, Inter-castes, Famille, Identité, Classe, Qualitatif, Institutions, Mythes, Rites, Hindouisme, Bouddhisme, Migration, Népal, Ville, Mondialisation.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

A Dominique,

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

« Aux patientes stratégies parentales d'autrefois se sont substitués des choix individuels, fondés sur des critères privés. Il n'en reste pas moins que des puissants mécanismes sociaux continuent de faire de l'union (mariage ou cohabitation) un lieu de reproduction des diversités sociales : l'amour ne les a pas défaits ».

SEGALEN Martine & MARTIAL Agnès (2013 :86)

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Remerciements

Mes remerciements vont tout d'abord à ma famille d'accueil de Samakhusi, en particulier à Sarita, ma « maman népalaise », et à Namuna, ma voisine et amie, qui ont accepté de m'ouvrir leurs maisons et leurs cœurs, en toute simplicité. A Katmandou, ma reconnaissance va également à Sharmila, Karsang, Pralad, Solin et Rakesh, pour avoir été mes amis et m'avoir accompagnée dans la plupart de mes enquêtes.

J'adresse ensuite toute ma gratitude aux directeurs de cette recherche. A Brigitte Steinmann, qui m'a passionnée pour le Népal, puis accompagnée sans relâche depuis 2010 pour les orientations bibliographiques, la méthodologie d'enquête et la rédaction. Elle a su merveilleusement encourager une étudiante parfois trop stressée. A Renaud Zeebroek ensuite, qui m'a enthousiasmée pour l'anthropologie depuis mes premières années d'université, et m'a, pour la thèse, précieusement conseillée et encouragée dans les démarches de recherche et dans la rédaction.

Durant les quatre années de cette recherche, j'ai pu compter sur mes amis, Coralie Druart, Sabrina Bellanca, Anne-France Lefebvre, Christophe Chariot, et tous les autres, grâce à leur appui, à leur intérêt et aux nombreuses discussions critiques qu'ils ont suscitées. C'est le lieu également de remercier Jacques Emsalem, pour l'intérêt qu'il a eu pour ma recherche, et ses précieuses analyses critiques.

Je remercie également Christiane Bughin, Serge Deruette, Géraldine Rouly, Julie Héraut, et les autres collègues de l'Université de Mons qui m'ont soutenue, encouragée et permis de prendre le temps de me consacrer à cette recherche.

Je tiens enfin à exprimer toute ma reconnaissance à mes proches, Dominique Hauwel et Sébastien Renquin, qui m'ont accompagnée dans la vie quotidienne, et m'ont remarquablement aidée à gérer les aléas de cette grande aventure doctorale.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Liste des figures

Figure 1: transcription et prononciation de l'alphabet devanâgarî 12
Figure 2: vue satellite du centre de Katmandou 37
Figure 3: Carte de Samakhusi (Google Maps) 39
Figure 4: liste des enquêtes auprès de couples inter-religieux 44
Figure 5: liste des enquêtes auprès de couples inter-ethniques 45
Figure 6: liste des enquêtes auprès de couples inter-castes 46
Figure 7: photos prises en janvier 2012 au temple de Badrakali, lors des jours propices aux mariages 47
Figure 8: arbre généalogique de la famille royale népalaise 62
Figure 9: distribution de la population par caste, groupe ethnique et genre au Népal, 1er tableau, 2001 64
Figure 10 : distribution de la population par caste, groupe ethnique et genre au Népal, 6ème tableau, 2001 65
Figure 11: mélanges de castes possibles dans les lois de Manou 73
Figure 12: tableau des modes de mariage dans les lois de Manou 76
Figure 13: mélange des castes dans les lois de Manou 79
Figure 14: mélange entre castes et castes mêlées dans les lois de Manou 80
Figure 15: unions légales dans le Code civil de 1965 87
Figure 16: mélange des castes hindoues permises dans le Muluki Ain de 1965 89
Figure 17:document des registres de mariage conclus à la mairie de Katmandou 96
Figure 18: variation de la population au Népal entre 1911 et 2001 97
Figure 19: projection de l'augmentation de population au Népal entre 2001 et 2021 98
Figure 20 : nombre moyen de mariages civils en 30 jours. District de Katmandou 99
Figure 21 : Mariages civils : pourcentages de mariages inter-castes, mariages au sein de la même caste et mariages avec des étrangers par période. District de Katmandou 100
Figure 22: le dubo ko maalaa , collier d'herbes sèches offert lors du mariage 114
Figure 23: couple de jeunes mariés Brahmanes 115
Figure 24: le bel bibaha des jeunes filles Néwaries 124
Figure 25: procession du marié chez les Tamang (photo de B. Steinmann) 130
Figure 26: croissance des villes de Katmandou et Patan depuis le 19ème siècle 156
Figure 27: statistique du CDS Nepal sur les services téléphoniques 157
Figure 28: photo de la cérémonie publique de mariage de Rabi et Nirmala, en compagnie du Sushil Koirala. 161
Figure 29: temple de Ganesh Jal Vinayaka, à Chobar 164
Figure 30: Costume à la Cour Royale népalaise 193
Figure 31: costumes de mariés 194
Figure 32: photo d'illustration de Wedding Bells au Canada 218
Figure 33: 1re édition du magazine Wedding Bells au Népal, Hiver 2011 220
Figure 34: préparation d'un mariage avec les weddings planners de l'entreprise Wedding Nepal 223
Figure 35: le rituel du Busakhakigu, dans le Bratamanda 224
Figure 36: le rituel du KetaPûja, dans le Bratamanda 224

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Figure 37: la procession du jeune homme vers la maison de sa fiancée, Janti Janey 225
Figure 38: rituel du Swayember, cadeaux offerts par la famille de la mariée, ingrédients rituels (jetés après la cérémonie) 226
Figure 39: la procession qui retourne dans la maison du marié 226
Figure 40:le rituel du Laskus Garne, où la mère du mari et ses sœurs accueillent la jeune mariée dans sa nouvelle maison 227
Figure 41: propagande des maoïstes 236
Figure 42: Photo issue du Paris Match, entrainement des femmes dans les guérillas maoïstes 237
Figure 43: réservation des emplois dans les services publics au Népal 250
Figure 44: mouvement des Janjâtis à Katmandou 253

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Notes sur la transcription

Pour les termes népali et sanskrits, j'ai recours à une transcription simplifiée. Ainsi, les voyelles longues sont indiquées par un accent circonflexe français (exemple : devânagarî, Mahâdeva) ; Je transcris le « u » népali par un « ou » en français (ex. Katmandou) et le « a » long en népali, par un accent circonflexe (Kâma); je francise également les ethnonymes et les termes vernaculaires passés dans le langage courant (accents, marque du pluriel : les Néwars, les Tamangs, les Sherpas).

Pour les noms propres et les noms de personnes, de lieux ou de partis politiques, je me suis conformée à l'usage qui prévaut dans les publications anglophones en Inde et je n'ai donc pas noté l'accentuation.

Les lettres capitales n'existant ni en népali ni en sanskrit, j'ai transcrit les noms propres et ethnonymes en me conformant aux habitudes occidentales, avec capitales et sans italiques, et en conservant, lorsque le cas se présentait, la transcription donnée par mes informateurs (ex : Pralad, Bishnu Prabhat) ; j'ai indiqué en italiques tous les mots vernaculaires *(dharma, karma*) sans les signes diacritiques, sauf lorsqu'ils font partie du vocabulaire français, comme yoga, mantra ; je conserve les diacritiques dans les citations.

Le népali s'écrit en alphabet devanâgarî (écriture dérivée de la brâhmî). C'est le même alphabet que pour la langue hindi (issue du sanskrit). Je me suis par conséquent axée sur la grammaire et l'écriture du hindi (il existe, cependant, nombre d'ouvrages sur la grammaire et la langue népalie).

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Voici ci-dessous, les tableaux récapitulatifs de prononciation du devanâgarî (selon Laurent Maheux[1], maître de conférences en langue et littérature hindi à l'INALCO), pour l'hindi :

Figure 1: transcription et prononciation de l'alphabet devanâgarî

Voyelles

Brève	Longue	Brève	Longue	Brève	Longue		Brève fermée	Longue ouverte	Brève fermée	Longue ouverte	
अ	आ	इ	ई	उ	ऊ	ऋ	ए	ऐ	ओ	औ	Forme pleine
a	ā	i	ī	u	ū	ṛ	e	ai	o	au	
	ा	ि	ी	ु	ू	ृ	े	ै	ो	ौ	Forme abrégée

Consonnes

Sourde * non aspirée	Sourde aspirée	Sonore * non aspirée	Sonore aspirée	Nasale		
क k	ख kh	ग g	घ gh	(ङ) (ṅ)	Occlusives vélaires	
च c	छ ch	ज j	झ jh	(ञ) (ñ)	Affriquées palatales	
ट ṭ	ठ ṭh	ड ḍ	ढ ḍh	ण ṇ	Rétroflexes	
त t	थ th	द d	ध dh	न n	Occlusives dentales	
प p	फ ph	ब b	भ bh	म m	Occlusives bilabiales	

* Le français oppose des consonnes sourdes (pas de vibration des cordes vocales) : p t k f s à des consonnes sonores (ou voisées) b d g v z.

[1] http://laurentmaheux.free.fr/HIN1A01aGL1/HIN1A01a_Cours01_Alphabet.pdf Date de consultation: 8 juin 2014

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

य y	र r	ल l	व v	Liquides et semi-consonnes
श ś	ष ṣ	स s	ह h	Fricatives

Signes supplémentaires

ट ṭ	ठ ṭh	ड ḍ	ड़ ṛ	ढ ḍh	ढ़ ṛh	ण ṇ	Rétroflexes Série complète

क़ ق	ख़ خ	ग़ غ	ज़ ز / ظ ذ / z	फ़ ف / f	ॅ (ॉ) a/o	Emprunts (Arabe, Persan, Anglais)
q	kh	ġ	z	f	'Hall', 'College'	

Diacritiques supplémentaires		
anunāsika / candrabindu Nasalisation des voyelles	ँ ~	अँ ã, आँ ā̃, काँ kã̄, इँ ĩ, उँ ũ, दुँ dũ, ऊँ ū̃, कूँ kū̃, एँ ẽ La nasalisation est indiquée par un *candrabindu* ("lune-point") placé au dessus de la voyelle.
anusvāra Nasalisation des voyelles et Notation alternative des groupes de consonnes dont la première est une nasale (nasales homorganiques)	ं	किं kĩ, ईं ī̃, नीं nī̃, में mẽ, ऐं aĩ, मैं maĩ, ओं sõ, सों sõ, औं aũ, लौं laũ Si la voyelle dépasse la ligne de tête, le *candrabindu* est remplacé par un simple point, l'*anusvāra,* placé à droite du signe. रङ्ग / रंग *raṅg,* सरपञ्च / सरपंच *sarpañc,* ठण्ड / ठंड *ṭhaṇḍ,* बन्दर / बंदर *bandar,* लम्बा / लंबा *lambā*
Visarga Aspiration	: ḥ	Exemple : अत: *ataḥ* Uniquement dans les mots empruntés au sanskrit, placé à la fin (plus rarement à l'intérieur) d'un mot, il représente un petit soupir (rare)
Halant Utilisé pour la formation des groupes de consonnes liées, il indique l'élision du *a* bref inhérent à la première consonne.	्	Exemple : la ligature ट +ठ peut être notée ट्ठ ou ट्‌ठ, comme dans चिट्ठी / चिट्‌ठी *ciṭṭhī* "lettre" Sur votre ordinateur, c'est la saisie du signe *halant* qui déclenche la formation automatique de la ligature des consonnes. Ainsi, la forme ट्ठ s'obtient en saisissant la séquence ट + ् + ठ, tandis que la forme ट्‌ठ s'obtient en saisissant la séquence ट + ् + séparateur de caractères liés + ठ.

Les noms réels de toutes les personnes qui ont été mes hôtes, mes amis, mes informateurs, les couples dont j'ai observé le mariage ou ceux avec lesquels j'ai réalisé un entretien, ont été systématiquement modifiés, bien que certains informateurs aient tenu à ce que leur identité soit publiée. Lorsque je parle de 'Samakhusi' à Katmandou, où j'ai logé et effectué mes recherches, il s'agit d'un quartier nord périphérique, composé d'un ensemble de ruelles de Katmandou très denses et très peuplées, qui ne permettent pas de localiser précisément le lieu de l'enquête.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Table des matières

Remerciements 7
Liste des figures 9
Notes sur la transcription 11
Table des matières 14

INTRODUCTION 17

PREMIERE PARTIE 33

EPISTEMOLOGIE DE LA RECHERCHE: TRANSFORMATIONS DES RAPPORTS ENTRE LE RELIGIEUX ET LE POLITIQUE A TRAVERS LES STRATEGIES MATRIMONIALES 33

1.1. DEMARCHE METHODOLOGIQUE 34
1.2. LE TERRAIN DE RECHERCHE : KATMANDOU 37
1.2.1. Enquête auprès de couples inter-religieux 44
1.2.2. Enquêtes auprès de couples inter-ethniques 45
1.2.3. Enquête auprès de couples inter-castes 45
1.2.4. Enquêtes dans les temples lors des jours propices au mariage 46
1.2.5. Observation participante dans une agence d'organisateurs de mariage (*wedding planners*) 47
1.3. L'OBSTACLE DES CATEGORIES DE PENSEE DU CHERCHEUR : RETOUR REFLEXIF SUR LES CONDITIONS DE PRODUCTION DU SAVOIR ANTHROPOLOGIQUE. 49
1.4. LOCALISATION ET POSITION DU CHERCHEUR SUR LE TERRAIN 53
1.5. REMISE EN QUESTION DU LIEN ENTRE RELIGIEUX ET POLITIQUE 57
1.5.1. Le Népal, contexte historique 57
1.5.2. Les populations du Népal 63
1.5.3. L'hindouisme au Népal 68
1.5.3.1. Les épopées du Mahabharata (-1400 → -1300) et du Ramayana 69
1.5.3.2. Un traité hindou : les lois de Manou, entre – 200 et 200 71
1.5.3.3. Le Kâmasûtra, traité hindou du désir ou de l'amour 84
1.5.4. Un code civil hindou : le *Muluki Ain* 85
1.6. LE MARIAGE CIVIL A KATMANDOU : DONNEES DE TERRAIN 93

DEUXIÈME PARTIE 102

SE MARIER AU NÉPAL : PROBLÉMATISATION ANTHROPOLOGIQUE ET SOCIOLOGIQUE DES TRANSFORMATIONS DES PRATIQUES MATRIMONIALES 102

2.1. LES MARIAGES AU NEPAL : ANALYSE DE LA LITTERATURE ET OBSERVATIONS DE TERRAIN 103
2.1.1. Polysémie du terme « mariage » au Népal 103
2.1.2. Les Brahmanes 107
2.1.3. Les Néwars 123
2.1.4. L'aire culturelle tibéto-birmane : les Tamangs 129
2.1.5. Mariages primaires et mariages secondaires 133
2.2. ANTHROPOLOGIE DU MARIAGE DANS UNE SOCIETE HINDOUE 135
2.2.1. Comment analyser le mariage dans le champ de la parenté en anthropologie structurale classique 139
2.2.1.1. Les études structurales 140
2.2.1.2. Retour sur « l'Homo Hierarchicus » 141
2.2.1.3. Remise en question générale d'un point de vue unificateur universel sur les principes de parenté: les continuateurs du structuralisme et la critique des orientalismes 147
2.3. REPENSER LES RAPPORTS ENTRE CASTES ET CLASSES POUR ANALYSER LA SECULARISATION DES PRATIQUES MATRIMONIALES 149
2.3.1. Castes et classes : opposées ou complémentaires ? 152
2.3.1.1. La construction d'une nouvelle classe moyenne népalaise 156
2.3.2. Les mariages inter-castes à Katmandou, des pratiques matrimoniales modernes de la classe moyenne népalaise ? 158
2.3.3. Le mariage comme stratégie de promotion dans le système des classes sociales 167
2.3.4. Les outils de la sociologie de la famille pour comprendre le mariage 170
2.3.4.1. Sociologie française du couple 172
2.3.4.2. Sociologie française de la famille contemporaine 174

TROISIÈME PARTIE 177

SÉCULARISATION VERSUS MONDIALISATION; MIXITÉ VERSUS MARCHANDISATION: ANALYSE DES TRANSFORMATIONS DU DOMAINE MATRIMONIAL 177

3.1. ÉTUDE DES CONDITIONS D'APPARITION DU CHANGEMENT 178

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

3.1.1. La coexistence de deux systèmes de mariage au Népal 180
3.1.2. Les représentations du mariage dans les couples inter-castes 185
3.2. LA MIXITE DANS LE MARIAGE 188
3.3. LES INFLUENCES CULTURELLES EXTERIEURES ET LA MONDIALISATION 198
3.3.1. Émigrations et pratiques matrimoniales 203
3.3.2. Les médias au Népal : un modèle d'appropriation culturelle 207
3.3.2.1. Contexte médiatique népalais 207
3.3.2.2. Bollywood et le cinéma népalais 211
3.4. LES NOUVEAUX MARCHES DU MARIAGE 214
3.4.1. Adaptation d'un marché matrimonial mondial en termes de « tendance » 214
3.4.2. Enquêtes auprès des professionnels du mariage 216
3.4.3. La presse écrite et le mariage 217
3.4.3.1. Quatre numéros du magazine Wedding Bells – Nepal's only wedding magazine 219
3.4.4. Observation d'un mariage Néwar organisé par une agence de Wedding Planners (Wedding Nepal) 221
3.5. COMMENT LE CONTEXTE POLITIQUE EST-IL LE VECTEUR DE TRANSFORMATIONS IMPORTANTES DANS LE DOMAINE MATRIMONIAL AU NEPAL? 229
3.5.1. Les révolutions maoïstes 231
3.5.2. La mise en place de la constitution intérimaire 238
3.5.3. Les politiques de discrimination positives 243
3.5.3.1. Les quotas en Inde 243
3.5.3.2. Les quotas au Népal 248
3.5.4. Le processus de fédéralisation au Népal 253

CONCLUSION GENERALE 255

BIBLIOGRAPHIE 265

ANNEXES 273

1. LES 40 REVENDICATIONS DU PARTI MAOÏSTE 273
2. RÉSUMÉ DES ENQUÊTES AUPRÈS DE COUPLES 276

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

INTRODUCTION

J'arrivai au Népal en 2009 avec l'idée de continuer des recherches sur la parenté en général dans le monde indien, et plus particulièrement sur la question du traitement des enfants, à la suite de mes travaux de master 1 effectués en Afrique, au Togo. Je m'étais consacrée à l'étude du placement des enfants et à leur emploi comme main d'œuvre dans des maisons particulières de Lomé, capitale du Togo où j'avais séjourné en 2009. Lors de ma première plongée au Népal, sous l'encadrement de ma directrice de master 2, j'arrivai dans le milieu urbain dense de Katmandou, et j'entrevis les premiers problèmes qui allaient se poser à moi, enquêtrice débutante, dans un monde dont j'ignorais tout au départ. Au cours de ce premier séjour, et lors de mes tentatives ultérieures pour aborder, à partir de l'observation ethnologique directe, les questions d'organisation de la parenté, je découvris une société aussi fascinante par le maintien de formes apparemment « traditionnelles », que par sa modernité. Celle-ci se laissait deviner, notamment, à travers les effets politiques de la dernière révolution en date, la révolution 'maoïste', et l'influence des népalais maoïstes (*maobadis*). Parallèlement à mes découvertes du Népal, dans ma vie personnelle, un évènement se déroulait qui allait changer mes modalités d'existence d'étudiante en anthropologie : je me mariai, et je commençai à comparer, lors de mon deuxième séjour au Népal, ma situation de jeune femme mariée à celle que je rencontrai très vite sur place, en particulier auprès de la famille néwar qui me louait une chambre. Il est impossible au Népal de ne pas décliner son statut matrimonial, particulièrement lorsqu'on est une jeune femme voyageant seule. Les questions immédiates qui vous sont posées concernent les enfants et le mari. Or, je venais précisément de m'engager, dans ma propre société, dans une condition matrimoniale, et très vite mon attention fut totalement absorbée par des comparaisons est-ouest sur la nécessité ou pas d'afficher des emblèmes et des symboles de son statut, des signes de son attachement à son conjoint, des préoccupations domestiques, entre autres objets qui faisaient débat avec les filles de ma logeuse, une dame néwar (population principale du centre urbain ancien de Katmandou). Les discussions avaient

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

cours en anglais et j'apprenais en même temps les rudiments de la langue népalaise. J'annonçai donc assez rapidement à ma directrice que je désirais désormais orienter mon sujet, consacré au départ à des problèmes de parenté, vers la question plus générale du 'mariage', et si possible, dans une perspective comparative entre Europe (Belgique) et Népal. Progressivement, la Belgique fut abandonnée, à cause de contraintes professionnelles qui ne me permettaient pas d'enquêter sur place dans mon pays, pour me resserrer complètement sur une thématique « inter-caste » au Népal, et sur la question plus générale de la mixité des appartenances dans la constitution de couples dans le monde hindou.

Je cherchai donc des informateurs aussi variés que possible dans ce paysage urbain moderne, dans lequel je commençais à entrevoir des formes de mixité que j'interprétai au départ, un peu arbitrairement, comme des mariages 'inter-castes[2]'. Parmi ces « castes », il y avait aussi, je le compris très vite, des populations qui, tout en se revendiquant d'une appartenance de caste hindoue (*jât* ou *jâtis*), appartenaient en fait à un monde bouddhiste. C'était déjà le cas de nombre de familles néwars que je rencontrais. Mais parmi les personnes dont je fis la connaissance à ce moment-là, l'une d'entre-elles fut particulièrement porteuse de ma thématique de thèse. Je dois souligner qu'après avoir réorienté le sujet vers l'étude des mariages « inter-castes », ma directrice me suggéra alors d'avoir recours à des informateurs appartenant à la fois à des castes indo-népalaises et à des membres de groupes de langue tibéto-birmane et de religion bouddhiste. Prem, Tamang et bouddhiste, récemment marié, était justement un membre de sa famille d'adoption au Népal dans les années 80, et avait été habitué par conséquent à traiter avec des ethnologues européennes. Il était susceptible de m'aider à m'orienter pour mes entretiens. Mon enquête se tourna dès lors vers l'étude de la question du mariage dans le monde népalais, de ses significations et de ses transformations contemporaines, dans un monde religieux et politique où se mêlaient donc des populations indigènes appelées 'Indo-népalaises', gens de castes ou hors-castes, des

[2] J'avais des notions documentaires assez claires, d'après les cours d'ethnologie suivis à Lille I, sur l'ordre social dans le monde hindou et sur la caste.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

'népalais bouddhistes', qui avaient adopté aussi apparemment la classification en castes (*jâtis*), qu'ils appelaient différemment parfois (*rü, thar*). Je découvrais peu à peu comment les versions du Code civil national, que j'étudiais parallèlement, avaient mis en forme cet accès général des populations népalaises à la « caste ». De plus, ce Code paraissait être le canon officiel indiquant le droit de se marier ou pas, avec qui, et quelles étaient les sanctions afférentes pour les contrevenants aux règles d'appartenance de caste.

Je me devais donc, outre le retour systématique sur les différentes façons d'aborder la caste au Népal, de faire un échantillonnage rigoureux de populations qui serviraient de modèles pour l'analyse. Je devais donc mettre ensemble des membres de grands groupes non-hindous (bouddhistes), et des Indo-népalais (hindous) qui formaient une majorité dans la vallée de Katmandou, avec des migrants népalais de retour de capitales occidentales, qui avaient déjà adopté, semblait-il, des façons de faire et de se définir très variées, tout à fait indépendamment de l'appartenance ou non à une 'caste' quelconque. Je fis par la suite de nombreuses expériences à propos de cette internationalisation par la migration. De même, je devais découvrir comment des membres apparemment de 'hautes castes', de retour de l'étranger, étaient tout à fait capables de brouiller les insignes et les emblèmes d'appartenance à leurs groupes d'origine au Népal, en réinventant toutes sortes de signes de ralliement à une position sociale ancienne dans leur pays, mais qui avait considérablement changé entre le moment de leur départ, et celui de leur retour, même momentané, au Népal. Ce phénomène me frappa en particulier lorsque j'eus recours aux « *Wedding Planners* », les « arrangeurs de mariages ». Je me transformai moi-même en employée d'une agence, pour pouvoir observer de plus près leurs interventions dans les familles et les mariages, par exemple la façon dont on disposait les présents du marié dans la chambre qui accueillerait le couple une fois l'union scellée, ou les rapports entre les parents 'réarrangés' par les agences. L'appartement dans lequel je fis mes enquêtes principales sur les activités des *wedding planners* était situé une des toutes premières 'tours' de Katmandou, situé dans un grand ensemble d'immeubles luxueux réservés à une élite népalaise et internationale.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Premier exemple de couple mixte au Népal

Ma première enquête sur les mariages 'inter-castes', se déroula donc en fait avec Prem, un jeune homme Tamang (bouddhiste) d'une vingtaine d'années, qui me fit visiter la capitale et les collines alentour. Le pays était en voie de laïcisation, à la suite de la révolution maoïste qui avait détrôné le roi hindou. Prem avait commencé à voyager en France, et il semblait prêt à suivre les traces de son frère aîné, émigré aux Etats-Unis depuis plus de dix ans. Nous avons vite sympathisé et il m'a raconté sa vie. Quelques rencontres s'étaient déjà déroulées lorsqu'il me présenta la « *girlfriend* » qui vivait chez lui. Ce simple fait m'était apparu alors d'emblée, et d'après mes lectures, comme une dérogation aux règles népalaises qui voulaient que les jeunes gens, traditionnellement, ne se rencontrent le plus souvent que le jour même du mariage. Mais pour une occidentale, encore peu habituée aux relations qu'ont entre eux, au Népal, les garçons et les filles, l'emploi du terme '*girlfriend'* n'avait apparemment rien de choquant. Après plusieurs visites à leur appartement, qui était situé à une cinquantaine de mètres de l'endroit où je résidais, il me déclara que Dolma, la 'petite amie' en question, était en fait sa femme. Ils s'étaient mariés depuis un an déjà, dans un petit monastère bouddhiste (une *gompa*). Le récit de sa situation très particulière, qui à ses yeux le rendait différent[3] et faisait d'eux une minorité parmi les couples au Népal, fut le début d'une longue série de recherches à partir de narrations de vie, que je commençai activement à récolter auprès de jeunes gens, engagés comme lui dans des unions que je qualifiai dès lors systématiquement 'd'inter-castes' ou 'd'inter-ethniques'. Je commençai à partir d'une classification des conjoints selon l'identité et les appartenances qu'ils me déclinaient eux-mêmes. Je n'avais pas encore fait de recherches systématiques sur les appellations divergentes entre 'castes' indo-népalaises et 'clans' tibéto-birmans, et ce qu'en rapportait toute la littérature anthropologique sur le Népal, sans parler des romans et autres études documentaires sur le mariage en Inde, qui me servaient parallèlement de nourriture intellectuelle et de délassement.

[3] Les mariages inter-castes n'étaient pas réguliers dans le cadre de l'hindouisme, mais c'est aussi le cas pour les mariages inter-ethniques, que je ferai donc entrer dans mon analyse des mariages mixtes.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Prem donc, mon premier informateur privilégié, membre du groupe ethnique répertorié comme 'Tamang', mais qui avait déjà adopté un prénom différent sur les réseaux internautiques, tout en conservant son patronyme de Tamang, était originaire d'un monde rural et avait décidé de vivre à Katmandou, où il avait rencontré Dolma, jeune fille « sherpanie » (féminin de « sherpa »), dans un cours d'anglais. Tous deux s'étaient fréquentés plus d'un an avant de décider de se marier. Prem se faisait déjà un peu auprès de moi le sociologue de sa propre culture. Il avait, d'une part, comme je l'ai mentionné, travaillé avec une ethnologue, et d'autre part, commencé à filmer les rites funéraires dans son village. Il connaissait l'histoire des études du généalogiste qui organisait les mariages dans sa société, un « *Tamba* ». Or, il me déclara qu'ils étaient allés voir avec sa femme un « astrologue », pour vérifier dans une bonne tradition indo-népalaise, la compatibilité de leurs deux horoscopes, et prévoir les dates les plus propices à leur union. Je compris après coup qu'il avait fait une concession aux usages de sa femme, beaucoup plus insérée que lui dans la société hindoue, puisqu'il m'avait présenté le *Tamba* comme un astrologue. Dolma, de son côté, issue d'une société sherpa, n'était pas plus censée que Prem consulter un astrologue ; en effet, bien que la mode d'aller voir des astrologues se soit largement répandue maintenant à Katmandou, la divination pour le mariage me paraissait être plutôt une tradition hindoue que bouddhiste. Je savais aussi que le goût de la divination et de l'astrologie était universel. Mon professeur m'expliqua que les prêtres bouddhistes propres aux Tamangs et aux Sherpas, les lamas, ne s'étaient invités qu'assez récemment dans les mariages, mais pratiquaient de leur côté beaucoup de rites divinatoires. La grande affaire du bouddhisme était cependant le rite funéraire. Voici un premier point important de réflexion dans ma recherche : comment les populations se représentaient-elles donc l'imbrication du religieux avec le civil, et qu'en était-il exactement de l'institution globale qui régissait le mariage ? Je m'appuie plus loin, à propos de la théorisation de cette question de l'institution, sur les analyses de Mary Douglas, anthropologue africaniste au départ, qui, de retour de ses terrains africains, a utilisé la théorie classificatoire générale dans sa propre aire culturelle, la chrétienté occidentale.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

L'alliance de Prem et Dolma avait été scellée en définitive très simplement, dans un petit monastère bouddhiste, mais en l'absence de leurs parents et donc de l'accord des deux partis de l'homme et de la femme selon les coutumes tamangs. Les mariés pouvaient se passer donc aujourd'hui d'un accord fondamental dans leurs groupes respectifs, accords qui mettent en relation, chez les Tamangs, les clans échangeurs, engageant les personnes dans un système local de réciprocité contraignant. Cela pouvait peut-être augurer déjà de leur désir futur d'émigration, projet qu'ils mirent d'ailleurs à exécution trois ans plus tard. Mais j'analysai là, néanmoins, un premier signe certain de transformation des pratiques matrimoniales.

A ce moment-là, se noua l'un des moments importants de ma réflexion sur ces transformations matrimoniales au Népal et les représentations mutuelles que s'en font des membres de castes et d'ethnies variées : était-il possible que dans ce pays, où les relations entre collatéraux, dans un monde de 'clans' (*thar*, *rüs*) tamangs, sont si importantes, qu'on se marie non seulement sans l'accord des parents, mais aussi sans la participation de tous les frères et sœurs et parents par alliance (frères, sœurs, beaux-frères, belles-sœurs), et donc aussi, sans l'accord des ascendants en lignée paternelle et maternelle (ceux qui étaient si importants apparemment pour les *Tambas*) ? S'agissait-il vraiment d'un mariage, d'une convention unissant les deux partenaires ? Lorsque je suis allée, durant ce premier terrain, dans le village de Prem, son oncle maternel, son *ashyang*, dont je savais qu'il jouait un rôle fondamental dans les questions de l'alliance chez les Tamangs, ce dernier s'exclama en tout premier lieu en me voyant : « Mais tu devrais épouser Prem ! », ce à quoi je répondis : « mais il est déjà marié ! ». Je me vis rétorquer alors que ce n'était pas un « vrai mariage » ! Or Prem se présentait néanmoins à moi comme étant déjà uni légitimement à Dolma, parce qu'ils s'étaient rendus dans ce monastère bouddhiste (les Tamangs ne se mariaient apparemment pas eux-mêmes dans les *gompa*) ! Que signifiait dès lors ce « non mariage » pour l'oncle en question ? Je cherchai donc, à partir de cette interaction incongrue avec l'oncle, toute une documentation sur les conventions d'alliance dans le monde bouddhiste, pour découvrir que finalement, il n'était pas si rare que des Tamangs se marient avec des Sherpas, et

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

que des Sherpas désirent se faire consacrer par un lama dans une *gompa*. Le cas de Prem et Dolma semblait donc poser un problème plutôt social que religieux. Ce qui était nouveau néanmoins, dans la façon de nouer leur alliance dans le monde bouddhiste, était le fait que l'homme avait rompu avec les traditions tamangs en mettant en avant la religion de sa femme. Mais pour lui, le rôle de l'oncle maternel était encore fondamental, puisqu'il m'avait dit qu'il aurait dû épouser une cousine proche ; de fait, il se dispensait de la présence de ses parents ainsi que de celle de l'oncle maternel (garant de l'alliance avec une cousine croisée matrilatérale, qui prédomine nettement encore aujourd'hui chez les Tamangs).

Au moment où mon ami me relatait ces faits, j'étais encore très étrangère aux populations et cultures népalaises, mais je les côtoyais de plus en plus, jusqu'à partager les repas avec tous les membres de la fratrie qui vivait à Katmandou. Je participai progressivement à leur quotidien, résidant quelques temps dans le village d'origine, dans les moyennes montagnes situées à l'Est de la Vallée de Katmandou, pour découvrir comment une forme d'individualité commençait à apparaître chez ces ex-ruraux en voie d'urbanisation. Prem me livra son histoire, en m'expliquant qu'au Népal, il était mieux perçu que les hommes et les femmes choisissent un conjoint au sein de leur communauté d'appartenance, qu'il s'agisse d'une caste ou d'une ethnie. Lorsque les individus s'éloignent de ces modèles de choix matrimoniaux prédominants, ils s'exposent à une situation complexe qu'ils peuvent gérer de plusieurs façons, en fonction notamment de l'acceptation ou non par les parents du conjoint. Dans le cas de Prem, les parents étaient hostiles à l'union avec Dolma, raison pour laquelle ils n'avaient pu alors se marier traditionnellement dans le village tamang. Soulignons ici que, lors d'une alliance chez les Tamangs, ce sont en général les femmes qui vont habiter dans la maison natale de leur mari[4]. Ils avaient choisi de faire consacrer leur union par un prêtre bouddhiste, un *lama* de Katmandou. Il me parût alors que c'était bien le parti de la femme qui avait prédominé, car dans le monde bouddhiste des Sherpas, les lamas ont une place très

[4] STEINMANN Brigitte, *Les Tamangs du Népal. Usages et religion. Religion de l'usage*, Editions Recherche sur les Civilisations, Paris, 1986

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

importante, et les Sherpas sont aussi beaucoup plus proches du monde tibétain que les Tamangs. Il existe plusieurs études contemporaines sur le monde bouddhiste tibétain en émigration. En revanche, on lit encore peu de travaux (tout au moins en France), sur les Sherpas, les Mustangis, les Manangis, qui réinventent des rites de mariage somptueux à l'étranger, signe de leurs nouveaux statuts de 'riches' émigrés, et où une modernité internationale s'est par ailleurs rapidement développée. Ces populations restent souvent en réseau de relations étroites avec ceux restés au pays (ex. des Mustangis), opposant des mondes d'émigrations népalaises déjà anciens, à de nouveaux réseaux, et contribuant au processus d'exportation des investissements dans le mariage. Ce constat a alimenté mes réflexions, d'une part sur les transformations du mariage local et dans le monde népalais de l'émigration, et d'autre part sur les transformations de l'alliance en général, dans la société civile indo-népalaise aujourd'hui en voie de reformulation.

Progression dans la méthodologie et établissement définitif du sujet de thèse

Lors de mon troisième séjour à Katmandou, trois ans plus tard, Prem me montra les photos de leur mariage traditionnel célébré dans son village, enfin concédé par ses parents et leurs alliés de clan. Il me commenta les photos, en expliquant que Dolma ne portait pas l'habit traditionnel de la fiancée mais un *sari* rouge, vêtement d'usage dans la coutume hindoue, mais pas chez les Sherpas. Suite à ce premier récit, d'autres suivirent, provenant d'individus de toutes castes ou ethnies népalaises, et je réalisai que les « mariages inter-castes ou inter-ethniques » au Népal étaient devenus un véritable débat de société en tant qu'ils brisaient les traditions. Il n'était pas rare que les membres de parenté considèrent ces types d'unions comme hors-normes, voire même irréalisables. Au début de mes enquêtes, j'avais décidé de rencontrer le plus grand nombre possible de couples dans la même situation, afin de comprendre en quoi leur cas se singularisait par rapport à des normes prescrites. En effet, si je revenais à mes hypothèses de départ, et à mes premiers exemples d'enquête, je pouvais conclure assez rapidement à un effet global des transformations modernes dans les pratiques du mariage au Népal. Elles seraient d'autant plus accentuées par les bouleversements

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

révolutionnaires contemporains, qui semblaient affecter uniformément aussi bien les riches que les pauvres, et les classes moyennes ; et « le choix libre du conjoint » pouvait m'apparaître, après-tout, aussi répandu au Népal qu'en Belgique. Mais pourvue de mes références épistémologiques sur les analyses des rapports entre castes et classes[5], je voyais bien qu'au Népal, malgré la persistance de nombre d'archaïsmes et l'apparente fixité des formes sociales de l'existence, dans les mondes ruraux surtout, les nouveaux conflits de classe faisaient rage. Ils étaient dus en partie à la montée des classes moyennes à Katmandou, mais surtout aux politiques maoïstes qui encourageaient les mariages entre *Dalits* et groupes de castes variées du Népal. Ils étaient dûs bien sûr aussi à la proximité nouvelle de grands industriels, entrepreneurs en bâtiment, gestionnaires d'agences d'émigration, anciens haut-gradés militaires, avec une masse de population népalaise 'moyenne', plus ou moins récemment urbanisée, mais où plus de 30% de la population émigrait[6] pour aller s'employer sur les chantiers ou dans les campagnes rurales occidentales. Il est certain que je n'ai pas eu accès facilement à des exemples de mariages dans les très hautes castes ; un seul en l'occurrence, celui de Brahmanes issus de dynasties engagées en politique depuis des décennies, mariage dans lequel je fus une participante lointaine. Je n'y ai pas bénéficié de la proximité et de l'implication vécues dans l'ensemble des autres situations, où l'étrangère que j'étais pouvait être accueillie au titre de l'amitié ou comme invitée, de la part de familles toujours très ouvertes à la rencontre et au partage.

[5] Voir en particulier, à propos de la reformulation de cette question des rapports entre castes et classes, au sein des luttes contemporaines des Dalits en Inde et leur réinsertion dans les quotas politiques, l'ouvrage de GUTTMANN, Raphaël, *Entre Castes et Classes. Les communistes indiens face à la politisation des basses castes.* L'Harmattan, Paris, 2010.

[6] Voir tableaux sur l'émigration plus bas, 3e partie.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Orientations bibliographiques et théoriques

Le contexte social des mondes hindous, qui a donné lieu à tant d'analyses 'orientalisantes', figeant les sociétés dans des ordres et des castes apparemment immuables[7], demandait à être repensé à partir de mes simples observations et mes démarches ethnographiques sur les décalages importants entre normes, mythes, et pratiques contemporaines ; mais surtout à partir de références théoriques sociologiques comparées sur 'la famille' en général, la question du mariage comme 'institution', et l'analyse des institutions du politique et du religieux en monde népalais hindou. J'ai retenu donc les analyses des anthropologues des mondes népalais contemporains depuis les années 60 ; ceux des historiens occidentaux du Népal ; ceux des anthropologues ayant fait retour de leurs terrains post-coloniaux, comme une Mary Douglas, pour l'analyse des institutions et les transferts de catégories d'analyse entre mondes post-coloniaux et occidentaux. Pour le religieux, les analyses des exégètes et anthropologues de la pensée hindoue, comme C. Malamoud par exemple. Pour le politique, les points de vue des *Subaltern Studies* en Inde et leur recomposition aux Etats-Unis et en Europe ; ceux des anthropologues et politologues marxistes occidentaux, qui ont réapproché le problème des rapports castes/classes en France, en Belgique et dans le monde indien. Enfin, les approches théoriques bourdieusiennes[8], pour la question de l'Etat et des rapports qu'il entretient avec une société civile en Europe. Je discute, en particulier, le paradigme bourdieusien de la reproduction des attributs de classe, pour analyser la question de la conformité des gens aux normes collectives en général ; mais pour le monde hindou en particulier, je m'appuie plutôt sur de la littérature, comme par exemple les grands romans indiens qui traitent de la question des mariages et des amours impossibles (Vikram Seth, etc.) ; les films qui traitent en Inde et au Népal aujourd'hui, à l'infini, de cette même question ; et les analyses romancées sur fonds historique,

[7] Sur la critique des catégories 'orientalisantes' et un nouveau point de vue mondialisé portant sur l'Inde, voir par ex. : ASSAYAG, J., *La mondialisation vue d'ailleurs. L'Inde désorientée,* Paris, le Seuil, 2005.

[8] J'utiliserai à plusieurs reprises les outils analytiques de Bourdieu. Nous verrons que le concept de caste est une catégorie hiérarchisant les différents groupes sociaux en fonction de plusieurs critères. De nombreuses raisons font que la « culture » de chacune des castes est différente: lien entre caste et profession, lien entre caste et niveau économique, entre caste et niveau d'éducation, entre caste et pureté rituelle.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

psychologique et anthropologique, narrant des rencontres orient-occident à travers des histoires de décolonisation, des histoires d'amour et autres mises en valeur de la façon dont l'Europe voit l'Inde, et réciproquement. Je donnerai aussi des débuts d'analyse d'un certain contexte 'capitaliste' dans une société non industrialisée comme le Népal, pour insérer les familles et les couples observés dans leurs classes sociales respectives.

En comparaison des démocraties occidentales, il est certain que la question de la sphère civile au Népal faisait, il y a peu de temps encore, problème, de même que le niveau de développement industriel du pays. Juste avant la révolution maoïste, le territoire népalais était encore caractérisé par la sacralité de son monarque hindou, le même monarque qui avait aussi des références nombreuses du côté du monde des affaires. Dans le pays, on célèbre toujours la fête du roi, et son portrait se doit de trôner encore dans toutes les bonnes maisons, comme dans les lieux publics (ex. les agences de voyage).

Définition des thèmes abordés

A partir de 2010, j'ai donc été en possession de ma thématique de recherche définitive, et entrepris une recherche large sur le mariage au Népal, en tant qu'il est d'abord une institution normée, mise en forme par un code civil apparemment destiné à toutes les populations du Népal. Ce code règle la mise en rapport de très anciennes catégories issues de la pensée védique, avec des groupes sociaux correspondant aux classes dominantes des époques répertoriées[9] et dans des périodes très différentes de l'histoire du Népal. Mais j'ai dû m'attacher également à comprendre, aussi bien dans des archives civiles que dans des enquêtes systématiques de terrain, comment les modifications de la dernière version du *Muluki Ain* avaient éventuellement affecté les modes de dire et de faire et les choix des conjoints. J'ai rapporté la question à mon propre lieu de vie, pour

[9] Pour une étude systématique de la recomposition de l'imaginaire à partir des 'répertoires' en Inde, et dans les mondes colonisés, voir l'ouvrage très cité de : ANDERSON Benedict, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Editions La découverte & Syros, Paris, 2002

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

me demander comment, par exemple, les façons de se marier entre cousins et cousines en France avaient pu être transformées par les interdictions du Code Napoléon, ou bien comment avaient perduré des pratiques taxées d'incestueuses par l'Etat, mais considérées comme des mariages 'bons à faire[10]' dans différentes formes de parentèles ; et dans ce cas, en quoi la théorie anthropologique pouvait éclairer le sens des observances à partir du moment où elle mettait en valeur la grande variété des formes d'interdiction ou de permissibilité, quitte à trouver, comme dans la théorie structurale de la parenté en occident, une 'raison fondamentale' pour éviter l'inceste (à remettre toujours en question, selon les contextes nationaux). Je n'entre pas en réalité dans l'application de ce débat au cas népalais. J'ai opté dans ma thèse pour une approche résolument sociologique et comparée, en éliminant si possible, les approches culturelles et 'structurelles' (dures[11]), surtout à propos de la déclinaison des « castes » et des « ethnies ». C'est pourquoi j'ai observé les choix matrimoniaux d'abord et avant tout à partir de la présentation d'eux-mêmes que faisaient les personnes. Je n'ai jamais entendu parler, par exemple, de mariages entrant dans les cas considérés par la théorie anthropologique comme 'incestueux' au Népal (peut-être pour la bonne raison que de tels cas s'accompagnent toujours de la fuite des conjoints loin de leur village[12]).

« Alliance inter-caste » constitue avant tout pour moi une locution de référence. Elle me permet de désigner plusieurs formes de mixité, et de démonter les processus de laïcisation dans les pratiques matrimoniales qui autorisent, par exemple, des ruptures inédites avec les conventions (ex. un mariage d'un homme de l'ethnie des Raï et d'une femme Dalit, donc hors-caste). Les rites longs et importants auxquels donnent lieu les mariages que j'ai observés au sein des hautes castes népalaises, mais également les formes plus 'séculières' et plus anodines des manières de 'se mettre ensemble' pour créer une maison, que j'ai aussi rencontrées dans le monde rural, se sont transformés de façon très diverses. Ils se sont néanmoins inspirés d'un moule commun, « mondialisé »,

[10] CHARUTY Giordana, *Folie, Mariage et Mort. Pratiques chrétiennes de la folie en Europe occidentale.* Paris, le Seuil, 1997.
[11] Voir les réflexions de FAVRET-SAADA, J., sur les « Les concepts inusables » dans : FAVRET-SAADA Jeanne, *Désorceler*, Éditions de l'Olivier, coll. « Penser/Rêver », Gradhiva, Paris, 2009
[12] Cf SAGANT Philippe: *Le paysan limbu, sa maison et ses champs*, Mouton La Haye, Paris, 1976

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

que je m'efforce de décrire et de dégager, en mettant l'accent sur une nouvelle importance du politique et de l'économique dans la vie des gens, et l'apparition des gestionnaires de mariages. Ce paradigme me permet de séparer, dans la reproduction des pratiques matrimoniales, la part réelle des mythes et des représentations, par rapport à la réalité des stratégies matérielles et des affects. Cette référence anthropologique à des notions 'd'économie', réglant les pratiques et les usages, permet de lire différentiellement les références, selon que les gens se déclinent avec des appartenances de castes ou de classes ; avec des aspirations religieuses nouvelles, redéfinies à travers différents sectarismes ; avec, encore, de nouvelles revendications identitaires créées par la progression du fédéralisme au Népal et sa politique d'accès au pouvoir des groupes ethniques variés (*janjâtis*). L'importance de ces transformations sociales, économiques et politiques, se fait sentir à travers les transformations du pouvoir dans le monde domestique qui nous intéresse directement ici. Par exemple, j'ai observé des transformations importantes du principe d'autorité parentale : en témoignent mes exemples des nombreuses résistances des parents dans la question du choix du conjoint par leurs enfants, dans un autre groupe (caste, clan, ethnie) que celui auquel ils appartiennent ; ou auquel ils décident d'appartenir ou d'être intégrés. Pour mentionner quelques autres barrières sociales à ces formes de mixité, je peux citer aussi les refus systématiques par tous les proches de la famille d'accepter des mariages mixtes (parfois, après des résistances ouvertes, on finit par accepter la situation de mauvais gré) ; ou encore, les difficultés extraordinaires pour des personnes de castes différentes à vivre ensemble et à 'partager l'eau et les *chapatis'* ; enfin, les difficultés accrues auxquelles se confrontent les femmes qui doivent, même en cas de mariages inter-castes éloignées, aller habiter dans la maison de leur époux. Je tente notamment, à travers des exemples tirés de mes observations directes, de comprendre en quoi les différentes identités revendiquées par les deux membres du couple (qui renvoient à des formes de cérémonies différentes), peuvent être aussi bien la source de réinvention de traditions et de pratiques relatives à la vie commune, que de nouvelles formes de conflit.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Description du plan suivi

Dans la première partie, afin de décrire et de tenter de comprendre les changements dans les pratiques matrimoniales, je commence par résumer le cadre historique du développement des sociétés népalaises. Je développe aussi l'importance de la religion dans l'imaginaire du mariage au Népal, et les définitions traditionnelles de la caste. J'analyse d'abord la 'caste' comme fait social que l'on rencontre dans les sociétés hindoues. Il n'est, en effet, pas possible de s'intéresser à l'organisation sociale du Népal sans revenir sur toutes les définitions conceptuelles et les applications réelles de ces notions de caste. Celles-ci ont ainsi fait l'objet d'une catégorisation différente selon le point de vue historique colonial (selon certains auteurs comme Appaduraï, le système colonial aurait eu une influence sur les représentations que les hindous se font de la caste), ou le point de vue d'une certaine logique religieuse prêtée par les commentateurs. A travers l'analyse des changements contemporains, je m'intéresse aux fondements de la classification et du recensement de la population népalaise qui, depuis l'unification du pays, voire même avant, a fait l'objet d'un comptage systématique et d'un archivage. Je confronte ces recensements officiels, où la proportion de population de chaque caste et de chaque ethnie est calculée environ tous les deux ou trois ans, aux données que j'ai récoltées à la mairie de Kathmandou, durant plusieurs séjours. Pour travailler sur les statistiques officielles, il suffit de consulter le site internet officiel du Népal[13] ; on y relève la façon dont la population est divisée en catégories exclusives et rigides.

Dans la deuxième partie, je m'intéresse aux théories anthropologiques de la parenté qui permettent d'analyser aussi les pratiques matrimoniales au Népal. Je m'interroge ensuite sur les rapports qu'entretiennent les catégories de castes et de classes avant de m'appuyer sur le paradigme bourdieusien de la reproduction des formes de pouvoir liées aux classes et aux castes ; le but étant toujours d'analyser la question de la reproduction des habitus, mais aussi de mettre en discussion la question générale des institutions au

[13] http://cbs.gov.np/ Date de consultation: 7 juillet 2014

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Népal, et leur rapport avec le mariage. Je montre comment l'apparition d'une société civile laïcisée se heurte en réalité à un appareillage ancien, et comment la question même d'un modèle unique de 'mariage' doit être mise en discussion.

Dans la troisième partie, j'aborde les questions de la mixité, de la sécularisation et de la mondialisation ; j'analyse ces thèmes depuis le niveau microsociologique jusqu'au macrosociologique, c'est-à-dire, à travers l'examen des plus petites unités signifiantes du matrimonial (le couple), jusqu'aux niveaux les plus étendus de la transformation des politiques étatiques. Dans la section sur les influences culturelles extérieures et la mondialisation, j'analyse le phénomène de mondialisation, mais aussi celui de l'émigration massive des népalais, qui a eu des effets nombreux et inédits sur les pratiques matrimoniales. Je montre également comment l'émergence rapide de nombreux médias a été un contexte favorable à l'importation de modèles culturels extérieurs. J'ai ainsi recours à l'exemple du succès des productions de l'industrie cinématographie indienne (Bollywood) au Népal, pour analyser comment les Népalais se sont appropriés des éléments extérieurs. Dans la section qui porte sur les nouveaux marchés du mariage, j'analyse comment le marché matrimonial népalais s'est adapté en termes de « tendances internationales ». Je décris ici comment j'ai enquêté auprès des professionnels du mariage : journalistes d'une presse à destination de futurs-mariés ou organisateurs de mariage. Dans la dernière section, je conclue en analysant comment le contexte politique peut être un vecteur de transformations importantes dans le domaine matrimonial au Népal. Depuis les révolutions maoïstes et l'introduction de la constitution intérimaire en 2007, les transformations de la société sont nombreuses : des politiques de discrimination positive ont été mises en place, et un processus de fédéralisation de l'Etat en fonction d'entités basées sur les communautés, a été entamé. Cette démarche de créations de nouvelles entités fédérées, qui est impliquée par le processus politique sera mise en cause grâce à mes observations de terrain.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

PREMIERE PARTIE

Epistémologie de la recherche: transformations des rapports entre le religieux et le politique à travers les stratégies matrimoniales

« Il n'est que trop facile de fabriquer, d'appliquer, de conserver des systèmes de pensée tels que l'orientalisme, des discours de pouvoir, des fictions idéologiques – menottes forgées par l'esprit. J'espère par-dessus tout avoir montré à mes lecteurs que la réponse à l'orientalisme n'est pas l'occidentalisme. Aucun ancien « Oriental » ne trouvera de réconfort dans l'idée que, puisqu'il a été lui-même un Oriental, il est susceptible – il n'est que trop susceptible – d'étudier de nouveaux « Orientaux » - ou « Occidentaux » - de sa fabrication. La connaissance de l'orientalisme peut avoir un sens, qui est de rappeler comment, de quelle manière séduisante, peut se dégrader la connaissance, n'importe quelle connaissance, n'importe où, n'importe quand. Et peut-être plus aujourd'hui qu'hier »

SAID E. (2004 :528)

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

1.1. Démarche méthodologique

Mes enquêtes se fondent en partie sur les méthodes de la *grounded theory* (théorie ancrée), dont Barney G. Glaser et Anselm L. Strauss ont été les théoriciens[14]. En construisant mon argumentation non pas à partir d'hypothèses prédéterminées mais à partir des données du terrain et de situation concrètes auxquelles j'ai eu accès, mon objectif n'est pas de produire une description dense et détaillée de situations particulières, mais au contraire de « découvrir » une théorie pouvant être transférée à d'autres configurations. Dès mon premier terrain au Népal, en août 2009, je me suis laissé prendre par l'expérience vécue, afin de construire une thématique en lien direct avec les problématiques actuelles, sans pour autant vouloir chercher à répondre à un « problème social ». Etant convaincue du caractère dynamique de tout phénomène culturel, je ne veux pas décrire une société comme étant figée dans ses traditions, mes premières expériences de recherche (au Togo) m'ayant déjà démontré que tout est question de construction sociale, et que les croyances partagées sont bien souvent le résultat de logiques intriquées. Mes séjours à Katmandou ont prouvé, d'ailleurs, que c'est d'autant plus le cas au Népal, où les hindous croient aux esprits des ancêtres et à Bouddha et les vénèrent, et où les bouddhistes partagent une culture commune avec les hindous, par exemple lors des mariages (l'habit des femmes tend de plus en plus à être le sari rouge, prescrit dans les mariages hindous). Je désire donc avant tout aborder un fait au cœur des questions sociales actuelles. En effet, le thème du mariage inter caste est récurrent dans les médias népalais (surtout les mariages avec des *intouchables*[15]), dans les discussions politiques du gouvernement, qui désire mettre fin aux discriminations « génétiques » du système des castes, et dans le travail des diverses associations humanitaires et ONG présentes dans le pays. Dans les rues du centre de

[14] GLASER G. & STRAUSS Anselm L., *The discovery of grounded theory; strategies for qualitative research*, Aldine Pub. Co., Chicago, 1967

[15] Les *Dalits* sont des individus hors castes qui sont considérés comme impurs par les autres castes. Le simple fait de les toucher (ou de toucher un objet ayant été en contact avec eux, en particulier l'eau ou la nourriture) est source d'impureté. Nous verrons plus loin une description de ces groupes sociaux, qui ont porté des noms différents selon l'époque ou les contextes (intouchables, *Dalits*, *haridjans* – nom que leur donnait le Mahatma Gandhi, qui signifie enfants de dieu).

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Katmandou, on trouve des affiches d'associations ou de partis politiques clamant par exemple « *Stop caste discrimination !* ». Certains acteurs de la classe politique en font une affaire personnelle, en communiquant ouvertement leur projet politique maoïste, par exemple, ou estimant qu'il faut tout faire pour combattre les discriminations, car celles-ci seraient un frein au développement du pays.

Toutes ces problématiques sont traitées à travers une démarche simultanément ethnographique, ethnologique et anthropologique, en prenant en compte les changements auxquels toute société est soumise, c'est-à-dire, en ce qui concerne l'Asie centrale et du Sud-Est, les recompositions qui ont suivi les grandes révolutions marxistes (Russie, Chine) et la décolonisation (Inde). Aujourd'hui, il n'est pas possible d'étudier des phénomènes sociaux dans une perspective essentialisante, plus particulièrement à la suite des travaux critiques et théoriques qui se sont développés dans plusieurs aires culturelles. La stabilité, lorsqu'on peut l'observer, est elle-même le résultat de divers facteurs qui évoluent constamment. Il s'agit là de l'une des difficultés inhérentes à la recherche en sciences humaines, auquel tout chercheur est confronté d'une façon ou d'une autre : comment rendre compte objectivement des transformations au moment même où elles se produisent ? De tous temps, les sociétés se sont transformées, que ce soit par la diffusion des traits culturels, par les contacts inhérents aux découvertes ou par les transformations politiques et sociales internes et externes. Aujourd'hui, nombreux sont ceux qui s'accordent pour dire que nous sommes dans une période d'accélération des changements, notamment dans les sociétés qui étaient auparavant les plus fermées sur elles-mêmes ou les plus isolées en apparence : c'est particulièrement le cas du Népal, un petit royaume montagnard hindou resté en partie fermé au monde extérieur jusqu'à la moitié du XXe siècle, et qui a vu la restauration de sa monarchie sous l'influence directe de l'Inde en voie de décolonisation. Du point de vue de la recherche bibliographique, je me suis familiarisée à une littérature très abondante et à des références savantes portant sur les traditions anciennes aussi bien que contemporaines, tout en orientant mon regard résolument vers la compréhension du terrain tel qu'il se présentait à moi. Lorsque j'ai choisi de restreindre mon objet de

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

recherche aux transformations des choix matrimoniaux de populations urbanisées du Népal, vivant depuis des périodes plus ou moins anciennes dans une grande métropole, j'ai resserré l'ensemble de la problématique sur le mariage. Son l'analyse avait alors déjà fait simultanément l'objet d'études théoriques et historiques importantes en anthropologie sociale, qui visent à montrer que la période actuelle se trouve à l'articulation entre les traditions les plus anciennes et des changements plus imprévisibles.

Malgré la vigilance et la rigueur dont j'ai essayé de faire preuve dans cette recherche, il a pu se produire un certain nombre de réactions personnelles qui sont étudiées en psychologie sociale. J'ai essayé d'éviter les biais bien connus des effets Rosenthal[16] et Hawthorne[17], mais les conditions de l'enquête n'ont pas permis de recourir aux méthodes préconisées.

[16] L'effet Rosenthal touche l'expérimentateur et consiste à façonner involontairement le comportement des sujets en fonction de leur connaissance préalable de l'issue attendue de l'enquête.
[17] L'effet Hawthorne se réfère aux modifications de conduite des sujets causées par leur seule conscience d'être soumis à une enquête.

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

1.2. Le terrain de recherche : Katmandou

L'essentiel de mes sept séjours de terrain s'est déroulé en milieu urbain, dans la ville moderne de Katmandou, capitale du Népal.

Figure 2: vue satellite du centre de Katmandou[18]

Voici le détail des sept séjours passés à Katmandou :

- Août 2009 : découverte du Népal. Durant ce séjour, j'ai logé deux semaines à l'hôtel à Katmandou puis j'ai voyagé deux semaines dans les collines proches de la vallée, en particulier dans un village tamang, à Temal ;
- Février-Mars 2010 : premier séjour dans ma famille d'accueil néwarie. J'ai commencé à récolter des entretiens sur ma thématique, et à me rendre à des mariages ;

[18] http://worldvisitguide.com/oeuvre/O0036414.html Date de consultation: 7 juin 2014

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

- Janvier-Février 2011 : découverte du mariage civil. J'ai poursuivi l'observation de mariages religieux et ai entrepris de réaliser des recherches dans les archives de la mairie de Katmandou sur le mariage civil ;
- Janvier-Février 2012 : poursuite des enquêtes. J'ai poursuivi l'observation de mariages, les entretiens et les enquêtes dans les registres de la mairie ;
- Janvier-Février 2013 : poursuite des enquêtes et découverte des marchés commerciaux autour du mariage. Je me suis rendue au premier salon du mariage, j'ai rencontré des entreprises de *wedding planners* ;
- Juillet 2013 : diverses rencontres avec la compagnie Welcome Wedding, interview d'une rédactrice du magazine Wedding Bells
- Décembre 2013-Janvier 2014 : observation participante au sein d'une entreprise de *Wedding Planners*.

Ces séjours se sont déroulés en général en février et mars (et deux séjours en juillet-août, en 2013 et 2009) car les périodes des mariages ont lieu lorsque les travaux agricoles sont moins nombreux. J'ai eu l'occasion d'assister à de nombreux mariages, qu'ils soient célébrés dans un temple hindou, à la mairie de Katmandou, dans des *party palaces* ou dans tout autre lieu de la ville, comme dans les célèbres tentes dressées partout, les jours où les mariages sont très nombreux ; ils correspondent aux jours où les étoiles sont positionnées de façon propice pour les unions.

Le mariage inter-caste fut dès le départ un thème peu aisé à aborder car le changement est caractéristique de la période actuelle et les nouvelles formes de mariage inter-castes et inter-ethniques sont encore exceptionnelles, bien qu'il n'y ait pas réellement d'éléments historiques permettant d'en juger vraiment pour le passé.

L'enquête est délibérément axée sur un milieu urbain, car les évolutions sociales de tous types y sont plus flagrantes. Il est fort probable que les résultats auraient été très différents si la recherche avait été menée dans un lieu plus reculé, comme dans certains villages où le poids des traditions et la pression sociale sont plus forts.

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

Hormis mon premier séjour au Népal, j'ai logé chez une famille Néwar dans le quartier populaire de Samakhusi, à Katmandou.

Figure 3: Carte de Samakhusi (Google Maps)

La maison, qui comporte 14 pièces, se situe dans une rue calme, parallèle à l'axe principal du quartier (Samakhusi Marg), très bruyant. Outre les propriétaires, un couple de Néwars et leurs deux filles, les locataires suivants vivent dans le bâtiment:

- une famille de brahmanes composée d'un couple, de leur enfant et de la mère de l'homme ;
- une famille de gurungs composée d'un couple, du fils de ce couple, et de la fille de leur fille (qui elle-même est à l'étranger), issue d'une union inter-castes ;
- un jeune brahmane villageois venu à Katmandou pour étudier la sociologie à l'université;
- durant les trois premiers séjours dans cette maison y vivaient également deux sœurs brahmanes, de 19 et 25 ans ;
- un couple de musulmans et leur fille.

© 2014 Tous droits réservés.

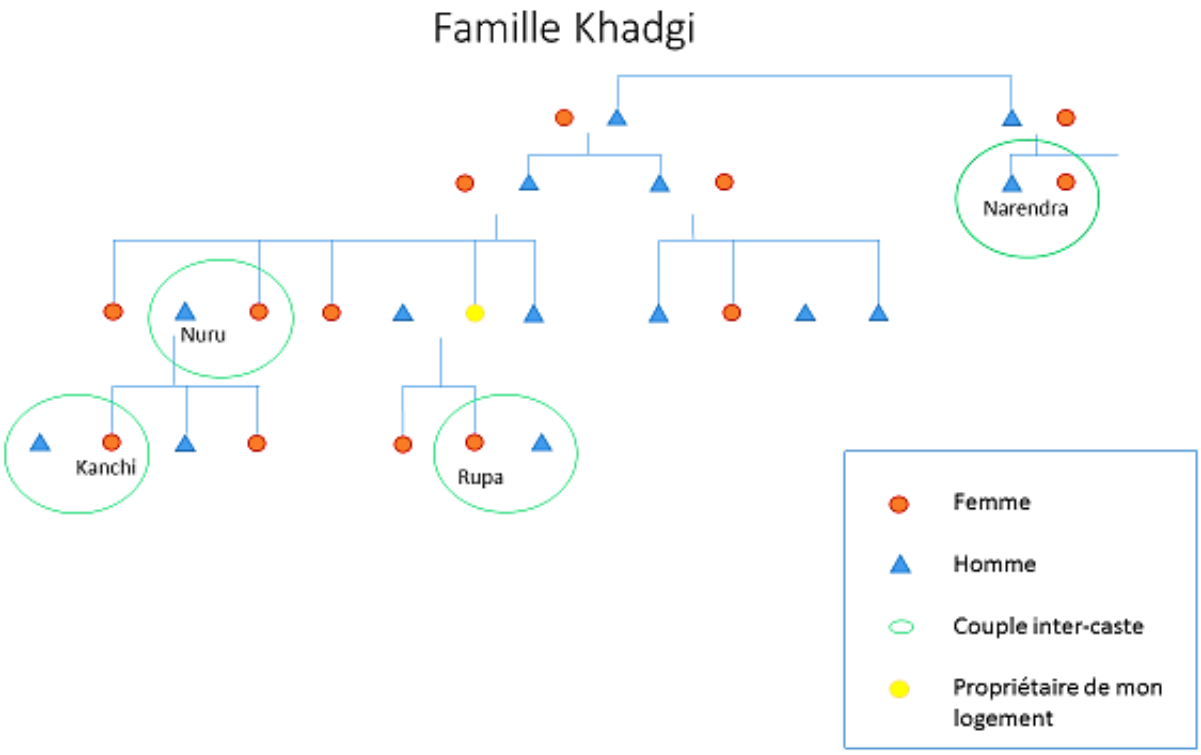
doc.univ-lille1.fr

Cette habitation, qui se trouve par ailleurs à une cinquantaine de mètres de la maison de mon informateur Prem, est rythmée par les allées et venues de ceux qui travaillent ou étudient, et par les nombreuses rencontres sur la terrasse, qui se situe face à la chambre que je louais, entre les femmes en particulier. J'y ai passé de nombreuses heures à discuter avec les habitants. J'ai également partagé de nombreux repas avec les familles, en me faisant parfois inviter à tour de rôle par chacune d'entre-elles. J'ai été merveilleusement reçue par la belle-mère de la jeune Brahmane (alors qu'à contrario, elle est extrêmement autoritaire avec la jeune femme) ; j'ai prié et lu la *bhagavad gītā*, mais aussi la bible avec la grand-mère Gurung ; j'ai cuisiné avec ma propriétaire Sarita ; je suis sortie « entre jeunes » avec ses filles ; j'ai accompagné la petite Subhangi à l'école de nombreuses fois et l'ai aussi emmenée dans des parcs pour enfants, etc. Durant ces séjours, le fait de vivre chez l'habitant me facilita l'enquête, car je pouvais m'informer auprès des nombreuses personnes avec lesquelles je passai du temps. Des membres de la famille éloignée de ma propriétaire ont également logé dans la maison, par exemple, la belle-sœur, qui a vécu là trois mois afin de se rétablir suite à une opération. La maison est donc considérée comme agréable, confortable et suffisamment grande pour recueillir les membres de la parenté éloignée qui sont dans le besoin, en plus des locataires népalais et étrangers (deux chambres sont réservées aux étrangers).

Au sein de ma famille d'accueil, de la jât néwarie des *Khadgis*, j'ai rencontré plusieurs personnes étant mariées avec quelqu'un d'une autre caste. Voici un schéma reprenant les couples inter-castes dans cette famille, les prénoms indiqués étant ceux des personnes avec lesquelles j'ai réalisé un entretien.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr



L'histoire de ma famille d'accueil reflète la mobilité sociale au Népal : le grand-père, de basse caste, a d'abord vendu des légumes dans un marché de Katmandou, puis il a travaillé comme cuisinier à l'Ambassade d'Angleterre. Sa profession lui a permis de construire une maison (située juste à côté de l'Ambassade), et d'y intégrer un magasin. Les enfants ont alors endossé la profession de vendeurs pour certains, dans le commerce familial, d'enseignants à l'école primaire pour d'autres. Dans la troisième génération de la famille, tous ont étudié longtemps à l'école. Les études qui sont ou ont été suivies par la dernière génération de la famille sont celles-ci : médecine, dentisterie, infirmerie, management, sociologie, ingénierie mécanique. Tous ont au moins (en fonction de leur âge) réalisé trois années d'études après l'école secondaire. C'est en trois générations que la famille a atteint un niveau économique relativement confortable.

Les autres individus que j'ai rencontrés lors de mes séjours ont été contactés à travers plusieurs réseaux de connaissances : mes informateurs m'ont mise en contact avec celles de leurs connaissances qui se trouvaient dans une situation d'union inter-caste ou inter-ethnique. J'ai également rencontré moi-même des personnes lors de mes visites à

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

l'office des mariages de Katmandou. J'y ai fait la connaissance de couples se mariant entre membres de castes différentes et ai gardé contact afin de les rencontrer plus tard.

J'ai donc rapidement appris qu'au Népal, les mariages peuvent s'officialiser de deux façons : de façon religieuse (les individus se marient dans des temples, ou au village et pour officialiser cet acte civilement, il leur suffit de prouver, témoins à l'appui, que le mariage a bien eu lieu) et de façon laïque (ils se marient à « l'office des mariages »[19], il en existe un par district). J'ai participé à ces deux types de mariage. En étudiant les raisons pour lesquelles des individus choisissent de ne pas se marier traditionnellement, mais uniquement civilement, ou vice-versa[20], j'ai cherché à tester l'hypothèse selon laquelle le poids des valeurs liées à la caste a évolué dans les représentations des individus. Certains mariages peuvent par exemple être considérés comme des mariages pour raisons économiques.

Pour comprendre les transformations actuelles, j'ai choisi d'analyser différentes formes « traditionnelles » de mariage au Népal, telles que celles Tamangs (ethnie de langue tibéto-birmane[21]), des Brahmanes (caste hindoue) ou des Néwars. Ces groupes ont été choisis parce mon intégration au sein de ceux-ci a été facilitée par mes informateurs. J'ai donc pu participer à de nombreuses cérémonies de mariage afin d'en décrire le déroulement. Grâce à ces observations, et à l'analyse des interprétations symboliques de ces actes par les différents acteurs, je cherche à comprendre les changements (éventuels) dans les formes contemporaines de l'alliance, et voir en quoi elles diffèrent des codes anciens et des usages avérés.

[19] Court District of Kathmandu
[20] Le mariage civil n'est pas obligatoire au Népal. Deux systèmes coexistent donc, et laissent la place à des possibilités de doubles alliances pour certains individus : un mariage traditionnel et un mariage civil (que ce soit à l'étranger ou au Népal).
[21] On distingue deux grands groupes de famille linguistique, indo-népalaise et tibéto-birmane.

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

Il est difficile de mesurer précisément le nombre de mariages auxquels j'ai assisté durant mes sept séjours à Katmandou. En effet, outre les cérémonies auxquelles j'ai été invitée par l'un de mes informateurs, ou celles auxquelles j'ai participé en tant que membre du personnel d'une agence d'organisateurs de mariages, j'ai assisté à de nombreux mariages dans des temples, lors des jours propices aux unions. Le résumé de mes enquêtes auprès de couples se trouve dans les points suivants. J'ai divisé mes observations en trois catégories de « mélanges » au sein des couples (cette division ne correspond pas à l'ordre dans lequel j'ai réalisé mes observations), et j'ai complété mes données par deux terrains d'observation très complémentaires:

- les couples inter-religieux ;
- les couples inter-ethniques ;
- les coupes inter-castes ;
- enquêtes dans les temples les jours propices au mariage (ces mariages étant généralement ceux des individus ayant un faible capital économique);
- observation participante dans une équipe d'organisateurs de mariage (ces mariages étant généralement ceux des individus ayant un fort capital économique).

Les données de terrain dont je dispose me permettront, tout au long de la thèse, de construire une argumentation centrale dont l'objectif n'est pas de produire une description dense et détaillée de situations particulières, mais au contraire de découvrir des schèmes axiologiques pouvant expliquer les transformations des pratiques matrimoniales. Bien que, dans une partie ultérieure de la thèse, je le fasse une description détaillée des rites « traditionnels » des Brahmanes, des Tamangs et des Néwars, ce n'est pas dans le but de les présenter comme des phénomènes statiques, inchangés depuis des siècles, mais pour en présenter les principales caractéristiques d'usage.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

1.2.1. Enquête auprès de couples inter-religieux

Mon échantillon de couples dont les partenaires sont de religions différentes se compose comme suit :

Figure 4: liste des enquêtes auprès de couples inter-religieux

Couples inter-religieux				
Noms des époux	**Castes**	**Religions**	**Observation des cérémonies**	**Entretien**
Couples dont j'ai observé tout ou une partie du mariage et auprès desquels j'ai réalisé un entretien				
Milan Bral Namuna Maharjan	Homme Brahmane Femme Néwar	Hindou Bouddhiste	OUI en partie: au temple de Ganesh à Chobar	OUI NON
Suman Shresta SunaTamang	Homme Néwar Femme Tamang	Hindou Bouddhiste	OUI en partie : cérémonies séparées ; j'ai assisté à celle tamang	OUI NON
Pemba Lama Karisma Manandhar	Homme Tamang Femme Néwar	Bouddhiste Hindoue	OUI en partie : observation du mariage civil à la mairie de Katmandou	OUI OUI
Couples auprès desquels j'ai réalisé un entretien mais dont je n'ai pas observé le mariage				
Dinesh Shresta Subin Subba	Homme Néwar Femme Limbu	Hindou Agnostique/Kirat	NON	NON OUI
Niraj Shresta Renu Lama Tamang	Homme Néwar Femme Tamang	Hindou Bouddhiste	NON	NON OUI
Nyma Sherpa Parbati Adhikari	Homme Sherpa Femme Brahmane	Bouddhiste Hindoue	NON	OUI NON
Nuru Sherpa Raksha Khadgi	Homme Sherpa Femme Néwar	Bouddhiste Hindoue	NON	OUI NON

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Rajendra Bikram Shah Kanshi Sherpa	Homme Kshatriya Femme Sherpa	Hindou Hindoue/Bouddhiste	NON	NON OUI
Mohamad Sarwel Rajani Pradhan	Homme Musulman Femme Néwar	Musulman Hindoue	NON	OUI NON

1.2.2. Enquêtes auprès de couples inter-ethniques

J'ai rencontré plusieurs personnes étant engagées dans un mariage avec une personne d'une ethnie différente. Malheureusement, je n'ai pas pu assister à ce type de cérémonie. Mon échantillon de couples dont les partenaires sont de religion bouddhiste mais d'ethnies différentes se compose comme suit :

Figure 5: liste des enquêtes auprès de couples inter-ethniques

Couples bouddhistes mais où les partenaires sont d'ethnies différentes				
Noms des époux	**Castes**	**Religions**	**Observation des cérémonies**	**Entretien**
Prem Tamang Dolma Sherpa	Homme Tamang Femme Sherpa	Bouddhiste Bouddhiste	NON	OUI OUI
Raj Lama Mingma Lama	Homme Tamang Femme Sherpa	Bouddhiste Bouddhiste	NON	OUI NON
Ganesh Magar Laxmi Lama Tamang	Homme Magar Femme Tamang	Bouddhiste Bouddhiste	NON	NON OUI

1.2.3. Enquête auprès de couples inter-castes

La catégorie inter-castes regroupe ici les mélanges des populations indo-aryennes divisées en castes entre elles ou avec des Néwars ou des intouchables (Dalits).

Mon échantillon de couples hindous inter-castes se compose comme suit :

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Figure 6: liste des enquêtes auprès de couples inter-castes

Couples hindous mais où les partenaires sont de castes différentes				
Noms des époux	**Castes**	**Religions**	**Observation des cérémonies**	**Entretien**
Couple dont j'ai observé tout ou une partie du mariage et auprès duquel j'ai réalisé un entretien				
Rabi Rai Nirmala Gajmer	Homme Rai Femme Dalit	Hindou Hindoue	OUI en partie : cérémonie laïque publique	NON OUI
Couples auprès desquels j'ai réalisé un entretien mais dont je n'ai pas observé le mariage				
Prakash Shresta Rupa Shahi	Homme Néwar haute caste Femme Néwar basse caste	Hindou Hindoue	NON	NON OUI
Narendra Shahi Binita KC	Homme Néwar Femme Kshatriya	Hindou Hindoue	NON	OUI OUI
Dilip Vista Shanti Shresta	Homme Kshatriya Femme Néwar	Hindou Hindoue	NON	OUI NON
Jitendra Shershan Pratima Maharjun	Homme Kshatriya Femme Néwar	Hindou Hindoue	NON	NON OUI

1.2.4. Enquêtes dans les temples lors des jours propices au mariage

Mes séjours se sont déroulés en général entre janvier et mars, et deux séjours en juillet-août (en 2009 et 2013) car ces périodes sont très propices aux mariages. Outre les mariages dans lesquels j'ai pu être invitée, je suis spontanément allée assister à des mariages dans des temples, principalement à Badrakali, mais aussi à Pashupatinath, le plus grand lieu de culte hindou du pays.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Figure 7: photos prises en janvier 2012 au temple de Badrakali, lors des jours propices aux mariages

Durant les jours propices, on peut trouver partout dans les rues de Katmandou des tentes dressées, des fêtes dans des établissements privés (*party palaces*). Il est alors facile de « s'inviter » : en discutant avec les familles se trouvant à l'extérieur, ou même avec les patrons de lieux de réception. En 2011, j'ai ainsi pu assister à un mariage en me faisant inviter par le patron d'un établissement, qui se trouvait à une dizaine de minutes à pied de là où je logeais.

1.2.5. Observation participante dans une agence d'organisateurs de mariage (*wedding planners*)

Après avoir découvert l'existence du marché commercial gravitant autour du mariage, j'ai décidé d'orienter trois des sept séjours de recherche sur l'observation des professionnels organisateurs de mariage (*wedding planners*) :

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

- Janvier-février 2013 : découverte du premier salon du mariage, première rencontre avec les compagnies d'organisateurs de mariage ;

- Juillet 2013 : diverses rencontres avec la compagnie Welcome Wedding, interview d'une rédactrice du magazine Wedding Bells ;

- Décembre-janvier 2014 : rencontres avec la compagnie Welcome Wedding, observation participante au sein de la compagnie Wedding Nepal.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

1.3. L'obstacle des catégories de pensée du chercheur : retour réflexif sur les conditions de production du savoir anthropologique.

Dans la recherche en sciences humaines, la subjectivité du chercheur est inévitablement omniprésente : imiter l'objectivation pratiquée dans l'élaboration des théories des sciences de la nature est considéré par certains comme une gageure car l'anthropologue ou le sociologue est toujours confronté à sa propre subjectivité et à celle du groupe social qu'il étudie. Il appartient à une société particulière et en est partie prenante, qu'il le veuille ou non. C'est ce qui fait la spécificité de la recherche en sciences humaines, par opposition aux sciences de la nature : elle n'étudie pas un *objet*, mais un *sujet*. En l'occurrence, dans le domaine des sciences sociales, il s'agit d'un sujet particulier qui étudie d'autres sujets. Le premier peut être éventuellement plus ethno-centré que le second. Un chercheur en sciences sociales peut par exemple être quelqu'un qui ne parle qu'une langue, sa langue maternelle, et s'adresser à des locuteurs qui parlent non seulement un dialecte d'origine, mais aussi plusieurs autres de la même famille de langues et deux autres langues internationales. Ou bien il peut s'agir d'un chercheur « mondialisé », s'étant déjà frotté à un contexte international et parlant plusieurs langues, mais qui, pour communiquer avec un indigène qui ne parle qu'une langue orale, doit remettre complètement en question ses propres catégories grammaticales et sa compréhension d'un environnement, terme pour lequel il n'y a même pas nécessairement de traduction dans la langue de son interlocuteur[22]. Ces positions épistémologiques concernant la réflexivité dans le domaine de l'anthropologie et plus particulièrement dans les enquêtes ethnographiques ont donné lieu à des développements nouveaux dans la théorie critique de l'observation et de l'objectivation. Dans les travaux de C. Geertz, la déconstruction du sujet amène presque à une aporie en ce qui concerne la possibilité d'aller plus loin dans le domaine de la description que le

[22] Sur cette question, voir CAMPBELL Ben, *Living between Juniper and Palm. Nature, culture and power in the Himalayas*, Oxford, 2013

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

constat d'un sujet enquêteur omniprésent, auto-référent et en situation arbitraire par rapport à un désir de savoir universalisable.

Qu'il soit proche ou non du groupe social étudié, le chercheur peut toujours s'identifier aux autres en tant qu'être humain, modulo les différentes perspectives à travers lesquelles l'humain se représente et se décrit dans les différents mondes habités. Il n'est donc pas possible pour lui d'être totalement neutre, confronté comme il l'est à des choix imposés par la société, qu'ils soient politiques, sociaux, culturels ou idéels. Le chercheur fait partie d'une société déterminée, avec son contexte historique particulier, son groupe spécifique d'appartenance, que ce soit celui des dominants ou des dominés. À cet égard, de nombreuses analyses sociologiques peuvent aider à tirer les principes mêmes de ces évaluations théoriques[23] : l'exercice d'analyse de la position du chercheur est essentiel pour comprendre les représentations que le chercheur se fait de lui-même aussi bien que des personnes auprès desquelles il enquête.

Cette proximité avec son sujet d'étude fait que le chercheur en question est confronté à tout un ensemble de dilemmes. Il n'y aurait donc pas de science humaine libre de principes axiologiques. Même Durkheim l'avait déjà énoncé[24], le chercheur a toujours des prénotions, un jugement de valeur, ou un sens commun à propos du groupe qu'il étudie. Dans la sociologie contemporaine de Bruno Latour, c'est la science elle-même qui n'est jamais neutre, ni dans ses axiomes ni dans ses protocoles de recherche, ni dans les résultats fournis par ses promoteurs. Quelle position et quelle démarche adopter alors pour produire un discours cohérent et réflexif informé de ces avertissements, tout en rencontrant les autres sur le front de leur expérience, et tout en analysant des pratiques et des subjectivités qui peuvent offrir parfois des défis insurmontables à la compréhension ? Je ne me suis pas interdit la position de l'empathie, comme je l'explique ensuite, ni non plus la distanciation la plus critique pour me permettre de me

[23] Il n'y a pas vraiment de théorie générale de la domination sociale, néanmoins, nous pourrions nous référer ici à l'ouvrage classique de BOURDIEU Pierre, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les éditions de Minuit, 1979, pp. 459-60 et 513-558

[24] Voir DURKHEIM Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* PUF, collection Quadriges, 1925

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

dégager de situations parfois trop complexes en tant qu'observatrice de pratiques matrimoniales qui pouvaient m'influencer au-delà de mes protocoles de départ.

Pour répondre à ces questions, de nombreux chercheurs ont proposé que l'enquêteur réalise une « auto-socio-analyse ». Ils prônent une réflexion personnelle de celui-ci sur le choix de telle ou telle thématique de recherche, et également sur la position sociale par rapport au groupe étudié. Par exemple, Florence Weber, sociologue française, a fait une recherche sur le monde ouvrier hors de l'usine dans le village où elle a grandi[25]. Elle s'est intéressée aux raisons du choix de son objet d'étude. Elle fut l'un des premiers chercheurs à intégrer sa propre auto-analyse à son enquête car elle considérait cette démarche comme une condition de la pertinence globale de l'étude. Selon elle, un sociologue doit être capable d'appliquer à lui-même et à son entourage les critères d'analyse qu'il applique aux autres. Le sociologue fait partie prenante de l'enquête (surtout dans le cas d'une observation participante) et ses caractéristiques sociales doivent être évidentes pour les enquêtés. Dans son ouvrage[26], Brigitte Steinmann évoque sa réflexion sur la position de l'enquêteur, position par rapport aux croyances attribuées aux autres, en particulier, qui devient un élément d'analyse du récit. Cela revient à expliquer certaines règles d'interprétation quant à son rapport avec l'objet de la recherche. Le cas de Bourdieu lui-même est également très éclairant sur la manière de réaliser son auto-analyse. Il a travaillé sur cette thématique et en a rédigé un chapitre d'ouvrage[27] où il « esquisse » la méthode pour « objectiver le sujet d'objectivation ».

La réalisation de cette thèse a donc intégré cette réflexion systématique sur ma position de d'enquêtrice. Tout d'abord, je suis semblable en de nombreux points à mes interlocuteurs : par exemple, nous parlons ensemble l'anglais, qui n'est pas notre langue maternelle. Les significations données aux mots employés par les uns et les autres

[25] WEBER Florence, *Le Travail d'à Côté ; Etude d'Ethnographie Ouvrière* (Chapitre premier - principes de méthode) et *Vers une Auto-analyse* (Chapitre 2) Paris, Institut National de la Recherche Agronomique, Editions de l'EHESS, 1989

[26] Brigitte Steinmann, *Les Enfants du Singe et de la démone. Mémoires des Tamangs, récits himalayens*, Nanterre, Société d'Ethnologie, collection Haute Asie, 2001

[27] BOURDIEU Pierre, *Science de la science et réflexivité, Chapitre sur Esquisse pour une auto-analyse*, Éditions Raisons d'agir, Paris, 2001

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

peuvent être totalement différentes, surtout dans des langues étrangères. Même dans l'emploi de l'anglais comme langue véhiculaire au Népal entre un européen et un asiatique, on découvre vite qu'il existe des usages très différents des mêmes termes, et donc des significations pouvant prêter à confusion : on est là autant dans des problèmes de traduction que de créolisation des langues. Le népali, en particulier, s'est considérablement anglicisé. Le temps népalais quant à lui s'exprime à travers un calendrier (*Bikram Samvat*) en avance de 56 ans sur le calendrier chrétien. Pour que mes catégories ne soient pas une barrière à la compréhension des usages observés, il a été nécessaire à de nombreuses reprises de tenter de me placer d'un point de vue extérieur à celui que j'avais dans la vie quotidienne (enlever mes chaussures faites de cuir en entrant dans les maisons pour ne pas porter atteinte aux croyances, éviter de toucher le nourrisson lorsque je viens de l'extérieur de la maison par crainte de la pollution redoutée des brahmanes, etc.) ; tenter de me dégager, en quelque sorte, des conditionnements provenant à la fois de mes perceptions personnelles de la situation dans laquelle sont les autres, aussi bien que de catégories plus larges et moins présentes à l'esprit propres aux institutions de mon pays.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

1.4. Localisation et position du chercheur sur le terrain

Le recours à des méthodes réflexives permet de comprendre le positionnement en tant que chercheur, ou que femme, fille ou étrangère. Elle permet également de montrer que les représentations du chercheur peuvent être polysémiques et que cela peut influer sur les résultats de l'enquête. Cela nécessite un retour sur les catégories de perception, en particulier sur les catégories du genre, pour appréhender sans ethnocentrisme le mariage au Népal. L'affaire est risquée et difficile, mais le succès heuristique de l'enquête anthropologique en dépend.

La nationalité et la couleur de la peau sont un premier exemple de ce qui peut constituer un obstacle conséquent à la collecte de données lors d'une enquête qualitative. En tant qu'outsider, le premier des freins est évidemment la langue, mais c'est aussi l'éducation, les valeurs religieuses et civiques, acquises dans le milieu où l'on a grandi (notons toutefois que, sur le terrain, ce statut d'outsider peut parfois aider dans l'enquête).

Sur le terrain, il est fréquent d'être questionné par les enquêtés au sujet de la culture « occidentale » ou « européenne ». Les entretiens que j'ai menés lors des six séjours successifs s'intéressaient aux vies des couples, aux individus insérés dans des mariages inter-castes, à leurs rencontres, aux avis de leurs parents. Ces enquêtes étaient fréquemment interrompues par de longues digressions sur mon propre pays, sur la façon dont les jeunes gens et jeunes filles se comportaient dans l'intimité ou en public, les règles admises et les interactions particulières échappant au regard, etc.

Lors des deux premiers séjours, cette position d'*outsider*, de membre 'exogène', m'a permis de récolter des entretiens très intéressants, mais très différents de ceux qui furent réalisés durant les terrains suivants. En effet, entre mon statut initial de célibataire, que j'avais accepté d'afficher au départ, et mon statut de femme mariée dans les terrains

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

suivants, l'objectivation dans les entretiens changea considérablement. La nature même des entretiens s'en ressentit. Il y avait tout à coup une nouvelle sorte de complicité et de proximité avec mes informatrices, qui provenait du fait qu'elles pouvaient intégrer à leur tour mon contexte de vie. Les entretiens devenaient beaucoup moins directifs lorsque je commençais à entrer dans une interaction moins formelle et plus participative. Dans le cas d'entretiens avec des jeunes femmes, je me suis vue poser spontanément (c'est-à-dire sans que je n'aie abordé ces thèmes auparavant), des questions très personnelles. La position d'*insider* fut alors facilitée en retour. Du point de vue des attributs (ou signes distinctifs) de la femme mariée, le mimétisme de ces signes corporels indiquant le statut marital aidait à partager, participer et entrer en connivence avec les jeunes femmes dont j'observai le mariage. Ainsi, porter la marque de vermillon sur le front (*tika*), pratique que j'avais commencé à adopter, pouvait parfois permettre une certaine libération de l'esprit : je n'avais plus besoin de réfléchir à l'avance à la question de la présentation de moi-même en public, en termes goffmaniens. Je peux prendre aussi l'exemple de la construction de soi par l'enfant, qui commence à imiter. C'est ainsi que, la connaissance et le recueil des données m'ont été favorisés par un statut de femme mariée, distinguable pour mes hôtes par le seul port de la *tika* rouge. Dès lors, je pus entretenir des conversations très intimes avec des femmes à propos de la sexualité, de la contraception, et autres domaines dans lesquels je n'aurais sinon jamais obtenu de réponses, ou je n'aurais même pas pu poser de questions. J'en concluais également sur l'importance énorme, au Népal, conférée aux femmes par leur statut de femme mariée.

D'un point de vue de la remise en question des catégories, aussi bien de celles vécues par l'enquêteur que de celles faisant l'objet de l'enquête, la position d'auto-analyse est encore instructive en tant qu'elle permet de reconsidérer, rétrospectivement, ses propres choix et sa position au fur et à mesure des discussions. Par exemple, dans une discussion avec la femme de l'un de mes informateurs (un restaurateur Tamang au Népal), dans une union qui s'était formée selon un « mariage arrangé », j'ai entendu beaucoup de doléances de la part des deux conjoints ; elles étaient encore plus accentuées de la part de l'épouse, qui se trouvait dans une situation de domination dans le ménage, alors

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

qu'elle était très émancipée à travers un travail salarié et du fait de son appartenance à une famille beaucoup plus riche que celle de son mari[28].

L'observation participante consiste à vivre avec les gens dans leur milieu, et à faire ou tenter de faire comme eux, mais le processus ne peut se résumer à cette simple proposition. Être chercheur nécessite en effet de « donner de sa personne » : je l'ai déjà montré en disant qu'il m'était impossible de ne pas décliner mon statut. Mais comment s'empêcher de ressentir, de compatir ? Le cas échéant, lorsque des couples vivent des difficultés liées à leurs différentes appartenances de caste, et commencent à me narrer précisément leurs émotions de colère devant les interdits nouveaux qu'ils doivent subir dans leur quotidien, rester indifférente serait un véritable frein à la compréhension. Etant donné que le message des locuteurs est souvent très chargé d'affects, ils s'attendent normalement à ce que leur histoire me touche. Ce qui importe dès lors, dans ce processus d'affectation, c'est de comprendre en quoi mon implication émotionnelle et celle de celui qui me parle peuvent permettre de changer nos conceptions respectives de l'évènement, c'est-à-dire en quoi tout processus de connaissance et de savoir en ethnologie est aussi profondément déterminé par les modalités dans lesquelles il se construit. De nombreux chercheurs ont fait état des transformations très objectives qui les ont atteints au cours de leur enquête et ensuite, comment, de retour du terrain, ils en ont fait une partie propre de leur travail critique et de leurs résultats. Par ailleurs, à propos de la spontanéité des émotions, se laisser aller à l'empathie peut être considéré comme un mouvement involontaire : on n'est pas libre de s'empêcher de pleurer ou de rire, alors même qu'on étudie ces émotions-là chez les autres. Et même si l'on s'efforce à l'impassibilité, on peut aboutir à un résultat inverse, et susciter le retrait, la désapprobation, en somme, des attitudes opposées à celles dont on a besoin pour obtenir des réponses de ses interlocuteurs. On peut donc décider de choisir une position d'empathie délibérément, afin de rompre avec toute forme d'affectation. Le jeu et la stratégie peuvent offrir des réponses aux sociologues qui généralisent leurs enquêtes en

[28] Pierre Bourdieu traite de la question de l'accès des femmes des régions rurales à un statut supérieur par mariage urbain. Voir BOURDIEU Pierre, *Le Bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*, Editions du Seuil, Paris, 2002

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

termes partagés des « acteurs » se partageant une scène. Mais dans la perspective réflexive de l'anthropologue que j'évoque ici, en tant qu'elle a été une source heuristique importante, je fais part de toutes les formes de connivence avec les interlocuteurs qui ont suscité de la sympathie, voire de la complicité, et qui m'ont permis d'avancer dans ma recherche.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

1.5. Remise en question du lien entre religieux et politique

1.5.1. Le Népal, contexte historique

Le Népal est un petit pays enclavé entre deux grandes puissances mondiales, l'Inde et la Chine. Lors de l'unification du pays en 1848, avec le contrôle des puissances coloniales anglo-indiennes[29], la neutralité politique fut imposée comme une condition indispensable à la stabilité du continent asiatique. Les dirigeants népalais, c'est-à-dire les dynasties des Shahs et des Râna, ont gouverné pendant deux siècles en s'appuyant sur des alliances militaires avec les Britanniques, et ont maintenu cette stabilité durant de nombreuses années. Mais par la suite, les influences des doctrines politiques extérieures (le naxalisme indien, le maoïsme chinois, …) ont eu un large impact sur la situation politique du pays.

L'histoire du Népal, ainsi que des diverses populations qui le composent, peut se retracer depuis les 6e et 7e siècles, où il y eut de nombreuses tentatives d'invasion par le Nord. L'influence culturelle, notamment en ce qui concerne le bouddhisme et l'hindouisme, se fit rapidement, mais par le Sud.

> Le Népal a commencé son unification avec la dynastie des Licchavi qui régnait au 18ème siècle sur différents Etats et protégeait ceux-ci contre les envahisseurs extérieurs. Après la période Licchavi, le Népal fut plongé durant plus de trois siècles dans une période trouble. La dynastie des Malla prit le pouvoir et unifia la vallée de Katmandou à la fin du 8e siècle. L'hindouisation du pays était très forte durant cette période, qui est aussi l'âge d'or de la culture néwarie, dominante à Katmandou. Les Malla finirent par perdre le pouvoir à cause de leur système de succession car ils

[29] Je m'appuie essentiellement ici sur l'ouvrage de WHELPTON John, *A History of Nepal.* Cambridge University Press, 2005, pages 61-105.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

partageaient le pays (Katmandou, Patan et Bhaktapur) entre les différents héritiers. En 1743, Prithvi Narayan Shah (PNS) devint le roi de Gorkha. Pris d'une plus vaste ambition, il se lança dans la conquête de la vallée et au bout de vingt-cinq ans, le Népal devint un Etat unifié. Il se méfiait néanmoins des tentatives de pénétration par les anglais dans le pays par le Sud (l'Inde), qui échouèrent rapidement. Les anglais étaient alors si impressionnés par les qualités des soldats gorkhas qu'ils décidèrent de les enrôler dans leur armée et l'armée indienne. En 1768, PNS entra à Katmandou, et se fit ériger en roi avec l'aide de la déesse Kumari, qui lui apposa une tika vermillon, légitimant ainsi son règne. Ce fut la chute du dernier roi néwar du Népal. Reconnu comme roi de tout le pays, il institua la succession selon le droit d'aînesse. Après sa mort et celle de son fils, des rois insignifiants ont régné, mais le pouvoir était majoritairement gouverné par des ministres. Bhimsen Thapa devint premier ministre du Népal et dirigea le pays entre 1806 et 1837. A sa mort, le Népal entra dans une longue période de violences.

Des souverains se sont ensuite fait assassiner successivement et rapidement. Après cette période, Jang Bahâdur Râna, dont le père était parvenu à obtenir de façon héréditaire le titre de Kazi (ministre du roi) grâce à son allégeance envers les rois gorkhas (il avait tué l'assassin du roi Râna Bahâdur Shah), prit le pouvoir. Il fit assigner la reine à résidence et tua beaucoup de nobles, ce qui laissa donc la place à la dynastie des Rânas. Pour monter sur le trône il réalisa qu'il devait s'allier à la Grande Bretagne. Il alla même rencontrer la reine Victoria en Angleterre en 1850. En 1856, il mit en scène sa démission du poste de premier ministre et y plaça son frère. En retour, le roi le nomma Mahârâja de Kaski et de LamJang et lui accorda tous les pouvoirs, y compris celui de contrainte à l'égard du roi lui-même.

Le Mahârâja Jang Bahâdur dirigea le Népal entre 1846 et 1877. Une de ses filles épousa le prince héritier Traïlokya, et mit au monde Prithvi Bir Bikram Shah (PBB), qui monta sur le trône en 1881, il avait alors 5 ans. Ce fut le début du règne des Rânas, qui furent maharajas successivement jusqu'en 1951. L'ère des Rânas a prospéré pendant des années, mais la rapide succession des maharajas et les intrigues de palais les menèrent à leur perte.

Le 18 février 1951, le roi Tribhuvan reprit son trône. Aidé de l'Inde, il émit un *Lal Mohar* (un édit royal) qui révoquait le pouvoir héréditaire accordé par le roi Surendra à Jang Bahâdur. Le règne des Rânas prit fin à ce moment. Mohan Shumshere,

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

anciennement Mahârâja devint le premier ministre du Népal, avant de quitter le pays en décembre 1951.

L'ère des Rânas dura 104 ans, et permit de mettre en place une administration de l'Etat. Le népali devint la langue officielle et véhiculaire et la relative stabilité favorisa l'éclosion de la nation. Les Rânas réussirent à maintenir l'indépendance du Népal et à préserver ses valeurs socio-culturelles devant les envahisseurs.
Au 20e S, le régime des Rânas était devenu anachronique, tant d'un point de vue économique que d'un point de vue politique. Il offrait à sa propre population moins que ce que les colons Britanniques avaient pu offrir aux Indiens. Lorsque l'Angleterre quitta l'Inde, le Népal ne sut pas s'adapter au mouvement démocratique.

Mon étude des tractations matrimoniales aujourd'hui m'a amenée à découvrir qu'il existait en réalité des archives concernant les mariages à travers des chroniques dynastiques[30], en partie consignées seulement, qui mêlent étroitement le mythe et des récits datables. Pour la partie plus contemporaine, à partir du début du 20ème, il existe des travaux de Pandits et de nombre d'historiens népalais (parmi eux la famille Regmi) qui ont répertorié les possessions territoriales en particulier les très importants remaniements territoriaux qui se sont déroulés depuis la période Gorkha. Je n'ai pas étudié ces formes de registres car je ne me suis pas penchée sur la question de l'héritage du foncier dans la question des tractations matrimoniales. Mais à travers les différentes monographies, j'ai déjà compris l'importance de la passation des biens et l'extrême diversité des formes d'héritage entre les groupes indo-népalais et les populations claniques. Ces formes d'appartenance territoriales sont sans cesse rappelées à travers les corpus mythiques et les chants. Dans le monde contemporain népalais, il est certain que l'écrit a acquis une importance complètement différente de celle qu'elle pouvait avoir même encore dans les années 80 mais a néanmoins conservé des archaïsmes (référant probablement aux formes de transmission de l'autorité politique et religieuse) qui font que j'ai pu m'étonner de découvrir des registres des mariages au Népal qui n'étaient pas encore passés par l'informatique. Le rôle de scribe était fondamental au Népal dans la

[30] Les *Regmi Research Series*, qui permettent de travailler sur formes de possession de la terre (Land Tenure System)

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

mesure où il avait la capacité d'écrire. C'était le signe d'appartenance à une haute caste. Nombre d'historiens népalais aujourd'hui encore travaillent sur des archives écrites sur des feuilles de palme en pali, en néwari ancien, en sanskrit et autres langues anciennes.

Ce qui m'intéresse dans cette partie, c'est de voir comment les dynasties Shah et Râna se sont disputé le pouvoir. En effet, alliances et massacres ont été à plusieurs reprises des stratégies d'accession aux plus hautes fonctions de l'Etat. C'est un exemple qui montre comment sont intriqués, dans les plus hautes sphères du Népal, le religieux et le politique : dans leur quête de pouvoir, les dirigeants Râna ne se sont pas conformés aux règles de l'alliance et de la religion. Les souverains népalais Shah ont du sang Râna dans les veines.

Un premier exemple est issu des écrits du Père Stiller[31], qui a relaté l'histoire du massacre Kot. En septembre 1846, Jang Bahâdur Râna et ses frères tuèrent dans le palais royal environ 40 membres de la Cour népalaise, y compris le premier Ministre, un proche du Roi, Chautariya Fateh Jang Shah, et le général Gagan Singh. Ceci conduisit à une perte considérable du pouvoir du Roi Rajendra Bikram et de sa famille. Jang Bahâdur Kunwar reçut plus tard le titre de *Râna*, et en fit hériter ses fils et frères, qui prirent ce nom au lieu de Kunwar. Ce fut le début de l'établissement de l'autocratie Râna. Jang Bahâdur Râna a épousé la sœur du dirigeant qu'il a fait assassiner. C'est en 1858 qu'il se fit nommer Maharadja du pays.

Un deuxième exemple est celui de la fille du Mahârâja Jang Bahâdur, qui épousa le prince héritier Traïlokya, et enfreignit la règle selon laquelle la famille royale ne pouvait épouser ses sujets. Elle mit au monde Prithvi Bir Bikram Shah (PBB), qui monta sur le trône en 1881, il avait alors 5 ans. La famille Râna, dynastie hindoue Rajput, a su adapter ses stratégies matrimoniales à son désir de pouvoir. Depuis la moitié du 19ème siècle,

[31] STILLER Ludwig F., *Nepal: growth of a nation*, Human Resources Development Research Center, 1993 et *The Silent Cry: The People of Nepal: 1816 -1839*, Sahayogi Prakashan, Katmandou, 1976

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Jung Bahâdur Râna a commencé à marier de nombreuses princesses Râna à des Maharajas en Inde. Les fils Râna ont été mariés de la même façon à des princesses de familles royales indiennes. Le Commandant-en-Chef Gen. Padma Jang a continué cette stratégie en mariant ses fils et filles à la fin du 19ème siècle. L'une de ses arrières petites filles, Sita Rani Devi, est Mahârâni de l'Etat Princier Indien de Makrai. Actuellement, le nom Shumshere Jang Bahâdur Râna vient du lignage de Dhir Shumsher, le cadet de Jang Bahâdur. Les descendants Râna vivent aujourd'hui à Allahabad, Nepalgunj, Dehradun, Katmandou, New York, en Australia ou en Grande Bretagne.

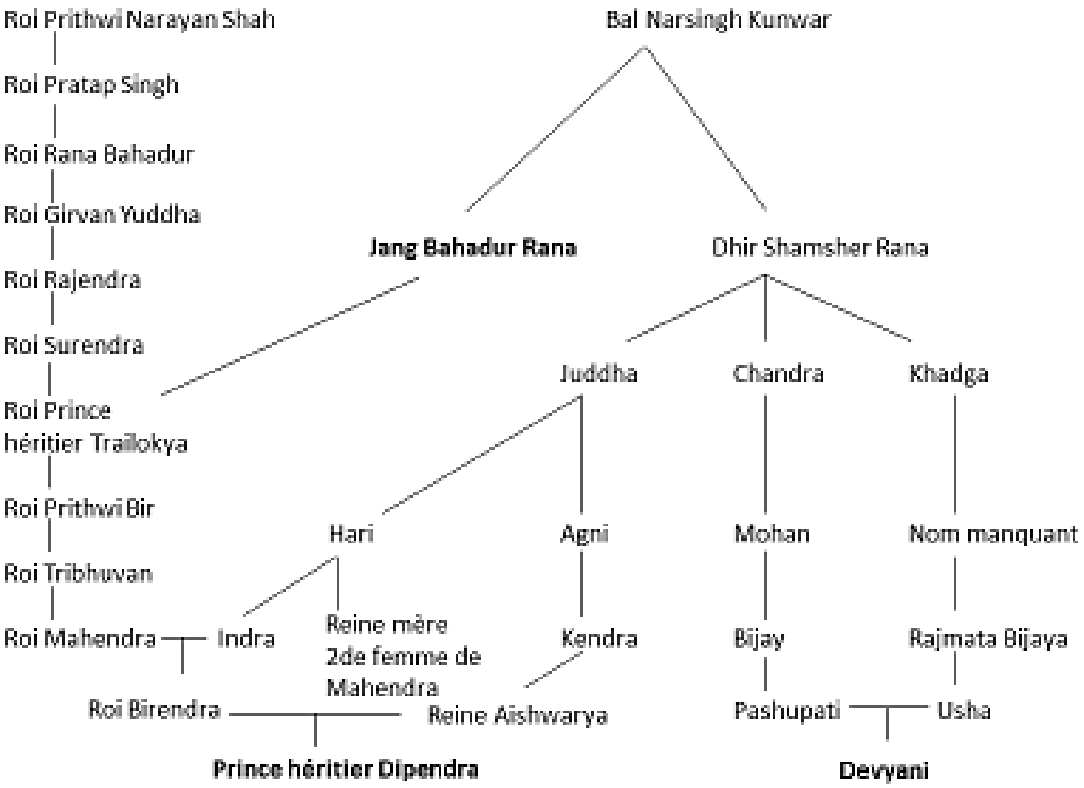
Le quatrième exemple concerne l'assassinat au palais royal qui mit un terme à la royauté népalaise. Après avoir été restaurée en 1950 (les Rânas étaient incontrôlables par les anglais), la dynastie des Shas a régné sur le Népal jusqu'en 2001, lorsqu'il se produisit un nouveau massacre. Il n'y a, en 2014, toujours aucune version officielle expliquant ce massacre. Diverses thèses existent[32] : ce serait soit l'armée, l'ordre ayant été donné par le frère du Roi ; soit les américains, par crainte que les maoïstes atteignent le pouvoir ; soit l'Inde, qui cherche à s'étendre ; soit les chinois, prêts à tout pour s'emparer de l'Everest (et avoir les retombées économiques du tourisme); soit enfin, ce serait le prince héritier qui aurait commis le massacre puis aurait retourné l'arme contre lui, pour une raison matrimoniale. Cette dernière version est la plus privilégiée parmi mes connaissances au Népal : le roi et la reine voulaient que leur fils épouse une riche indienne, mais le prince ne pouvait envisager cela. Il aurait alors dirigé l'attaque avant de se suicider. Sans valider cette version de l'évènement, il est intéressant de se pencher sur cette question du choix du conjoint dans la famille Royale népalaise. La rumeur dit que le prince était fou amoureux de l'aristocrate Devyani Râna et souhaitait l'épouser, mais les deux dynasties Sha et Râna se sont déjà inter-mariées depuis une longue période, et ils étaient des parents trop proches que pour pouvoir se marier (cfr arbre généalogique ci-dessous).

[32] Les exemples que je cite sont issus de la presse qui, en 2010, continuait à alimenter le débat sur l'auteur du massacre.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Figure 8: arbre généalogique de la famille royale népalaise



© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

1.5.2. Les populations du Népal

Le Népal se situe au croisement de deux grandes civilisations, celle de l'Asie du Sud (aire culturelle indienne) et celle de l'Asie centrale (aire sino-tibétaine), mais également entre deux grandes religions, le bouddhisme et l'hindouisme, qui « ont pénétré dans ces zones reculées par les voies commerciales reliant depuis une très haute antiquité l'Inde au Tibet »[33].

Le peuplement de cette zone himalayenne s'est fait en trois vagues. Premièrement, de l'Ouest et du Sud sont venues des populations indo-aryennes (les Pahâri), organisées selon le système indien des castes. Deuxièmement, du Nord sont venues des populations de langue et de traditions tibétaines (les Bhotiyâ pour ceux du Sud, ou Mon-pa pour les tibétains), peu hiérarchisées et dotées d'un système clanique de type segmentaire (comme les Tamang, les Magar, les Gurung, …). Enfin, de l'Est sont venues des populations de langue tibéto-birmane, divisées en strates endogames.

Le relief extrêmement découpé du pays a contribué à créer des enclaves, où de nombreuses populations se sont développé indépendamment les unes des autres, chacune possédant sa langue et ses traditions culturelles. Les autorités du royaume ont pris l'habitude de recenser la population à travers deux systèmes : celui des castes pour les hindous et celui des religions, ethnies, ou tribus pour les autres.

[33] Voir le dictionnaire général d'anthropologie de BONTE Pierre et IZARD Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, éditions PUF, 2004, p. 328. Voir surtout l'ouvrage de GABORIEAU Marc, *Le Népal et ses populations*, Paris, Editions Kailash, 2007.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Voici le premier tableau, reprenant les groupes majoritaires :

Figure 9: distribution de la population par caste, groupe ethnique et genre au Népal, 1er tableau, 2001

1. AREA AND POPULATION

1.6 POPULATION BY CASTE/ETHNIC GROUPS AND SEX FOR NEPAL, 2001

S.N.	Cast/Ethnic Group	Total		Male	Female
		Number	%		
18	KOIRI	251274	1.1051	130424	120850
19	KURMI	212842	0.9361	111638	101204
20	SANYASI	199127	0.8758	98006	101121
21	DHANUK	188150	0.8275	97507	90643
22	MUSAHAR	172434	0.7584	88041	84393
23	DUSADH/PASWAN/PASI	158525	0.6972	82173	76352
24	SHERPA	154622	0.6800	77511	77111
25	SONAR	145088	0.6381	72331	72757
26	KEWAT	136953	0.6023	70815	66138
27	BRAHMAN - TARAI	134496	0.5915	70623	63873
28	BANIYA	126971	0.5584	67308	59663
29	GHARTI/BHUJEL	117568	0.5171	58023	59545
30	MALLAH	115986	0.5101	59649	56337
31	KALWAR	115606	0.5085	61221	54385
32	KUMAL	99389	0.4371	48883	50506
33	HAJAM/THAKUR	98169	0.4318	51617	46552
34	KANU	95826	0.4215	50706	45120
35	RAJBANSI	95812	0.4214	48234	47578

Il est intéressant de noter la limite de ce recensement statistique, qui place 0,7% de la population dans la catégorie « caste ou groupe ethnique non-identifié ». Qui sont ces individus dont on ne connaît pas le groupe social d'appartenance ? Il peut s'agir d'individus issus d'un mariage inter-caste non approuvé par la communauté et qui sont en dehors de celle-ci, ou d'étrangers vivant au Népal ; peu d'éléments permettent pour l'instant de vérifier ces données.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Figure 10 : distribution de la population par caste, groupe ethnique et genre au Népal, 6ème tableau, 2001

1. AREA AND POPULATION

1.6 POPULATION BY CASTE/ETHNIC GROUPS AND SEX FOR NEPAL, 2001

S.N.	Cast/Ethnic Group	Total		Male	Female
		Number	%		
90	RAJI	2399	0.0106	1111	1288
91	BYANGSI	2103	0.0092	1094	1009
92	HAYU	1821	0.0080	892	929
93	KOCHE	1429	0.0063	693	736
94	DHUNIA	1231	0.0054	614	617
95	WALUNG	1148	0.0050	574	574
96	JAINE	1015	0.0045	551	464
97	MUNDA	660	0.0029	357	303
98	RAUTE	658	0.0029	346	312
99	YEHLMO	579	0.0025	281	298
100	PATHARKATA/KUSWADIYA	552	0.0024	286	266
101	KUSUNDA	164	0.0007	85	79
102	DALIT/UNIDENTIFIED DALIT	173401	0.7626	85063	88338
103	UNIDENTIFIED CAST/ETHNIC GROUP	231641	1.0188	116569	115072

De nombreuses typologies des populations népalaises ont été réalisées par des ethnologues, comme Marc Gaborieau, par exemple, l'un des premiers chercheurs français à travailler au Népal dans les années soixante. Andràs Höfer, qui a travaillé également au Népal dans les années soixante sur l'étude des codes de loi (Muluki Ain), a réalisé des recherches sur les systèmes de catégorisation des populations. Dans son ouvrage *The cast Hierarchy and the state in Nepal*, il divise schématiquement ces groupes d'abord par leur localisation géographique, ensuite par leur langue et leur religion. En voici un bref aperçu[34] :

[34] HÖFER Andras, *The cast Hierarchy and the state in Nepal. A study of the Muluki Ain of 1854*, Editions Himal Books, 1979, p. 7

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

- Dans les hautes montagnes : populations de langue tibétaine comme les Sherpas, les Manangis, les Thakalis.
- Dans les collines et plateaux (dont Katmandou), les populations sont divisées en deux catégories :
    - Les groupes ethniques ayant une langue particulière : les « tibétanoïdes » comme les Grurungs, les Tamangs, les Thakalis ; les groupes de religion Kiranti comme les Limbus, les Raïs, les Sunuwars ; les Magars et les Hayus ; les Chepangs et les Kusundas ; les Néwar ayant une hiérarchie de caste, même s'ils ne sont pas tous hindous
    - Les groupes parlant une langue indo aryenne (le népali) : les Parbatiyas, divisés en castes : Brahmanes ; Chetris ; Thakuris ; Kamis ; Sarki ; Les Musulmans des plaines et enfin les Néwars des collines.
- Dans les collines du Mahabharat, et le Teraï intérieur : les Tharus, les Darais, les Danuwars (etc.).
- Dans le Teraï : populations ayant un dialecte nord-indien, comme les Maithilis Brahmanes, les Rajputs, les musulmans.

Dans l'ère hindoue, les populations sont inscrites dans des catégories hiérarchiquement situées en fonction de la caste. La notion de caste vient du mot *casta* en portugais[35], et, contrairement à ce que les néophytes pourraient penser, n'a aucune origine linguistique indienne. Ceci démontre l'importance d'une contextualisation historique de l'emploi d'un terme pour décrire une organisation sociale donnée. Ceci a été largement discuté en anthropologie par les écoles françaises, allemandes ou par le courant des *Subaltern Studies*. Ainsi, certains anthropologues privilégient la vision des classes à celles des castes, qui ne seraient pas une catégorie sociologiquement pertinente. C'est notamment le cas de Jacques Pouchepadass, dans le recueil qu'il a dirigé, *Caste et Classe en Asie du Sud*[36]. Sa vision est très différente de celle de Louis Dumont.

[35] Voir toutes les réflexions et critiques faites par Jackie Assayag (*op. cit.*) sur la question de l'interprétation occidentale de la caste. Voir aussi JAFFRELOT Christophe, *Inde : La démocratie par la caste. Histoire d'une mutation socio-politique 1885-2005*, Fayard/L'espace du politique, Paris, 2005

[36] Jacques Pouchepadass, *Caste et classe en Asie du Sud. Etudes réunies par Jacques Pouchepadass.* Paris, Editions de l'EHESS, centre de l'Inde et de l'Asie du Sud, collection *Purusartha* n° 6, 1982

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Les castes recouvrent deux systèmes différents, celui de *varna* et celui de *jât*. Selon l'ancienne description mythologique hindoue et les textes les plus anciens des Vedas[37], les différents groupes sociaux hindous (les *varnas*) sont issus d'une même origine, l'Être Suprême. Dans les Lois de Manou, il est établi que l'Être Suprême créa les hommes à partir de son propre corps. Il engendra quatre *varnas*, hiérarchisées selon leur degré de pureté et selon la partie du corps de l'Être Suprême dont elles sont issues: les Brahmanes (prêtres, issus de la bouche), les Kshatriyas (guerriers et princes, issus du bras), les Vaishiyas (agriculteurs, issus de la cuisse) et les Shudras (serviteurs, issus du pied) : «Cependant, pour la propagation de la race humaine, de sa bouche, de son bras, de sa cuisse et de son pied, il produisit le Brâhmane, le Kshatriya, le Vaisya et le Soudra». Mais toute la population hindoue ne se retrouve pas dans ces quatre *varnas*. Il existe une catégorie d'individus hindous hors-castes, les intouchables (on ne peut les toucher car le simple contact avec eux rend impur) ou *Dalits*, des individus d'autres religion comme les musulmans, et également une série de tribus qui n'appartiennent pas au système des *varna*s de par leur religion bouddhiste, mais qui sont néanmoins répertoriées dans la population népalaise. Les quatre *varnas* représentent un système social en interaction avec un autre, celui des *jâtis*. Ces deux systèmes recouvrent des notions différentes, mais forment donc ensemble la notion de caste. Au contraire des *varnas*, les *jâtis* ne sont pas hiérarchisées, en dépit du fait qu'elles représentent en quelque sorte une subdivision à l'intérieur des *varnas*, même s'il est parfois difficile (et inutile) de savoir à quelle *varna* appartiennent telles ou telles *jâtis*. La domination des différentes *jâtis* se fait en général en fonction de leurs facteurs économiques. Les *jâtis* incluent les croyants d'autres religions que l'Hindouisme.

Dans l'aire tibétaine, le bouddhisme[38] est une religion très répandue. Il n'opère pas de grandes divisions de la société comme le fait l'hindouisme : les ethnies (comme les Tamang, les Gurung, les Magar) sont considérées comme égalitaires entre elles. Une grande partie de la société népalaise ne s'identifie donc pas en fonction de la caste mais

[37] Mânava Dharma Çâstra (Lois de Manou), traduites du sanskrit par G. STREHLY, Editions Ernest Leroux, 1893
[38] Pour des études sociales et religieuses globales de la société tibétaine, voir G. Tucci, *Tibet Pays des neiges*, éditions Kailash, Livres sur l'Asie, Paris, 1998 ; voir également Rolf A. Stein, *La civilisation tibétaine*, Paris, éditions le sycomore - l'Asiatèque, Paris, 1981

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

en fonction de l'appartenance ethnique, bien qu'elle soit intégrée dans les *jâtis*. Les différentes ethnies ne se considèrent pas comme appartenant à une couche sociale précise mais se distinguent par la langue, l'organisation sociale et la religion.

1.5.3. L'hindouisme au Népal

Les sources principales pour étudier la famille dans le monde hindou sont, outre les études anthropologiques, les traités juridiques religieux, qui posent des problèmes du point de vue des sources en raison de leur caractère mythique et normatif, et de la position des Brahmanes, au cœur de ce système de valeurs.

Dans cette partie, je m'intéresse, via l'étude des textes dont je dispose, aux deux corpus indiens ayant un rapport avec la constitution d'un 'couple marié' au Népal. Les conceptions de la religion hindoue ont en effet largement contribué à définir la notion de mariage (*bibaha*). J'isole des facteurs religieux à titre d'élément d'explication potentiels, sans démontrer pour l'instant la pertinence par rapport au présent ethnographique. Par la suite, ces explications invoquant les coutumes religieuses seront analysées en fonction des mécanismes qui reproduisent cette coutume et des forces qui l'ont fait et la font encore changer. C'est le cas notamment dans la suite de cette recherche, où je m'appuierai sur le code « civil » du *Muluki Ain*, pour montrer comment la doctrine religieuse ancienne a pu servir de modèle et d'illustration pour la redéfinition contemporaine des castes, les lois et obligations afférentes dans chaque cas, et éventuellement la redéfinition du religieux et du politique à travers ce code telle qu'elle peut se décrypter aujourd'hui en particulier à travers les conflits inter-castes.

Les traités hindous ont été la source d'inspiration pour la rédaction du code civil népalais, le *Muluki Ain*. Je vais évoquer plus loin, en m'appuyant en particulier sur le commentaire du *Muluki Ain* par A. Höfer comment le pays a été régulé par un Code

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

inspiré de la doctrine hindoue. Ce code n'a été entièrement aboli qu'en 1963 par le roi Mahendra, qui le remplaça par une nouvelle constitution, mais néanmoins toujours basée sur celui-ci. Le *Muluki Ain* a laissé derrière lui une série de représentations de l'ordre et des règles de la société qui n'évoluent pas facilement. Les différentes circonstances de relations inter-castes y sont ainsi énumérées et donnent lieu à législation à travers de nombreuses clauses. C'était déjà le cas dans le très ancien code de lois de Manou.

L'inde ancienne avait développé trois sciences humaines :l'*artha-shastra* (science du pouvoir politique et économique), le *dharma-shastra* (science religieuse et sociale, dont font partie les lois de Manou, *Manavadharmashastra*) et le *kama-shastra* (science de l'amour). L'étude de cette doctrine hindoue m'a permis d'appréhender les conceptions du mariage au Népal selon deux approches:

- Les mythes, légendes et grandes épopées des Dieux qui racontent de nombreuses histoires de mariages. Ensemble, ils forment les conceptions cosmogoniques qui permettent d'appréhender le monde. L'interprétation des récits des dieux permet de comprendre les représentations de la famille, du couple, et de l'amour (*kama*) ;

- Les codes et traités (Lois de Manou ou Kâma Soutra), qui ont instauré des codes très précis régissant la vie en société.

1.5.3.1. Les épopées du Mahabharata (-1400 → -1300) et du Ramayana

Dans les épopées sanskrites du Mahabharata et du Ramayana, même s'il existe une forme d'idéalisation du mariage, principalement au titre d'acte social et religieux, l'amour se résume le plus souvent à une question de désir et de satisfaction. Dans l'introduction au Kâmasutra, Wendy Doniger O'Flaherty et Sudhir Kakar affirment que

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

« l'obligation de l'amour conjugal et la vertu de chasteté au sein du mariage étaient essentiellement requises de la femme, tandis que fort peu de limites étaient assignées au mari qui tournait ses regards vers des cieux libertins regorgeant de dieux vigoureux et de prostituées célestes, tout à la fois hors de ce monde et hautement désirables, et très enclins à donner et prendre du plaisir »[39].

Le *Mahabharata* est une épopée basée sur les légendes d'une grande guerre historique dans laquelle plusieurs peuples du Nord de l'Inde prirent partie, et est considérée comme ayant eu lieu entre le quatorzième et le treizième siècle avant Jésus Christ. Le texte raconte en quelques 106 000 vers répartis en 18 livres l'histoire du roi Bharata et de ses descendants. Il aurait été écrit par un sage mystique du nom de Vyâsa mais il est plus probable que la transcription de cette histoire est le résultat de chants des bardes, de légendes qui furent répétés pendant des générations après les faits. Dans ce texte, il existe de nombreuses descriptions de sexualité débridée, par exemple de relations avec des femmes mariées.

Constitué de sept livres et de 24 000 couplets (48 000 vers), le *Ramayana* est, comme le *Mahabharata*, l'un des écrits fondamentaux de l'hindouisme et de la mythologie hindoue. Il raconte l'épopée la naissance et l'éducation du prince Rama, septième avatar du dieu Vishnou. Il a conquis le cœur de Sita, mais alors que son père l'écarte du trône (alors qu'il en est l'héritier légitime), Rama s'exile d'Ayodhya, accompagné par sa femme et son frère Lakshmana. Puis le démon Ravana enleva Sita et l'emprisonna à Lanka. Après une longue et pénible recherche, Rama délivra son épouse avec l'aide d'Hanouman, général de l'armée des singes. Râvana est tué par Rama qui récupère ensuite son trône et gouverne son royaume avec une grande sagesse. Sita est ensuite accusée par la rumeur publique d'avoir commis un adultère avec le démon Ravana (ou d'avoir été violée par ce dernier) au cours de sa captivité. Elle se voit contrainte de

[39] DONIGER Wendy O'Flaherty et KAKAR Sudhir, *Introduction*, in VATSYANA Mallanga, *Kâmasûtra*, traduction anglaise établie par W. Doniger O'Flaherty et Sudhir Kakar, Editions du Seuil, Paris, 2007, p. 45

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

quitter Rama en emmenant ses fils avec elle et est recueillie par l'ermite Valmiki. Après plusieurs années, cette injustice étant réparée, Sita retourne avec Rama.

1.5.3.2. Un traité hindou : les lois de Manou, entre – 200 et 200

J'ai recherché dans les codes et lois hindous ce qui pouvait éventuellement donner sens et forme aux mariages que j'ai observés. Il m'est apparu rapidement, dans les lois de Manou[40], et en particulier dans la description des mariages de type *gandharva*, un lien avec les représentations du mariage que mes répondants considèrent comme étant fondé sur « l'amour »[41]. Même s'ils ne font pas de référence explicite à cette forme d'alliance, cette mythologie est très vivante, par exemple, dans les années 80, les liens étaient faciles à faire puisque les chants reprenaient ces mythologies. Toutefois, parmi les populations népalaises, il y a de grandes différences dans la mise en forme orale et sa transmission, entre les populations indo-népalaises et les populations tibéto-birmanes. Par exemple, chez les indo-népalais, la tradition des *gainés*, chanteurs ambulants accompagnés d'une sorte de guitare à trois cordes (*sarangi*) est encore très vivante aujourd'hui, mis surtout, on les retrouve en grand nombre dans les marchés touristiques alors qu'il n'y a encore pas si longtemps, ils traversaient encore le pays pour chanter des épopées. Les traditions musicales sont au Népal un domaine distinct à étudier comme tel. Je n'y fais mention ici que pour insister sur l'importance des chants et de la musique dans le mariage et pour montrer comment ils se rapportent à des traditions religieuses, à la fois mises en forme dans de grands corpus chantés et dans des formes populaires extrêmement vivantes.

Les lois de Manou, aussi appelées *Manava Dharmasastra*, sont un *dharmasastra*, un traité de loi. L'analyse du texte, et en particulier des règles précises en matière de

[40] Je m'appuie sur la version du Manava Dharma Shastra traduite du sanskrit par Auguste Loiseleur-Deslongchamps et parue en 1976, Ed. d'Aujourd'hui, Paris, http://www.sadhana.ca/pdf_loiManou.pdf Date de consultation : 12 juin 2014

[41] Le *gândharva bibaha* est, selon les Lois de Manou, l'union d'une jeune fille et d'un jeune homme résultant d'un vœu mutuel, née du désir, et qui a pour but les plaisirs de l'amour.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

mariage, me parût nécessaire puisque le premier code civil népalais, le *Muluki Ain*, s'en inspira largement : les lois de Manou sont très lointaines mais ont toujours une incidence aujourd'hui, que ce soit du point de vue de la mémoire ou des pratiques. Le texte est présenté sous la forme d'un discours prononcé par le sage Manou à un groupe de voyants, ou *rishis.* Ceux-ci le prient de leur expliquer « l'Ordre de toutes les Couleurs», la hiérarchie socio-cosmique. De nombreux thèmes sont traités dans les livres qui le composent, et notamment : la Création ; les Fondements de la Loi. Sacrements, initiation, noviciat ; Le Maître de maison ; le Mariage et Devoirs religieux ; Les Devoirs du Maître de maison : Subsistance, étude du Véda, devoirs moraux, aliments permis ou défendus ; Aliments permis ou défendus ; Causes d'impureté et Purifications ; Devoirs des femmes ; L'Ermite, l'Ascète ; les Lois civiles et criminelles ; les Devoirs des Époux ; L'Héritage ; Castes mêlées ; Occupations des castes ; … Je souhaite ici m'intéresser de plus près à quelques règles significatives qui sont explicitées dans le traité.

Le livre 3, intitulé *Mariage ; Devoirs du chef de famille*, reprend des éléments extrêmement intéressants permettant de comprendre comment l'imaginaire hindou sur le mariage et la vie du chef de famille a façonné les usages népalais. Les individus qui peuvent se marier ne peuvent descendre d'un aïeul maternel ou paternel commun, jusqu'au sixième degré[42]. Les dynasties des Shahss et des Rânas outrepassèrent ces règles à de nombreuses reprises, ce qui témoigne de l'intrication profonde entre le religieux et le politique, depuis le 18ème siècle déjà.

Un homme ne peut épouser une fille qui n'a pas de frère, ou dont le père n'est pas connu ; dans la crainte, pour le premier cas, qu'elle ne lui soit accordée par le père que dans l'intention d'adopter le fils qu'elle pourrait avoir, ou, pour le second cas, de contracter un mariage illicite. Dans la réalité, le mariage par capture par exemple permet de contrecarrer cette règle. En effet, l'un de mes informateurs m'expliqua comment un villageois sans fils enleva un jeune homme et le maria à l'une de ses filles. Par ailleurs,

[42] Il existe un terme qui permet de désigner ces personnes exclues des possibilités de conjoint de par leur proximité dans le groupe de parenté : les *Sapindâ*

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

les hommes ne peuvent prendre une femme de leur caste pour le premier mariage; mais lorsque le désir les porte à se remarier, les femmes doivent être préférées d'après l'ordre naturel des classes. Voici les types de mélanges de castes qui sont possibles :

Figure 11: mélanges de castes possibles dans les lois de Manou

	Homme Brahmane	**Homme Kshatriya**	**Homme Vaisya**	**Homme Soudra**
Femme Brahmane	OUI cérémonie de l'union des mains	NON	NON	NON
Femme Kshatriya	OUI Durant la cérémonie, la mariée doit tenir une flèche, à laquelle son mari doit en même temps porter la main	OUI cérémonie de l'union des mains	NON	NON
Femme Vaiysa	OUI Durant la cérémonie, la mariée doit tenir un aiguillon	OUI Durant la cérémonie, la mariée doit tenir un aiguillon	OUI cérémonie de l'union des mains	NON
Femme Soudra	OUI Abaisse l'homme et sa famille à la condition de Soudra sur le champ. Durant la cérémonie la femme doit tenir le bord d'un manteau	OUI Abaisse l'homme et sa famille à la condition de Soudra à la naissance d'un fils. Durant la cérémonie la femme doit tenir le bord d'un manteau	OUI Abaisse l'homme et sa famille à la condition de Soudra lorsque le fils de l'union a un enfant mâle. Durant la cérémonie la femme doit tenir le bord d'un manteau	OUI cérémonie de l'union des mains

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Bien que certaines unions soient possibles, les sanctions sont conséquentes, en voici quelques-unes pour les Brahmanes: ces unions abaisseraient leurs familles et leurs lignées à la condition de Soudra ; le Brâhmane qui n'épouse pas une femme de sa classe, et qui introduit une Soudra dans son lit, descend au séjour infernal ; s'il en a un fils, il est dépouillé de son Brâhmane ; pour celui dont les lèvres sont polluées par celles d'une Soudra, qui est souillé par son haleine, et qui en a un enfant, aucune expiation n'est déclarée par la loi.

Il existe huit modes de mariage en usage dans les quatre castes : les uns, bons ; les autres, mauvais dans ce monde et dans l'autre dans les lois de Manou :

- *Brahmâ* : Lorsqu'un père, après avoir donné à sa fille une robe et des parures, l'accorde à un homme versé dans la Sainte Ecriture et vertueux, qu'il a invité de lui-même et qu'il reçoit avec honneur. Le fils né d'une femme mariée suivant le mode de Brahmâ, s'il se livre à la pratique des œuvres pies, délivre du péché dix de ses ancêtres, dix de ses descendants, et lui-même le vingt et unième. De ces mariages naissent des enfants brillant de l'éclat de la science divine, estimés des hommes vertueux ;
- *Dévas* (Dieux) : un père, après avoir paré sa fille, l'accorde au prêtre qui officie la célébration d'un sacrifice. Le fils qui doit le jour à une femme mariée selon le mode Divin, sauve sept personnes de sa famille dans la ligne ascendante, et dans la ligne descendante ; celui qui est né d'un mariage selon le mode des Saints, en sauve trois, et celui qui provient de l'union conjugale célébrée d'après le mode des Créateurs, en rachète six. De ces mariages naissent des enfants brillant de l'éclat de la science divine, estimés des hommes vertueux ;
- *Richis* (Saints) : Lorsqu'un père accorde, suivant la règle, la main de sa fille, après avoir reçu du prétendu une vache et un taureau, ou deux couples semblables, pour l'accomplissement d'une cérémonie religieuse ou pour les donner à sa fille, mais non

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

comme gratification. De ces mariages naissent des enfants brillant de l'éclat de la science divine, estimés des hommes vertueux ;

- *Pradjâpatis* (Créateurs) : Quand un père marie sa fille avec les honneurs convenables, en disant : « Pratiquez tous deux ensemble les devoirs prescrits, ». De ces mariages naissent des enfants brillant de l'éclat de la science divine, estimés des hommes vertueux ;
- *Asouras* (mauvais génies) : Si le prétendu reçoit de son plein gré la main d'une fille, en faisant aux parents et à la jeune fille des présents selon ses facultés. De ces mariages sont produits des fils cruels, menteurs, ayant en horreur la Sainte Écriture et les devoirs qu'elle prescrit ;
- *Gândharvas* (Musiciens célestes) : L'union d'une jeune fille et d'un jeune homme résultant d'un vœu mutuel, est née du désir, elle a pour but les plaisirs de l'amour. De ces mariages sont produits des fils cruels, menteurs, ayant en horreur la Sainte Écriture et les devoirs qu'elle prescrit ;
- *Râkchasas* (Géants) : Quand on enlève par force, de la maison paternelle, une jeune fille qui crie au secours et qui pleure, après avoir tué ou blessé ceux qui veulent s'opposer à cette violence, et fait brèche aux murs. De ces mariages sont produits des fils cruels, menteurs, ayant en horreur la Sainte Écriture et les devoirs qu'elle prescrit ;
- *Pisâtchas* (vampires) : Lorsqu'un amant s'introduit secrètement auprès d'une femme endormie, ou enivrée par une liqueur spiritueuse, ou dont la raison est égarée. De ces mariages sont produits des fils cruels, menteurs, ayant en horreur la Sainte Écriture et les devoirs qu'elle prescrit.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Figure 12: tableau des modes de mariage dans les lois de Manou

<table>
<tr><th>Caste

Mode
de mariage</th><th>Brahmanes</th><th>Kshatriya</th><th>Vaishas</th><th>Sudras</th></tr>
<tr><td>Brahmâ</td><td rowspan="4">Permis et concevables</td><td rowspan="4">Interdit</td><td rowspan="4">Interdit</td><td rowspan="4">Interdit</td></tr>
<tr><td>Dévas (Dieux)</td></tr>
<tr><td>Richis (Saints)</td></tr>
<tr><td>Pradjâpatis (Créateurs)</td></tr>
<tr><td>Asouras (mauvais génies)</td><td rowspan="2">Permis mais inconcevables</td><td rowspan="2">Permis mais inconcevable</td><td>Permis et concevable</td><td>Permis et concevable</td></tr>
<tr><td>Gândharvas (Musiciens célestes)</td><td>Permis mais inconcevable</td><td>Permis mais inconcevable</td></tr>
<tr><td>Râkchasas (Géants)</td><td rowspan="2">Interdit</td><td>Permis et concevable</td><td>Interdit</td><td>Interdit</td></tr>
<tr><td>Pisâtchas (vampires)</td><td>Permis mais inconcevable</td><td>Permis</td><td>Permis</td></tr>
</table>

Le mode des Vampires et celui des mauvais Génies sont, dans les lois de Manou, considérés comme illégaux, ils doivent à tout prix être évités. Si l'on regarde le tableau ci-dessus, on constate alors que les Sudras n'ont alors que peu de possibilités de mariages, celui des Gândharvas étant alors l'unique possibilité, même s'ils ne sont pas toujours concevables.

Du point de vue des rituels, il est indiqué que le don d'une fille en mariage doit être précédé de libations d'eau pour la classe sacerdotale (les Brahmanes); mais dans les autres classes la cérémonie a lieu suivant le désir de chacun. Dans les rituels brahmaniques, j'ai en effet pu observer que l'eau avait une importance particulière.

Plusieurs types de personnes sont mentionnés comme devant subir une forme de punition (exclusion, évitement, enfer, etc) en raison de leurs pratiques matrimoniales, dont voici quelques exemples :

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

- l'époux d'une femme mariée pour la seconde fois doit être évité ;
- celui qui prend une épouse et allume le feu nuptial, lorsque son frère aîné n'est pas encore marié, est appelé *Parivettri*, et le frère aîné, *Parivitti*. Le Parivitti, le Parivettri ainsi que la jeune fille avec laquelle un tel mariage est contracté, vont tous trois dans l'enfer (Naraka), ainsi que celui qui a accordé l'épouse, et le prêtre qui a fait le sacrifice nuptial ;
- Celui qui satisfait sa passion pour la veuve de son frère au gré de ses désirs, sans se conformer aux règles prescrites, bien qu'elle soit légalement unie avec lui, doit être appelé mari d'une *Didhichoû* (femme remariée). Deux fils désignés sous les noms de *Kounda* et de *Golaka*, naissent de l'adultère des femmes mariées : si l'époux est vivant, l'enfant est un *Kounda* ; s'il est mort, un *Golaka*. Ces deux êtres, fruits d'un commerce adultère, anéantissent, dans ce monde et dans l'autre, les offrandes adressées aux Dieux et aux Mânes, lorsqu'on leur en donne une part.

Le livre 5, intitulé *Devoirs des Époux ; L'Héritage ; Suite des Lois civiles et criminelles*, reprend de nouveaux éléments intéressants si l'on tente de comprendre l'imaginaire hindou sur le mariage. Voici quelques exemples des devoirs immémoriaux d'un homme et d'une femme mariés :

- Jour et nuit, les femmes doivent être tenues dans un état de dépendance par leurs protecteurs ; et même, lorsqu'elles ont trop de penchant pour les plaisirs innocents et légitimes, elles doivent être soumises par ceux dont elles dépendent à leur autorité ;
- Une femme est sous la garde de son père pendant son enfance, sous la garde de son mari pendant sa jeunesse, sous la garde de ses enfants dans sa vieillesse; elle ne doit jamais se conduire à sa fantaisie ;
- Un père est répréhensible s'il ne donne pas sa fille en mariage dans le temps convenable ; un mari est répréhensible s'il ne s'approche point de sa femme

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

dans la saison favorable ; après la mort du mari, un fils est répréhensible s'il ne protège pas sa mère.

- Un mari préserve sa lignée, ses coutumes, sa famille, lui-même et son devoir, en préservant son épouse ;
- Une femme met toujours au monde un fils doué des mêmes qualités que celui qui l'a engendré ; c'est pourquoi, afin d'assurer la pureté de sa lignée, un mari doit garder sa femme avec attention ;
- Aucun sacrement n'est, pour les femmes, accompagné de prières (Mantras), ainsi l'a prescrit la loi ; privées de la connaissance des lois et des prières expiatoires, les femmes coupables sont la fausseté même : telle est la règle établie ;
- Les femmes qui s'unissent à leurs époux dans le désir d'avoir des enfants, qui sont parfaitement heureuses, dignes de respect, et qui font l'honneur de leurs maisons, sont véritablement les Déesses de la fortune; il n'y a aucune différence.

Les Lois de Manou prévoient de façon précise les éventuels mariages inter-castes. Le livre 10, intitulé *Castes mêlées ; Occupations des castes ; Temps de détresse* reprend de nombreux éléments intéressants pour comprendre l'imaginaire hindou sur le mariage inter-castes. Voici tableaux qui résument les règles concernant le mélange illicite des castes, les mariages contraires aux règlements, et l'omission des cérémonies prescrites:

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Figure 13: mélange des castes dans les lois de Manou

	Homme Brahmane	**Homme Kshatriya**	**Homme Vaisya**	**Homme Soudra**
Femme Brahmane	**Brahmane**	Un fils appelé **Soûta** naît. Il est exclu de l'accomplissement des cérémonies funèbres en l'honneur de ses ancêtres	Un fils nommé **Vaidéha** naît. Il peut être touché sans impureté mais est exclu de l'accomplissement des cérémonies funèbres en l'honneur de ses ancêtres	Un fils nommé **Tchandâla**, le dernier des mortels, naît. Il est exclu de l'accomplissement des cérémonies funèbres en l'honneur de ses ancêtres
Femme Kshatriya	**Brahmane** mais méprisables à cause de l'infériorité de la naissance de leurs mères. Les fils sont regardés comme vils (Apasadas), par rapport aux autres fils.	**Kshatriya**	Un fils appelé **Mâgadha** naît. Il est exclu de l'accomplissement des cérémonies funèbres en l'honneur de ses ancêtres	Un fils nommé **Kchattri** naît. Il peut être touché sans impureté mais est exclu de l'accomplissement des cérémonies funèbres en l'honneur de ses ancêtres
Femme Vaiysa	Fils appelé **Ambachtha**. Les fils sont regardés comme vils (Apasadas), par rapport aux autres fils. Peuvent être touchés sans impureté	**Kshatriya** mais méprisables à cause de l'infériorité de la naissance de leurs mères. Les fils sont regardés comme vils (Apasadas), par rapport aux autres fils.	**Vaisya**	Un fils nommé **Ayogava** naît. Il est exclu de l'accomplissement des cérémonies funèbres en l'honneur de ses ancêtres
Femme Soudra	Fils appelé **Nichâda** ou **Pârasava**. Les fils sont regardés comme vils (Apasadas), par rapport aux autres fils.	De cette union naît un être appelé **Ougra**, féroce dans ses actions, se plaisant dans la cruauté, et qui participe de la nature de la classe guerrière et de la classe servile. Les fils sont regardés comme vils (Apasadas), par rapport aux autres fils. Peuvent être touchés sans impureté	**Vaisya** mais méprisables à cause de l'infériorité de la naissance de leurs mères. Les fils sont regardés comme vils (Apasadas), par rapport aux autres fils.	**Sudra**

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Il existe également des sous-castes, qui regroupent les enfants issus de mélanges entre castes et castes mêlées :

Figure 14: mélange entre castes et castes mêlées dans les lois de Manou

<table>
<tr><th></th><th>Brahmane</th><th>Kshatriya</th><th>Vaisya</th><th>Soudra</th></tr>
<tr><td>Femme Ougra</td><td>AvParbati</td><td rowspan="3"></td><td rowspan="3"></td><td rowspan="3"></td></tr>
<tr><td>Femme Ambachtha</td><td>Abhîra</td></tr>
<tr><td>Femme Ayogavî</td><td>Dhigvana</td></tr>
<tr><td>Homme Nichâda</td><td rowspan="4"></td><td rowspan="3"></td><td rowspan="3"></td><td>Poukkasas</td></tr>
<tr><td>Femme Nichâdî</td><td>Koukkoutaka</td></tr>
<tr><td>Femme Ougrâ</td><td>Swapâka</td><td rowspan="2"></td></tr>
<tr><td>Homme Souta</td><td colspan="3"></td></tr>
</table>

La mobilité au sein du système des castes se fait majoritairement vers le bas mais il est néanmoins possible de remonter dans la hiérarchie sociale : si la fille d'une Soudra et d'un Brâhmane, en s'unissant à un Brâhmane, met au monde une fille qui s'unit de même à un Brâhmane, et ainsi de suite, la basse classe remontera au rang le plus distingué, à la septième génération. Un Soudra peut ainsi s'élever à la condition de Brâhmane, et le fils d'un Brâhmane et d'une Soudra descendre à celle de Soudra, par une succession de mariages ; la même chose peut avoir lieu pour la lignée d'un Kshatriya et pour celle d'un Vaisya. Un exemple de la mobilité au sein du système des castes est celui de mon

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

informateur Pralad, dont le nom fait penser à la caste des Brahmanes, mais qui est Kshatriya, Chhetri en népali, en raison d'un mariage inter-castes chez ses aïeux. Cet exemple m'a été décrit par le principal concerné puis expliqué par un prêtre. Celui qui me l'a rapporté n'a pas le souvenir précis de ce qui s'est passé mais cela reste encore dans la mémoire de la famille.

Cette référence aux codes anciens me permet de montrer quelle est la portée sociale des éventuelles transgressions. La lecture des lois de Manou m'amena à me demander pourquoi, dans les cérémonies de mariage, se livre-t-on toujours à une comptabilité aussi maniaque dans l'ordre des actions du rite ? Puisque le respect intégral des règles (comme l'interdiction formelle du mariage entre un Soudra et une Brahmane) est dans certains cas impossible, pourquoi les personnes tentent-elles de se conformer au maximum aux les règles des rituels ? Il m'en en effet apparu que certaines cérémonies étaient en fait des « bricolages » de rituels piochés dans différents types de mariage. Dans le cas des rituels hindous de mariage pour un couple dont l'homme est issu d'une caste inférieure à celle de la femme, j'ai pu constater à plusieurs reprises que le rituel du *Kanyadân* était simplement enlevé de la cérémonie.

Georges Dumézil, linguiste français, comparatiste, philologue et académicien, a travaillé sur les sociétés et les religions indo-européennes. Dans son ouvrage *Mariages indo-européens*[43], il affirma que les façons de se marier en Inde ou à Rome sont des dérivés des quatre formes de mariage préhistoriques des Indo-Européens. Bien que ses théories aient été depuis longtemps infirmées notamment par les études des *Subaltern Studies,* il reste un auteur incontournable pour la qualité de ses analyses des textes religieux et de loi. Ses méthodes comparatives en droit et en mythologie l'ont amené à développer le concept des fonctions tripartites indo-européennes. Les schémas mentaux de tous les peuples Indo-Européens présenteraient ainsi pour trait commun l'organisation de la société selon trois fonctions primordiales : fonctions magico-religieuses, fonctions

[43] DUMEZIL Georges, *Mariages indo-européens. Suivi de Quinze questions romaines,* Editions Payot, Paris, 1979

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

militaires et fonctions économiques. Cette découverte l'amena à comparer les modes de mariage dans ces deux civilisations : « dès lors que les *varna* indiens étaient compris non comme une création *ex nihilo*, mais seulement comme une expression accentuée, durcie, de la même idéologie préhistorique qui d'autre part, à Rome, soutenait la triade divine Jupiter-Mars-Quirinus, il devenait naturel de chercher si les concordances de détail remarquées depuis longtemps entre l'Inde et Rome en matière de mariage n'étaient pas des fragments cohérents d'une concordance plus générale, attestant l'existence d'une théorie déjà indo-européenne de cette partie du droit »[44]. Il commence par analyser pour Rome les trois formes « sinon de mariage, du moins d'acquisition de la *Manous* : la *confarreatio*, confiée à Jupiter et imposée notamment aux plus hauts prêtres de l'Etat, l'*usus*, ayant effet par la continuité même de sa pratique, la *coemptio*, achat symbolique de la femme par le mari »[45] ; avant de les rapporter aux modes de mariage dans l'Inde brahmanique.

Dans son chapitre sur *les modes du mariage indien*, G. Dumézil analyse les Lois de Manou, en en particulier les classifications systématiques des formes de mariage. Il y a dans ce classement plusieurs traits distinctifs permettant d'analyser le mariage indien : d'une part, on retrouve une opposition entre « bons » et « mauvais » mariages et d'autre part, les modes de mariages sont mis en rapport avec les quatre *varnas.* Après avoir écarté le mode de mariage *paisaca* (démons vampires, où un homme s'unit secrètement à une femme endormie, enivrée ou folle), qui est interdit selon plusieurs interprétations des lois de Manou, Dumézil réalise un classement des formes de mariage hindou en 4 catégories, en fonction de la ou les personnes qui ont l'initiative :

- « Dans les quatre premiers modes (*brâhma, daiva, ârsa, prâjâpatya*), l'initiative revient au père, qui fait un don entièrement gratuit (…). En bref, dans ces premiers modes, le gendre reçoit et la jeune fille est l'objet passif du don (…).

[44] DUMEZIL Georges, *op. cit.*, 1979, p. 10
[45] *Ibid.*, p. 19

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

- Dans le mode *râksasa*, rapt violent, l'initiative appartient uniquement au jeune homme (…).
- Dans le mode *gândharva*, union libre, l'initiative appartient à la fois et égalitairement au jeune homme et à la fille (…).
- Dans le mode *âsura*, le père est vendeur et le fils acheteur, apparemment après négociation (…) »[46].

Dumézil insiste sur les différentes interprétations de ces modes de mariage. En effet, des variantes peuvent être rencontrées, et notamment celle de Baudhâyana, celle de Nârada, ou encore celle se trouvant dans le Mahâbhârata Poona. Ces versions démontrent que « on n'a donc pas affaire à une doctrine cohérente, raisonnée, mais seulement à la doctrine ordinaire, altérée sur un point par les convenances de l'évènement épique dans lequel elle est insérée »[47].

G. Dumézil considère le mariage de type *gândharva*, réservé aux *Kshatriyas*, comme le seul où la femme ne se trouve pas dans une position de dépendance vis-à-vis d'un homme car l'avis du père de la femme n'est pas pris en compte. Ce mariage, issu d'un désir (*kâma*) mutuel, se réalise sans rites ni formules, et est, pour Dumézil, une pratique qui permet une certaine forme de liberté de la femme : c'est la seule circonstance où la femme devient maîtresse absolue d'elle-même, « aussi bien pour le don qu'elle fait de son corps que pour la convention qu'elle impose et pour les suites juridiques de son acte, en matière de succession notamment »[48].

[46] DUMEZIL Georges, *op. cit.*, 1979, p. 34
[47] *Ibid*., p. 38
[48] *Ibid*., p. 43

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

1.5.3.3. Le Kâmasûtra, traité hindou du désir ou de l'amour

Je me réfère ici à la traduction anglaise du Kâmasûtra établie par W. Doniger O'Flaherty et Sudhir Kakar, et à l'analyse qu'ils en font dans l'introduction à l'édition de 2007[49]. Le Kâmasûtra est un traité d'amour érotique hindou destiné à une forme d'élite urbaine. Il fut écrit durant le 3ème siècle après J-C par Vatsyayana Mallanaga. Le commentaire décisif du texte a été écrit par Yashodhara au 8ème siècle. Connu dans le monde occidental pour sa partie sur la variété des positions sexuelles, il est loin de se limiter à ces descriptions érotiques : décrit l'art de vivre à deux, et prescrit de nombreux conseils sur la séduction, le pouvoir dans le mariage, etc. En sanskrit, *Kâma* signifie désir, amour, plaisir ou sexe et *sûtra* signifie traité.

Le Kâmasûtra débute par un exposé sur les trois buts de la vie humaine : le *dharma* (piété), l'*artha* (profit) et le *kâma* (plaisir). La trinité, omniprésente dans l'hindouisme, prend naissance dans le texte nommé *Rig Veda* (avec l'apparition des dieux Brahma Vishnou et Shiva notamment), et est opposée à une quatrième conception, celle de l'ascétisme (qui condamne par exemple le sexe).

Comme dans les lois de Manou, le Kâmasûtra rappelle l'interdiction de mélange des castes : « un homme ne devra… contracter des mariages et alliances qu'avec ses pairs, et non avec des gens au-dessus ou en-dessous de lui »[50]. En effet, les alliances supérieures (lorsque un homme épouse une femme de rang supérieur) sont évitées et les alliances inférieures (lorsque un homme épouse une femme de rang inférieur) sont dévalorisées. Néanmoins, le protagoniste masculin (appelés homme riche ou homme pauvre) pouvant appartenir à n'importe quelle caste, une forme de liberté sexuelle et sociale est exposée : « cette classification en citoyens riches et pauvres nous informe sur l'ordre social qui prévoyait au temps de Vâtsyâyana. Ici, il n'est nulle part mentionné

[49] VATSYANA Mallanga, *op. cit.*, 2007
[50] *Ibid*., p. 28

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

que les seules personnes de haute caste étaient riches, et celles de basse caste, pauvre. Il apparaît qu'après être devenu riche on s'est élevé dans l'échelle sociale ; la basse caste a disparu »[51].

1.5.4. Un code civil hindou : le *Muluki Ain*

Le *Muluki Ain*[52], ancienne constitution du Népal, a été instauré à l'initiative de Jang Bahâdur Râna en 1854. Il était appelé à l'origine *Ain*, de l'arabe *a'in*, qui signifie loi. *Muluki*, de l'arabe *mulk*, signifie pays. Il a été révisé à plusieurs reprises, notamment en 1910 (lors d'une première suppression officielle de l'esclavagisme –celui-ci ne sera véritablement aboli qu'en 1924, sur déclaration officielle venant d'un gouvernant Râna éclairé-) et en 1943. En 1963, le roi Mahendra le remplaça par une nouvelle constitution, mais néanmoins basée sur celui-ci. Ce ne fut donc pas une abolition de ce texte constitutif, mais une transformation. Mahendra, le fils du roi Tribhuvan restauré sur le trône en 1950, voulait faire du Népal une nation compétitive, mais il n'a pas pour autant aboli clairement le système des castes, problème auquel s'attaqueront les maoïstes à partir de la dernière décennie du 20e siècle. En effet, Bien que l'intouchabilité ait été prohibée depuis 1965, les *Dalits* sont toujours contraints de vivre dans des communautés séparées et se voient encore parfois refuser l'accès aux temples les plus sacrés de leur religion, surtout dans les campagnes. En témoignent les 58 lois de discrimination positive pour les *Dalits* appliquées actuellement dans le pays.

Dans le *Muluki Ain*, les relations sexuelles étaient interdites dans les cas de sodomie, d'inceste, et de rapports entre personnes appartenant à des groupes différents : la discrimination par la caste était appliquée notamment à travers des lois interdisant les relations inter-castes (en particulier entre les castes « pures » et «impures», et à

[51] VATSYANA Mallanga, *op. cit.*, 2007, p. 28
[52] Voir en rappel HOFER Andràs, *op. cit*, 1979

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

l'intérieur des castes « impures », entre les '*water acceptable'*, touchables, et les' *water-unacceptable'*, intouchables). Etaient également interdits les rapports avec une femme de plus haute caste, en enfin les cas d'adultère. Les couples qui s'avéraient coupables de relations sexuelles malgré les interdictions s'exposaient à des diverses peines, allant de la peine capitale à la mise en esclavage, ou à l'emprisonnement à vie. Les mariages hypogames (que l'on appelle aussi hypogamiqués), dans le cas par exemple où un homme Dalit épouse une femme non-Dalit, amenaient à la dégradation de caste pour la femme au sein de la caste de son mari. L'hypergamie (dans le cas par exemple du mariage d'un homme non-Dalit avec une femme Dalit) et les relations sexuelles avec une femme de plus basse caste que l'homme étaient quant à elles acceptées et considérées comme légales à condition qu'il n'y ait pas de transgression des lignes de démarcation entre :

- Les castes pures (Brahmanes et Chetris) et impures (Vaishas et Sudras) ;
- Les castes touchables (Vaishas et Sudras) et intouchables (Dalits) ;

On remarque que les catégories sont envisagées selon une nouvelle classification par rapport aux castes proposées dans les lois de Manou, afin notamment d'y intégrer les ethnies bouddhistes :

- Les *tâgâghâri :* ce sont les Brahmanes et les Kshatriyas, porteurs du cordon sacré (*cord wearer*), les deux-fois-nés ;
- Les *namâsinyâ matwâli :* ce sont des peuples qui boivent de l'alcool mais ne peuvent être réduits à l'état d'esclaves (*Non-enslavable Alcohol-Drinker*), comme les Magars, les Gurungs, les Sunuwar et certaines castes parmi les Néwars ;
- Les *mâsinyâ matwâli* : ce sont les populations qui boivent de l'alcool et peuvent être réduites à l'esclavage, comme les Bhote, les Tharus, etc. ;
- Les *pâni nacalnyâ choi chito hâlnunaparnyâ* : ce sont les Vaishas et les Sudras, castes impures mais touchables et également les musulmans et certaines castes parmi les Néwars ;

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

- Les *pâni nacalnyâ choi chito hâlnuparnyâ* : ce sont les individus intouchables, que l'on appelle aussi *Dalits*.

Voici un tableau reprenant les unions légales ou non dans le Code civil de 1965[53]:

Figure 15: unions légales dans le Code civil de 1965

	Hommes Brahmanes et Kshatriyas, porteurs du cordon sacré	**Homme des peuples qui boivent de l'alcool mais ne peuvent être réduits à l'état d'esclaves**	**Homme des peuples qui boivent de l'alcool et peuvent être réduites à l'esclavage**	**Homme des castes impures mais touchables (Vaishas et les Sudras)**	**Homme intouchables**
Femmes Brahmanes et Kshatriyas	OUI	NON	NON	NON	NON
Femme des peuples qui boivent de l'alcool mais ne peuvent être réduits à l'état d'esclaves	OUI	OUI	NON	NON	NON
Femme des peuples qui boivent de l'alcool et peuvent être réduits à l'esclavage	OUI	OUI	OUI	NON	NON

[53] HOFER Andràs, *op. cit.*, 1979, p. 36

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Femme des castes impures mais touchables (Vaishas et les Sudras)	NON	NON	NON	OUI	NON
Femme intouchable	NON	NON	NON	NON	OUI

On constate donc que le *Muluki Ain* s'est inspiré des Lois de Manou, mais en partie seulement : des distinctions qui étaient faites entre Brahmanes et Kshatriyas ou entre Vaishas et Sudras ne sont plus relevées dans le cas des mélanges possibles de castes. De plus, des catégories nouvelles ont été intégrées : en plus des *tâgâghâri* (qui regroupent les Brahmanes et les Kshatriyas) et des *pâni nacalnyâ choi chito hâlnunaparnyâ (*(qui regroupent les Vaishas et les Sudras), trois catégories sont intégrées au système social, les *namâsinyâ matwâli (*peuples qui boivent de l'alcool mais ne peuvent être réduits à l'état d'esclaves), les *mâsinyâ matwâli* (peuples qui boivent de l'alcool et peuvent être réduites à l'esclavage), et enfin les *pâni nacalnyâ choi chito hâlnuparnyâ* (intouchables).

Si l'on transpose ces catégories dans celles que l'on retrouve dans les Lois de Manou et en omettant les trois dernières catégories citées ci-dessus, voici les possibilités de mélanges des castes hindoues qui sont permises :

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Figure 16: mélange des castes hindoues permises dans le Muluki Ain de 1965

	Homme Brahmane	**Homme Kshatriya**	**Homme Vaisya**	**Homme Soudra**
Femme Brahmane	OUI	OUI * néanmoins : ce n'est pas explicite dans le cas des porteurs du cordon mais il est interdit par ailleurs d'avoir des relations avec une femme de statut supérieur	NON	NON
Femme Kshatriya	OUI	OUI	NON	NON
Femme Vaiysa	NON	NON	OUI	OUI * néanmoins : ce n'est pas explicite dans le cas des castes impures et touchables mais il est interdit par ailleurs d'avoir des relations avec une femme de statut supérieur
Femme Soudra	NON	NON	OUI	OUI

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Les possibilités de mélanges sont donc différentes de celles exposées dans les lois de Manou. Par exemple, ces dernières autorisaient le mariage entre des hommes Brahmanes et des femmes Vaishas ou Soudras, et entre des hommes Kshatriyas et des ces mêmes femmes, ce qui n'est plus le cas dans le *Muluki Ain.* La disparition de la distinction entre Brahmanes et Kshatriyas (regroupés dans les *tâgâghâri*) amène à une forme d'autorisation du mariage entre un homme et une femme de statut juste supérieur au sien (mariage hypogamiqué) mais appartenant au même groupe. Il en est de même pour la disparition de la distinction entre Vaishas et Soudra (regroupés dans les *pâni nacalnyâ choi chito hâlnunaparnyâ*).

Si l'on prend en compte ces modifications de la doctrine hindoue, on ne peut néanmoins remarquer que dans la pratique, toute forme d'alliance ou de relations sexuelles inter-castes provoquaient l'exclusion des partenaires des castes pures, la relégation au statut d'intouchable, ainsi que pour la progéniture issue de cette alliance. Différents cas de figure étaient prévus dans les lois, par exemple :

- Dans le cas d'une relation entre un homme de caste intouchable et une femme impure mais touchable, le mari s'exposait à un emprisonnement de 14 ans, et la femme à descendre dans la caste de son mari.
- Dans le cas d'une relation entre un homme pur (water acceptable) et une femme intouchable, le mari s'exposait à un emprisonnement de 1 ans, et à descendre dans la caste de sa femme.

Les peines étaient édictées de façon à cristalliser la discrimination par la caste : ainsi, si une femme était violée par un Brahmane, celui-ci risquait seulement de perdre sa caste, sa tête serait rasée et il serait exclu du pays. Pour le même crime, un Vaishas se verrait couper le pénis, tandis que pour les plus basses castes, les Dalits risquaient la peine de mort.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

En 1963, le *Muluki Ain* fut modifié par le roi Mahendra, et les peines ont été remplacées, pour être basées sur la sévérité de l'offense plutôt que sur la caste de celui qui l'a commise. La dégradation de caste fut abolie, ainsi que la prohibition des relations sexuelles entre individus de castes différentes. Mais à l'inverse, aucune peine n'a été introduite contre les offenses liées à la discrimination de caste.

Après la restauration du système démocratique en 1990, une loi fut promulguée pour abolir et punir l'intouchabilité : quiconque sera trouvé en train de pratiquer de la discrimination sur base de la caste (par exemple interdire l'entrée de lieux publics aux intouchables) sera emprisonné un an et devra payer 3000 roupies. Paradoxalement, les modifications des textes de lois ne supprimèrent pas la loi suivante : quiconque perturbera ou interfèrera avec les coutumes sociales d'autres communautés se verra emprisonné un an et devra payer 1000 roupies.

La situation actuelle est très complexe à analyser puisque subsistent parallèlement à la nouvelle constitution des sages qui ont été profondément inspirés par le *Muluki Ain*. Il y a eu un conflit violent initié par des brahmanes maoïstes (enfants de prêtres acharya, comme Prachanda) qui ont été laïcisés puisque éduqués dans des écoles laïques et à l'étranger, où ils ont appris leurs classiques marxistes dans les années 80. A ce moment-là, il y a eu tout un courant, à travers l'éducation nationale, d'apprentissage de l'histoire qui a commencé à grignoter largement le pouvoir des prêtres, parmi lesquels il y a toutes sortes de chefs[54] politiques et religieux qui édictent pour les gens non seulement les lois locales mais aussi les usages et les règles de conformité à ces usages. La connaissance des grands textes de lois continue de se faire par un apprentissage oral dans les familles et par des récitations à la fois quotidiennes et extra-quotidiennes lors des grands rites importants comme les funérailles et le mariage. C'est en effet le moment de l'initiation. Pour les Tamangs, c'est l'oncle maternel, l'*Ashyang*, qui offre de l'or à son neveu utérin.

[54] Cfr RAMIREZ Philippe, RAMIREZ Philippe, *De la disparition des chefs. Une anthropologie politique népalaise*, CNRS Éditions, Paris, 2007. Voir également STEINMANN B., *Les marches tibétaines du Népal. Etat, chefferie et société à travers le récit d'un notable népalais*, l'Harmattan, Paris, 1988

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Lors du rite des ancêtres chez les Brahmanes, c'est le père, qui peut être un prêtre *acharya*, qui va offrir les boulettes de céréales aux ancêtres[55].

Aujourd'hui, il existe donc deux systèmes parallèles permettant de se marier au Népal : le système traditionnel (qui dépend de l'appartenance des individus à des castes, ethnies, ou religion, et est en partie le résultat des influences hindoues notamment à travers le *Muluki Ain*), et le système civil, inspiré lui aussi dans ses prémices par le code de 1963. Ce dernier a été instauré en 1971, c'est-à-dire à la fin du règne de Mahendra, monarque moderne qui avait été éduqué dans les institutions anglaise et qui a entamé des réformes civiles destinées à moderniser et démocratiser le pays.

[55] MALAMOUD Charles, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Éditions la Découverte/texte à l'appui, Paris, 1989

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

1.6. Le mariage civil à Katmandou : données de terrain

Au Népal, il n'y a pas d'obligation de se marier civilement. Mes enquêtes ont été réalisées après 2007, c'est donc la Constitution intérimaire qui était d'application à ce moment-là. Dans celle-ci, deux lois régulent le mariage : la Loi sur l'enregistrement du mariage de 1971[56] – le gouvernement décida alors de légiférer le mariage, et de désigner dans chaque district un agent d'administration, afin de réaliser l'enregistrement des mariages – et la loi sur les règles de du mariage[57].

La première date de publication de la *Marriage Registration Act* est le 22 septembre 1971, mais deux amendements y ont été ajoutés, le 30 mai 1991 et le 3 novembre 2006. Les conditions qui doivent être respectées pour pouvoir se marier sont les suivantes : l'homme et la femme n'ont pas encore d'épouse ou époux, l'homme et la femme ne sont pas handicapés mentaux (*mad* dans le texte en anglais), l'homme et la femme ont tous les deux au moins 18 ans (20 ans avant). Avant de conclure le mariage, les parties ainsi que trois témoins doivent signer une déclaration et la remettre à l'office d'enregistrement. Quelle que soit la religion, le groupe ethnique, tradition, usage ou pratique, pour conclure un mariage valide (chapitre 2, Marriage Registration Act) les parties doivent s'engager via la phrase suivante:

> (2) … the parties to the marriage shall address the following statement in front of the Marriage Registration Officer and witnesses who have signed in the deed of declaration (affidavit):
> I .....hereby, accept/agree to you.....as my legal husband/wife.

[56] Marriage Registration Act, 2028.6.6 (1971)
[57] Marriage Registration Rules, 2028.8.17 (1971)

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

Dans le chapitre 3, il est décrit comment tous les mariages préalablement conclus dans des formes traditionnelles diverses peuvent être enregistrés sous cette loi :

> 11. Registration of other Marriages: (1) Any marriage or marital relation concluded pursuant to the custom, tradition, usage or practice under any religion, ethnicity or dynasty, after the commencement of this Act, may be registered under this Act in case such marriage does not contradict the provisions of this Act.
> (4), the date of marriage or marital relation shall be mentioned and the name, age, and sex of the children, who got birth after such date, shall also be mentioned in the register.

La procédure légale de mariage civil est devenue courante au Népal car le Certificat de Mariage est aujourd'hui un document essentiel pour de nombreuses démarches officielles. Il est ainsi impossible d'avoir un visa pour les époux sans le Certificat de Mariage (célébration laïque) ou le Certificat d'enregistrement de mariage (célébration religieuse ou traditionnelle). Pour divorcer, réclamer une garde d'enfant ou une pension alimentaire, pour les comptes bancaires communs, etc., il faut également disposer d'un de ces deux documents.

Lorsque les partenaires ne sont pas trop attachés aux usages qui veulent qu'une cérémonie et une fête soient organisées, ils peuvent se marier uniquement à la Mairie et obtenir en 17 jours leur certificat de mariage. Cela ne coûte que 210 Roupies népalaises pour se marier civilement (environ 2€), ce qui est incomparable avec les sommes dépensées pour les cérémonies de mariage. L'important ici est l'acte de se marier, et non la façon de célébrer le mariage. Il s'avère qu'en réalité, ce type de mariage est surtout pratiqué par des couples qui n'ont pas le consentement de leurs parents. Selon Dipraj Regmi, haut fonctionnaire à la Mairie de Katmandou, les mariages civils sont surtout des mariages d'amour, certains sont des couples inter-castes, et très peu sont des couples arrangés. Beaucoup viennent aussi se marier civilement afin de partir à l'étranger.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Durant trois séjours consécutifs, j'ai consulté les registres de mariage de la mairie de Katmandou (Court District), dans le grand quartier de *Babar Mahal*, où sont concentrées les administrations, installées dans les palais Rânas du 19ème siècle. Il existe deux types de registres : ceux comprenant l'enregistrement de mariages conclus au préalable (dans un temple hindou, une mosquée, une *gompa*, un village, etc), et ceux comprenant les mariages conclus à la Mairie. Je n'ai consulté que les deuxièmes registres. Je me suis attachée à traduire les noms, les reporter à une catégorie (caste ou ethnie) et comptabiliser les différents types de mariages. Afin de récolter ces données, j'ai préalablement rencontré, plusieurs années de suite, des représentants de l'autorité de la mairie de Katmandou, des fonctionnaires haut placés qui pouvaient me permettre de consulter des dossiers par centaines. Notons que la succession des étapes pour enfin consulter les documents fut très longue. En effet, pour pénétrer en tant qu'étrangère européenne probablement impure (du fait du statut de hors caste et de mangeur de vache) au sein de ce bastion administratif demande une forme de diplomatie pour laquelle l'appartenance au genre féminin européen a constitué un avantage notable (les chefs étant des hommes et des brahmanes). L'autorité se négocie aussi bien à partir du genre qu'à partir du nombre. Les hommes sont en majorité écrasante dans le personnel, sauf, pour l'année 2012, où une dame brahmane était devenue chef de bureau. Pour manifester son autorité, celle-ci hurlait ses ordres à travers la pièce. Pour faire révérence à l'interactionnisme symbolique de Goffman et commenter directement les formes de la mise en scène de la préséance et de l'autorité dans une bureaucratie émanant d'une forme de pouvoir royal hindou sacralisé, je ne peux m'empêcher d'évoquer ici la façon dont j'ai dû négocier mon humble présence devant la chef de bureau en question.

Les tribulations de l'anthropologue apprentie que j'étais ont fini par payer, et après de nombreuses heures passées à attendre de rencontrer les autorités, j'ai pu consulter les registres que voici :

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Figure 17:document des registres de mariage conclus à la mairie de Katmandou

Les archives de la mairie de Katmandou ne sont pas répertoriées sur ordinateur, les coupures de courant à répétition ne permettant pas un usage efficace des machines. Les données que je présente ici sont donc les seuls archivages numériques des mariages civils de la mairie de Katmandou. Tout est conservé à partir des écrits complétés à la mesure des couples se présentant sur place. Les livres se succèdent au fil des années, mais il n'y a pas de classement chronologique, voire pas de classement du tout. Le plus ancien registre se trouvant à la mairie de Katmandou date de 1982, ceux de la période 1971 à 1982 étaient introuvables. Il est nécessaire d'insister ici sur la difficulté que les fonctionnaires ont éprouvée à trouver certaines années que je leur demandais. L'année 1990 a disparu et je n'aurais certainement jamais la chance de consulter ces données précieuses.

Avant d'analyser ces données, il faut en premier lieu prendre en compte l'augmentation de la population au Népal (je ne dispose pas de ces données pour la ville de Katmandou) :

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Figure 18: variation de la population au Népal entre 1911 et 2001[58]

1. AREA AND POPULATION

1.12 POPULATION CHANGES DURING THE 90-YEARS PERIOD, 1911-2001

Census Year	Population	Inter-Censal change in Population		Exponential Growth Rate	Persons per sq.km.
		Number	Percent		
1911	5638749	...	...	...	38.31
1920	5573788	-64961	-1.15	-0.13	37.87
1930	5532574	-41214	-0.74	-0.07	37.59
1941	6283649	751075	13.58	1.16	42.69
1952/1954	8256625	1972976	31.4	2.27	56.1
1961	9412996	1156371	14.01	1.64	63.96
1971	11555983	2142987	22.77	2.05	78.52
1981	15022839	3466856	30	2.62	102.07
1991	18491097	3468258	23.09	2.08	125.64
2001	23151423	4660326	25.2	2.25	157.3

Voici ci-dessous les projections du Bureau Central des Statistiques Népalais concernant l'augmentation de la population :

[58] http://www.cbs.gov.np

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Figure 19: projection de l'augmentation de population au Népal entre 2001 et 2021[59]

1. AREA AND POPULATION

1.11 PROJECTED POPULATION BY SEX, NEPAL 2001-2021

(Medium Variant)

Year	Male	Female	Both Sex
2001	11563921	11587502	23151423
2002	11845495	11855956	23701451
2003	12126262	12123734	24249996
2004	12406222	12390837	24797059
2005	12685375	12657263	25342638
2006	12963722	12923014	25886736
2007	13240233	13187166	26427399
2008	13515938	13450643	26966581
2009	13790836	13713444	27504280
2010	14066638	13977106	28043744
2011	14343343	14241632	28584975
2012	14621285	14507232	29128517
2013	14900130	14773695	29673825
2014	15179879	15041020	30220899
2015	15461687	15310384	30772071
2016	15745554	15581787	31327341
2017	16032171	15855933	31888104
2018	16320848	16132119	32452967
2019	16611584	16410343	33021927
2020	16904379	16690606	33594985
2021	17199235	16972909	34172144

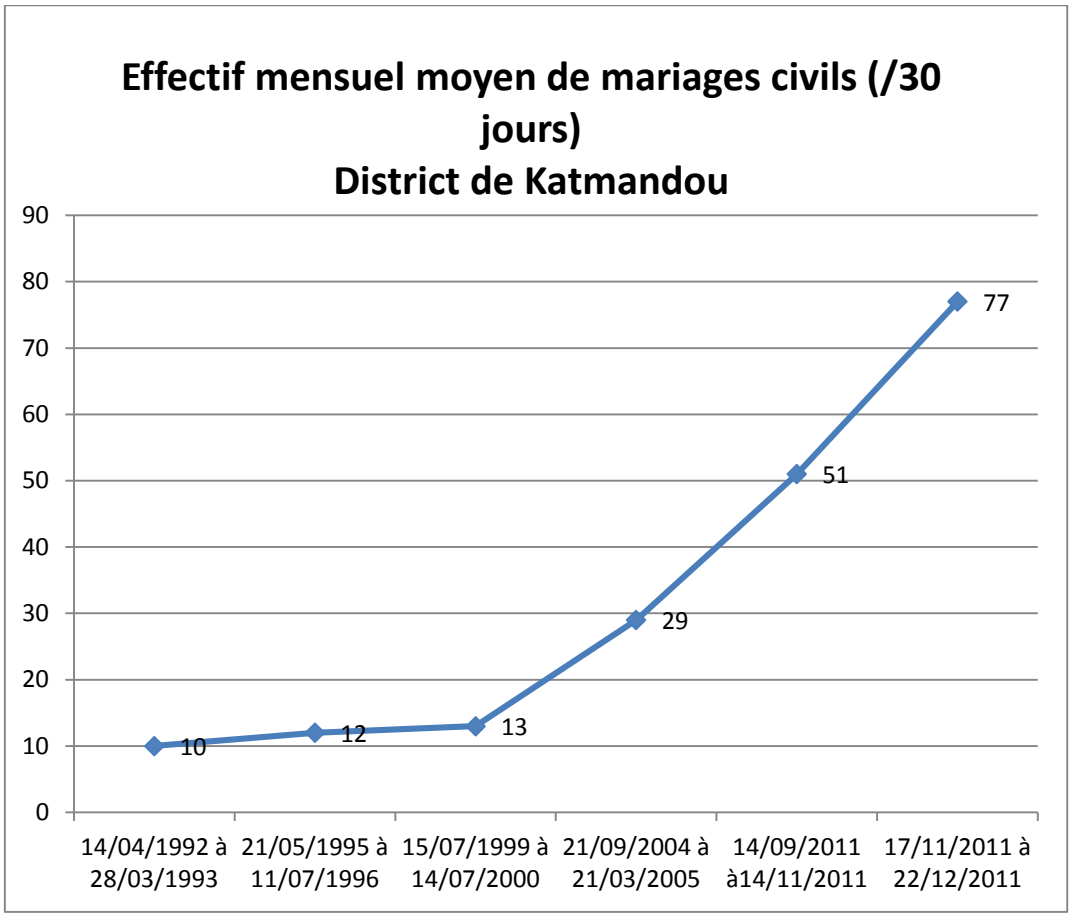
[59] http://www.cbs.gov.np

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Après le traitement statistique de mes données, je dispose de chiffres précis sur le nombre moyen de mariages par période d'un mois et la proportion de chaque type de mariage au sein de ces périodes.

Figure 20 : nombre moyen de mariages civils en 30 jours. District de Katmandou



Il est intéressant de noter l'augmentation exponentielle du nombre moyen de mariages dans une période de 30 jours à partir de 2004. De 13 mariages par mois en moyenne en 2000, on passe à 77 mariages par mois en moyenne en 2011. Cette augmentation intervient alors que le Népal se trouve dans une situation politique en grande transformation.

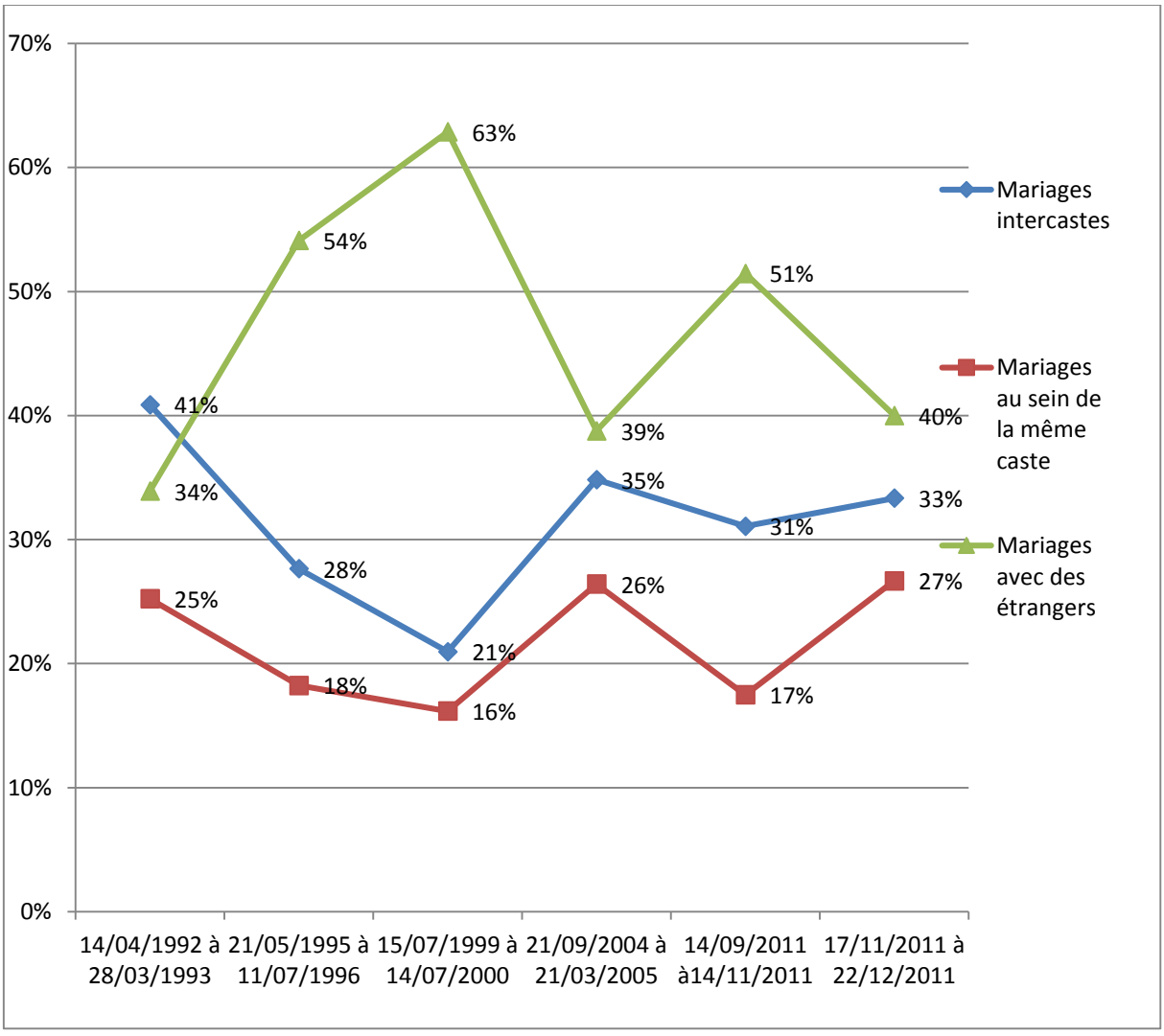
© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Les 3 catégories de mariages que j'ai créées, et pour lesquelles j'ai dressé des statistiques, sont les suivantes :

- Mariages au sein de la même caste ;
- Mariages entre népalais et individus d'une nationalité différente ;
- Mariages inter-castes ou inter-ethniques.

Figure 21 : Mariages civils : pourcentages de mariages inter-castes, mariages au sein de la même caste et mariages avec des étrangers par période. District de Katmandou



Les mariages avec des étrangers semblent, hormis la première période, être les plus nombreux parmi les registres de mariages conclus à la Mairie de Katmandou. Le taux

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

varie entre 40% et 63% (sans prendre en considération la première période). En revanche, parmi tous les mariages civils conclus à la mairie de Katmandou, seulement 16 à 27 % concernent des mariages au sein de la même caste entre 1995 et 2011. Enfin, les mariages inter-castes représentent entre 21 et 35% des mariages civils de la mairie de Katmandou, sur la période étudiée.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

DEUXIÈME PARTIE

Se marier au Népal : problématisation anthropologique et sociologique des transformations des pratiques matrimoniales

« *S'il (le sociologue) s'interdit d'accorder crédit à la conscience que les sujets forment de leur situation et de prendre à la lettre l'explication qu'ils en donnent, il prend assez au sérieux cette conscience pour essayer d'en découvrir le fondement véritable, et il ne se tient pour satisfait que lorsqu'il parvient à embrasser dans l'unité d'une compréhension la vérité immédiatement donnée à la conscience vécue et la vérité laborieusement acquise par la réflexion savante. La sociologie ne mériterait peut-être pas une heure de peine si elle avait pour fin seulement de découvrir les ficelles qui font mouvoir les individus qu'elle observe, si elle oubliait qu'elle a affaire à des hommes, lors même que ceux-ci, à la façon des marionnettes, jouent un jeu dont ils ignorent les règles, bref, si elle ne se donnait pour tâche de restituer à ces hommes le sens de leurs actes* »

Bourdieu (2002 :128)

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Une première analyse de la littérature sur le Népal permet de comprendre que les népalais dans leur majeure partie sont toujours soumis à des règles précises en ce qui concerne le choix de leur conjoint, que ce soit au sein de l'aire indo-népalaise ou de l'aire tibéto-birmane. D'une manière générale, les règles traditionnelles de mariage suivent trois modalités, plus ou moins définies dans chaque groupe ethnique et au sein du système des castes : le mariage par arrangement (modèle le plus classique), le mariage par enlèvement de la fiancée et le mariage par choix mutuel des conjoints.

Dans cette partie, je commence donc par résumer les principales caractéristiques du mariage en général au Népal puis en particulier pour les Brahmanes, les Néwars et les Tamangs. Les descriptions des usages dans ces groupes, ainsi que les apports de ma recherche empirique me permettent ensuite d'aborder les travaux anthropologiques sur le mariage, inspirées en premier lieu des théories orientalistes de la caste. La fixité impliquée par ces modèles dans la question de l'appartenance et de l'identification aux normes m'amène à remettre en question ces points de vue sous l'angle des théories post-structurelles, puis à introduire le champ de l'économie dans mon cadre d'analyse, dans un questionnement général sur les rapports entre castes et classes au Népal. Enfin, je m'appuie sur un panel de théories sociologiques occidentales globales sur la famille et le mariage, et en particulier, sa notion de 'couple'.

2.1. Les mariages au Népal : analyse de la littérature et observations de terrain

2.1.1. Polysémie du terme « mariage » au Népal

Une enquête linguistique comparée sur le vocabulaire du mot mariage permet de comprendre que les désignations du mariage dans le monde sont non seulement très

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

variées, mais peuvent impliquer également, ainsi que l'explique E. Benveniste[60], une grande différence de traitement entre l'homme et la femme. Ainsi, écrit cet auteur : « cette diversité n'est pas seulement lexicale, témoignant de désignations indépendantes dans chaque langue. Elle est aussi morphologique, et ce fait, moins apparent, n'a pas été observé »[61]. Benveniste explique que, par exemple, « pour dire que l'homme *prend femme*, l'indo-européen emploie les formes d'une racine verbale * *wedh* 'conduire', spécialement 'conduire une femme à la maison'. Ce sens particulier résulte de correspondances étroites entre la plupart des langues (…) et 'conduire' aurait fini par signifier aussi 'épouser' (…) L'indien n'a pas conservé la racine **wedh*, contrairement à l'indo-iranien, mais il n'en a gardé que le dérivé nominal *vadhû*, 'jeune épousée' »[62]. De façon générale, Benveniste explique « qu'il n'y a pas à proprement parler de terme indo-européen pour 'mariage' »[63]. Il est donc entendu que les formes de mariages ne découlent pas des terminologies, que ces dernières ont beaucoup varié et que certaines sont tombées en désuétude alors qu'on a pu conserver un terme général renvoyant à des pratiques que l'on croit identiques. Il en est ainsi du 'mariage' sous nos latitudes occidentales. Si l'on consulte le *Dictionnaire Historique de la Langue Française*[64], on ne trouve d'ailleurs pas le terme 'mariage' mais bien celui de 'mari', issu du latin *maritus,* 'd'abord employé comme adjectif dans la langue de l'agriculture, au sens 'd'accouplé, uni'. Benveniste nous renvoie aussi à la racine latine de *maritare*, « comme verbe actif qui signifie 'apparier, conjoindre', et comme verbe intransitif, il se dit plutôt de l'homme que de la femme. La femme n'épouse pas, elle est épousée »[65]. Quel que soit le sens qu'on veuille donner aux 'accordailles', en occident, tous s'accordent sur le fait que, dès qu'il y a 'mariage', il y a renvoi automatique au droit, à la transmission des biens, à la reproduction biologique, et éventuellement, à des normes et des obligations sociales. Examinons donc la terminologie, d'essence indo-européenne, dont je dispose pour le Népal. Les termes associés au mariage sont: *Biha garne* ; *Biha* ; *Bie* ou *Bihe* ou

[60] BENVENISTE E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Economie, parenté, société.* Paris, Les Editions de Minuit 1969, p. 239 sq.
[61] BENVENISTE E., *op. cit.*, 1969, p. 239
[62] *Ibid*., p. 239
[63] *Ibid*., p. 240
[64] *Dictionnaire Historique de la Langue Française*. Le Robert, sous la direction d'Alain Rey, Paris, 1992 p. 1192
[65] BENVENISTE E., *op. cit.*, 1969, p. 239

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

encore *Byaahaa* (terme employé chez les Paharis) ; *Bie garnu*. En sanskrit, nous retrouvons *vivâhàh,* racine de *bibaha*. Le terme *bibaha,* renvoie donc vers tout un ensemble de rites propres au monde indien. Mais il y a d'autres façons de désigner le mariage au Népal, par exemple chez les populations Tamangs et Sherpas, dérivées du monde tibétain. Il est intéressant de noter que, dans ces populations non hindoues, on emploie aussi couramment le terme *bibaha,* et la signification est la même que pour les populations hindoues. Les Tamang, qui parlent une langue tibéto-birmane, ont emprunté le terme indien et disent: *biha laji* («je me suis marié »). En revanche, ce sont les rites qui sont différents. En effet, selon qu'on appartient au monde des castes indo-népalaises ou à celui des clans montagnards, on assiste à une variété très grande des façons de 'prendre épouse', 'd'enlever la mariée', 'd'accepter les calculs généalogiques', et de rentrer dans la conformité de la reproduction sociale, ou au contraire, de s'enfuir avec l'élu de son choix sans en passer par les protocoles traditionnels. Néanmoins, dans mon expérience au Népal, '*biha garne*' ou '*biha gareko'* signifiait toujours que j'avais affaire à des conjoints unis au sein d'un groupe domestique, même si les gens ne vivaient parfois pas ensemble. Au Népal, la famille nucléaire n'existe quasiment pas. Je décris plus loin, à travers les théories de la famille contemporaine en Europe, comment on analyse aujourd'hui la 'famille' en général et le choix du conjoint en particulier. Mais avant cela, pour le monde népalais, je commence par décrire les grands traits des rites traditionnels pour les populations que j'examine dans la thèse, appartenant aux mondes hindous et bouddhistes. L'objet général demeure d'avoir une base pour analyser les reformulations contemporaines du mariage et l'évolution sécularisée de ce qui était le pilier de cette institution sociale à partir des grandes ruptures contemporaines : la sécularisation et la révolution maoïste.

Si je voulais retenir les grands traits de ce qui constitue aujourd'hui les rites de mariage religieux en Europe en général, et dans la chrétienté en particulier, je mentionnerais un passage obligatoire dans une église, des signes de consécration attachés aux personnes : éventuelle virginité pour la femme, baptême préalable, attachement à un officiant ('prêtre' dans le sens large du terme), et l'affichage sur le costume choisi d'emblèmes

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

renvoyant aux principes axiologiques de la religion en question (robe blanche, etc.). Pour le monde hindou, je peux me référer aux explications sur les représentations hindoues du cycle d'une vie données par Lakshmi Kapani dans son ouvrage « *La notion de samskara* »[66]. Elle explique que le mariage est une des étapes obligatoires de la vie d'un hindou, en particulier pour les deux-fois-nés, c'est-à-dire les castes pures (Brahmanes et Kshatriyas). Cette notion indienne de *samskara* peut se traduire à la fois par 'phénomène culturel', 'agrégat', 'assemblage de parties en un tout', 'idée de médiation'. Il s'agit des étapes de la vie, à l'occasion desquelles on effectue des rites et l'on récite des formules.

Charles Malamoud, dans l'ouvrage *Cuire le Monde*[67] qui commente magistralement les métaphores brahmaniques autour des gestes sacrificiels, explique que « la *diksa*, cuisson (quasi) métaphorique du sacrifiant sert de référence explicative à d'autres préparations. Ainsi, le mariage : la cérémonie du mariage (*vivaha*) est comptée parmi les *samskara*, « perfectionnements » ou rites d'initiation, mais elle peut se lire également comme un *yajna*, un sacrifice dans lequel le sacrifiant est le père de la jeune fille, et la jeune fille la victime, *pasu*, cependant que le mari, *vara*, joue le rôle de divinité »[68]. Il ajoute en note que : « destinataire de cette offrande qu'est la jeune fille, le jeune homme occupe, dans ce sacrifice, la position de divinité. Il n'en conserve pas moins sa nature humaine, et, comme tel, ne peut consommer que les restes de ce dont les dieux ont joui d'abord. C'est ainsi qu'il faut expliquer, pensons-nous, le fait que l'époux humain ne vient qu'en quatrième et dernière position dans la série des êtres qui ont joui de la jeune fille : elle a d'abord été l'épouse du dieu Soma, puis du Ghandarva, puis d'Agni »[69]. À travers ces exemples des gestes sacrificiels rapportés au mariage, je retrouverai plus loin dans mes propres descriptions de cérémonies de mariages brahmaniques, des traces de ces références métaphoriques à travers les rites exécutés. Par exemple, le fait que le fiancé

[66] KAPANI Lakshmi, *La notion de samskara dans l'Inde brahmanique et bouddhique,* Collège de France, Paris, 1992, p. 96.
[67] MALAMOUD Charles, *op. cit*., 1989
[68] *Ibid*., p.62
[69] *Ibid*., p.62

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

soit en position d'honneur, et la fiancée traditionnellement voilée et le regard modestement baissé.

L. Kapani nous explique par ailleurs que le *samskara* du mariage, appelé *vivâha* ou *pânigrahana,* est le seul qui soit célébré pour la femme avec la récitation de mantras védiques[70]. Les autres rites de *samskara* pour les femmes sont effectués en silence. Il est important de noter que le mariage tient lieu d'initiation pour la femme. L'auteur compare le statut de la femme mariée à celui du jeune étudiant *brahmacarin* : « en regardant de près, on trouve bien des points communs entre la situation d'un jeune homme pendant le *brahmacaryasrama* et la jeune femme, alors qu'elle entre dans le *grhasthasrama* avec son mari »[71]. Elle poursuit en expliquant que, tout comme l'étudiant avait été pris en charge par son maître, la jeune femme est prise en charge par son mari, dont elle dépend pour sa subsistance, et auquel elle doit respect et obéissance. Par exemple, la jeune épouse sert son mari en premier et mange en dernier après toute la famille, comme l'élève le faisait pour son maître. L. Kapani conclut « qu'au fond, une femme mariée n'a pas à chercher le renoncement au dehors : elle le trouve à l'intérieur de son foyer ».[72]

2.1.2. Les Brahmanes

Les Brahmanes, appelés communément *Bahun* au Népal (féminin *Bahuni*), sont situés au sommet de la hiérarchie des castes hindoue. Selon les statistiques officielles népalaises, ils représentaient environ 12% de la population en 2008.

[70] KAPANI Lakshmi, *op. cit.,* 1992, p. 96
[71] *Ibid*., p. 128
[72] *Ibid*, p. 129

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

Pour parler de la culture brahmanique traditionnelle, je me suis inspirée en premier lieu de grands textes classiques comme celui de L. Renou & J. Filliozat[73]. Les Brahmanes du Népal, qui ont été étudiés par nombre d'historiens et d'anthropologues, ont conservé des traits tout à fait proches des Brahmanes de l'Inde, dans la mesure où, je l'ai décrit plus haut, le peuplement du Népal s'est fait largement à partir de populations de hautes castes venues du Rajasthan, et où l'unification du pays a été réalisée sous la houlette de grandes dynasties de Brahmanes. Pour la description des rites de ces « deux-fois-nés », je m'appuie sur l'ouvrage de Margaret Sinclair Stevenson, qui présente de façon synthétique les différents rites par lesquels doivent passer les castes pures[74]. Sinclair Stevenson s'est intéressée à ce modèle hindou, qui comporte un ensemble de renvois aux rites brahmaniques (éléments religieux, cosmologiques, rapports avec les astres, les divinités etc.) et aux grands thèmes comme ceux du don de la vierge (*kanyadan*) et l'importance des *gotras* (lignages).

Les descriptions puisées dans cet ouvrage m'ont permis de mesurer les écarts avec les cérémonies que j'ai pu observer lors de mes sept séjours au Népal. Les deux-fois-nés sont les individus de haute caste qui sont considérés comme les plus purs rituellement car ils renaissent lors de la cérémonie du cordon sacré. Les rites observés par M. S. Stevenson, qui ont des liens profonds d'un côté avec le *Veda*[75] et le *Dharmasastra*, et de l'autre avec l'école philosophique de la *Purva-Mimamsa,* sont ceux des brahmanes d'une région précise du sous-continent indien, les Kathiawar du Gujarat. Il existe des variations d'une région à l'autre, mais les observations de l'auteur peuvent néanmoins être généralisées à tous les Brahmanes en ce qui concerne leurs caractères généraux. Outre les différences régionales, il faut savoir qu'un hindou est Shivaïte ou Vishnouïte, ou encore qu'il est adepte du culte de Ganapati (une variante du dieu-éléphant Ganesh, le « leveur d'obstacles »), de celui de Shakti (le principe hindou féminin, « l'énergie

[73] RENOU Louis & FILLIOZAT Jean, *L'Inde classique. Manuel des études indiennes.* Tome I et II, Payot, Paris, 1947. Voir en particulier tome 1 p. 381 sq.
[74] SINCLAIR STEVENSON Margaret, *Les Rites des Deux-Fois-Nés. Approches de l'Hindouisme*, Le Soleil Noir, 1982

[75] Le Veda signifie littéralement le « savoir absolu », et est constitué de quatre grands groupes de textes : les Rgveda, les Yajurveda, les Samaveda et les Atharvaveda.

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

divine », ou de Sûrya (le dieu « soleil »). Ces différences sectaires[76] peuvent être la cause de modifications considérables dans la nature et la forme du culte et dans les rites célébrés par les deux-fois nés.

M. S. Stevenson s'est référée à la littérature des *Sûtras*, datant de près de deux mille ans, dans laquelle la plupart de ces rites ont été formulés pour la première fois. En réalité, pour beaucoup d'entre eux, l'origine vient de la période védique. Les traités du *dharmasâstra*, dans lesquels il est abondamment question des devoirs et des privilèges des castes ou *varnas*, mentionnent l'enseignement des Veda, l'exécution des sacrifices et la réception des dons comme étant le privilège du *varna* des brahmanes. Stevenson ne traite que d'un seul devoir et privilège des brahmanes, celui de leur pratique sacrificielle.

Il y a quarante *samskara*, qui sont des actions et rites habilitant un individu des deux-fois-nés à occuper une position sociale et religieuse particulière. Le Bouddha historique, Gautama, les énuméra dans son traité du *dharmasastra*. L'un d'entre eux, le *vivâha* (mariage), se retrouve pour désigner le mariage en népali, (*bibaha* ou *biba*).

L'appartenance aux castes représente donc pour les individus bien plus qu'une division du travail ou du pouvoir, car leurs pratiques rituelles sont également très inscrites au cœur de la définition de la caste, et sont souvent différentes d'une caste à l'autre, même si tous croient en la même religion. Le cas des brahmanes est particulier, car ils sont au sommet de la hiérarchie religieuse, par la position de « prêtre » que leur confère leur naissance. Le choix leur est néanmoins laissé sur la vie qu'ils souhaitent mener. Ils ont trois possibilités à suivre s'ils souhaitent parvenir au repos (par un séjour au *Swarga*, le ciel, sorte de lieu supérieur qui est la fin de leur existence terrestre): la voie des rites

[76] Sur toutes les sectes dans l'hindouisme, Voir Renou & Filliozat, *op. cit.*, 1947

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

(*Karma-marga*), la voie de la dévotion (*Bhakti-marga*) ou la voie de la connaissance (*Jnana-marga*).

La voie des rites seule, ne mène jamais ceux qui la suivent au *Swarga*, mais seulement à une béatitude transitoire, dans un « ciel », avant qu'ils ne se réincarnent. Elle est la plus empruntée par les deux-fois-nés et elle occupe un tiers de leur existence. Sur le déroulement de ce choix de vie il faut noter qu'avant le mariage, les hommes deux-fois nés doivent accomplir des rituels que je ne décrirai pas ici : la naissance et la première enfance, et la cérémonie du cordon sacré (cordon en tissu qui va d'une épaule au côté du ventre opposé, signe matériel distinctif de la pureté, et de l'appartenance de caste).

Après avoir accompli les différentes cérémonies de l'enfance et de l'adolescence, l'homme est prêt pour le mariage. Chez les hindous, les parents du garçon et ceux de la fille sont très soucieux de la position du futur « parti » pour leur enfant. Dans la région étudiée par M. S. Stevenson, ni l'argent ni l'avenir ne revêtent le même caractère d'importance que la naissance, et ne peuvent non plus contrebalancer le préjudice de la bâtardise. Un homme peut contrevenir aux règles de sa caste en mangeant de la viande ou en dînant avec des hommes d'une autre caste, et néanmoins échapper à la sanction en tenant le sacrilège secret; mais son mariage est forcément connu de tous, et l'ensemble de la caste se sentirait le sang souillé si l'un de ses membres se mariait hors de celle-ci. Le mariage serait en fait la « forteresse de la caste », ce qui lui permet de perdurer, et très peu d'individus ont le courage d'outrepasser ses normes.

Le champ dans lequel un homme peut se marier est très restreint : premièrement, il ne peut choisir une femme dans le même lignage (*gotra*) que le sien. Chaque brahmane s'identifie comme le descendant d'un des 72 grands sages des anciens jours, et tous ceux qui se réclament d'un même ancêtre appartiennent au *gotra* (patrilinéaire) de ce sage. Ils sont alors considérés comme trop proches pour se marier entre eux. Ils ne peuvent pas non plus se marier avec l'une de leurs cousines, même au second degré, du côté de

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

leur mère, ni en fait personne du côté de leur mère qui descendrait d'un arrière-grand-père commun. Ils ne pratiquent donc pas le mariage des cousins croisés. Afin de comprendre la conception de la famille qui se présente notamment dans les textes du *dharmasâstrha*, il est nécessaire de s'intéresser à la notion de *sapinda*, catégorie qui isole trois générations ascendantes au-delà d'*ego* pour le rite du *sraddha* (culte aux ancêtres, qui légitime l'héritier), s'étend à sept générations pour les rites relatifs au deuil et également à sept générations pour les interdits matrimoniaux. Les *sapindas* sont un groupe exogame : deux individus ayant en commun un ancêtre dans sept générations du côté du père et cinq générations du côté de la mère se voient interdits de mariage.

Le choix matrimonial est donc difficile, d'autant plus qu'il faut marier les filles et garçons le plus tôt possible (dès 10 ou 11 ans pour les filles). Dans la tradition brahmanique, le mariage d'une fillette de 6 ans apporterait des bénédictions sacrées (*punya*) aux parents de celle-ci. De plus, il existe certaines normes auxquelles les futures épouses ne peuvent pas contrevenir : la fiancée ne devra pas avoir été précédemment promise ; elle doit être plus jeune que le fiancé ; elle doit être saine de corps et sans défaut physique ; elle doit être de bonne conduite et réputation ; elle doit avoir des frères vivants, sinon il est peu probable qu'elle porte des fils. Le fiancé doit quant à lui se présenter avec un physique sans faille et n'avoir ni maladie ni vice. Au moment de leur union le frère ainé du garçon devra être marié ainsi que la sœur aînée de la fiancée. Les mariages sont donc souvent arrangés par les familles. La plupart du temps, c'est la famille de la fille qui s'occupe des prospections car il faut la marier avant qu'elle ne soit pubère et qu'elle ne cause un scandale en fréquentant secrètement un jeune homme. Les mauvaises conduites d'un jeune homme célibataire ne sont pas, quant à elles, aussi stigmatisantes pour sa famille.

Le fiancé ne fait pas sa demande directement à la fiancée. Il doit toujours y avoir un entremetteur. C'est le père du futur mari qui demande la main de la jeune fille. L'acceptation de celle-ci enclenche une série de devoirs. La promesse ferme de donner la jeune fille en mariage est appelée *Vâgdâna*, « don par mot prononcé ». Elle a pour

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

condition qu'aucun des partis ne possède de défauts physiques, sinon, l'échange de promesses est révocable.

Les *Vedas* mentionnent toutes ces règles qui doivent être observées pour un mariage. Chez les Brahmanes, le mariage est en fait une obligation car il fait partie des étapes de la vie qui sont nécessaire pour atteindre le *Swarga* ou bien se réincarner. Il sert également à perpétuer le lignage. Les époux sont unis pour la vie, le divorce est impossible, et ensemble, mari et femme doivent réaliser certaines oblations et sacrifices. Sur un plan mythologique, les Brahmanes reproduisent dans leurs mariages l'épopée du mariage de Shiva avec sa femme Parbati, qui furent unis plusieurs fois dans leurs différentes incarnations successives.

Une fois que les deux conjoints sont choisis et que les deux parties ont consenti à l'union, les horoscopes des deux époux sont comparés. Aujourd'hui encore, la lecture des horoscopes est un moment qui passionne tout le monde. On trouve de nombreux devins dans les rues, qui exercent leur art de façon rémunérée Si les horoscopes sont compatibles, alors la date du mariage est fixée dans le calendrier lunaire par un prêtre du côté du garçon. La prédiction astrologique sert à ce que leur vie conjugale puisse être heureuse et durer. Les jeune gens sont alors bénis par un homme, ce qui leur permettra d'engendrer une progéniture.

Les dates propices au mariage se trouvent uniquement dans les mois du calendrier népalais de *baisakh* (avril-mai), de *jeth* (mai-juin), de *ashoj* (juin-juillet), de *mangsir* (novembre-décembre), de *magh* (janvier-février) et de *phalgun* (février-mars). La planète Vénus doit être visible dans le ciel le jour de la cérémonie car elle est supposée être la déesse de l'amour. C'est donc exclusivement durant ces périodes que se sont déroulés les séjours de recherche. En général, les mariages se font en plusieurs jours, dont un pour l'engagement (*bagdan*) où les familles des deux parties sont réunies, un

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

pour le mariage lui-même, qui est divisé en plusieurs moments distincts au cours de la journée.

Description d'un rite d'engagement de brahmanes

La première fois que j'ai assisté à un engagement, c'était le 30 janvier 2010, dans un restaurant-hôtel non loin de l'appartement où je loge. En passant par le chemin habituel pour retourner à mon appartement, je suis parvenue à me faire inviter par le gestionnaire du restaurant, qui a demandé aux familles des époux si je pouvais observer la scène. Au début de la cérémonie, alors que peu d'invités étaient là, de grands plats de riz, de légumes divers et d'autres mets végétariens ont été disposés de façon à attirer tous les convives. Une place était réservée aux fiancés dans la salle : un canapé était disposé, et face à lui une table basse sur laquelle se trouvaient divers objets et aliments utilisés pour les rituels. De nombreux hommes s'impatientaient, attendant manifestement avec passion les fiancés et leurs familles. Le photographe a pris une photo du fiancé, déjà présent, avec sa mère. Cinq hommes ont alors quitté le lieu de réception et sont revenus en voiture quelque temps plus tard avec la fiancée et d'autres convives de sa famille. Les hommes et les femmes sont entrés séparément. Pendant ce temps, des chants commençaient à s'élever, le leader du groupe étant celui qui officiait tout au long des divers rituels du mariage. Les époux ont été placés l'un en face de l'autre, et tout le monde observait ce que disait le prêtre. La fiancée, habillée d'un sari rouge avec des broderies couleur or, ne fixait pas son futur dans les yeux, au contraire de celui-ci, qui la regardait. Sur un autel étaient disposés de l'encens et des pétales de fleurs, que le prêtre donnait en offrandes. Le père de la fiancée a béni le fiancé en lui appliquant sur le front une marque cérémonielle (*tika*) de riz mélangé à de la poudre de vermillon et lui a offert une couronne de mariage appelé *dubo ko maalaa* (un collier avec des tiges sèches et des broderies).

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Figure 22: le dubo ko maalaa , collier d'herbes sèches offert lors du mariage

Il a reçu également des bijoux en or, puis ce fut au tour de la fiancée de recevoir la bénédiction. Les deux parents de la jeune femme lui ont apposé une *tika* en même temps et lui ont mis des pétales de fleurs dans les cheveux. Elle a ensuite reçu une couronne de mariage comme celle de son fiancé, qui lui remit alors des bijoux et lui apposa une *tika*. Des sommes d'argent importantes dans des enveloppes ont circulé après ces cadeaux des parents. Les sœurs du fiancé ont reçu également quelques enveloppes. Cette cérémonie, appelée *bhagdan*, est importante, car c'est durant celle-ci que le père de la futur mariée déclare en présence des proches des deux parties qu'il va donner sa fille en mariage. Cette promesse est suivie de droit et de devoirs. C'est seulement ensuite que l'astrologue doit être consulté. Le mariage suit en général de peu cet échange. Dans le cas de ces époux engagés le 30 janvier 2010, il était prévu qu'ils se marient un 7 février. Ils m'ont affirmé qu'ils ne se connaissaient que depuis trois semaines. Le fiancé ne semblait pas être déçu par sa promise, il semblait très joyeux. Quant à elle, elle baissait la tête et selon les conventions d'usage, elle ne devait de toute façon pas exprimer de sentiments de manière visible.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Le déroulement d'un mariage brahmane

Après la cérémonie *bhagdan* en vient une autre : la *swayamvara*, ou *swayember*, durant laquelle des bagues sont échangées entre les fiancés. Traditionnellement, c'est le moment où les *dubo ko malla* sont échangés. Aujourd'hui, un échange de bagues est aussi d'usage, bien que ce ne soit pas une pratique traditionnelle. Des *mantras* sont récités pendant que les jeune gens reçoivent chacun à leur tour (d'abord la femme) une guirlande de fleurs autour du cou.

Figure 23: couple de jeunes mariés Brahmanes

Vient ensuite la cérémonie appelée *saitapa*, où des objets divers comme une pièce de tissu, une note indiquant la date du mariage, des présents (sucreries, fruits, bijoux) sont envoyés à la famille de la fiancée.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Dans les jours qui suivent, la cérémonie principale du mariage a lieu et débute par une procession du fiancé entouré de ses proches. Elle se fait dans les rues et jusqu'à la maison des parents de la fiancée et est souvent accompagnée d'un orchestre. Le nombre de personnes qui y assiste dépend du statut social du fiancé. Il n'y a en général que des hommes. Arrivé à la maison de la jeune femme, le fiancé est accueilli par le père de sa promise et tous sont reçus avec des fruits et des boissons. La cérémonie appelée *guptagar* est ensuite célébrée. Les dieux et ancêtres y sont invoqués.

Voici la description d'une des premières cérémonies principales de mariage entre deux brahmanes à laquelle j'ai assisté, et qui commençait avec le *kanyadan*. Elle eut lieu le 8 février 2010. Dans ce rituel, qui constitue une partie essentielle du mariage, il est affirmé que la fiancée doit être offerte vierge au fiancé (le *kanyadan* signifie « don d'une jeune fille vierge »). Il existe une description historique des mariages concernant les familles de très haute caste de la dynastie des Rânas au Népal. Je me suis reportée à cette description pour en dégager les moments principaux, afin de comparer avec ce qui se passe dans le cas des castes plus ordinaires. Voici le texte[77] :

> « Les Rânas arrangeaient traditionnellement des mariages avec des familles royales, tant au Népal qu'en Inde. Comme pour beaucoup de monarchies dans le monde, l'alliance permet de créer des relations politiques étroites. Les festivités requéraient une organisation importante. Elles duraient plusieurs jours et comptaient cinq cérémonies, conformément au rituel hindou.
>
> Il y a d'abord la première cérémonie du *Swayamvara*, qui signifie littéralement « choisir son époux ». Elle remonte à une ancienne tradition rajput qui donnait à la princesse le droit de choisir son époux. Avec les mariages arrangés, cette cérémonie n'était plus qu'un symbole. Durant le *Swayamvara*, la future mariée pare de

[77] Voir la description dans l'ouvrage de RANA Sjb Prabhakar, RANA SJB Pashupati, RANA SJB Gautam, *Népal. Art et Civilisation des Ranas*, Editeur Naef-Kister SA, Paris, 2002, page 184 et suivantes.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

> guirlandes son promis et oint son front d'une pâte de bois de santal. Cette cérémonie est réservée aux familles proches.
>
> Un peu plus tard a lieu la cérémonie du *Kanya Daan*, qui signifie « donner une jeune fille (vierge) ». Les futurs époux sont assis sur un lit recouvert de brocart, les pieds dans une grande bassine d'eau en argent. Les parents de la fiancée lavent les pieds de leur fille et de son futur époux et leur offrent des pièces d'or. Les Brahmanes chantent des versets védiques.
>
> A une heure propice déterminée par les prêtres, la cérémonie la plus importante a lieu : la main de la fiancée est placée dans les mains de son promis. Puis, le fiancé enduit la raie des cheveux de sa future femme de vermillon. Elle le portera tous les jours de son mariage. Enfin, les jeunes gens tournent sept fois autour d'un feu rituel (*Saat Phera*) et sont alors déclarés mari et femme.
>
> Lors du mariage, la mariée est portée par son frère. Il s'agit du « *Bidaï* ». Après la cérémonie du *Bidaï,* les époux s'en vont dans une voiture tirée par deux chevaux. Leurs têtes doivent être protégées par une ombrelle de cérémonie jusqu'au moment où ils atteignent la demeure de l'époux. En entrant dans la nouvelle demeure, la tradition veut que la mariée marche sur des lampes allumées ».

Les nombreuses cérémonies de mariages auxquelles j'ai assisté ont pour la plupart comporté le rituel du *kanyadan,* que j'ai donc pu observer à de nombreuses reprises. J'ai pu participer aux cérémonies religieuses d'une proche parente du premier ministre népalais, Girija Prasad Koirala, que j'ai donc aperçu ce jour-là. La fiancée était vêtue d'un sari rouge brodé et les cheveux couverts d'un voile rouge. Le fiancé portait quant à lui un costume cravate à l'occidentale, mais avec un chapeau népalais, le *topi*. J'ai participé à la cérémonie au temple hindou, et également à celle qui se déroulait dans la maison familiale de l'homme, où la nouvelle épouse devait se livrer à des activités rituelles (mais pas aux mêmes préparatifs, normalement accomplis par la jeune femme dans la maison de ses parents). Ce 8 février 2010 était en fait un jour très spécial pour le mariage : il s'agissait d'un jour où les signes astrologiques étaient de très bon augure. Il y avait des centaines, voire des milliers de cérémonies ce jour-là à Katmandou, disséminées dans des temples et divers lieux festifs. Des milliers de tentes, d'autels, de

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

feux rituels, de cadeaux, de repas copieux, d'invités, de fêtes s'offraient à mon observation. Durant la célébration à laquelle j'ai assisté, un *guru* officiait et récitait des textes védiques. Les fiancés se sont assis près d'un feu sacrificiel (*yagya*) et ont réalisé des rites précis, décrits par le prêtre, dont les principaux sont la *saptapadi* (le fiancé a sept étapes symboliques à franchir), la *sindhur halne* (le fiancé met de la poudre de vermillon rouge sur le sommet de la tête de sa fiancée), et la *goda dhuwa* (les pieds des époux sont lavés par la famille de la fiancée, moment pendant lequel des enveloppes sont transmises au couple). Il s'agit d'un jour très spécial, particulièrement pour la famille de la fiancée, car il est de leur responsabilité et de leur obligation de réaliser ces rites.

Après la cérémonie *kanyadan*, le fiancé et sa famille ont offert à leur tour des étoffes et des cadeaux à la jeune femme. Symboliquement, c'est à ce moment que le statut de la fiancée change : cette dernière, une fois mariée, n'a plus de droits sur le patrimoine de sa famille et entre pleinement dans la maison de son fiancé. Après ces échanges, les rituels ont continué : des textes étaient récités et les fiancés, placés près du feu sacrificiel, ont tourné sept fois autour de celui-ci. L'homme a placé de la poudre de vermillon sur la raie des cheveux de l'épouse : avec un tissu rectangulaire blanc d'environ un mètre, il a tracé une ligne rouge le long du drap, en commençant par la base de la raie des cheveux de la femme sur son front. Il a fait plusieurs allers et retours avec la poudre, puis des proches lui ont pris le tissu, l'on plié et donné à la jeune femme. Les femmes proches de celle-ci lui ont mis ce tissu plié sur le front et l'ont fait tenir avec le voile rouge qu'elle portait depuis le début. L'épouse devra après le mariage mettre cette trace rouge sur le front tous les jours de sa vie. C'est un des signes qui permettent de distinguer les femmes mariées ou non, de même que le port de bracelets rouges en verre. En outre, les femmes portent aussi un collier *pote*, fait de plusieurs rangées de perles rouges, ou parfois vertes, pour certains groupes sociaux. Avec tous ces attributs, la femme devient alors une *suhagin*, c'est-à-dire une femme mariée. Elle acquiert un statut et un rôle entièrement différents de sa position précédente.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

La cérémonie que j'ai observée a continué et à un moment les époux sont partis ensemble. Une grande procession les a suivis, et se rendait vers une voiture décorée de fleurs et d'inscriptions. La jeune fiancée effectua un rite qui n'est pas vraiment repris dans les descriptions des mariages traditionnels brahmanes que nous avons pu lire : elle effectua sept tours de la voiture en récitant quelques paroles que je ne pus comprendre. Elle commença alors à pleurer, avant de serrer dans ses bras sa mère et d'autres membres de sa famille. La plupart des mariages auxquels j'ai assisté se sont terminés de la même façon, en pleurs. Il s'agit-là des traditionnels « pleurs de la mariée », lorsqu'elle quitte la maison de son père pour se rendre dans celle de son époux. Elle se lamente d'abord parce qu'elle ne reverra plus les siens, parce qu'elle quitte le « sein nourricier » : ce thème apparaît dans de nombreux chants. La mère et le lignage féminin sont symbolisés souvent par le « lait ». De plus, il est traditionnel de se lamenter pour ne pas rendre les mauvais esprits envieux de la situation de l'épousé, ce qui porterait éventuellement malheur. On dépeint donc l'avenir sous un aspect triste et repoussant. La jeune femme se plaint d'avoir obtenu un mauvais « *karma* » ou destin.

De nombreux anthropologues ont décrit cette phase du mariage[78], aussi bien dans les castes hindoues que dans les clans et dans les autres religions présentes au Népal (monde musulman). Elle est importante car elle indique qu'il y a une nette séparation entre les lignées des femmes et celles des hommes. Dans la filiation matrilinéaire, comme c'est le cas chez les populations tibétaines et tibéto-birmanes, comme les Tamangs qui épousent la fille du frère de leur mère (pour les hommes), les pleurs de la mariée font nettement allusion au sort peu enviable des jeunes filles qui perdent tout droit à hériter des biens immobiliers, de la terre et de la maison où elles sont nées[79]. Pour les jeunes filles hindoues, la perte est encore plus grande car dans la plupart des cas, elles n'héritent pas du tout de leur famille, et doivent fournir en plus une dot importante. En Inde, cette question de la dot est devenue une question politique cruciale : de nombreux « incendies

[78] Voir par exemple GABORIEAU Marc, *Ni Brahmanes ni ancêtres. Colporteurs musulmans au Népal*, Société d'Ethnologie, Nanterre, 1993, p.209
[79] STEINMANN Brigitte, *op. cit.*, 2001

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

de cuisine » sont déclenchés par la famille de l'époux lorsque la famille de la femme n'a pas fourni les biens qu'on espérait.

Cette explosion d'émotions ne marque cependant pas la fin des rituels du mariage : arrivés dans la maison du jeune marié, l'épouse a dû effectuer encore de nouveaux gestes rituels pour marquer son intégration à la maisonnée. Dans la tradition brahmanique, elle est généralement accueillie par sa nouvelle famille, qui offre des cadeaux au nouveau couple, et lorsqu'elle a pénétré dans la maison de sa belle-mère, la jeune femme fut contournée par la mère de son époux qui lui présentait un plat avec une bougie allumée, de sorte que la fumée effleure le visage de la jeune femme. Elle a dû ensuite entrer dans sa nouvelle maison en éteignant plusieurs bougies allumées sur le sol, en les piétinant.

Les époux ont dû ensuite se rendre dans leur chambre où l'on avait placé un lit neuf. C'est là que des échanges de bénédictions ont commencé: les membres de la nouvelle famille touchaient les pieds de la jeune fille du bout des doigts, puis elle le faisait à son tour. Mais certaines femmes plaisantaient avec la jeune mariées, refusant qu'elle leur touche le pied. Il s'agissait d'un signe de respect et d'égalité qui signifie que ces femmes-là sont de statut égal à celui de la nouvelle épousée. La jeune mariée a ensuite cuisiné pour son mari et sa famille, prouvant ainsi qu'elle est une bonne femme au foyer, et qu'elle compte assumer son statut dans sa nouvelle famille.

Un mariage moderne et internationalisé entre des jeunes Brahmanes

Après sept séjours au Népal et la participation à de très nombreuses cérémonies de mariage, l'exemple particulier d'un jeune couple de brahmanes est devenu pour moi un modèle d'analyse des rapports entres pratiques et représentations. Un temps expatriés en France où ils s'étaient intégrés parfaitement à l'éducation nationale et s'étaient même pressentis déjà comme futur couple, ces jeunes gens devinrent entrepreneurs au Népal,

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

dans le domaine des associations éducatives et de bénévolat. Cet exemple singulier m'a permis d'introduire dans mes paradigmes la question fondamentale de la différence entre appartenance officialisée à un groupe (castes, tribus, ethnies) et représentation de l'appartenance à ce même groupe. Tout comme, en Europe, on peut être enfant d'une famille bourgeoise appartenant à l'*intelligentsia* et se marier volontairement en dehors de son statut de départ, pour expérimenter les plaisirs d'une rupture avec les conformismes locaux, on peut au Népal, entre jeunes gens issus des villes et des campagnes, mais appartenant à la grande caste dominante des Brahmanes, rompre avec les conventions. Ce jeune couple s'était marié en bonne et due forme selon les normes religieuses brahmaniques, mais en adoptant un style de vie et un type d'entreprise qui devait repousser très loin ce qu'on aurait pu taxer trop vite de reproduction des conventions, si l'on s'en était tenu simplement à la définition par l'appartenance de caste. C'était bien le cas de Sarda et de Pramod, exemple crucial qui me permit à la fois de me référer aux mythologies du mariage dans les Védas, aussi bien qu'aux dernières tendances du réseau social Facebook, et qu'à tout le génie d'entreprise des Brahmanes.

Mes exemples de départ se sont complexifiés avec la prise en compte de l'apparition sur la scène de ce mariage de type hindou 'mondialisé' ; mais ils ont trouvé une articulation essentielle de l'autre, dans cette dialectique de la réussite moderne d'un jeune couple de Brahmanes de bonnes origines, qui m'a permis de comprendre comment des transformations contemporaines profondes pouvaient se greffer au Népal sur des maintiens de statuts et d'étiquettes conventionnelles. On pouvait tout aussi bien référer leur alliance à la tradition qu'à de vraies ruptures sociales, en particulier avec leur milieu. Ils ne formaient pas un couple mixte ; en revanche, ils menaient une vie absolument non conformiste dans la mesure où ils décidaient de ne pas avoir d'enfants, et de vivre dans des maisons séparées, tout en maintenant une façade sociale parfaite aux yeux de leur communauté. Au sujet du formalisme des comportements, les références anthropologiques concernant le seul Népal étaient bien-sûr déjà très nombreuses : il existe d'importantes monographies qui ont porté sur les ethnies variées, mais aussi des études plus philologiques sur l'évolution des terminologies dans le monde religieux, et

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

des études des formes de parenté au Népal et leur perpétuation dans des stratégies matrimoniales réglées par les positions dans les lignages et autres groupes. Mais la spécificité de mon objet devenait plus grande lorsque j'appliquai le démontage des notions de caste à celui d'appartenance de classe, dans un contexte comparatif mondialisé, et au sein d'une métropole moderne hindoue en marche vers la sécularisation. Je découvrais, en même temps que ces ruptures avec les conformismes locaux, à quel point, dans les mariages népalais, les modes, les contraintes, les désirs, étaient déjà passés par des réseaux d'influence à diffusion internationale (par ex., petites annonces matrimoniale[80], marchés divers des ingrédients du mariage, agences de rencontre) ; mais aussi par des contraintes économiques liées aux migrations, à la domination générale par le marché, et par l'intrusion massive des médias. Je ne décris pas ici ce mariage en détails, comme je viens de le faire ci-dessus, car je n'y ai pas assisté. Je m'y réfère néanmoins, pour indiquer que, malgré le caractère apparemment fixiste de mes descriptions de cérémonies de mariage au Népal, je ne considère pas pour autant que la conformité aux usages, la maniaquerie des rituels, le sens même des observances impliquant la présence d'un nombreux personnel, de témoins, de prêtres, d'ordonnateurs des cérémonies, a automatiquement comme conclusion la durabilité des mariages en question. J'ai pris cet exemple pour illustrer surtout mes points de vue par rapport à la question générale des transformations du 'politique' au Népal, de son importance par rapport à ceux, parmi la population, qui s'en font les interprètes principaux, comme justement les Brahmanes.

[80] Il existe de nombreux sites de rencontre sur internet pour les Népalais. Les conjoints sont sélectionnés par un programme qui recherche, parmi les prétendant(e)s, ceux qui correspondent aux critères privilégiés. Ce peut être la caste ou l'ethnie, l'apparence physique, le lieu de vie (au Népal ou dans une série de pays comme l'Australie, les Emirats Arabes, l'Angleterre, etc) ou bien d'autres choses. Voir par exemple http://www.shubabibaha.com/ ou http://www.nepalmatrimonial.com/ ou encore http://www.bihabari.com/

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

2.1.3. Les Néwars

Traditionnellement, avant de se marier réellement, les Néwars d'une secte particulière réalisent une coutume singulière : le mariage symbolique d'une jeune fille entre 5 ans et 12 ans (c'est-à-dire encore nubile) avec, non pas un garçon, mais avec un 'objet' en l'occurrence un fruit sacré (le fruit de l'arbre *bel*, ou *aegle marmelos*). Ces fruits sont ensuite offerts au dieu Shiva et à sa femme Parbati, généralement durant les festivités de la grande fête des ascètes, *Shivaratri (*la nuit de Shiva), qui a lieu au mois de mars. Le choix particulier de ce fruit sacré en guise d'époux, se réfère au caractère particulier de celui-ci, de son pouvoir d'apporter la joie dans la vie, et au fait que dans la tradition hindoue, tout ce qui existe en ce monde est animé. Il s'agit en réalité, explique G. Toffin, d'un « pseudo-mariage » (*ihi*) des petites filles avec le fruit de cet arbre *bel* , institution qu'il a comparée aux « *tree-marriages* » existant en Inde, dont plusieurs buts ont été mis en relief : il s'agit tantôt d'éviter les modalités infâmantes de la vie de veuve (l'arbre auquel la femme est mariée restant en vie bien après la mort du véritable mari), tantôt d'éloigner les mauvais esprits d'une alliance jugée dangereuse en les attirant vers un arbre, tantôt de rendre le couple fertile en s'attachant les vertus reproductrices supposées de telle ou telle espèce ligneuse. Ce rite, le *ihi*, revêt un intérêt tout particulier pour les femmes néwars : leur premier mari étant éternel, dans la mesure où le fruit représente bien la divinité, elles ne seront jamais veuves et pourront se remarier librement à la mort de leur conjoint, considéré du coup comme époux secondaire. Il s'agit aussi, explique G. Toffin, d'une façon de contourner la loi brahmanique et de prétendre, pour les fillettes, à un statut ultérieur éventuellement plus élevé. Je reviendrai ci-dessous sur cette distinction entre mariages primaires et secondaires.

Je n'ai pas personnellement participé à la cérémonie *ihi,* mais j'ai interrogé des Néwars pour qu'ils me la décrivent. Elle est célébrée lors d'une cérémonie collective dans laquelle plusieurs fillettes prennent place, avec toute la famille et les amis, comme dans un vrai mariage. Parfois aussi le rite a lieu dans des temples. Voici les explications

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

données par Gérard Toffin [81]:

> Le fruit, qui représente symboliquement Lord Narayan (un avatar de Shiva, l'un des trois grands dieux de la trilogie hindoue), est d'abord sélectionné, lavé, puis habillé. Le fait de marier les jeunes filles avec cette divinité est une croyance reflétant à la fois des valeurs bouddhistes et hindoues, où le mariage ne peut être contracté qu'une fois, et donc l'alliance avec un dieu est de première importance. Elle passe avant le mariage de la jeune fille avec un véritable époux humain plus tard. Cette croyance tourne autour du fait que le fruit ne doit être ni abîmé, ni, selon certaines superstitions, « secoué », sinon la future mariée aura beaucoup de chances d'avoir un homme ayant un physique disgracieux quand elle se mariera. Le jour de la cérémonie, la jeune fille, qui doit jeûner toute la journée, est lavée et revêtue d'un *sari* rouge comme pour le mariage, et une épine de porc-épic lui est placée dans les cheveux en signe de bonne chance. Comme pour les mariages avec des êtres réels, une date est décidée selon les jours d'heureux auspices prédits par l'astrologue. Le prêtre, de caste *dyobajya* pour les hautes castes, et *achaju* pour les autres, célèbre alors la cérémonie autour d'un autel posé sur une pièce de tissu rouge, où sont placés des fruits (comme des mangues ou des oranges), ainsi que des fleurs. Des prières et des hymnes des Vedas sont récités. À la fin du rituel, le fruit est préservé par les parents ou grands-parents de la jeune fille, ou bien immergé dans la rivière sacrée Bagmati (le temple Pashupatinath qui est dédié à Shiva borde celle-ci).

Figure 24: le bel bibaha des jeunes filles Néwaries

[81]TOFFIN Gérard, *Société et Religion chez les Newar du Népal,* Editions du CNRS de Meublon Bellevue, Paris, 1984., p. 124, 127, 289, 401-404.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Ce mariage symbolique doit être suivi, en temps voulu, d'un mariage réel. Le choix du conjoint dépend avant tout de la caste et du statut social et économique du conjoint. Comme dans l'aire brahmanique, les deux époux doivent être de même caste, mais pas de même lignage ; ils doivent faire partie de groupes de descendance différents. Enfin, ils doivent également ne pas avoir d'ancêtres communs jusqu'à sept générations (sept du côté du père et cinq du côté de la mère). Le choix d'un conjoint est donc extrêmement restreint.

Lorsqu'une femme se marie, elle quitte la résidence de sa famille et se rend dans celle de son mari. Elle fait alors partie de son lignage et ses parents doivent s'acquitter d'une dot (la *kwosa*, souvent bien inférieure à la part d'héritage que reçoivent ses frères) pour conclure l'union. La plupart des alliances chez les Néwars sont arrangées par les membres les plus âgés des familles, même si grâce à nos observations, nous avons pu constater que les individus pouvaient choisir plus librement qu'auparavant. Dans les mariages arrangés, il y a aujourd'hui une tendance à ce que les futurs époux se rencontrent un peu avant, en général durant le mois qui précède l'engagement. Dès vingt-et-un ans pour les hommes et dix-huit ans pour les femmes, les individus sont en âge de se marier.

La date de la cérémonie est convenue en fonction des jours de bon augure. L'astrologie Néwar s'accorde avec le calendrier hindou. En langue néwari, on emploie aussi les termes sanscrits, par exemple : *baisakh* (avril – mai), *jyesth* (mai - juin), *asadh* (juin – juillet), *marga* (décembre), *magh* (janvier) et *phalgun* (février). Il y a trois jours particulièrement auspicieux, *akshaya triteeya*, *pachinmar* et *basant panchami*. Le 8 février 2010 était l'un de ces jours auspicieux, comme je l'ai déjà souligné plus haut, et j'ai donc participé à de nombreux mariages, mais pas cependant à un mariage néwar car j'étais ce jour-là au mariage brahmane décrit plus haut.

Outre les sources de G. Toffin, j'ai étudié la description donnée dans *Mariage customs*

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

of Nepal[82], où le mariage néwar est décrit en fonction des étapes à respecter. Comme chez les Brahmanes, on trouve aussi chez les Néwar la cérémonie d'engagement ou *Kanyadan*. Avant cette cérémonie, les parents recherchent un conjoint pour leur enfant. Un médiateur, généralement une femme (appelée *lami*), se rend alors dans la maison de la jeune fille et y apporte l'horoscope (*chino* ou *jaata*) de celle-ci, ainsi qu'une photo du garçon choisi pour le lui montrer. Les horoscopes des deux jeunes gens sont comparés par un astrologue professionnel, qui calcule si leur union a des chances de durer. S'ils sont compatibles, une date de mariage est décidée.

Dans ma recherche, je me suis intéressée particulièrement aux Néwars Shresta, qui ont des pratiques particulières aux hautes castes. Leurs mariages se déroulent généralement en onze étapes que voici: L'arrangement et les négociations ; L'envoi de noix (*supari*) à la famille de la fille et conclusion formelle des négociations (*gway yankegu*) ; La *swayamvara*, où l'on contrôle et informe des fonctions du mariage ; La *janti*, procession des individus du côté du fiancé ; Le *kanyadan*, cérémonie où la fille est officiellement promise en mariage ; La *janti*, retour en procession de la fiancée accompagnée de son fiancé ; L'accueil de la fiancée (*lasakosa*) dans la famille de l'homme ; L'introduction de la fiancée auprès de la famille et des relations du fiancé ; La fête (*bhoj*) ; La vue du visage (*khwaa sowayegu*) ; La Visite dans un temple de lord Ganesh. Voici ci-dessous une description plus détaillée du déroulement d'un mariage typique Néwar.

Un mariage arrangé traditionnel Néwar commence avec le *Mhaswegu*, rituel durant lequel les fiancés sont présentés l'un à l'autre. C'est un homme dont le statut est appelé *Lamhi* qui organise ce rendez-vous. Le *Mhaswegu* consiste littéralement à un examen mutuel de l'aspect physique des partenaires. Si ce rendez-vous se conclut par un accord de mariage, un astrologue appelé *Cheenas* est consulté, afin de voir si les époux sont

[82] MAJUPURIA Indra & MAJAPURIA Trilok, *Marriage Customs in Nepal. Traditions and Wedding Ceremonies Among Various Nepalese Ethnic Groups*, Craftsman Press, Lalitpur, 2009

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

compatibles. Une fois le mariage confirmé, la cérémonie du *Gwaybigu* est observée, parfois plusieurs mois à l'avance, ou bien quelques jours précédant le mariage : la famille du fiancé offre à la fiancée de nombreux cadeaux, des *suparis* (noix), des vêtements, etc. cette occasion représente un réel engagement dans la tradition Néwar (contrairement à la nouvelle tendance qui veut que les époux s'offrent une bague le jour du mariage).

Un autre évènement important, qui apparaît pendant ou juste après le *Gwaybigu*, est le rituel *Lakha Diney*, où la famille du fiancé offre à la famille de la femme des *lakhamaris* (bonbons de sucre). Au plus la famille de la mariée est grande, au plus les sucreries sont elles-mêmes grandes.

Le rituel du *Kaliya Bigu* est observé une semaine avant le mariage. La mariée reçoit deux bracelets en or ou argent (*kaliya*) qu'elle est supposée porter le jour de la cérémonie principale. À ce moment, des délicatesses comme les *charus* (morceaux de sucre noir), ou de la cardamone sont offerts à la mère de la mariée. C'est un signe de remerciement pour l'éducation qu'elle a donné à sa fille. Le père reçoit à son tour un morceau d'or symbolique « *ek mohuur daam* ». Une *Pûja* (offrande) est généralement réalisée durant cette cérémonie. La femme doit choisir sans voir dans un pot une poupée. Si celle-ci symbolise un homme, il est dit qu'elle portera un fils pour premier enfant, et une fille si la poupée symbolise une femme.

Le rituel du *Janti Janey* est la procession du fiancé qui se rend à la *maiti* de la fiancée (la maison de ses parents). Il est courant que la procession soit accompagnée de musiciens. Pendant ce temps, la mère du fiancé attend chez elle afin de préparer l'accueil des mariés. Lorsque la procession du fiancé arrive chez la femme, le rituel du *Swayember* a lieu. Celui-ci n'est pas spécialement une tradition Néwar, mais a été ajouté dans les rituels, le symbole de l'échange des bagues et colliers étant très apprécié. Lorsque la *Pûja* est terminée dans la maison de la mariée, la procession des mariés repart

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

vers la maison de l'homme, en présence du *Lahmi* (celui qui a organisé la première rencontre).

L'introduction de la jeune mariée dans la maison de son mari ouvre la porte à de nombreux autres rituels, dont le *Laskus Garne*. La mère du marié attend la procession avec la fiancée à la porte de la maison, avec les sœurs et autres proches parentes. C'est en général la plus âgée des femmes qui accueille en premier la jeune épouse, à qui on donne les clés de l'habitation, ce qui signifie symboliquement qu'elle est l'égale des autres de ce point de vue : la maison est la sienne désormais.

Après son entrée dans la maison, la mariée réalise le rituel *Thyabo*, qui consiste à terminer le plat de son mari. Il est d'usage au Népal de dire que manger dans le plat de son partenaire augmente l'amour.

Le lendemain des cérémonies chez la femme, celle-ci est amenée dans un temple afin de procéder au rituel où l'on applique pour la première fois le *sindoor* (poudre de vermillon) sur son front. Dans les traditions hindoues des Népalais non-néwars, le *sindoor* est appliqué le jour de la *Janti* (procession).

Après tous ces rituels, il est courant que la famille du marié organise une réception, appelée *Jwho-Bwhey*. Puis, cinq jours après son arrivée, la famille vient s'enquérir de la jeune épouse dans sa nouvelle demeure. C'est le rituel du *Dulbai Farkauney*, courant également chez d'autres groupes que les Néwars.

Plusieurs Néwars m'ont dit qu'il était aujourd'hui difficile d'organiser un mariage typique, en raison notamment du manque de prêtres, les *Gubajos*. Il arrive souvent que ce soit des prêtres Brahmanes qui officient durant les mariages Néwars, ce qui implique

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

forcément quelques décalages par rapport aux rituels traditionnels. J'ai assisté à plusieurs mariages Néwars[83], dont le 1er février 2010, qui avait lieu juste à côté de la place des temples de l'ancienne ville royale de Patan.

2.1.4. L'aire culturelle tibéto-birmane : les Tamangs

Parmi les traits que l'on pourrait rattacher à une forme traditionnelle, c'est-à-dire à la fois ancienne (parce qu'elle a été observée de manière récurrente au Népal par des anthropologues de l'aire culturelle tibétaine) et reprise dans des petits livrets diffusés actuellement dans des associations régionalistes des diverses ethnies du Népal, on peut citer pour les Tamangs les trois formes de mariage que j'ai déjà mentionnées plus haut:

- Mariage par arrangement entre les deux parties, par l'intermédiaire d'un spécialiste ;

- Mariage par capture de la fiancée ;

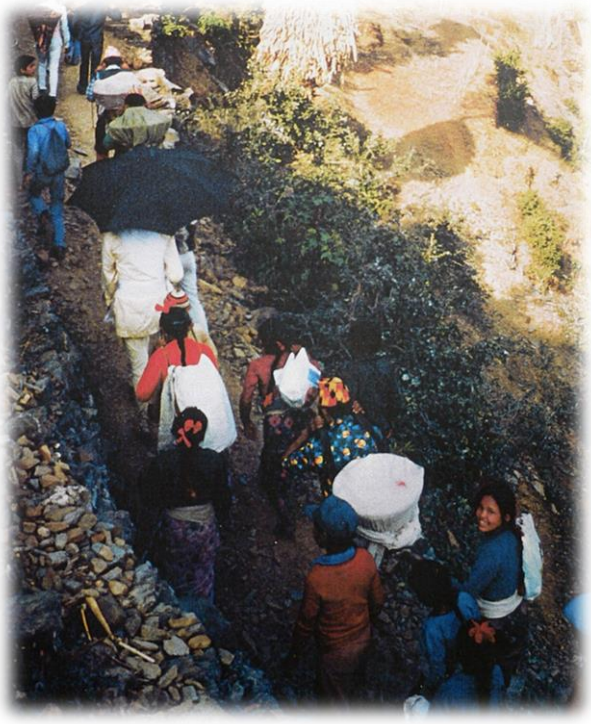
- Mariage par consentement mutuel.

Le mariage par arrangement s'appuie sur une organisation lignagère qui distingue en général respectivement les deux lignées de l'homme et de la femme[84] et surtout sur l'ancien système communautaire de possession des terres (*kipat*) et l'héritage exclusif des biens immeubles par les hommes. L'arrachage indéfiniment répété de la femme à sa maison natale (*maiti ghar*) se vérifie complètement dans ce type de mariage avec la cousine croisée matrilatérale[85] que l'on retrouve chez les Tamangs.

[83] Pour une référence exhaustive au mariage néwar, accompagné de descriptions ethnographiques, voir TOFFIN G., *op. cit.*, 1984, pages 142 et suivantes.
[84] STEINMANN B., *op. cit.*, 1986
[85] Les Magars, population étudiée par l'anthropologue Anne de Sales, pratiquaient également le mariage avec la cousine croisée matrilatérale. Cf DE SALES A., *Dieu nourricier et sorcier cannibale. Les esprits des lieux chez les Magar du nord (Népal)*,In: Études rurales, N°143-144, Dieux du sol en Asie, 1996, pp. 45-65.

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

Figure 25: procession du marié chez les Tamang (photo de B. Steinmann)



C'est un grand modèle qui a été étudié dans toute l'Asie dans les théories structurales et repris par Louis Dumont dans ses études en Inde sur les Pramalai Kallar, un peuple de l'Inde du sud dont la langue est dravidienne. Il leur a consacré un ouvrage : *Une sous-caste de l'Inde du sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*[86] dans lequel on apprend que leur parenté est de type patrilinéaire et patrilocale. Cette théorie française a ainsi privilégié l'alliance à la filiation.

Pour comprendre l'organisation sociale qui résulte de ces règles de mariage spécifiques, je m'appuie ici sur l'analyse de différentes études monographiques[87] qui ont déjà décrit

[86] DUMONT Louis, *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*, Mouton, Paris-La Haye, 1957

[87] Voir par exemple la description du mariage traditionnel tamang avec un aède (le *tamba*) dans : STEINMANN Brigitte, *Choses secrètes et questions sans réponse. Joutes oratoires et énigmes des Tamangs du Népal*, in

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

les pratiques de l'alliance en vigueur dans les groupes de langue tibéto-birmane du Népal. Celles-ci ont en effet été largement décrites par les ethnologues de cette aire, qui ont travaillé à partir des dernières décennies du XXe siècle dans ce pays relativement fermé. Mais auparavant, je possédais déjà toutes les études sur la parenté dans l'aire sino-tibétaine de sinologues comme Marcel Granet, ou de Claude Lévi-Strauss[88]. Dans l'aire tibétaine, bien qu'on puisse aujourd'hui choisir son conjoint dans n'importe quelle strate de la société, il a néanmoins existé dans l'ancien temps une forme de mariage entre cousins croisés qui donne une grande prééminence à l'oncle maternel. Ces mariages, qui engageaient le parti du fiancé et celui de la jeune fille, se déroulaient avec une sorte de compétition faite de chants alternés pendant lesquels se dessinaient deux partis : celui des acheteurs, le parti du fiancé, et celui des achetés, le parti de la fille. Rolf A. Stein nous explique que « des garçons représentant le fiancé, appelés 'acheteurs' (nyopa) au Ladakh (mais *nyi'u* chez les horpa et dans le Kham), devaient se rendre à la maison de la fiancée. Un groupe de filles en barrait la porte et ne l'ouvrait que lorsque leurs questions chantées avaient été échangées contre les réponses chantées des garçons : ces chants étaient remplis de métaphores et d'expressions énigmatiques, et toutes les connaissances sur le monde en étaient les sujets»[89].

Dans l'aire de dialecte et de sous-dialecte tibétain du Népal, comme chez les Sherpas et les Tamangs par exemple, ces coutumes ont largement continué d'exister. B. Steinmann a étudié en particulier le rôle d'un généalogiste et aède qui se rend dans la maison des futurs époux pour arranger le mariage selon les généalogies, c'est-à-dire vérifier la parfaite exogamie des clans. En effet, chez les Tamangs, l'existence de grands clans selon des nombres variés à l'est et à l'ouest de la vallée de Katmandou régule des échanges parfaitement exogamiques. Durant le mariage, deux partis éventuellement accompagnés chacun d'un *tamba*, se livrent à des joutes alternées qui font ressembler le mariage à un véritable duel entre les deux parties, avec des gagnants et des perdants. Par

Purusartha n° 18, Editions de l'EHESS, sous la direction de Catherine Servan-Schreiber, Paris, 1996, pp. 403-418, pages 403-418. Voir également les chants de mariage traditionnels au Tibet dans TUCCI G., *op. cit.*

[88] LEVI-STRAUSS Claude, Les *structures élémentaires de la parenté*, Editions Mouton De Gruyter, 2002

[89] Voir Rolf A. STEIN, *op. cit.*, 1981, p. 171-172

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

ailleurs, traditionnellement, l'oncle maternel, appelé *ashyang*, a un rôle honorifique : celui de donner sa fille en mariage à son neveu utérin selon le modèle du mariage des cousins croisés. Les joutes et chants comportent des métaphores qui ressemblent beaucoup à celles que l'on trouvait dans l'aire tibétaine et qui aujourd'hui encore sont réactualisés dans de nombreux enregistrements audio-visuels, qui font la joie des jeunes gens.

Les mariages par capture, dans ce monde indo-tibétain, semblent être une tradition plus ancienne encore. C'est une tradition qui traverse l'Asie centrale du monde de la Mongolie jusqu'aux hauts plateaux tibétains et dans les régions du sud de l'Himalaya. J'ai entendu parler par mes informateurs Tamangs de cette coutume ; et il arrive encore qu'elle soit pratiquée lorsque les familles ne parviennent pas à s'entendre. En général, après la fuite des jeunes gens, le mariage se résout à l'amiable.

Mais aujourd'hui, bien que la mémoire de ces traditions soit encore très forte, les Tamangs s'accordent à mettre l'accent sur un choix mutuel qui leur paraît mieux correspondre à la modernité à laquelle ils aspirent, malgré le fait que les unions, comme on l'a vu dans l'exemple du mariage de Prem et Dolma, doivent toujours finir par être officialisées par les deux familles et demeurent des mariages entre bouddhistes. Il est très rare d'observer des mariages entre hindous et bouddhistes parmi les grands groupes tribaux du Népal, sauf chez les Néwars, qui sont à la fois l'un ou l'autre.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

2.1.5. Mariages primaires et mariages secondaires

Dans son article sur les mariages Nayar[90], Louis Dumont distinguait déjà en 1961 les deux types de mariages (primaires et secondaires) qui existent dans le monde hindou [91]:

> Nous posons que toutes les castes de l'Inde distinguent, du point de vue du statut ou du prestige, deux sortes de mariage. Plus précisément, la distinction est entre mariage primaire ou principal, d'une part, mariages (ou unions) secondaires ou subsidiaires de l'autre. Cette distinction prend des aspects multiples, variables d'un groupe à un autre, mais dans tous les groupes on reconnaît un type de mariage parfait, de mariage par excellence, qui est généralement plus réglementé, plus solennel, plus coûteux, qui présente le maximum de prestige possible dans le groupe donné, et constitue le plus souvent la condition préliminaire des mariages ou unions réputés inférieurs.
>
> Ceux-ci à leur tour se distinguent en deux types : i° un type de mariage secondaire, union légitime mais moins prestigieuse que le mariage primaire ; 2° l'union non légitime, elle-même inférieure au mariage secondaire ; c'est un « concubinage » au sens défini ci-dessus ; c'est dans ce cas en général que la commensalité est exclue si la femme est de statut par trop inférieur.

L'anthropologue Robert Deliège a, dans son étude du système des castes en Inde[92], étudié comment la caste se pérennise au travers de l'institution du mariage. Il propose une réflexion sur ce que l'endogamie et l'exogamie nous apprennent au sujet de l'interdépendance et de la hiérarchie propres aux castes, notamment en termes de solidarité ou de complémentarité, et reprend de nombreux exemples afin d'étudier l'hypergamie et l'isogamie, les mariages primaires et secondaires[93]. Le rituel *ihi*, qui unit une fillette Néwar avec le fruit *bel*, peut être considéré comme un mariage primaire, puisque se réalisant avec un élément symbolisant un dieu[94]. Mais dans mon expérience

[90] DUMONT Louis, *Les mariages Nayar comme faits indiens*, In : L'Homme, tome I n°1, 1961
[91] Ibid, p. 14
[92] DELIEGE Robert, *Les castes en Inde aujourd'hui*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004
[93] DELIEGE Robert, *Anthropologie de la famille et de la parenté*, Armand Colin, 3ème édition, Paris, 2011
[94] J'ai déjà mentionné les travaux de Gérard Toffin sur le mariage néwar ; voir donc ses descriptions détaillées, et illustrations dans l'ouvrage mentionné. D'autres études existent aussi sur ce type de mariage.

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

ethnographique, en dehors des cas de mariages que j'ai répertoriés, il m'est arrivé de croiser deux cas que l'on pourrait qualifier de « mariages secondaires ». Le premier était un jeune homme que je rencontrai à la mairie de Katmandou, et qui se mariait civilement avec une jeune femme qui était la sœur de sa première épouse. La première était la sœur aînée, et il épousait donc la cadette en secondes noces. Il est évident que la première avait été épousée religieusement, et ne serait jamais enregistrée à l'état civil. Le second mariage avait été contracté dans le but d'avoir des 'papiers pour émigrer'. La cadette avait en effet obtenu un visa pour se rendre dans un pays étranger. Il est difficile évidemment de faire entrer cet exemple dans un 'type' de mariage appelé 'secondaire', dans la théorie anthropologique ; néanmoins, l'opportunité présentée au gens par ce redoublement 'civil' du mariage permet de faire éclater cette catégorie. En créant le mariage civil, il semblait donc que le Népal autorisait en définitive une forme d'officialisation de la polygamie. Mais, mon deuxième exemple, permet d'aller plus loin dans l'analyse des transformations matrimoniales dues à l'apparition de la sphère civile dans des conditions de paupérisation du Népal et d'un salariat étranger. En effet, le frère aîné de Prem, qui avait émigré aux Etats-Unis dès les années 90, et dont je vais étudier le cas ci-dessous, à propos de l'émigration et de ses conséquences sur les pratiques matrimoniales, avait lui-même pris une première femme au village, sans se marier pour autant mais en procréant, et une fois à l'étranger, pris une seconde épouse, originaire d'Asie du Sud-est, officialisée cette fois dans les cadres légaux du pays de destination. Dans ce cas-là, il est difficile aussi de tenter de catégoriser ces multiples contrats de mariage comme des 'mariages primaires ou secondaire', en se référant à l'anthropologie classique de la parenté.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

2.2. Anthropologie du mariage dans une société hindoue

Comment questionner la notion de mariage à l'heure de la modernité, de la mondialisation et des changements politiques forts au Népal ? L'expression même de *mariages inter-castes et inter-ethniques* renvoie immédiatement à la société européenne et comporte donc des aspects ethno-centrés. Ma première méthode de déconstruction, empruntée à la philologie comparée, fut donc d'analyser plusieurs termes népalis[95] qui peuvent éventuellement renvoyer au « mariage » (sans qu'on ne puisse jamais être assuré qu'ils traduisent les mêmes notions), ou renvoyer aux mêmes modes d'alliance ou manières de faire, observées lors de mes séjours de recherche[96]. Toutes les formes d'alliance matrimoniale dans le monde pourraient en effet se définir à partir de la création de liens particuliers entre deux partis, généralement entre deux sexes, et impliquant des règles de filiation, donc de procréation (ou d'adoption) mais également de transferts de biens[97]. Néanmoins, les termes utilisés pour désigner ce nouement d'alliance mettront l'accent tantôt sur la nature même du lien, tantôt sur la manière de le nouer, tantôt sur les devoirs et droits impliqués, suivant des traditions et des usages qui diffèrent dans toutes les sociétés. En français, « se marier » renvoie implicitement à tout un ensemble d'autres expressions ou locutions, explicites ou implicites, politiques et/ou religieuses, comme « bien se marier », « marier son fils ou sa fille », « marier deux familles », « deux fortunes », « deux cadastres », ou au contraire « deux misères », « s'apparenter », « faire commerce avec », etc[98].

[95] Il faut rappeler que le *népali* n'est la langue maternelle que de 48,61% de l'ensemble de la population népalaise, selon le bureau central des statistiques du gouvernement népalais. Les autres langues peuvent être d'origine sanskrite ou tibéto-birmane, voire un hybride des deux.

[96] Pour rappel, au Népal, se marier se dit « *biha garne* », « accomplir le rite de *biha* » ; en tamang, on dit « *brelba* », « nouer des liens, s'allier », terme issu du tibétain.

[97] Voir les définitions générales et comparées sur le mariage de GOODY, J., *Famille et mariage en Eurasie,* Presses Universitaires de France, Paris, 2000, surtout pages 17-33

[98] Je m'appuie ici sur toutes les notions acquises et comprises lors de mes cours généraux d'ethnologie de master 2. Pour cette question de l'équivocité du mariage, et les apparentements politiques auxquels il donne lieu, voir STEINMANN B., *Aspects géopolitiques et religieux des relations sino/tibéto/népalaises*, in : *Monde chinois, nouvelle Asie,* numéro 26, été 2011, p. 76-99

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Le mariage est d'ailleurs un concept flou dans de nombreux textes anthropologiques, et renvoie à une notion équivoque. Ainsi, selon Affergan, « … On a confondu le trait commun avec un trait spécifique '…', faisant croire que le mariage, par exemple, était un terme qui provenait d'une seule description dans un seul terrain donné, alors qu'il provient d'une encyclopédie universelle déjà prête à l'emploi pour toutes les cultures existantes »[99].

De façon générale, nous sommes donc d'accord que le mariage est une notion éminemment polysémique et faisant débat. Les ethnologues qui se sont intéressés au mariage, l'ont abordé sous des angles différents faisant même appel à la coutume : ainsi, G. Charuty[100], dans la mouvance foucaldienne, a vu dans le mariage une manière de réintégrer dans la société des individus marginalisés et considérés comme fous ; tandis qu'une M. Segalen[101] a, quant à elle, développé toute une théorie sociale de l'union des patrimoines à travers des pratiques de cousinage. Dans la théorie générale du folklore de la France, Arnold Van Gennep[102] avait vu dans le mariage un moment fondamental des « rites de passage », un changement d'état qui permettait à un individu de passer d'un statut à un autre. Dans tous les cas, la théorie anthropologique s'accorde sur le fait que le mariage est une institution sociale très importante, qui détermine tout un pan de la vie collective des populations, mais également de la vie individuelle. Une définition unique du mariage relève donc d'une gageure philosophique autant que sociologique et anthropologique. C'est en faisant référence également à Rodney Needham, que je montrerai plus loin à quel point le mariage a donné lieu à une véritable scission dans la théorie anthropologique, se partageant entre filiation et alliance.

Aux difficultés théoriques inhérentes au problème de la régulation d'affects éventuellement unifiés, dans le monde domestique et dans des rapports entre individus

[99] AFFERGAN Françis, *L'anthropologie cognitive existe-t-elle ?*, in L'Homme n°184, 2007/4, p. 86
[100] Voir CHARUTY G., *op. cit*, 1997
[101] Voir SEGALEN Martine, *Amour et mariage dans l'ancienne France. Arts et traditions populaires*, Paris, 1981
[102] Voir VAN GENNEP A., *Les rites de passage*, Paris, 1909 (1ère éd.).

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

pris dans des couples, des familles indivises ou des familles étendues, s'ajoute la difficulté toute particulière qu'introduisent dans le champ réflexif les disciplines en sciences humaines qui traitent de la psychologie particulière du lien social familial. L'anthropologie sociale, la sociologie mais aussi l'histoire des religions, ont développé de leur côté, de nombreux points de vue tentant d'unifier le champ particulier des raisons que les gens ont d'entrer ou pas dans une vie domestique, ou de se marier : par exemple, pour la religion chrétienne, 'l'amour' serait un lien fondamental entre des époux et déterminerait la durabilité des unions. Dans les cas tibétains, encore, la polyandrie fraternelle et la polygynie sororale seraient des moyens, dans les sociétés nomades ou transhumantes, d'assurer la sécurité de la reproduction du groupe domestique. Là encore, les anthropologues ne sont pas d'accord sur l'interprétation religieuse du phénomène[103].

Je ne prétends pas affirmer ici qu'il n'y aurait aucune unicité possible des concepts relatifs à la description des pratiques matrimoniales dans le champ des sciences sociales ; mais ces sciences ne permettent que très difficilement une mise à distance du phénomène social et institutionnel abordé, surtout lorsque l'on est conscient des projections ethniques et religieuses de toutes sortes. Les sciences sociales elles-mêmes ne sont pas capables de rendre compte exhaustivement de ces variations interprétatives, sauf à rejeter complètement le champ en question[104], en créer un autre, ou tomber dans le relativisme absolu. Compte tenu donc d'une démarche en sciences sociales nécessairement projective, une certaine prudence théorique s'impose. Lorsque je décide moi-même de parler de situations très personnelles relatives à des groupes et des individus auprès desquels j'ai enquêté, tout en brouillant les pistes de reconnaissance, la prudence interprétative doit être redoublée. Il en est de même pour ce qui me touche directement. Rien n'empêche néanmoins d'interroger la théorie anthropologique, en

[103] Voir par ex. Les interprétations de Nancy Levine chez les Nyingba du Népal de l'Ouest du Népal : LEVINE Nancy E., *The Dynamics of Polyandry. Kinship, Domesticity and Population of the Tibetan Border*, Chicago University Press, Chicago, 1988

[104] Voir par exemple les positions globales du courant anthropologique appelé ethnométhodologie, créé par Garfinkel.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

restant conscient que les erreurs, les omissions, les aléas de la recherche sont dus à l'auteur plutôt qu'à la théorie.

Retour sur les théories générales concernant le champ de l'alliance

Dans l'analyse structurale, le mariage est inscrit sous la rubrique de l'alliance au sens large, qui s'oppose au champ de la filiation. Dans le domaine de l'anthropologie, qui s'est faite sociale (sociologique) et politique critique, le mariage renvoie à l'analyse d'un champ plus global des pratiques sociales. Il ne dépend plus strictement du fait de trouver ou pas des catégories correctes de conjoints ou des positions dans des parentés quelconques. Il s'agit là d'analyser plutôt des orientations stratégiques, des « catégories sociales incorporées », comme par exemple ce que le sociologue P. Bourdieu a défini sous le terme d'*habitus*, et 'reproductions de champs'. Dans une perspective bourdieusienne, donc, les 'conjonctions', les 'mariages' se présentent immédiatement plutôt sous forme de contraintes vécues collectivement et intériorisées, que comme règles absolues ou relatives enjoignant de se marier. On peut définir donc le mariage en fonction des stratégies de toutes sortes qu'il implique : politiques, économiques, sentimentales, comme construction de réseaux matrimoniaux, sous-tendant en tout cas, dans la plupart des contextes, le désir, pour deux groupes ou deux personnes, d'entrer en contact (à travers une organisation domestique ou pas), pour y produire soit un couple (constitué éventuellement en tout premier lieu des conjoints), mais aussi éventuellement un groupe, où interviendront peut-être tous ceux qui ont pris part de près ou de loin au nouement de l'alliance. Les règles éventuellement contraignantes peuvent aussi être externes : les codes de lois, à cet égard, ne sont pas de même nature que les impératifs de toutes sortes qui régulent la question matrimoniale dans toutes les sociétés. Au Népal, par exemple, nous avons déjà souligné à quel point le Code civil du Muluki Ain, a pu être contraignant afin de faire croire encore aujourd'hui à une parfaite conformité des mariages avec le système des castes.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Les travaux en anthropologie de la parenté qui ont suivi les études magistrales de l'école structuraliste française avec Claude Lévi-Strauss, sont toujours une source fondamentale de repères théoriques pour l'étude de l'alliance. Mais je ne me suis pas appuyée sur le structuralisme dans mon étude (sauf pour évoquer les mariages traditionnels et les récurrences de règles d'alliance entre cousins croisés, ou les injonctions d'engogamie ou d'exogamie), car j'aborde surtout la sociologie du mariage en monde hindou. Par conséquent, ce sont plutôt les études sociologiques d'auteurs comme Jean-Claude Kauffman ou De Singly, qui m'ont permis de traiter de la question du choix du conjoint dans la sphère occidentale, en particulier en France. Enfin, la théorisation générale culturelle comparée de Jack Goody[105], m'a permis quant à elle, un examen approfondi et unifié des pratiques de la famille et du mariage en Eurasie (qui comprend la Chine, l'Inde, le Proche-Orient, la Grèce et Rome, hier et aujourd'hui). Les enquêtes de Jack Goody se situent dans le prolongement des études comparées de la formation de la famille qu'il avait effectuées en Afrique et en Inde, et qui lui ont permis ensuite d'envisager les aires asiatiques plus larges et comparées, en ce qui concerne en particulier la transmission des biens dans leurs rapports tant avec l'économie politique, qu'avec les structures familiales et idéologiques. Cette perspective des études anthropologiques comparatives, constitue pour moi un angle important d'analyse, avant l'intégration des éléments de recherche ayant trait aux transformations et aux recompositions familiales dans des mondes éclatés.

2.2.1. Comment analyser le mariage dans le champ de la parenté en anthropologie structurale classique

Dans un premier temps, j'expose ces outils de l'anthropologie structurale de la parenté car toute société dispose d'un système de parenté qui lui permet de classer les individus selon leur *descendance* ou leur *alliance*. Au départ, le concept de *parenté* a été assimilé à la présence de liens naturels ou consanguins, cette définition était en réalité le résultat

[105] Cf. notamment les travaux de GOODY J., *op. cit.*, 2000

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

d'une interprétation ethnocentrique, autour du modèle européen de la « famille ». Avec les travaux de Laurent Barry notamment, les théories sur la famille moderne et nucléaire se sont vues ébranlées depuis de longues années par l'analyse des nouvelles formes de familles (recomposées, homosexuelles etc.). Suite à l'observation de pratiques très différentes de ces modèles, de nombreux travaux, en particulier en anthropologie, mais pas seulement[106], ont permis de comprendre que la *parenté* était avant tout une « réalité culturelle répondant à des déterminations propres »[107].

2.2.1.1. Les études structurales

Dans son ouvrage sur les structures élémentaires de la parenté, Claude Lévi-Strauss réserve une partie à l'étude de l'aire indienne, qui couvre donc une large partie de la population du Népal. Il met ensemble divers systèmes qu'on peut trouver en Inde, au Tibet, en Sibérie, et qui ont en commun la croyance que les os viennent du père et que la chair vient de la mère. Cette caractéristique se retrouve notamment dans les textes sacrés hindous du *Mahabharata*.

Les structures élémentaires de parenté décrites par Lévi-Strauss peuvent être retrouvées chez certains groupes sociaux du Népal. Ainsi, dans la plupart des groupes tamangs, la règle la plus prescrite correspondait à peu de choses près à l'échange généralisé. Les garçons mariaient préférentiellement leur cousine croisée, la fille du frère de leur mère. C'est également le cas dans certaines hautes castes hindoues de Thakuris. Ce type d'alliance correspond à un échange par don, même s'il ne l'est pas complètement : on ne peut observer directement un échange car les femmes ne reviennent pas du même côté que de celui où elles ont été données. Cette théorie de 'l'échange des femmes' a

[106] Nous pouvons par exemple évoquer brièvement les évolutions juridiques de la notion de mariage, ainsi que du divorce : légalisation du mariage homosexuel, procédures de divorce rapide. Pour une référence globale à ces nouveaux travaux incluant aussi la question du genre, voir STRATHERN, M., « No Nature, No Culture : The Hagen Case » in : C. MacCormack and M. Strathern (eds), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press, 1980.
[107] BONTE Pierre & IZARD Michel, *op. cit.* , 2004, p 549

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

déjà été sérieusement critiquée par la formalisation totale des règles de parenté effectuée par Alain Testart[108].

En ce qui concerne les castes, Lévi-Strauss écrivait déjà, avant Louis Dumont : « comme le suggère Senart, le terme *varna* ne signifiait pas originellement « caste », mais « état » ou « classe » ; il y aurait eu à l'époque des Brâhmanas[109], un grand nombre de tribus ou de clans, auxquels correspondrait la distinction ultérieure en castes (*jâtis*), et une division plus réduite en classes (*varnas*) »[110]. Il fait un lien entre les varnas et un ancien système en Iran, où les peuples étaient divisés en quatre *pishtra*. Les indications du créateur de l'anthropologie structurale de la parenté ont conduit de nombreux auteurs à émettre l'hypothèse d'une origine iranienne des castes supérieures en Inde).

2.2.1.2. Retour sur « l'Homo Hierarchicus »

Il est impossible de ne pas s'appuyer sur les travaux de Louis Dumont, qui résument les enquêtes précédentes menées sur l'organisation sociale en Inde, et notamment celles de Célestin Bouglé, pour analyser le principe hiérarchique de la société hindoue. Cela donne une idée de l'état des connaissances à cette époque, mais également de la façon dont les enquêtes et théories étaient orientées. Dans *Homo Hierarchicus*,[111] Louis Dumont reprend les théories de Célestin Bouglé, et en suggère une prolongation. Il se donne pour but de confronter la théorie ainsi obtenue à la réalité globale observée, noble tentative méthodologique, en vérité, que j'essaie moi-même d'appliquer tout au long de ce travail. Mais pour en revenir au contenu même des propositions de Louis Dumont sur les principes hiérarchiques de classification qui seraient propres aux sociétés « holistes », par opposition aux sociétés « individualistes », il est nécessaire de faire ici

[108] TESTART Alain, *La parenté australienne : Étude morphologique*, Editions du CNRS, Paris, 1996
[109] Epopée faisant partie des textes sacrés de l'hindouisme
[110] LÉVI-STRAUSS C., *op. cit.* 2002, p 458

[111] DUMONT Louis, *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Editions Gallimard, Paris, 1966

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

un certain nombre de mises au point concernant le domaine d'application de la « caste » au Népal et son exercice au sein des stratégies matrimoniales que j'ai observées et décrites.

Le système des castes, selon les termes de Louis Dumont et Bouglé, « divise la société en un grand nombre de groupes héréditaires distingués et reliés par trois caractères : séparation en matière de mariage et de contact direct ou indirect (nourriture) ; division du travail, chacun de ces groupes ayant une profession traditionnelle ou théorique dont ses membres ne peuvent s'écarter que dans certaines limites ; hiérarchie enfin, qui ordonne les groupes en tant que relativement supérieurs et inférieurs les uns aux autres »[112]. Il est certain que ces analyses générales demeurent globalement vraies aujourd'hui, en dépit des transformations profondes dans les sociétés de type hindoues (Inde Népal) qui se sont succédé au cours des alternances politiques : la décolonisation en Inde et ses conséquences sur la remise en question du système des castes, et les révolutions qui ont bouleversé le Népal à plusieurs reprises, en particulier depuis la restauration de la royauté des Shahs au Népal par Nehru en 1950 jusqu'au maoïsme d'inspiration naxalite indienne dans les dernières décennies du 20e siècle. C'est pourquoi je dois faire état de la critique du « castéisme » en ré-évoquant la vision euro-centrée des sociétés indiennes qui a largement contribué à naturaliser et essentialiser des classifications sociales dans des termes que les populations concernées ne reconnaissent souvent pas elles-mêmes. Et comment saurait-il en être autrement, en effet, si l'on prend, par exemple, le terme même de « caste » ou *casta* introduit par les Portugais au 16e siècle, pour désigner les divisions et les stratifications à l'infini de la société indienne ? Nous connaissons bien, depuis les développements de l'école indienne des Subaltern Studies, les critiques que les anthropologues et sociologues indiens ont faites eux-mêmes des analyses sociologiques étrangères : le décentrement radical de ces études anthropologiques indiennes, qui s'est largement développé dans la mouvance de l'émigration européenne et américaine, a fait retour aujourd'hui dans une sociologie internationale comparée, et des auteurs comme Dipesh Chakrabarty, Sanjay

[112] Cf. Dumont, *op. cit*, 1966, p. 36

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Subrahmanyam, pour n'en mentionner que certains d'entre eux, plus connus dans l'aire culturelle française grâce aux traductions de leurs ouvrages depuis l'anglais, et des sociologues comparés critiques de l'ethnocentrisme interprétatif européen. Ils nous éclairent aujourd'hui bien davantage sur les avatars interprétatifs de la caste que les anciens « classiques » orientalistes européens faisant de l'histoire des systèmes de classification des sociétés des principes fixes et donnant lieu à des naturalisations arbitraires. L'« *histoire connectée* » de S. Subrahmanyam[113], qui voit dans les mondialisations une somme d'interactions et non un processus inventé par l'occident a bien été promue dans un esprit de sociologie critique de sa propre société.

Pour ce qui concerne mon domaine d'observation au Népal, par exemple, j'ai maintes fois remarqué que l'emploi du terme « caste », dans les entretiens que je menais, ou au cours de conversations impromptues, n'était non seulement pas réellement adéquat, mais gênait les personnes, qui se sentaient alors obligées de décliner des affiliations imaginaires. En fonction de la place de l'interlocuteur dans ce système hiérarchique, le terme pouvait même être péjoratif. Je mentionne ici l'exemple de ma rencontre avec une jeune femme de la *jât* des *Paraiyars.* N'ayant jamais rencontré cette catégorie auparavant, je lui demandai maladroitement de quelle caste elle faisait partie. Elle ne me répondit jamais, et c'est en posant la question dans ma famille d'accueil que j'appris que les *Paraiyars* faisaient partie de la catégorie des intouchables, les Dalits. Notons au passage que ce terme hindi a donné naissance au vocable : « paria », quelqu'un d'inclassable.

Personne ne se définit donc a priori, et en particulier devant un étranger, en se désignant comme « un homme ou une femme de telle caste ». Je devais sans cesse poser la question, en introduisant subrepticement moi-même, souvent même sans m'en rendre compte, le type de classification que j'avais en tête a priori, et que je devais vérifier pour

[113] SUBRAHMANYAM Sanjay, *Par-delà l'incommensurabilité : pour une histoire connectée des empires aux temps modernes,* in : Revue d'histoire moderne et contemporaine n° 54-4bis, 2007/5, pp. 34-53

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

faire correspondre mes catégories d'analyse à la situation observée.

Je prends un autre exemple parmi ceux de mes informateurs. L'un d'eux, qui est un brahmane, membre donc d'une « classe sacerdotale » puisque son propre père était prêtre brahmane, s'est marié d'une façon moderne et originale mais très courante chez les jeunes gens aujourd'hui, en diffusant les images de son mariage sur facebook et sur internet, tout en suivant par ailleurs très strictement les règles traditionnelles de choix « endogamique » propres aux brahmanes. Une telle pratique est déjà une forme de rupture avec les conventions religieuses strictes, car dans l'orthodoxie brahmanique stricte, certaines parties du rituel ne peuvent être vues par la famille de la fiancée (c'est le cas du rituel du *Sindhur*, où la famille de la jeune épouse ne peut absolument pas voir car il symbolise le dépucelage de la jeune femme). Cet informateur, par ailleurs personnage international ayant vécu en dehors de son pays de nombreuses années, et très au courant des types de raisonnements anthropologiques des français, se désigne volontiers lui-même comme « brahmane » ; mais lorsqu'il interprète publiquement, à la télévision et devant des non hindous, les gestes traditionnels des prêtres de sa « caste », il met en action des principes très stricts de division des gens selon « des « usages », des insistances sur les « séparations de lieux – où l'on mange ou pas, avec qui, etc…- montrant par-là que si certains espaces sont bien interdits aux non autorisés (par la tradition et la coutume) c'est à partir de classifications intériorisés par les gens, et non pas de principes fixés et appris de l'extérieur dans des codes : même si les codes en question sont bel et bien érigés (par exemple dans le code de loi du Muluki Ain au Népal), jamais les populations et les sociétés ne se reconnaissent véritablement a priori à travers la façon dont elles ont été décrites. Les recensions sont permanentes, elles changent. Ce que les gens reconnaissent et font, c'est une mise en ordre du monde à partir de toutes sortes de codes, de conventions, qui se transmettent et s'apprennent et s'intériorisent, mais qui ne « s'apprennent pas » et que l'on ne saurait confondre avec le rôle des politiques et des juridictions, qui consiste à remettre constamment à leur place les contrevenants, qui assigne ces places et ces rôles de l'extérieur.

Je remets en question ici, à travers les transformations observées dans les définitions

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

identitaires, cette sorte de naturalisation arbitraire des patronymes, qui donnerait un rang, une place, une assignation spontanée à travers une pseudo réalité de caste. La sociologie allemande, sous l'angle de l'idéaltype[114] webérien, a remis précisément en question la fixité des modèles et des statuts professionnels. On trouve dans la sociologie contemporaine népalaise, des critiques de l'intégration de toute la société népalaise dans le prisme de l'hindouisme, en particulier pour la question de la classification de certaines castes des populations néwaries dans la pyramide hindoue ; c'est ainsi le cas de la critique par Bal Gopal Shresta[115] de la position de sa propre caste des Shresta dans le système global hindou mais aussi dans l'histoire générale des dynasties népalaises : du 13e au 18e siècle, durant la période malla, rien n'est certain en ce qui concerne l'existence même d'une « structure » réelle de caste. L'appartenance de caste avec des règles structurelles fixes, peut être contredite aujourd'hui à travers de nombreux exemples : ainsi, l'endogamie de caste n'est plus toujours obligatoire (l'a-t-elle été ?), de même que le respect de l'hérédité professionnelle. Il y a bien pour certains métiers, des hérédités fortes qui s'appliquent à ceux que l'on considère comme « impurs » : les bouchers, les cordonniers, les balayeurs, les tailleurs-musiciens, les blanchisseurs etc. Mais cette hérédité professionnelle n'est pas systématique, ainsi que le montrent les exemples puisés au sein des groupes ethniques de langue tibéto-birmane convertis à l'hindouisme depuis longtemps. J'ai par exemple rencontré des individus de groupe *Thakali*, se revendiquant d'une strate qu'ils appelaient eux-mêmes « jât ». Or, ces *Thakali* se sont définis aussi à moi, à l'occasion, comme des « cuisiniers », mais qui n'avaient pas fait de la « cuisine », leur profession. Je me demandai donc la raison de cette rupture professionnelle, d'autant plus qu'ailleurs, dans Katmandou, fleurissaient les *Thakali bancha*, c'est-à-dire les « restaurants Thakali », au succès commercial grandissant. Il ne s'agissait bien sûr pas d'une véritable 'caste de cuisiniers', ce que je compris plus tard ; mais de l'application récurrente d'un ancien interdit concernant la pureté rituelle et le fait que les hautes castes répugnaient toujours à manger dans une « cuisine » dont ils ne connaissaient pas les cuisiniers. Les populations tibéto-birmanes ont été classées en effet dans le code civil comme des populations assimilées aux hors-castes, ou aux basses

[114] Je me réfère ici à Max Weber et sa théorie de l'idéaltype.
[115] SHRESTHA Bal Gopal, *Castes among the Newars: The Debate between Colin Rosser and Declan Quigley on the Status of Shrestha*, in: European Bulletin of Himalayan Research 2007/31, pp. 10-29

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

castes. Ceci n'est qu'un exemple parmi des milliers dans la métropole de Katmandou, montrant que l'hérédité professionnelle est difficile à définir à l'intérieur même d'une *jât.* Dans cet exemple, il y a non seulement un rapport au commerce international, mais éventuellement au traitement des substances polluantes ou non qui entrent dans la composition des plats servis par ledit cuisinier[116], et enfin, la conscience par les gens qu'il y a aussi un problème de transmission qui peut se faire ou pas, encore, soit de père en fils, soit de mère en fille, selon qu'on appartient à un groupe plus ou moins hindouisé ou bouddhisé ; et même si l'hérédité de fonction ou de métier est effective, elle semble être de moins en moins systématique, tout au moins dans la capitale. Les gens sont pris de plus en plus dans des logiques commerciales qui entrent ou pas en conflit avec les logiques religieuses. Il est probable que l'augmentation du niveau d'éducation dans les milieux urbains ait une influence sur ce phénomène malgré la persistance des différences hiérarchiques entre hautes et basses castes.

Quoi qu'il en soit de cette critique légitime du « castéisme » et des professions associées, analyser les castes comme un système hiérarchique est un point de vue difficile à adopter, selon L. Dumont, pour l'homme occidental: « l'homme moderne est autant dire incapable de la reconnaître pleinement »[117]. Ainsi, L. Dumont affirme-t-il que « les castes nous enseignent la hiérarchie, dont nous, modernes, avons pris le contre–pied, mais qui n'est pas sans intérêt pour comprendre la nature, les limites et les conditions de réalisation de l'égalitarisme moral et politique auquel nous sommes attachés »[118]. Il fait toutefois la distinction entre statut hiérarchique donné par l'appartenance de caste et pouvoir politique. Ceux-ci ne se confondent pas : les hautes castes ont un statut plus élevé que les dirigeants politiques car l'ordre moral de la royauté n'est pas vu comme le fondement moral de la société dans son ensemble. De plus, la hiérarchie des castes ne signifie pas que celles-ci soient complètement séparées : l'isolement ne serait pas

[116] Sur l'évolution moderne de la restauration au Népal, et cette question du mélange d'identités des convives appartenant à des castes différentes, voir STEINMANN, B., *Les métamorphoses d'un garçon de cuisine. Une Success story à la népalaise*, in : Ethnologie française, 2014/I, janvier, PUF, Paris, p. 125-134.
[117] Dumont, *op. cit.*, 1966, p. 9
[118] *Id.*. p. 14

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

possible car les interactions entre ces castes sont indispensables à la survie de la société.

Louis Dumont a recensé trois explications à l'existence du phénomène des castes: les explications volontaristes (l'endogamie des castes a été créée par les Brahmanes pour leurs propres intérêts, car ils ne voulaient pas partager leur position dominante), les explications par passage à la limite (où la caste est vue comme forme limite d'institutions connues) et les explications historiques (théorie indo-européenne des castes, théorie raciale de la caste, théorie diffusionniste). Si l'on tient compte maintenant de la remise en question plus systématique du système global grâce à l'apport épistémologique indien et népalais, on peut conclure ici que le système des castes demeure difficile à appréhender pour un non usager, dans la mesure où l'usager lui-même n'a jamais une aperception immédiate et claire de son inscription sociale. Cela est vrai aussi bien à l'Est qu'à l'Ouest. Les différences que Louis Dumont a ensuite théorisées sous l'opposition sociétés holistes et sociétés individualistes sont d'autant plus brouillées aujourd'hui, dans un contexte de mondialisation. La conception holiste des sociétés (issue de Durkheim) a été profondément rejetée avec la prise en compte du côté émergent de la culture.

2.2.1.3. Remise en question générale d'un point de vue unificateur universel sur les principes de parenté: les continuateurs du structuralisme et la critique des orientalismes

C'est en direction de l'anthropologie anglo-saxonne et américaine, révisée par les regards des spécialistes sur leur propre culture, qu'il faut se tourner à présent, afin de dégager à la fois un petit nombre de principes universels présidant aux alliances et aux stratégies matrimoniales diverses à travers le monde, qui tiennent compte à la fois du caractère symbolique de la parenté, mais également de son inscription dans « les infrastructures ». Pour défaire, dans notre domaine népalais, ce que les points de vue fixistes ont érigé en principes d'interprétation, je m'appuie, comme je l'ai dit plus haut,

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

sur les études comparées de Jack Goody entre Europe et Asie, afin de réintroduire systématiquement, aussi bien dans le mariage que dans l'ensemble des tractations auxquelles il donne lieu, les « conjonctions du patrimoine et du cadastre ».

Pour Rodney Needham, les notions de mariage et de parenté ont été construites comme des définitions à prétention universaliste et non comme des problématiques à résoudre. Il affirme que cette prétention universaliste des sciences humaines est une gageure dès lors que les catégorisations des phénomènes sociaux furent conceptualisées dans un langage trop souvent analogique par rapport à celui des enquêtés. Rodney Needham[119] a attiré l'attention des anthropologues quant aux faits qu'il est impossible de fournir une définition universelle du terme mariage ; que le terme mariage n'a pas d'utilité réelle dans l'analyse des faits sociaux, qu'il est indispensable de s'intéresser au vocabulaire local (s'il existe, ce qui n'est pas toujours le cas) et enfin qu'il faut analyser les connotations de ces termes et préciser leur domaine de référence. Needham a donc réduit la définition de la parenté à une simple allocation de droits et à leur transmission d'une génération à l'autre. Ces droits sont de natures variées : droits en rapport avec l'appartenance à un groupe, droits de succession, de propriété, type d'occupation. Leurs modes de transmission sont historiquement et localement situés et n'ont donc pas de lien direct avec la procréation par exemple. Décrire deux sociétés à travers les mêmes angles d'analyse reviendrait alors à constater qu'il y a toujours des dissimilitudes entre-elles, que ce soit sociologiquement ou sémantiquement. Ces considérations amènent à se demander si on pourra un jour dépasser le comparatisme ou le particularisme en anthropologie.

[119]NEEDHAM Rodney, *Rethinking kinship and marriage*, Routledge Library Editions, New-York, 1971, voir en particulier pp. 1-34

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

2.3. Repenser les rapports entre castes et classes pour analyser la sécularisation des pratiques matrimoniales

Dans cette partie, qui traite des rapports entre castes et classes, je vais montrer comment les représentations qu'ont les personnes de leur propre position dans les classes sociales influencent directement ou indirectement leurs pratiques. J'aborde là par conséquent, la question de savoir comment ce rapport caste/classe est défini à travers les institutions civiles népalaises en transition : d'une société quasi-féodale et religieuse vers un régime plus moderne, qualifié de républicain aux dernières élections de 2013.

Parmi les références importantes pour l'analyse des institutions du politique et du religieux, j'ai annoncé les travaux de M Douglas et ses critiques approfondies des classifications ayant un rapport avec les notions de pollution et de tabou, donc des questions de pureté ou d'impureté. Mary Douglas a commencé sur des terrains africains, chez les Lele, avant de rapporter ses grilles d'analyse des institutions aux classifications religieuses occidentales, en particulier à la Bible. Son ouvrage *Comment pensent les institutions*[120] s'inscrit dans une perspective sociologique large de la formation du lien social et des savoirs à partir d'une critique croisée de l'individualisme méthodologique et du holisme. Son modèle, fondé sur l'analyse culturelle, a pour objet de comparer des 'cultures' à partir d'une analyse de la formation des institutions sociales, en tant qu'elles

[120] L'audace de l'ouvrage dont je parle ici : « Comment pensent les Institutions », une publication de 1986, presque vingt ans après la parution de « Purity and Danger –De la Souillure- », c'est qu'une ethnologue africaniste, dont le terrain inaugural de 1949 à 1959 se situe au Kasaï (à l'époque, une province du Congo Belge, actuellement le Congo Kinshasa), chez les Lele, une société matrilinéaire, c'est que la même MD qui dénie dès 1967 que, par exemple, la pratique des Lele procède d'une autre pensée que la nôtre, prétende maintenant faire son domaine de notre modernité dans ces régions les plus avancées, et spécialement dans ces institutions de pointe, en particulier la recherche scientifique. Mais l'insolence extrême de sa démarche consiste à faire apparaître que les mécanismes accoucheurs du monde contemporain, sont aussi insidieusement empreints de magie ou de religiosité que les sociétés archaïques (MD l'ethnologue, a déjà eu l'occasion de relativiser ces catégories et de remettre en question l'opposition religion/magie). Ainsi, l'avertissement « il n'y a pas de pensée spécifiquement moderne présidant à la pratique sociale contemporaine) succède à la proclamation « il n'y a pas de pensée primitive ».

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

façonnent ce qui est pensable ou désirable pour tous. Mais les groupes sociaux réels savent à la fois se définir à partir des représentations, catégories, nomenclatures et classifications à travers lesquelles ils ordonnent le monde tout en s'en distinguant. En effet, ils inventent constamment de nouvelles formes de légitimation de l'institution à partir de stratégies de promotion sociale. Mary Douglas a établi une sorte de principe de relativité généralisée selon lequel les hommes, dans le monde occidental ou ailleurs, sont toujours aussi rationnels en pratique, car cette rationalité individuelle est d'abord une rationalité institutionnelle partagée.

En préambule de cette partie, je m'intéresse au concept de sécularisation, qui doit être compris à partir de références religieuses, variant selon qu'on renvoie à la chrétienté, ou à l'hindouisme, ou à d'autres sortes de monothéismes que la chrétienté. Parler de « sécularisation » dans cette royauté népalaise restaurée sous l'influence de l'Inde de Nehru (influencé lui-même par le modèle des démocraties occidentales) pose un certain nombre de problèmes. Le concept de *désenchantement du monde* de Weber, qui consiste en un recul des croyances religieuses ou magiques, pourrait en premier lieu expliquer objectivement les phénomènes naturels ou humains, ou la perte de valeur des explications divines ou mystiques. Mais l'hypothèse posée par Weber (dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*) du désenchantement comme une technique de salut face au déclin des valeurs ne peut cependant être validée ; en témoignent les nombreuses résurrections de formes modernes orthodoxes ou de syncrétismes de religions et croyances.

Je me suis ensuite appuyée sur l'ouvrage de Jean-Claude Monod, intitulé *Sécularisation et laïcité*[121] pour appréhender la différence entre ces deux notions complémentaires. La sécularisation y est vue comme un « programme philosophique et politique » où le religieux est séparé de l'Etat, tandis que la laïcisation consiste à octroyer la liberté de croyance et la neutralité de l'État à l'égard de toute croyance. En établissant la genèse

[121] MONOD Jean-Claude, *Sécularisation et laïcité*, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophies », Paris, 2007

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

de l'utilisation de ces concepts dans les sciences humaines, J.-C. Monod nous montre que le concept de sécularisation est à la base un véritable paradigme interprétatif de la modernité occidentale, tant les interprétations de ce concept ont varié dans les différents pays européens par exemple. Il est donc difficile de l'appliquer au contexte népalais, dont la modernité récente n'est pas issue des mêmes processus socio-économico-historiques qu'en occident. Mais la déconstruction de Monod reste intéressante, dans la mesure où il a « dés-ethnocentré » la notion de sécularisation, en fonction des conditions contemporaines de la mondialisation.

En ce qui concerne la question de la 'laïcisation', on est renvoyé là directement à la transformation même des usages et des pratiques, et donc à tout ce que le monde népalais a vu se déverser d'influences extérieures, depuis l'ouverture du royaume dans les années 50. Les maoïstes y ont eu un rôle notoire avec leurs 40 points (voir annexes), en dénonçant les influences indiennes délétères[122]. L'ouverture du pays au marché mondial, qui implique notamment la diffusion d'éléments culturels extérieurs comme les productions cinématographiques indiennes, ont été le terreau d'un phénomène de laïcisation des pratiques, particulièrement dans le domaine matrimonial. Dans ce contexte actuel de transformations profondes et d'incertitudes politiques, en particulier avec la question du fédéralisme et la montée des revendications des populations variées du Népal (*janjâti*), c'est la question générale du repérage de leur identité propre par les populations qui occupe le devant de la scène. La société népalaise a subi de nombreuses mutations et notamment en 2007, lorsque la constitution intérimaire, créée sous l'influence des partis maoïstes, a rendu punissable la discrimination sur base de la caste, du lignage et de l'occupation (référence à l'impureté des basses castes ou hors castes comme les forgerons ou les tailleurs-musiciens, etc.). Les contrevenants à cette règle risquent désormais un emprisonnement allant de 3 mois à 3 ans, et des amendes de 1000 à 25 000 roupies. Cette loi rend par exemple obsolète l'interdiction d'entrer dans les temples pour les Dalits. Mais elle ne recommande rien, en revanche, pour ce qui concerne les sphères d'action privées des individus, en particulier tout ce qui se passe

[122] On peut voir là se jouer le puritanisme brahmanique, car les hauts représentants du parti étaient en majorité issus de cette caste historiquement dominante. Pour une analyse des mouvements maoïstes au Népal, voir Patrie 3 ci-dessous.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

dans le monde domestique qui nous intéresse ici directement, à savoir les pratiques matrimoniales. Dans ce domaine, je peux prendre l'exemple d'un reportage fait au Népal[123] par des jeunes femmes Dalits, qui décrit aujourd'hui des relations entre des membres de caste et des Dalits. Le reportage cite l'exemple d'une femme Dalit ayant eu une relation sexuelle avec un brahmane, d'où est issu un enfant hors mariage. Le brahmane n'ayant pas assumé cette relation auprès de sa famille et ayant épousé une femme de sa caste, fut contraint, en vertu des nouvelles règles imposées par la constitution intérimaire, d'accepter la paternité et la présence chez lui de la jeune femme Dalit, avec son enfant. Cette dernière s'est battue pour son droit, mais bien qu'elle ait gagné son combat, elle s'est vue dans l'obligation de quitter la maison du brahmane à la suite de mauvais traitements réitérés. Même si la loi impose le droit, il nous faut examiner en détails la façon dont les usages résistent, en particulier dans ce monde hindou.

2.3.1. Castes et classes : opposées ou complémentaires ?

Mon analyse de la société népalaise, qui s'est inspirée en premier lieu des théories orientalistes de la caste, pour les critiquer à cause de la fixité qu'elles impliquaient dans la question de l'appartenance et de l'identification aux normes, se poursuit avec l'introduction de l'économique. Mes observations m'ont amenée en effet à étudier les théories des hiérarchisations en fonction des capitaux économiques, symboliques et sociaux. J'ai recours également aux instruments analytiques de la sociologie de la famille, ainsi qu'aux outils d'analyse de la sociologie de la stratification sociale[124]. Commençons par décrire cette sociologie, qui distingue au sein de chaque société des strates sociales composées d'individus que l'on compare et hiérarchise selon certains critères. Les castes ou les classes sont ainsi englobées à travers ces notions permettant de représenter un ordre des strates sociales les unes par rapport aux autres. Trois types d'études de la stratification sociale se distinguent ainsi dans ce champ de la sociologie

[123] NEPALI Sunita, BK Bindu & BK Bina, *Until When ?*, Gongaju Films Pvt. Ltd., Katmandou, 2012
[124] BOUDON R. & et BOURRICAUD F., *op. cit.*, article *stratification sociale*, 2004, pp. 569-576

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

occidentale :

- La théorie marxiste, qui « fait de l'organisation des rapports de production la cause de l'existence des classes »[125].
- Les théories fonctionnalistes (formalisées par Davis et Moore), où « la stratification est une conséquence immédiate de la division du travail »[126]. Les théories de *l'homo hierarchicus* de Louis Dumont que nous avons étudiées plus haut, correspondent par exemple à cette forme d'explication de la division sociale.
- Les théories économiques (formalisée par Adam Smith), où les stratifications sont le résultat de mécanismes de marché.

Si l'on se réfère ainsi à cette théorie sociologique générale comparée, au Népal comme en Inde, les catégories de castes et de classes ne s'excluraient donc pas forcément. L'appartenance de caste dépend avant tout de la naissance, tandis que l'appartenance de classe dépend bien souvent du niveau économique. Les individus s'identifient souvent en premier par la caste, et rarement par la classe ou l'ethnie, mais il n'empêche qu'une analyse en termes de classes sociales pourrait s'avérer très utile pour une analyse des transformations des pratiques matrimoniales, si l'on tient compte comme je le fais ici, des luttes intensives qui ont commencé de se jouer (et d'être rendues possibles) dans les rapports inter-castes népalais.

Le premier auteur à s'intéresser aux rapports de classe dans l'idéologie officielle du Népal a été Marc Gaborieau. D'après ses analyses, il y aurait une véritable hégémonie des classes au Népal dans les nouvelles institutions des *Panchayat*s, qui suppriment toute référence au système des castes[127]. L'auteur nous explique l'histoire de la création

[125]BOUDON R. & et BOURRICAUD F., *op. cit*,, 2004, p. 571
[126] *Ibid*., p. 573
[127] GABORIEAU Marc, *op. cit.,* 1982, pages 251-290

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

des assemblées territoriales appelées *Panchayats*, établies sur deux niveaux : villages ou villes et districts. Les 'classes' qui ont été créées à l'époque du roi Tribhuvan et avec son fils Mahendra regroupaient les marchands et commerçants, les grands propriétaires terriens (*zamindars*), l'*intelligentsia* (les diplômés), les fonctionnaires et les travailleurs. Le roi Tribhuvan meurt en 1964 et c'est Mahendra qui a développé plus tard des partis politiques et des associations de classes : le Gorkha Parishad, nostalgique de la royauté, et le Congrès népalais et le parti communiste, qui fut tout d'abord interdit entre 1952 et 1956. Les associations de classe entre 1951 et 1960 comprennent des associations de paysans (*kisan sangha* ou *sabha*), avec 300 000 membres ; des associations d'étudiants (*vidyarthi federation*), avec 20 000 membres ; des associations des syndicats (*Trade Union Congress*) avec 6000 membres ; des comités de paix (*intellectuels*) et des associations de femmes (*Mahila Sangha*). En 1962, apparaît la nouvelle constitution des *Panchayat*, et des idéologues officiels vont diffuser les nouvelles orientations. Le Népal sera désormais une 'démocratie guidée'. M. Gaborieau souligne la nécessité d'éviter des conflits dans la nation, qui sera impliquée par cette constitution, ainsi que la nécessité de promouvoir le développement du pays (*bikas*). En 1963, le nouveau code de droit supprime toute sanction légale au système des castes et met en œuvre une réforme agraire modérée, qui se mettra en place de 64 à 68. Le Népal n'est plus seulement un royaume mais une nation (*rastra*). Ses habitants ne sont plus des sujets (*praja*) mais des citoyens (*nagarik*), théoriquement tous égaux. Les seuls clivages reconnus relèvent du domaine socio-économique : ce sont la résidence dans des régions (*ksetra*) différentes du pays, l'appartenance à des classes (*varga*) ou des professions (*vyavasaya*) différentes. Pour savoir ce que le régime entend par classes et professions, on distingue entre les enfants (*bal*), les jeunes (*yuwak*), les femmes (*mahila*), les étudiants (*vidyarthi*), les soldats en retraite (*bhut-purva sainik*), les paysans (*kisan*), les travailleurs (*majdur*), et enfin les diplômés (*snatak*), considérés comme une 8e classe. Marc Gaborieau synthétise les idées de cette époque sur les classes, comme étant : « des segments de la société qui ont des intérêts propres (*aphno hit*), selon les textes législatifs. Mais le langage traditionnel de la hiérarchie des statuts a été abandonné au profit d'un discours moderne imprégné par un marxisme diffus »[128]. Il en arrive au point de vue que « la caste, comme

[128] GABORIEAU M., *op. cit.*, 1982, pages 251-290

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

type de structure sociale et système de valeurs, se maintient et se traduit dans le capitalisme et les rapports de classe à l'époque contemporaine ».

Pour d'autres auteurs, comme Jacques Pouchepadass, la question des rapports castes/classes doit être discutée avant tout à partir de la réalité des conflits entre paysans sans-terre et classes de paysans riches dans le cadre de l'enchevêtrement des catégories de droit foncier en Inde et des révolutions prolétariennes d'inspiration léninistes-maoïstes qui ont traversé l'Inde[129]. J. Pouchepadass va jusqu'à contester que l'on puisse même définir une classe de paysans moyens comme catégorie significative. Il est important pour lui de trouver les catégories « opératoires » qui permettent de décrire la composition sociale réelle des mouvements politiques dans le monde indien.

Dans l'ouvrage collectif dirigé par Pouchepadass sur lequel je m'appuie, l'ancienne théorie de la caste qui était issue de l'ouvrage magistral de Louis Dumont est sérieusement questionnée à partir d'une analyse des conflits politiques et de l'édification de secteurs économiques modernes, y compris l'apparition d'une classe capitaliste d'essence indienne. En effet, les différents auteurs montrent que les sociétés à castes n'échappent pas à l'économie de marché, à la mondialisation, et les luttes de classes dépassent parfois (même si les castes ne s'organisent pas à proprement parler dans cette lutte) les inégalités ressenties dans les castes.

[129] POUCHEPADASS Jacques, *Les classes paysannes dans les mouvements agraires en Inde au XXe siècle*, in Pouchepadass *ibid.* : *Caste et Classe en Asie du Sud*, Editions de l'EHESS, Collection Purusartha n°6, 1982 pages 73-95.

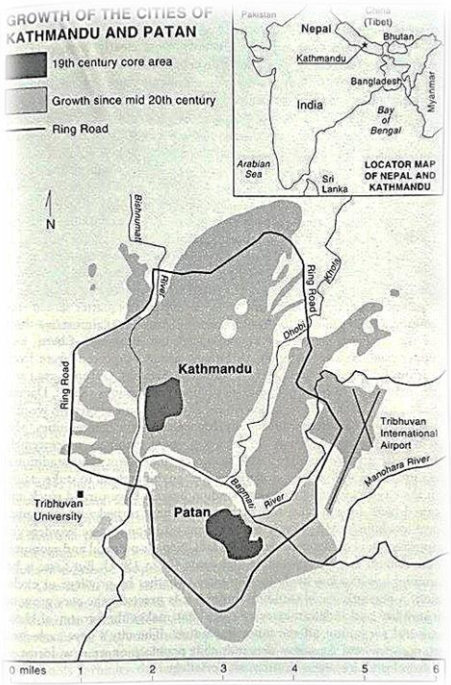
© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

2.3.1.1. La construction d'une nouvelle classe moyenne népalaise

En 1951, l'intervention directe de l'Inde en voie de décolonisation a mis fin à un siècle d'isolationnisme au Népal. Depuis, des révolutions politiques, des transformations culturelles et des mutations importantes des modes de vie se sont produites, allant de pair avec des améliorations considérables dans les infrastructures de transport et les communications. Il faut noter en tout premier lieu le phénomène de l'urbanisation au Népal. L'exemple du développement exponentiel de l'urbanisation à Katmandou est éloquent, mais surtout à partir des années 90 et 2000. Pendant des siècles, la vallée a été peuplée en raison de la fertilité de ses terres et de sa situation au cœur de routes commerçantes entre l'Inde et la Chine. Mais c'est à partir de la moitié du vingtième siècle que le processus s'est accéléré. L'agrandissement de la ville est impressionnant depuis le dix-neuvième siècle, comme en témoigne cette carte[130] :

Figure 26: croissance des villes de Katmandou et Patan depuis le 19ème siècle



[130] Carte issue de LIECHTY Mark, *Suitably Modern. Making Middle-Class Culture in Kathmandu*, Martin Chautari Book Series n°40, Katmandou, 2003, p. 55

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

La population urbaine a désormais conscience de vivre dans cette époque différente du temps où il fallait des jours pour envoyer un message au village, où le tourisme de masse était encore peu répandu, et où l'on ne pouvait s'identifier qu'au travers des catégories imposées par le code civil. Aujourd'hui, les Népalais possèdent plus de téléphones portables que de toilettes par habitant ! L'augmentation du nombre d'abonnements téléphoniques et internet est surprenante en trois années seulement :

Figure 27: statistique du CDS Nepal sur les services téléphoniques

7. TRANSPORT AND COMMUNICATION

7.12 EXTENSION OF TELEPHONE FACILITIES BY TYPES 2007 TO 2010

	2007	2008	2009	2010
1. Telephone Line				
PSTN	522079	546076	562162	583542
CDMA Fixed	232371	177572	183230	174490
2. Mobile (Pre-paid + Postpaid)	1418266	2680772	3009278	3960293
3. Internet	11872	57767	98981	280692
4.VDC coverage	2888	3229	3332	3915

Note : All the telephone Exchanges in Nepal are now fully digitalised.
Source: Nepal Telecom.

Les népalais qui vivent en ville n'en sortent que très rarement. Les résidents de Katmandou par exemple se déplacent à travers une série d'anciens quartiers qui témoignent de l'histoire (palais des différentes dynasties par exemple), mêlés aujourd'hui à des tours ultra-modernes, à travers lesquels ils négocient leurs chemins, leurs affaires, leurs rencontres familières, leurs nouvelles appréhensions des multiples modernités qui se construisent avec ou malgré eux. Une série de 'systèmes de coexistence' et de principes axiologiques très contrastés demandent de nouvelles formes de compréhension de 'l'altérité à la népalaise'. Ainsi, selon Mark Liechty [131]:

[131] LIECHTY Mark, *op.cit.*, 2003, p. 5

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

> Caste, kinship, and ethnicity continue to powerfully inflect sociocultural experience, but the daily lives of Kathmandu demonstrate that the « epistemological styles » (Appadurai 1990) of social life have shifted, leaving class at the framing principle for everyday experience.

Dans la maison où je logeais moi-même, par exemple, les habitants ne sortaient pratiquement jamais de la vallée de Katmandou. Peu d'entre eux avaient eu l'occasion de voir les montagnes et j'avais moi-même visité le Népal de façon beaucoup plus extensive que les propres filles de ma propriétaire. Or, je n'étais allée que jusqu'aux collines environnantes. En revanche, j'ai côtoyé directement des Népalais qui revenaient d'Angleterre, des Sherpas qui avaient grimpé sur l'Everest, ou encore, de très riches Népalais, qui se rendaient à Pokhara en avion, un peu comme des américains se rendant dans leur résidence secondaire.

2.3.2. Les mariages inter-castes à Katmandou, des pratiques matrimoniales modernes de la classe moyenne népalaise ?

J'ai observé lors de plusieurs cérémonies religieuses de mariage, que les pratiques rituelles pouvaient varier selon plusieurs critères. Je prends comme premier exemple un mariage « traditionnel » entre un jeune homme et une jeune fille brahmanes, dont les familles respectives étaient perçues comme puissantes dans le quartier de Samakhusi où j'habitais. Dans ce quartier résidaient plusieurs membres masculins des familles des deux époux, qui étaient des maîtres religieux (*guru)* respectés. Je me suis livrée à une comparaison entre ces observations de terrain et les descriptions et traductions des manuels sanskrits concernant les procédures du mariage brahmanique. J'ai collecté également d'autres observations de rituels religieux sur les formes de mariage inter-castes des *Parbatiyas* (nom donné en général aux populations indo-népalaises des moyennes montagnes parlant le népali), et sur d'autres combinaisons de groupes sociaux comportant des mariages entre Brahmanes et Néwars, Tamangs et Néwars, Tamangs et Sherpas.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Afin de connaître les usages traditionnels du mariage, j'ai fait appel à un informateur faisant partie de la caste des prêtres brahmanes, que j'appellerai ici Guruji. Je l'ai rencontré grâce à ma famille d'accueil néwar, à Samakhusi. Sarita, mère de la famille et propriétaire de la maison où je vis, est hindoue pratiquante, mais bouddhiste également. Face à ma chambre, se trouve une pièce réservée aux dieux, où l'on trouve aussi bien des autels dédiés à Ganesh ou Shiva, que des images de Bouda. La vie de ma famille d'accueil est ponctuée par de nombreux moments religieux, partagés par tous les membres (Shiva Ratri, Holi Purnima, Buddha Jayanti, Krishnastami, Indrajatra, pour ne citer que quelques-unes des plus célèbres célébrations), ou par la mère de famille seulement. Matin et soir, Sarita prie, fait des offrandes (de riz, de poudre de vermillon) et agite sa clochette presque chaque fois à la même heure. Les jours de pleine lune, elle réalise d'autres dévotions plus longues. Pour certains besoins très spécifiques, la famille (y compris le frère de Sarita, qui vit à quelques minutes à pied de là) fait appel non pas au *Gubaju*[132](prêtre Néwar qui parle la langue néwarie), mais à un guru *parbatiya* de la caste des Brahmanes (qui parle le népali). J'ai rencontré ce prêtre, Guruji, lors de mon troisième séjour à Katmandou, en mars 2011. Lors de ce séjour de recherche, j'ai réalisé avec lui des entretiens semi-directifs sur le thème du mariage en général, et sur les nouvelles pratiques qu'il réalise dans certains cas. Il m'a fourni une base pour comprendre les codes hindous du mariage, et l'année suivante, il m'a emmenée au mariage de sa cousine à savoir la fille du frère de son père. Mon informatrice, Sharmila, assimilée à une sœur cadette de Sarita, la propriétaire, et qui vit dans la maison du frère de cette dernière, m'a prévenue que, puisque nous étions invitées par les parents de la mariée, nous devions apporter un présent. Il s'agit de contribuer par ce cadeau à la pratique courante de la dot, qui veut que tous les alliés de la fiancée offrent des biens ou de l'argent, la quantité des cadeaux obtenus témoignant de la position sociale des donateurs, qui rejaillit du même mouvement sur le receveur. L'étalement des richesses a pour but d'assurer à la fiancée un statut suffisamment respectable chez son futur mari. Les différentes parties de la cérémonie ont suivi un modèle prescrit très détaillé (le *brahma bibaha*, mentionné dans les Lois de Manou ci-dessus), et ne s'en sont pas

[132] '*Guru*' chez les Néwars, de caste comparable aux Brahmanes.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

éloignées, à part l'utilisation d'une voiture et non d'un palanquin pour conduire les mariés dans la maison de l'époux.

A contrario, j'ai observé de nombreux mariages dont les étapes se déroulaient dans un ordre différent, ou étaient tout simplement supprimées. Je me suis donc demandé quelles étaient les raisons de ces différences et s'il s'agissait d'innovations rituelles. Voici ci-dessous quelques exemples d'observations de mariages inter-castes me permettant d'étayer mon analyse.

- Mariage de Rabi Rai et Nirmala Gajmer

Le 26 mars 2011, j'ai assisté, grâce à l'aimable invitation de mon ami et informateur Pralad, au mariage d'un homme hindou de l'ethnie des Raï, de caste moyenne, et d'une jeune femme *Dalit*, hors-caste, donc « intouchable » dans l'ancien code de lois. Ce mariage fut très largement médiatisé par la télévision[133] et la presse écrite. Des politiciens étaient présents, ainsi que des personnalités académiques. Le président du parti politique du Nepali Congress (Sushil Koirala[134]), ainsi que le président du département de philosophie de la Nepal Academy prononcèrent un discours, qui fut filmé et diffusé dans les journaux télévisés du soir. Un chanteur célèbre était également présent : il fit honneur aux mariés en les gratifiant de son tube le plus connu.

[133] Les médias présents ce jour-là étaient : *Sagarmatha Television, Avenews Television, ABC Television*.
[134] Sushil Koirala est issu d'une famille très active dans la vie politique népalaise. Il est entré en politique en 1954, en adhérant au parti du Congrès népalais. Il s'est exilé en Inde pendant seize ans à la suite du renversement de la démocratie par le roi Mahendra. Il est devenu le président du Nepali Congress le 22 septembre 2010 et a mené son parti à victoire lors des élections de l'Assemblée constituante de novembre 2013.

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

Figure 28: photo de la cérémonie publique de mariage de Rabi et Nirmala, en compagnie du Sushil Koirala

Ce mariage était tout à fait atypique par rapport à la majorité de ceux auxquels j'avais assisté, non seulement parce qu'il s'agissait d'un mariage inter-castes, qui plus est avec une Dalit (les époux ont donc bénéficié d'une allocation de l'Etat d'environ 100 euros), mais aussi parce qu'il a été montré en exemple dans les médias comme étant une avancée démocratique pour le Népal. Les festivités étaient également très particulières, des exemples d'hybrides entre toutes les formes de mariage au Népal. Le faire-part de mariage indiquait d'ailleurs, dès le départ, le type de mariage qui serait célébré: il y était indiqué « un mariage moderne ».

Durant les festivités publiques auxquelles j'ai assisté, il y eut des discours, des cadeaux offerts (pour la majorité des félicitations encadrées provenant de groupes politiques ou d'associations dont faisaient partie les époux). Les jeunes mariés ont également fait un discours pour clamer leur amour et promouvoir le libre choix des conjoints. Ce fut la première fois que je voyais les époux, homme et femme, pleurer en même temps lors de leur cérémonie de mariage. A de nombreuses reprises, ces démonstrations semblaient appuyer les discours des personnalités présentes, notamment Bishnu Prabhat, professeur de philosophie à la Nepal Academy. Voici un résumé de son discours :

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

> Il cite Rabi et Nirmala comme des exemples qui « brisent le système du mariage dans des hôtels cinq étoiles ». Ils ne se marient pas pour paraître, et n'ont pas peur d'affronter le regard sévère de la société. La seule sœur de B. P. Koirala (Président du Nepali Congress) a également épousé un individu hors de sa caste, un musulman. Ces couples sont des exemples de l'ouverture d'esprit vers laquelle le Népal contemporain devrait tendre car, selon Bishnu Prabhat, même le Dieu Shiva a épousé une femme « non –aryenne ». L'époque contemporaine voit une véritable révolution du mariage, qui vient à peine de commencer, et qui devrait être promue par tous les partis politiques en place.

Durant l'entretien qui suivit de quelques jours la cérémonie publique, Rabi m'a expliqué qu'il était en désaccord total avec sa famille, qui refuse d'accepter son mariage avec une intouchable. Ils se battent (notamment à travers l'utilisation des médias) pour se faire accepter de leurs parents et pour promouvoir les mariages contemporains basés sur le choix mutuel (même si parfois j'ai eu l'impression que leur cérémonie publique de mariage avait servi avant tout de tribune aux hommes politiques pour faire campagne). Ils m'ont expliqué comment s'étaient passées toutes les parties de leur mariage, et m'ont détaillé les moments importants des cérémonies auquel ce mariage avait donné lieu. J'ai pu assister seulement à la célébration publique, en présence de personnalités politiques et académiques. Mais il y avait ensuite :

- Un mariage au temple de Pashupatinath, sans les parents ;
- Une cérémonie avec les amis et la famille de la femme, qui s'est déroulée sous la forme d'un vin d'honneur (même si la majorité des invités ne buvaient pas d'alcool) puis d'un repas classique népalais (*dalbhat*), et pour finir, une soirée festive musicale ;
- L'enregistrement du mariage à la Mairie de Katmandou (Court Mariage).

Après leur mariage, Rabi et Nirmala se sont installés ensemble dans un appartement du quartier de Jorpati, à Katmandou. Ils tentent toujours aujourd'hui de reprendre contact avec les parents de Rabi, mais ceux-ci n'acceptent toujours pas son union avec Nirmala.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Ce n'est ni le premier ni le seul couple où j'ai ressenti une très forte émotion, et où les discussions que nous avons eues ensemble étaient très chargées affectivement.

L'observation de leur mariage, puis les entretiens et discussions qui ont suivi, m'ont permis de me rendre compte de toute la largeur avec laquelle on peut analyser une institution telle que le mariage au Népal. C'est une affaire sociale, qui dépend bien souvent des traditions, qu'elles soient religieuses ou claniques par exemple. Mais le mariage est aussi une institution mouvante, et au Népal en particulier, la construction sociale autour de ce qu'il faut ou non faire est très dynamique. Les jeunes couples se posent aujourd'hui des questions quant à la façon dont ils vont célébrer leur union : faut-il faire un mariage religieux (question que l'on se pose ici et au Népal), faut-il se marier civilement (au Népal, le mariage civil n'a rien d'obligatoire), qui va-t-on inviter, et de façon plus générale, est-ce vraiment nécessaire de suivre les traditions et qu'arrivera-t-il si on ne les suit pas ? Les politiques se sont emparés de la question depuis des décennies, et la lutte se fait aujourd'hui plus intense.

- Mariage de Milan Bral (H), brahmane, et Namuna Maharjen (F), une néwarie bouddhiste (au temple de Chobar).

Invitée aux cérémonies par Solin, l'un de mes informateurs, j'ai rencontré Milan le jour de la cérémonie religieuse de son mariage le 15 mars 2010. Il est Brahmane hindou très pratiquant, et sa femme est Néwar bouddhiste. Originaire de Chitwan dans le sud du Népal, il est venu à Katmandou vivre chez son oncle paternel pour pouvoir poursuivre des études. Il a étudié la gestion (business) puis a créé une entreprise de marketing par internet dont le siège se trouve à Thamel, le quartier touristique de Katmandou.

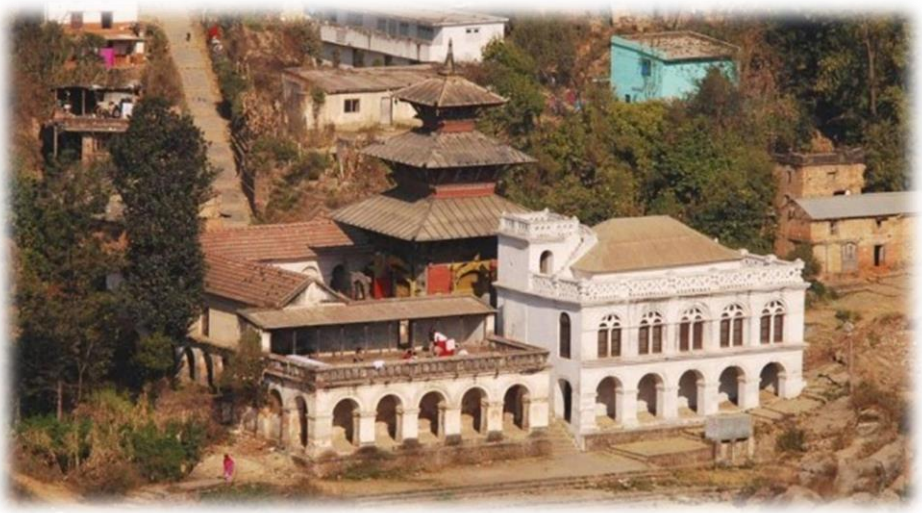
Le mariage de Milan et Namuna a eu lieu au temple de Ganesh Jal Vinayaka, à une dizaine de kilomètres de Katmandou. Le site de Chobar est connu pour les gorges de la rivière Bagmati, celle-là même qui passe à Pashupatinath, que franchit un inattendu pont

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

suspendu métallique tout droit importé (en pièces détachées !!) d'Ecosse au début du 20ème siècle. De là, on jouit d'une belle vue sur un temple voisin, le, dédié au dieu Ganesh. J'ai été reçue comme tous les autres convives, dans le chapiteau monté non loin du temple, où des boissons (non alcoolisées) et repas étaient servis. Étant venue avec Solin, je suis restée avec lui et n'ai donc pas participé aux réunions entre femmes à l'intérieur du bâtiment attenant au temple.

Figure 29: temple de Ganesh Jal Vinayaka, à Chobar



Au temple, nous avons assisté à tous les rituels et avons vu le prêtre leur dicter leurs actions : les rituels ont respecté les traditions des mariages brahmaniques que décrits plus haut. Mais ils furent suivis par une tradition plutôt néwar, qui consiste à voler les chaussures du mari pendant qu'il est dans le temple. Pour récupérer celles-ci, la famille du jeune marié doit donner de l'argent. La somme remise est difficilement estimable, elle fait l'objet d'un jeu de joutes. De grands débats ont eu lieu pour fixer le prix, pendant que le marié attendait à l'entrée du temple, pieds nus. Mon informateur m'expliqua que ce jeu rituel permet d'équilibrer les sommes remises lors du *Kanyadân* (la dot est transférée pour une bonne partie à ce moment précis des rituels). J'ai assisté par la suite, au cours d'autres mariages auxquels j'ai assisté, à plusieurs autres jeux où les chaussures du marié étaient l'objet de transactions de la famille de l'homme à celui de la femme.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

L'entretien avec Milan s'est réalisé dans son bureau, dans le quartier de Thamel. Il n'a pas eu de peine à faire accepter sa compagne à ses parents, malgré le fait que sa mère soit très traditionnelle et que sa famille soit très pratiquante : ils lui ont permis ce mariage car celui-ci n'aurait pas d'influence sur l'appartenance de ses enfants. Milan pense que s'il avait été une femme, il n'aurait pas pu se marier avec quelqu'un d'une autre caste. Les parents de sa femme n'ont pas non plus émis d'opposition à leur union, et ont d'ailleurs vivement participé à toutes les cérémonies.

- Mariage de Pemba Lama et Karisma Manandhar

J'ai rencontré Pemba et Karisma dans les locaux de la mairie de Katmandou, à l'office des mariages qui se trouve dans le quartier de Babar Mahal de Katmandou. Ils étaient sur le point d'aller apposer leur signature (par empreinte digitale) sur leur contrat de mariage. Je leur ai demandé s'il était possible de nous rencontrer un autre jour pour parler de leur union. Pemba a tout de suite accepté, car il est très désireux de parler de ce qu'il vit. Karisma par contre travaille beaucoup et était donc indisponible.

Quelques jours après notre première rencontre, nous nous sommes retrouvés dans le bureau de Pemba, qui se trouve dans le quartier de Botahity, emplacement d'un marché quotidien. Quelques jours après son mariage à la Mairie, Pemba avait beaucoup de difficultés à assumer le choix de se marier auprès de ses parents. Après m'avoir mise à l'aise en nous offrant un thé, il a répondu à toutes mes questions. Avant d'entrer dans les détails, je tiens à mentionner que cet entretien fût un moment difficile. En effet, ce fut la première fois que j'entendais parler des grandes difficultés des jeunes gens qui se marient entre castes différentes (ici, caste et clan, proprement dits).

Pemba est un jeune Tamang de 26 ans, engagé dans une relation depuis sept ans avec une Néwar Manandhar de 25 ans. Il m'a tout de suite confié que ses parents n'étaient

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

pas au courant ni de la cérémonie religieuse de mariage qui avait eu lieu dans un temple hindou, ni du contrat de mariage qu'il a signé à l'office des mariages, au contraire des parents de la jeune femme. Au moment de notre rencontre, les deux conjoints vivaient donc encore séparément, chez leurs parents respectifs. Ayant plusieurs fois essuyé un refus de la part de ses parents dès la première fois où il avait mentionné l'appartenance de caste de sa petite amie, il avait préféré agir sans leur consentement. Sa petite amie, désespérée de ne jamais pouvoir se marier avec lui, le menaça de se suicider s'ils ne s'unissaient pas au plus vite. Il accepta car il dit aimer sa femme et vouloir son bonheur.

Il s'est donc marié dans un premier temps dans un temple hindou, accompagné de la famille de sa femme, et un an plus tard à la Mairie. Le contrat qu'ils ont signé permet d'accorder des droits aux femmes, particulièrement en cas de divorce ou de décès. C'est également une solution de secours pour les individus dont le choix du conjoint ne correspond pas aux règles conventionnelles de leur groupe social.

Pemba m'a confié les nombreuses difficultés qu'il a dû traverser. Il a plusieurs fois mentionné sa liaison à ses parents, qui ne l'ont jamais acceptée. Il espère néanmoins qu'un jour ils tolèreront leur alliance. Il m'a alors expliqué qu'il était occupé de planifier un départ précipité dans un lieu reculé avec sa femme. Il compte emmener sa femme loin de Katmandou, et à son retour l'imposer à sa famille. Je n'ai pas pu poser de questions sur les difficultés qu'ils peuvent rencontrer au quotidien du fait de leur union mixte car ils ne vivent pas ensemble. La majorité de nos discussions a donc porté sur l'acceptation de leur union par les parents. J'ai demandé à Pemba s'il avait une idée de la raison pour laquelle ses parents refusaient son mariage. Il m'a dit que ceux-ci avaient peur qu'il perde sa culture, qu'il ne puisse la transmettre à ses enfants. Ils n'aiment pas les Néwars, car ceux-ci sont dominants dans la vallée de Katmandou et l'union de Pemba le place dans une situation de statut inférieur à celui de sa femme, ce qui est très mal perçu : les mariages avec des femmes de plus haut statut (mariage *hypogamiqué*, opposé au mariage *hypergamique*, avec un homme de statut supérieur) était encore interdits sous le Code Civil du *Muluki Ain*. Ici, que ce sont les parents de l'homme, des Tamangs, qui n'acceptent pas l'alliance. Les Néwars sont considérés comme une ethnie

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

particulièrement réticente à la mixité culturelle. Or, on remarqua que dans plusieurs cas parmi les mariages observés, les Néwars acceptent plutôt bien les alliances mixtes de leurs enfants.

2.3.3. Le mariage comme stratégie de promotion dans le système des classes sociales

Les deux systèmes que sont les castes et les classes ne s'excluent pas dans les représentations qu'ont les individus d'eux-mêmes. Bien que les représentations religieuses de la caste aient été prédominantes durant la période où le pays était régulé par un code civil hindou, il existe au Népal différentes façons d'imaginer sa position sociale. La modernité a créé un nouvel éventail de possibilités de promotion dans le système des classes sociales. Etre moderne représente d'ailleurs pour beaucoup de personnes une stratégie d'autopromotion dans les classes, puisque le système des castes ne permet pas vraiment d'ascension sociale. Dans mes exemples de terrain, plusieurs personnes peuvent être catégorisées comme appartenant à une forme de classe moyenne internationale :

- Les couples inter-castes qui vivent en ville : ils sont éduqués, travaillent tous les deux. Dans le cas de ces mariages, il apparaît que le facteur économique joue un rôle plus important que l'appartenance de caste dans le processus de choix du conjoint ;
- Le couple particulier de Bhimsen et Sarda : il se revendique à la fois d'un brahmanisme pur et de cette appartenance à une classe moyenne, par les formes de modernité qu'il a mis en jeu dans les modalités du mariage, et surtout à travers le type d'entreprise qui tend à les assimiler à une classe moyenne internationale.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Cette catégorie sociale de classe moyenne ne constitue pas une entité homogène : ainsi que l'affirme J. Assayag pour la société indienne : « si donc les classes moyennes sont bien en expansion, il faut rappeler que l'appartenance à ce groupe est une forme d'identification de soi, c'est-à-dire une autoreprésentation sociale à ranger parmi d'autres pour définir aussi bien l'ipséité que l'altérité »[135]. C'est ici que j'introduirais le paradigme bourdieusien de la 'reproduction des attributs de classe', pour interpréter le fait que, malgré des modes d'ascension individuels à l'intérieur de castes homogènes, ou en dépit des efforts pour se rehausser dans une caste supérieures, les individus sont pris globalement dans des mécanismes politiques de domination. Ainsi que je l'ai vu plus haut, en discutant des rapports castes/classes sous la rubrique de l'hérédité ou pas des professions, il est apparu clairement que les gens n'étaient pas libres de s'engager dans de nouveaux champs de la réussite sociale, tant ils étaient encore imprégnés par les anciennes définitions qui avaient été imposées par le code civil.

Aujourd'hui, de réelles habitudes de 'consumérisme' se répandent au Népal, mais de façon extrêmement inégales : on voit côte à côte, tous les jours, surgir de nouveaux bidonvilles, des supermarchés de luxe avec des produits importés depuis l'Australie ou la Nouvelle Zélande, avec des viandes congelées, des fruits de mer provenant du Japon, des vins et des produits de parfumerie, qui rehaussent constamment l'inégalité entre très riches et misérables. Ces contrastes sont bien sûr accentués à cause de la taille du pays, et de l'étroitesse de la capitale de Katmandou, enserré dans une Vallée qui atteindra probablement très vite ses limites de zones constructibles. Rappelons que le concept d'*habitus* de Bourdieu était né de l'effort qu'il avait fait « pour comprendre des pratiques d'hommes et de femmes qui se sont trouvés jetés dans un cosmos économique étrange et étranger, importé et imposé par la colonisation, avec un équipement culturel et des dispositions, économiques notamment, acquis dans un univers pré-capitaliste »[136]. Soulignons encore que le même P. Bourdieu développait sa notion d'*habitus* en opposition au concept « mou et vague » de capital humain développé par G. Becker.

[135] ASSAYAG Jackie, *op. cit.*, 2005, p. 126
[136] BOURDIEU P., *Les structures sociales de l'économie*, Seuil, Paris, 2000, p. 11-12

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

Lui-même avait développé le concept de 'capital social' à propos de ses travaux en Kabylie ou en Béarn, pour évoquer ce qu'il qualifiait alors de « différences résiduelles liées, *grosso modo*, aux ressources qui peuvent être réunies par procuration, à travers des réseaux de 'relations' plus ou moins nombreuses et plus ou moins riches »[137]. Le paysage népalais que j'ai évoqué rapidement ci-dessus entre parfaitement dans le cadre défini par Bourdieu, même si le Népal n'a pas été colonisé directement. En revanche, sa colonisation par l'Inde proche a été largement évoquée par les maoïstes népalais. Et son invasion par les hordes touristiques mondiales porte aussi témoignage de sa paupérisation et de son sous-développement chronique dans nombre de domaines, en particulier celui de l'éducation.

Dans *Suitably Modern. Making Middle-class Culture in Kathmandu*[138], Mark Liechty retrace de son côté l'apparition d'une nouvelle classe moyenne à Katmandou dans des termes qui montrent les classes moyennes népalaises comme se livrant à toutes sortes de bricolages modernistes. Dans l'introduction, il raconte sa participation à un mariage hindou dans ces termes :

> In many ways this wedding story is an allegory of life in and for Kathmandu's middle class. The wedding served as a stage on which to perform middle-class culture, a culture that labors to produce itself out of the seemingly contradictory resources of "tradition" and "modernity". The awkward dance of the priest, wedding party, and camera crew is a miniature version of the dance of the middle-class culture in Kathmandu, a dance that brings together a host of competing cultural assets, consumer demands, and media influences into a performance of cultural life that is by its nature complex, halting, unstable, and in periodic need of "redoing"![139]

[137] BOURDIEU, *op. cit.*, 2000, p. 12
[138] LIECHTY Mark, *op. cit*., 2003
[139] *Ibid*, p. 4

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

2.3.4. Les outils de la sociologie de la famille pour comprendre le mariage

Les réflexions précédentes sur les rapports qu'entretiennent les deux catégorisations que sont la caste et la classe, me permettent d'élargir maintenant mon cadre sociologique, en m'appuyant sur le panel de théories sociologiques occidentales globales sur la famille et le mariage, et en particulier, sa notion de 'couple'. Ces paradigmes sont ethnocentriques, j'en ai conscience, parfois orientés exclusivement vers une sociologie du couple telle qu'elle s'est érigée en occident à partir des modèles de familles traditionnelles dans les provinces françaises ou dans les sociétés européennes développées. Elles me serviront toutefois de grilles d'analyse globales du mariage au Népal.

Historique de la sociologie contemporaine de la famille en occident

Les prémices de l'analyse sociologique du mariage ont été ébauchées par l'affirmation de l'historien Edward Shorter, sur l'existence d'une opposition entre les sociétés traditionnelles, où les mariages étaient arrangés par les familles en fonction de stratégies patrimoniales, et les sociétés modernes, où ce n'est plus la famille qui fonde le mariage mais le libre choix des conjoints[140]. Ces transformations de la famille dans les sociétés occidentales seraient rendues possibles par l'essor des moyens de communication (on va chercher son conjoint plus loin que dans le village proche), le développement de la mobilité géographique et sociale, ainsi que l'urbanisation. Mais ces assertions ont été rapidement réfutées car, malgré les larges possibilités de choix matrimoniaux, on a constaté le retour d'une certaine homogamie sociale, devant les exemples multiples et

[140] ETIENNE Jean, BLOESS Françoise, NORECK Jean-Pierre, ROUX Jean-Pierre, *Dictionnaire de Sociologie*, Editions Hatier, Paris, 2004

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

réitérés d'unions entre individus de même statut social : « comme si la cristallisation amoureuse tissait ses liens à partir de fils sociaux invisibles »[141].

Plusieurs enquêtes[142] ont été menées depuis les années 1950 en France, pour analyser ce caractère homogame (que ce soit du point de vue de l'endogamie géographique ou de statut) du choix matrimonial. Ces études ont été commencées en 1959 par Alain Girard, puis reprises par Michel Bozon et François Héran en 1987. Ils révèlent notamment que, « à défaut de disparaître, les mécanismes de l'homogamie sociale se sont donc quelque peu transformés au cours du temps : le statut acquis est aujourd'hui un meilleur prédicateur du mariage que le statut hérité des parents »[143]. Le choix du conjoint se ferait en réalité en fonction de la profession du père de la femme et celle du père de l'homme. Les couples se lieraient fréquemment au sein des mêmes types de catégories sociales en raison du « langage commun » qu'ils partagent.

Les résultats de ces enquêtes furent que l'homogamie peut être expliquée par plusieurs causes :

- Les familles contrôlent toujours les espaces de rencontre (lieu d'habitation, école, lieux de divertissements autorisés, …)
- « les catégories du jugement amoureux dépendent des catégories de perception qui sont fortement marquées socialement »[144].
- Selon la théorie de *l'Homo Oeconomicus*, un comportement rationnel pousse chacun à choisir un partenaire au moins aussi bien doté que soi en termes de capital économique, culturel et esthétique.

[141] ETIENNE J., BLOESS F., NORECK J.-P., ROUX J.-P., *op. cit.*, 2004, p. 253
[142] Enquête Ined (Institut national des études démographiques) par Alain Girard, 1959
[143] ETIENNE J., BLOESS F., NORECK J.-P., ROUX J.-P, *op. cit.*, 2004, p. 254
[144] *Ibid*., p. 255

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

Le marché matrimonial a également été abordé à travers l'analyse des identités sexuées des individus, considérées comme des atouts mobilisables par les hommes et les femmes, et pouvant parfois expliquer certaines formes d'hétérogamie. L'hétérogamie des âges s'expliquerait quant à elle comme suit : « les femmes issues de milieux populaires aspirent à se marier jeunes avec des hommes nettement plus âgés, alors que les femmes diplômées souhaitent retarder l'âge du mariage et se disent prêtes à épouser des hommes d'âge identique au leur »[145].

2.3.4.1. Sociologie française du couple

Selon Jean-Claude Kauffman[146], le couple commence avec le choix du conjoint. Il démarre son étude du mariage par l'analyse de l'homogamie, puis par celle de la notion d'amour. Kauffman reprend également les enquêtes d'Alain Girard et celles de Michel Bozon et François Héran.

Les théories sur le choix du conjoint de Kauffman sont largement inspirées de la sociologie critique de Bourdieu, empruntant ses catégories d'analyse sans pour autant se concentrer sur les rapports de domination[147]. Il montre malgré tout que : « l'homogamie s'oppose à la représentation dominante selon laquelle les couples sont fondés sur l'amour »[148].

La théorie de l'homogamie implique que les conjoints se choisissent parce qu'ils se ressemblent. Mais Kauffman montre qu'en réalité, les différences entre les conjoints sont aussi très importantes. La complémentarité de leurs différences est aussi importante que leurs ressemblances. De plus, « hommes et femmes recherchent non la similitude

[145] ETIENNE J., BLOESS F., NORECK J.-P., ROUX J.-P, *op. cit.*, 2004, p. 256
[146] KAUFFMAN Jean-Claude, Sociologie du couple, Que sais-je ? n°2787, Paris, PUF, 2003 (4ème édition).
[147] BOURDIEU Pierre, *La domination masculine*, Seuil, Paris, 1998
[148] KAUFFMAN J.-C., *op. cit*., 2003, p.4

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

mais une complémentarité sexuelle, socialement codée avec une certaine précision »[149]. De là peut aussi découler l'hypergamie, lorsqu'une femme cherche à épouser un homme de statut social supérieur. Ce qui explique le peu de cas où un homme défavorisé (par le niveau d'éducation, le statut social, le niveau économique, etc.) épouse une femme plus aisée que lui.

Kauffman a tenté de savoir si les conjoints se choisissaient vraiment, et à quels critères ils avaient recours, en se référant pour cela aux travaux de Bozon, notamment en ce qui concerne les apparences physiques. Bozon et Kauffman montrent comment des catégories sociales se dessinent, et comment les individus se comportent physiquement ou esthétiquement, selon ce que la situation qu'ils recherchent leur enjoint de faire.

Cette déconstruction de l'homogamie, à partir des enquêtes de l'INED en France, aboutit à affirmer que : « l'homogamie est étroitement liée à la question de la reproduction et de la conservation de l'ordre social par des mécanismes guidant les individus et limitant leur liberté »[150]. Kauffman affirme qu'il y a eu, en fait, des évolutions dans la tendance à l'homogamie pour le choix du conjoint : tandis qu'auparavant, les couples étaient homogames parce qu'ils se choisissaient sous la pression de la communauté (mariages arrangés), aujourd'hui, ils le sont tout simplement parce qu'ils cherchent des individus dont le statut hérité est proche du leur (celui-ci étant un élément central du mécanisme de conservation de la hiérarchie sociale).

Ces études sur le choix du conjoint, ont révélé en outre un élément qui a été difficile à intégrer dans les études sur les choix du conjoint dans les sociétés occidentales: partout, le choix du conjoint est très conditionné, et la marge de choix serait même extrêmement réduite en fonction de critères de ressemblances, de différences, et de modalités de rapports conjugaux. Dans une société où le libre-choix et l'amour sont valorisés,

[149] KAUFFMAN J.-C., *op. cit.*, 2003, p.7
[150] *Ibid.*,, p.13

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

notamment dans les médias, il est peu aisé d'admettre qu'en réalité les individus ne choisissent pas réellement leur conjoint, mais le trouvent dans le panel d'individus entrant dans certains cadres d'exigences. Kauffman ajoute pourtant que : « le marché matrimonial est en fait très large, ouvert, fluide, incertain, … »[151]. Selon l'auteur, il ne serait pas pour autant fondé sur l'amour.

2.3.4.2. Sociologie française de la famille contemporaine

Tandis que de nombreux sociologues, comme Kauffman, s'attachent à comprendre les choix matrimoniaux dans la société occidentale, De Singly[152] fait davantage une description de la famille contemporaine. Il traite depuis la dimension macrosociologique jusqu'à celle du microsociologique, en partant de la place de l'institution de la famille dans la société, pour arriver aux membres mêmes de cette famille et leurs rapports les uns avec les autres. Il analyse l'évolution des modèles familiaux et les raisons des changements qui ont eu lieu. On pense notamment au modèle de la famille nucléaire, d'abord vu comme le modèle occidental par excellence, pour être décrié ensuite par les sociologues (s'étant faits un peu anthropologues et historiens).

Les arguments centrés sur l'individu, que de Singly avance, expliquent les modifications du modèle familial occidental ; j'emprunte un moment les grilles d'analyse en question, pour expliquer un peu plus avant les évolutions au Népal dans la question du choix du conjoint. Par exemple, pour de Singly, l'homme cherche toujours à s'identifier à un statut professionnel ou à un statut général. Dans son couple également, l'individu masculin va opérer de même. En étudiant les annonces matrimoniales (selon les auteurs du dictionnaire de sociologie auquel je me suis référée)[153], « François de Singly a mis en évidence les règles d'équivalence qui président aux transactions matrimoniales ». Il

[151] KAUFFMAN Jean-Claude,*op. cit.,* 2003, p.19
[152] DE SINGLY François, *Sociologie de la famille contemporaine*, Editions Armand Colin, 4ème édition, Paris, 2012
[153] ETIENNE J., BLOESS F., NORECK J.-P., ROUX J.-P., *op. cit*,. 2004, p. 257

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

remarquerait que, par exemple « les femmes mettent plutôt en avant leurs qualités esthétiques ou relationnelles et les hommes leur situation socioprofessionnelle ». D'une certaine manière, « l'excellence esthétique s'échange(rait) donc contre l'excellence sociale. Le choix des conjoints exprime(rait) ainsi la prégnance de certains stéréotypes associés aux rôles masculins et féminins, qui perdurent bien au-delà du moment de la formation des couples ». Pour comparer avec le Népal, j'ai consulté de même les annonces matrimoniales qui s'y développent beaucoup, et qui sont de trois types : annonces dans la presse, sites internet et agences matrimoniales qui constituent des bases de données.

Par exemple, dans l'agence *Wedding Nepal* qui possède un service matrimonial, la gestionnaire du service m'a montré les classeurs emplis de fiches recensant les hommes et les femmes disponibles pour le mariage. Ces fiches sont classées par castes et par lieu de résidence. Dix pour cent environ sont des Népalais résidant à l'étranger. Lorsqu'une personne fait appel à l'agence, plusieurs rendez-vous sont fixés afin que les requérants puissent consulter les fiches en question. Si la personne adéquate est trouvée, l'agence se transforme en chaperon, accompagnant physiquement au rendez-vous les deux demandeurs, ou leurs parents (s'ils le désirent). En effet, on m'a expliqué que c'était parfois les parents qui prenaient l'initiative de constituer un dossier. Je n'ai bien sûr pas pu assister à de telles rencontres accompagnées, l'agence ne me l'aurait pas permis. Mais je peux souligner déjà que les impétrants et les familles exigent en général de l'agence une discrétion totale, dans le cas où la rencontre serait infructueuse. Dans un tel cas, en effet, ils (elles) perdraient une forme de respectabilité sociale, et pourraient encourir même un ostracisme de la part des proches. Au Népal, par ailleurs, les hommes sont plus libres de sortir que les femmes, et donc d'entreprendre ce genre de démarche par eux-mêmes. Je n'ai encore pas d'élément concret me permettant d'affirmer que, comme dans les cas occidentaux étudiés par de Singly & *al.*, l'homme rechercherait avant tout à affirmer son statut à travers son choix matrimonial ; ce statut se concrétiserait normalement *de facto* par la caste au Népal, mais peut-être par d'autres critères. Pour l'homme népalais, la question reste de savoir jusqu'où vont les critères esthétiques. Pour

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

avancer dans cette enquête, il me faudrait prendre d'une part en considération la façon dont sont appliqués ces 'critères de caste', ceux que j'ai commencé à définir dans la question du choix du conjoint pour les mariages étudiés, et qui ne passent pas par des agences. Toutefois, j'observe dans ces enquêtes préliminaires sur les agences matrimoniales de Katmandou qui commencent à se mettre en place, comment elles se substituent progressivement aux anciens « arrangeurs de mariage » de toutes sortes, comme ceux des Néwars que j'ai mentionnés dans une description de mariage ci-dessus.

C'est l'exemple de cette substitution progressive, d'arrangements privés, dans le cadre des groupes domestiques, de la caste et des groupes claniques, à des arrangements 'publics' des mariages au Népal, dans le cadre d'agences 'sécularisées' et commerciales, qui m'oblige à reconsidérer la place réelle d'un « couple » dans le mariage népalais, ainsi que le lieu exact de ce qu'on appelle « relation » de couple dans la famille népalaise, et enfin, la reformulation du religieux imbriqué dans le politique, que j'annonçais en introduction.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

TROISIÈME PARTIE

Sécularisation versus mondialisation; mixité versus marchandisation: analyse des transformations du domaine matrimonial

« *Parce qu'une majorité d'acteurs sociaux expérimentent la modernité comme un brouillage des repères, un processus contradictoire qui favorise et la fluidité et la fragmentation – en bref : comme une énigme, une « inquiétante étrangeté » ou un « non-lieu » -, les pouvoirs local, régional et mondial leur paraissent inaccessibles, opaques et la plupart du temps mal intentionnés. De là ce sentiment de menace ou de danger dans la mesure où ce type de causalité a tôt fait de se confondre avec une intentionnalité : des acteurs anonymes agissent en ombre portée sur le présent et l'avenir. En dépit de la variété des croyances ou des cosmologies, les gens ordinaires (dont beaucoup sont exclus de la sphère publique) conspirent à suspecter les « Autres », autant dire ceux qui sont en possession de pouvoirs extraordinaires ; ceux qui déterminent les destinées de ce monde partagé ; ceux qui orchestrent le « grand jeu » »*

APPADURAI (2005 :78)

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

3.1. Étude des conditions d'apparition du changement

Depuis les années 80, une nouvelle politique de libéralisation s'est imposée au Népal, qui a eu pour conséquence de favoriser les transformations liées à ce qu'on appelle la mondialisation. Le processus de démocratisation entamé dans les années 2000 a permis au pays de se moderniser, surtout à travers cette apparition d'une nouvelle classe moyenne que j'ai essayé de décrire ci-dessus, et qui intègre en réalité toute une série de populations hétérogènes qui étaient auparavant exclues des hautes sphères de la société.

Mon analyse des nouvelles formes de pratiques matrimoniales comme étant déterminées à la fois par les contextes de transformations sociales, économiques, politiques et religieuses, et par les tensions intergénérationnelles, s'inscrit dans une optique permettant d'aborder la question du repérage identitaire, mais aussi celui de l'introduction et de l'adaptation d'une nouveauté dans des pratiques matrimoniales. À partir des exemples développés précédemment, je reprends maintenant une comparaison est-ouest, pour aborder les questions de l'obéissance aux contraintes sociales, les perspectives transformées de choix des conjoints, et les recompositions et les redéfinitions des liens sociaux à travers les couples inter-castes. Pour poursuivre l'adaptation que j'ai déjà faite de théories sociologiques comparées en occident, avec la description des phénomènes sociaux en Asie, je m'appuie sur l'étude anthropologique des phénomènes de diffusion[154]. Premièrement, une définition fondamentalement dynamique de la *culture* pour envisager toute forme de modification des pratiques sociales. Je précise qu'il ne s'agit pas pour autant de retomber dans les catégories critiquées ci-dessus, d'un 'culturalisme' figeant les castes et les définitions identitaires. J'ai recours ensuite à un modèle de mondialisation s'opposant aux théories 'centre-périphérie', que j'emprunte à l'anthropologue indien A. Appadurai. En effet, je désire montrer comment les nouvelles pratiques matrimoniales sont analysables en fonction de

[154] Cfr le numéro 51 de la revue Techniques et cultures, *Des choses, des gestes, des mots* : DECROLY Jean-Michel, GOSSELAIN Olivier & ZEEBROEK Renaud, Des choses, des gestes, des mots, In : Techniques et cultures n°51, La Maison des Sciences de l'Homme, 2009

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

leurs conditions sociales d'apparition et de réalisation, et non pas comme une simple adoption d'un trait culturel extérieur. Aucune pratique n'est adoptée uniformément, car un processus de réinterprétation a toujours lieu en fonction des catégories de perception propres aux individus et aux groupes. En l'occurrence, les personnes que j'ai rencontrées tout au long de mes enquêtes représentaient une partie de ce que je conviens d'appeler 'classe moyenne népalaise', en tant qu'ils sont tous des urbains qui travaillent, qui sont éventuellement salariés ou indépendants, et qui sont en quête d'une forme de promotion sociale par la classe et non par la caste. On peut observer dans les pratiques que les nouveautés sont nombreuses, mais que les réifications et les stéréotypes concernant les appartenances culturelles et religieuses le sont tout autant, sinon plus.

Dans leur numéro spécial de la revue 'Techniques et Cultures', Renaud Zeebroek, Jean-Michel Decroly et Olivier Gosselain ont insisté sur le fait que « les réifications incorporent leurs conditions matérielles de production, mais aussi leurs conditions sociales d'usage et les représentations qui y sont associées »[155]. Dans cette perspective, je considère avec eux que les nouvelles pratiques sont à prendre comme un des éléments parmi d'autres des processus sociaux en cours : laïcisation dans de nombreuses sphères de la vie, nouvelles pratiques de consommation, etc. Je tente de replacer mes observations, comme je l'ai fait ci-dessus pour mes propres enquêtes ethnographiques, dans leur contexte historique, politique ou religieux propre.

J'introduis cette troisième partie par une nouvelle réflexion méthodologique, qui relate deux des principales découvertes de mon enquête : tout d'abord, la constatation que j'ai faite de la coexistence de deux systèmes de mariages au Népal, ensuite, l'importance existentielle nouvelle de l'apparition de couples inter-castes.

[155] DECROLY J.-M., GOSSELAIN O. & ZEEBROEK R., *op. cit.*, 2009, p. 57

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

3.1.1. La coexistence de deux systèmes de mariage au Népal

Mes recherches m'ont rapidement amenée à constater que deux types de mariages coexistaient au Népal. Ce phénomène témoigne de l'évolution d'un premier système, entièrement religieux, et de l'introduction d'un second, purement séculier. Je vais m'attacher à donner quelques éléments épistémologiques permettant de comparer ces deux formes de mariage l'une par rapport à l'autre, en revenant ainsi sur des traits que j'avais pu qualifier précédemment de 'religieux', mais qui à la lumière de l'évolution des formes de mariage au Népal, pourront tout à coup m'apparaître comme étant simplement des formes d'usages passés déjà dans une sphère ordinaire ('civile').

Principales caractéristiques de ce que j'appelle mariage traditionnel/religieux

Le premier système de mariage, traditionnel ou religieux donc, est encore le plus répandu, dans la mesure où ce nouveau mariage civil existant depuis 1971, n'est pas encore obligatoire, et est loin d'être passé dans les mœurs. Pour officialiser ces mariages traditionnels auprès de l'Etat, un acte non-obligatoire qui sert surtout à se procurer des papiers, les couples doivent simplement se présenter dans un relais de l'administration de Katmandou (*Wards*)[156], fournir leur date de mariage et une preuve rédigée par les témoins. Chez les Hindous, on a vu comment l'inspiration canonique, par les règles du *Muluki Ain*, pouvait avoir des répercussions directes sur les contrevenants aux règles du mariage. Les normes traditionnelles de l'alliance hindoue sont, en particulier pour les hautes castes, très contraignantes pour les prescriptions matrimoniales, et obligent les individus à se tenir dans des rôles prédéfinis. Cette mise en scène, ou cette forme de théâtralisation, pourrait être interprétée de façon homogène, par exemple par une théorie

[156] J'ai effectué des enquêtes auprès de l'administration du quartier de Thamel (*Thamel Ward*). Je me suis présentée à de nombreuses reprises auprès des membres de l'administration, afin d'avoir des données sur les enregistrements de mariages traditionnels. J'ai pu obtenir les registres par fichier (car à Thamel, le quartier touristique, il y a de l'électricité tout le temps et tout est consigné numériquement). Ces recherches ont échoué à cause d'un virus informatique introduit dans mon ordinateur après avoir pris des documents dans les ordinateurs de l'administration. Je n'ai donc pas de données concernant l'enregistrement des mariages religieux au Népal.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

fonctionnaliste faisant appel à des règles de stratégie, comme les théories du jeu. Mais ce n'est pas mon point de vue ici, et je continue plutôt de m'appuyer sur l'analyse institutionnelle d'une Mary Douglas, pour montrer à quel point les institutions se transforment avec les personnes, et que ce qui compte avant tout, c'est que le groupe continue de faire groupe, quel que soit la position des acteurs à l'intérieur de celui-ci[157]. Si les femmes de hautes castes, par exemple, continuent traditionnellement de laver les pieds de leur mari avant de pouvoir manger leur premier repas de la journée[158], cela peut renvoyer à des intériorisations de normes très variées, qui pourront se régler éventuellement sur d'autres scènes à travers des situations de conflit, de revendications matrimoniales, qui auront aujourd'hui peut-être plus de latitude pour aboutir à une défaite effective des liens, plutôt qu'à un maintien de la domination symbolique. En effet, le contrôle de l'autorité est conditionné aussi par le nombre, qui peut avoir force de loi dans les résolutions politiques. Or l'apparition de quotas dans la politique népalaise est toute récente, et on ne compte toujours aujourd'hui qu'une infime minorité de femmes dans le gouvernement. Si on peut faire rentrer dans l'*habitus* bourdieusien la répétition de ces gestes de soumission qui marquent la supériorité d'un membre sur l'autre, et le degré de pureté variable selon qu'on est homme ou femme, il me faudra examiner précisément les modalités concrètes et distinguées des formes de ruptures de ces actes de soumission. Aujourd'hui, avec l'augmentation du travail féminin notamment, ces pratiques sont beaucoup plus rares, et les femmes revendiquent dans une certaine mesure, le droit de regard sur la masse monétaire entrant dans le couple, le droit de participer aux décisions concernant la famille, tout en continuant à être massivement enfermées dans les règles de la domesticité du monde népalais.

[157] Cf. DOUGLAS Mary, *Comment pensent les institutions,* Editions la Découverte, Paris, 2004

[158] Voir les travaux de BENETT Lynn, *Sacred sisters and dangerous wives, social and symbolic roles of high-caste women in Nepal*, Mandala Publications, Katmandou, 2005. Aujourd'hui, avec l'augmentation du travail féminin notamment, ces pratiques sont beaucoup plus rares.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Apparitions de caractéristiques d'un mariage 'civil'

Le second type de mariage est le mariage civil, dont les règles sont notamment la communauté de biens, les droits de succession pour la femme, et la possibilité de divorce légal. Ce système a été introduit en 1971 pour plusieurs raisons, et notamment pour éviter les atteintes aux droits de la femme qui lui sont infligées à travers certaines règles des mariages traditionnels. Ainsi, alors que les femmes ne peuvent hériter de leur époux dans le mariage religieux, les autorités politiques du Népal ont créé une nouvelle catégorie de mariage permettant aux femmes d'hériter légalement. Mais ceci a eu un effet pervers, qui se fait encore ressentir aujourd'hui : les hommes craignent parfois de légaliser leur union aux yeux de la loi, car cela changerait les règles de succession. De nouveaux droits et devoirs des conjoints ont donc été intégrés à ce qui est devenu le contrat légal de mariage au Népal.

Ces deux systèmes coexistent maintenant, et il arrive que les couples se marient des deux façons ; d'abord traditionnellement, puis civilement, mais rarement l'inverse. L'ordre des unions au Népal reste toujours majoritairement celui du mariage religieux, suivi éventuellement, du mariage civil. C'est un ordre inverse de celui du mariage en Europe, où le mariage civil doit être impérativement réalisé avant le mariage religieux, qui ne suffit pas pour une légalisation. La séparation de l'Eglise et de l'Etat dans la chrétienté est évidemment à la clé de ce processus. Il est intéressant ici de comparer les effets de la laïcité en Belgique, par rapport aux traditions royales. Les deux pays, le Népal et la Belgique, ont été, et sont encore pour la Belgique, des monarchies, dans lesquelles un droit religieux strict a prévalu, et prévaut encore dans certains cas. Durant la seconde guerre mondiale en Belgique, le Roi belge s'est marié d'abord religieusement, ce qui a occasionné de nombreux débats, voire même des scandales.

> Léopold III, qui a régné en Belgique du 23 février 1934 au 16 juillet 1951, a abdiqué au terme de la longue polémique et de la crise nationale suscitée par son comportement controversé lors de la Seconde Guerre mondiale. Après le décès

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

> accidentel de la reine Astrid (de Suède) en 1935, Léopold III épouse Madame Lilian Baels, qui portera le titre de Princesse de Rethy. Trois enfants naissent de ce mariage : Alexandre, Marie-Christine et Marie-Esmeralda. Ce mariage porte gravement atteinte à la popularité de Léopold car pour beaucoup de Belges, il détruit un mythe, celui du veuf, prisonnier de guerre, qui pleure la mort de sa bien-aimée. De plus, le mariage fut célébré à l'Eglise avant d'être inscrit à l'état civil. C'est une pratique contraire aux lois belges, dans lesquelles le mariage civil est le seul à avoir une valeur légale.

Lors de mes entretiens et discussions au Népal, j'ai pu aborder la question des représentations que les couples avaient de ces deux manières de se marier, religieuse et civile. Pour ce qui concerne le mariage royal au Népal aujourd'hui, il n'existe plus puisque le roi a été destitué de ses emblèmes et de ses pouvoirs. En revanche, il demeure aujourd'hui au Népal, non seulement les photos des couples royaux, mais une très abondante médiatisation des royautés européennes, anglaise en particulier, qui évoquent les nostalgies populaires pour la pompe royale, le goût et la fascination pour le luxe de ceux qui se situent spontanément au-dessus de toutes les castes.

Dans ce qui suit, je m'attache à l'analyse des représentations des différences de caste entre les conjoints : sont-elles fortes, c'est-à-dire ressenties comme contraignantes ? Comment sont ressenties les différences de religion lorsque c'est le cas ? Les parents acceptent-ils l'union, et dans le cas contraire, comment se négocient les désaccords ? Qu'en est-il enfin du désir de se marier civilement. J'ai déjà donné les éléments de la différenciation des castes ci-dessus. Il faut désormais s'intéresser aux modalités concrètes et distinguées, en termes bourdieusiens, de l'existence de castes et de classes. Si l'on se fixe sur les descriptions des attributs de caste dans le Code du *Muluki Ain*, on a des répertoires relativement précis rappelant le fait que tout le monde se voit attribuer une caste ou une appartenance ethnique à la naissance. Mais si l'on examine de manière pratique la myriade de castes qui existe par exemple chez les Néwars, et parmi celles-ci les différences qui existent entre les presseurs d'huile, les tailleurs, les bouchers, les cordonniers, etc., sans parler des nouvelles façons de s'intégrer dans des quotas

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

politiques (comme en Inde), en recréant sa propre caste, on pourra comprendre que les gens se repèrent aussi à partir de toutes sortes de nouveaux signes, qui vont au-delà de l'exercice d'un métier ou d'une fonction, comme c'était le cas pour les *jâtis* associées plus ou moins avec une profession, et que ce type de repérage dans les usages demande de nouvelles sortes d'analyses politiques. Quels sont, par exemple, les nouveaux signes de distinction de ces 'classe moyennes' consumériste que je tente de décrire pour le Népal. Il demeure que ce sont visiblement les basses castes et la masse des hors-castes (*Dalits*), qui sont les plus attentifs à essayer de sortir du confinement qui les réduit dans l'échelle sociale, dans la mesure où ils ne peuvent faire autrement qu'exercer le métier qui leur a été transmis. La lutte pour l'accession aux recensements de castes en Inde (qui s'est déroulée à partir des années postcoloniales vers 60-70), est un exemple très éclairant montrant l'importance qu'il y avait pour des indiens à être reconnus comme appartenant à une caste, même si celle-ci se trouvait au bas de l'échelle[159]. Dans ce qui a été en réalité une vaste lutte politique pour être intégré dans les quotas gouvernementaux et obtenir des subventions de l'Etat, on a vu apparaître le phénomène de la création de nouvelles castes, qui n'avaient strictement plus rien à voir, non seulement avec les mises en formes issues des quatre *varnas,* mais surtout avec les formes de domination politique en Inde. Après les luttes de types maoïstes au Népal, mais aussi la révolution politique des Partis d'opposition en 1990, les partis politiques de gauche avaient contribué déjà à promouvoir des formes de lutte contre le système d'appartenance à une caste. Au Népal, la lutte contre les castes ne fait que commencer, dans la mesure où cet ancien royaume est resté longtemps dans la dépendance de l'Inde, mais sans en adopter les formes de démocratisation plus anciennes. J'en viens aux luttes politiques qui commencent de se développer aussi à l'intérieur de ces couples népalais, en transition. Je reprends ici l'exemple de Prem, qui m'expliquait vouloir ne pas se marier civilement, car il savait très bien que le mariage de type traditionnel consacré par la famille et le groupe élargi était beaucoup plus important aux yeux du groupe, bien que plus contraignant pour la femme que pour l'homme. Dans ses propres termes, il

[159] Dans un documentaire réalisé par la chaine de télévision *Arte* sur le problème qu'a été la répertoriassions des castes en Inde, on voit un membre de la *jât* des voleurs qui revendique son intégration dans la caste du même nom (la caste des voleurs)

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

s'agissait surtout d'une question de confiance avec sa femme, raison pour laquelle il refusait de se marier civilement. Il m'expliqua un jour que sa femme lui avait demandé de faire un « Court marriage ». Il avait refusé, et lorsque je lui en demandai la raison, il m'expliqua qu'il considérait cette demande comme un manque de confiance de sa femme envers lui. Parmi les couples que j'ai interviewés, seuls deux se sont mariés civilement : l'homme Rai et la femme Dalit, et l'homme Tamang avec une femme Néwar de haute caste.

3.1.2. Les représentations du mariage dans les couples inter-castes

Depuis mon premier terrain de recherche à Katmandou, j'ai eu recours à de nombreux entretiens qualitatifs semi-directifs[160] avec des personnes situées dans une relation inter-caste (mariées ou pas). La majorité des discussions se terminait par des questions portant sur la teneur de la transmission aux enfants en termes d'ouverture à la différence. Lorsque je leur demandais s'ils accepteraient que leurs enfants se marient avec des individus d'autres castes que la leur, la réponse était affirmative dans la majorité des cas. En revanche, à la question « accepteriez-vous que vos enfants se marient avec des *Dalits* ? », la réponse était presque systématiquement négative. Il m'a été difficile de comprendre les raisons et les motivations de cette réponse.

Bien qu'eux-mêmes aient eu de grandes difficultés à se faire accepter par leurs familles respectives comme des conjoints amoureux et donc autorisés à se marier, ils avaient néanmoins l'intention de refuser à leurs enfants (et pour certains parfois encore à naître) cette même liberté. Pour comprendre ce paradoxe provenant de gens se disant ouverts d'esprits, j'ai essayé d'objectiver les catégorisations entre mariage d'amour, mariage par arrangement ou par enlèvement, en proposant par exemple des questionnaires qui

[160] Voir annexe le résumé des enquêtes réalisées depuis 2010 auprès de couples divers.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

stipulaient : What is your definition of love ? What is your definition of marriage ? How did you met together ? When and how did you decide to marry together ?

Les couples interviewés considéraient en effet avoir réalisé des « mariages d'amour », comparables à ceux de mythiques mariages de musiciens (*Gândharva bibaha*), dans lesquels les conjoints se choisissent librement, par opposition aux mariages traditionnels arrangés. Comment ai-je enquêté et compris qu'il s'agissait bien d'amour dans les commentaires qu'ils m'ont fait pour décrire la manière dont ils se s'étaient rencontrés ? Ma position était celle d'une observatrice participante, décrite plus haut, mais qui ne s'interdisait pas les émotions partagées. Il était plus ou moins entendu que j'appartenais à une sphère occidentale dans laquelle on choisit librement son conjoint, sous-entendu il s'agissait d'amour, par opposition à 'arrangement'.

J'ai obtenu de nombreux récits sur les façons de séduire, sur les lieux de rencontre (dans la majorité des cas, à l'école ou au travail), sur la prise de rendez-vous galants, sur les modalités à travers lesquelles on se présentait aux parents, etc. Il y a un très grand tabou au Népal en ce qui concerne la sexualité pré-maritale. Les seules réponses précises que j'ai obtenues provenaient d'une jeune femme mariée, musulmane, qui expliquait que la sodomie était pratiquée couramment pour préserver la virginité de la jeune fille ; mais elle ne m'a jamais dit explicitement si cela avait été ou non son cas, avant le mariage. En effet, les discussions sur la sexualité sont abordées avec humour ou dérision, sans qu'il ne soit jamais question directement de soi.

La plupart des réponses impliquaient toutes les tractations auxquelles donnaient lieu l'accord des familles respectives. Dans le cas du couple particulier Tamang/Néwar, la condition pour que les parents du garçon acceptent était l'obtention d'un enfant dans l'année. Dans le cas du couple Brahmane/Néwar (la jeune fille Néwar est bouddhiste), la condition pour que les parents du garçon acceptent fut que le mariage soit célébré dans un temple hindou, alors que d'habitude, la famille de la fiancée organise les rituels (qui auraient du être bouddhistes dans ce cas). Dans le cas d'un Tamang et d'une

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Sherpanie, la condition fut imposée par la femme Sherpa, et c'était d'aller à la *gompa*. L'officialisation s'est faite trois ans plus tard, dans le village tamang de l'homme.

Je n'ai pas enquêté sur les mariages par enlèvement qui entrent dans la tradition des mariages des groupes claniques tibéto-birmans et mongols. Ils sont une forme traditionnelle de choix libre, qui consiste à enlever l'épousée ; ce type de mariage est présenté par les Tamangs, en particulier, comme étant une forme particulièrement appréciée des populations, car elle entre en complète opposition à la religion hindoue dominante qui enferme les femmes dans les maisons.

Dans la perspective d'ouvrir mon enquête anthropologique en direction de l'influence des mythologies hindoues sur les pratiques, je me réfère à la mention « mariages d'amour » des musiciens Gandharvâ, que je décris ci-dessus à propos des Lois de Manou. Une enquête plus approfondie chez les Néwars et en particulier dans les castes de musiciens, prouverait certainement la grande importance des formes tantriques et esthétiques de l'amour, exprimées abondamment sur les sculptures aux frontons des temples, images destinées certes aux initiés, mais qui parlent probablement des formes mêmes de la rencontre dans ce monde. Les anthropologues ont remarqué déjà la plus grande liberté sexuelle des jeunes filles néwar, en raison du primat de leur mariage avec le fruit de l'arbre *bel*.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

3.2. La mixité dans le mariage

La sociologie du mariage et de la famille a théorisé sur les formes comparées de mixité et en suivant mes références, je fais entrer les formes de 'mélanges dans les couples' que j'ai observées au Népal, dans la rubrique « couples mixtes ». Je discute des raisons de cette assimilation catégorielle plus loin. La question générale de la mixité est traitée par la sociologie. Pour l'appliquer à la question identitaire dans les couples népalais, et en particulier aux questions impliquées pour leurs enfants, je me suis inspirée de l'ouvrage de G. Varro[161]. Dans la littérature spécialisée sur la mixité culturelle au sein des couples, certains auteurs, comme Jill M. Bystydzienski (2011), affirment que la différence culturelle est à l'origine de nombre de problèmes dans le couple, notamment dans la vie quotidienne. C'est ce que Fred Dervin, auteur de l'ouvrage *Les identités de couples interculturels. En finir vraiment avec la culture ?*, appelle « le *différentialisme à outrance*, ou bien la culture comme explication principale des problèmes de couples »[162].

Un exemple parmi mes co-locataires du quartier de Samakhusi est celui de la petite Subhangi, née en 2008 d'une mère Gurung et d'un père Chhetri (Kashatriya). Les deux parents ayant émigré pour des raisons professionnelles alors qu'elle n'avait que deux ans, ce sont les parents de la mère qui ont pris en charge l'éducation de la petite. Ils vivent dans la maison où je logeais durant mes séjours à Katmandou. Lorsque Subhangi entra à l'école, et que ses enseignants lui demandèrent le nom de ses parents, celle-ci répondit en donnant systématiquement le nom de ses grands-parents. On lui avait donc donné implicitement pour référence le nom de « Gurung » alors qu'elle appartenait, de par sa filiation patrilinéaire, à la caste des Chhetris, mais elle ne connaissait pas la famille de son père. Il y a là une marque identitaire, au moins dans le langage, qui réfère à la désignation des ethnonymes. En l'occurrence, Gurung était un statut supérieur dans

[161] VARRO G., *Sociologie de la Mixité. De la mixité amoureuse aux mixités sociales et culturelles*, Belin, Paris, 2003

[162] DERVIN Fred, *Les identités de couples interculturels. En finir vraiment avec la culture ?*, Editions L'Harmattan, Paris, 2011

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

le cadre de l'armée Gurkha. Le maintien du nom de Gurung peut référer éventuellement à une question de profession du grand-père, considéré dans ce cas-là comme plus prestigieuse que la caste du père. Il y avait néanmoins une tension entre la détermination de la filiation et l'appartenance de caste puisque le père de l'enfant avait bel et bien transmis son nom de caste. L'enfant est élevée aujourd'hui dans la langue népalie, l'usage de la langue gurung étant réservé aux termes d'adresse pour les membres de sa parenté. Outre la dissociation entre l'ethnie d'appartenance et la langue (phénomène courant au Népal), c'est le statut des grands-parents maternels qui prédominait dans ce cas. Le grand père de Subhangi était un Gurung recruté dans l'armée Gurkha. Le recrutement dans l'armée supposait la conformité à des critères de distinction renvoyant à la supériorité des gens de caste (taille élevée, couleur de la peu, longueur des moustaches, ne pas manger la viande de vache, ne pas boire d'alcool). On ne recrutait pas en effet les ethnies considérées comme impures, les 'mangeurs de viande bovine' (ex. les Murmis, ancien nom des Tamangs). Ceux qui étaient recrutés étaient pourvus d'un salaire qui leur permettait de s'émanciper radicalement des conditions de vie au village. Le salariat et les guerres intercontinentales dans lesquelles ils ont été engagés ont été les facteurs d'une modernité affirmée. C'est parmi les anciens Gurkhas retraités en Angleterre, que l'on trouve les populations népalaises les plus anciennement émancipées des conditions de caste. L'armée Gurkha, dans le cadre colonial anglais, est répandue dans le monde entier. Elle a produit un inter culturalisme massif et en son sein le nombre d'intermariages entre népalais et étrangers est considérable (Malaisie, Japon, Maldives, Belgique, Argentine, Haiti, etc).

Je ne mets pas sur le même plan ces types de mariages issus d'une émigration dans le cadre militaire postcolonial, avec les mariages inter-castes actuels au Népal, car je cherche à analyser un nouveau phénomène d' « intercastéisme », qui est plus le résultat de revendications de politiques récentes et de transformations de conditions de vie. Dans l'exemple de Subanghi, on peut voir une preuve de la supériorité de la profession et du statut conféré par l'armée, sur la traditionnelle transmission du nom de caste du père.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

D'autres raisons président à l'érection de barrières de castes. Si on compare les régiments Gurkhas, l'armée royale népalaise officielle au Népal (RNA), et le recrutement de l'armée maoïste, on peut commencer à réfléchir sur les raisons hétérogènes qui font s'édifier ces barrières, et qui n'ont en fait rien à voir avec celles qui sont édictées dans les codes précédemment passés en revue. Il est ainsi tout à fait connu que les Rânas avaient un très grand nombre de concubines dont certaines étaient plus favorisées que d'autres. Elles pouvaient parfois appartenir à des populations tribales. Les Rânas, eux, se considéraient en réalité comme au-dessus de toutes les castes : ils étaient assimilés à la caste des Kshatriyas, qui donne toute une série de subdivision en Chhetris, Thakuris, Magars, etc, mais dominaient politiquement toutes les castes et tous les groupes ethniques. Le général Sumshere Râna, qui a lui-même déclaré au Népal la fin de l'esclavage en 1924, a élevé certaines de ses concubines tamangs à une caste supérieure, preuve supplémentaire de cette grande porosité politique « inter-castéiste ». Ce phénomène en réalité est très répandu au Népal, comme en Inde. On peut le renvoyer par ailleurs anthropologiquement à la question de l'hypergamie, qui a été étudiée en Inde comme une stratégie autorisée essentiellement aux femmes pour accéder à un statut supérieur.

C'est ce même exemple de décalage entre un principe de filiation et une appartenance de caste qui m'a amenée à me poser des questions plus générales sur le processus d'identification à l'appartenance de caste. L'exemple de Subhangi est-il véritablement un cas isolé et nouveau ? Ici se pose la question de savoir à quel point l' « ethnie » ne serait pas un simple terme de référence qui permettrait constamment de re-fabriquer des affiliations ou au contraire de défaire des appartenances, si l'on en juge par la variabilité extrême des noms que se donnent eux-mêmes les groupes ? Dans le cas de la désignation d'un parent direct, en revanche, c'est le principe de filiation directe qui joue d'abord. Intervient ensuite l'inscription dans un groupe social qui se revendique ou non d'un certain territoire réel et/ou imaginaire, question au cœur des luttes fédéralistes qui se déploient actuellement au Népal. Les anciens groupes tribaux (Gurungs, Magars, Tamangs, Sherpas, Limbus, Rai, etc) font valoir collectivement les brouillages

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

identitaires et les appellations sous lesquelles on les a désignés comme des manœuvres politiques concertées de domination par les hautes castes, les Brahmanes et les Kshatriyas, qui n'ont aucun problème à entrer dans des fonctions politiques puisqu'ils les occupent depuis toujours.

Selon que les couples interculturels se constituent dans les mondes de l'armée (depuis le recrutement international de l'armée anglaise dans les régiments Gurkhas[163]), ou qu'ils se forgent totalement dans l'émigration, où il arrive que des nationaux se rencontrent (exemple de l'émigration népalaise en Angleterre très ancienne), ce qui change dans les possibilités d' « accord domestique » (possibilités de mixité dans le choix du conjoint) entre les conjoints demeure fortement déterminé par les attaches religieuses affichées. Ce peut être l'hindouisme dominant, puisqu'il a été le critère principal de recrutement, mais ce peut être aussi le christianisme, puisqu'il s'agit d'une religion occidentale qui a conféré un statut supérieur aux convertis. Les réaffirmations identitaires et politiques récentes des *janjâtis* s'appuient aussi bien sur des critères territoriaux que linguistiques et économiques, sinon plus que de caste, pour gagner des places politiques.

Dans le cas de nos mariages contemporains inter-castes, il en est de même : les gens obéissent maintenant très souvent aux simples nécessités économiques qui les contraignent éventuellement à prendre des conjoints dans le but de se forger un capital, quitte à revenir dans le pays pour y réinventer une nouvelle forme de vie ethnico-domestique.

[163] Le recrutement dans l'armée Gurkha supposait la conformité à des critères de distinction renvoyant à la supériorité des gens de caste (taille élevée, couleur de la peu, longueur des moustaches, ne pas manger la viande de vache, ne pas boire d'alcool).

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Le 30 mars 2011, un entretien avec Bishnu Prabhat, Chef du Département de Philosophie de la *Nepal Academy*[164], m'a permis d'appréhender cette vision « népalaise de l'inter-culturalité » dans le couple en fonction de ces supposées « différences culturelles » des partenaires. Auteur de 18 livres sur la philosophie, la littérature classique, l'histoire et les différentes traditions ethniques du Népal, sa vision des identités népalaises se base sur ce qu'il appelle les croyances (*beliefs*) et les visions du monde et non sur les religions. Le Népal serait dans une période d'accélération de la mondialisation, où deux grandes influences modifient ce qu'il appelle la *classe moyenne* népalaise : l'influence occidentale (avec la cinématographie hollywoodienne par exemple) et l'influence asiatique (indienne, mais aussi chinoise, coréenne, japonaise). Il mentionne en particulier les nouvelles alternatives qui se présentent dans les choix quotidiens des individus, et qui sont empruntées à des éléments culturels extérieurs. L'exemple du costume cravate qu'il donnait témoigne ainsi d'une appropriation « nationale » de cet usage : cet habit est porté par des personnes qui ont un statut précis dans la société, ou pour des occasions particulières comme les cérémonies de mariage par exemple. On peut se demander pourquoi le recours à ce vêtement, typiquement occidental, a eu un tel succès auprès des hommes, et pourquoi la vêture féminine ne s'est pas transformée aussi vite ? C'est un exemple de fait que des pratiques perçues comme culturellement étrangères peuvent être réappropriées en fonction des modes de pensée locaux. En réalité, les premiers Népalais à avoir porté à la fois les costumes occidentaux intégraux et les vêtements d'apparat traditionnel sont les hautes castes, en particulier lors de leurs déplacements à l'étranger. Sur les photos plus récentes des années 60 au Népal, les dirigeants de grandes banques, une certaine *jet set* internationale affiche aussi ces emblèmes de pouvoir occidental. Mais l'homme est en costume et la femme en *sari*. En revanche, à la cour et dans le gouvernement, le costume national est devenu un mixte de « costume occidental » sous la forme du seul veston, porté au-dessus du « costume népalais » c'est à dire le *daura surwal*, fait d'une culotte large et d'une veste à parement

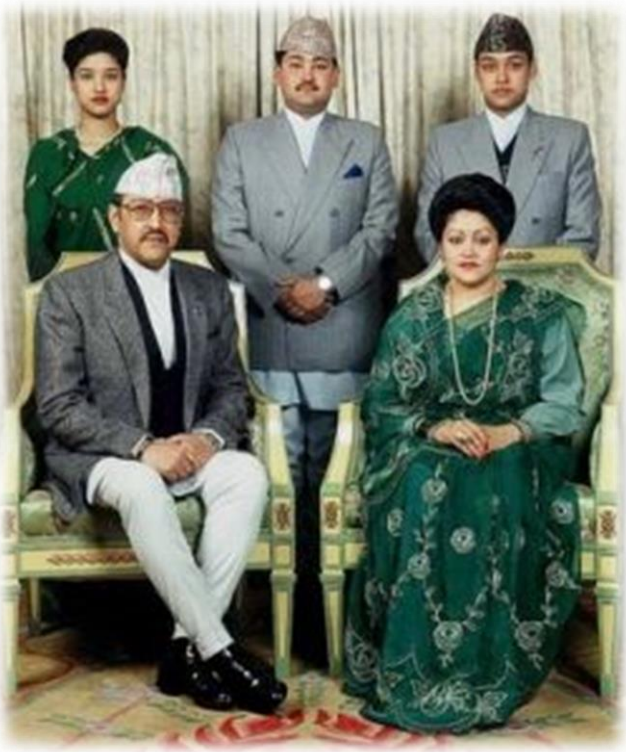
[164] La *Nepal Academy* est une institution nationale établie en 1957 qui se consacre à la promotion des langues, littératures, cultures et philosophies du Népal. L'académie a été créée en 1957 sous le nom de *Nepal Academy of Literature and Art*. Après la promulgation de la loi *Royal Nepal Academy Act 1974*, elle fut appelée la *Royal Nepal Academy*. La loi *Nepal Academy Act 2007,* intervenue après la transformation du Népal en une République Démocratique Fédérale, l'institution fut renommée *Nepal Academy*.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

croisé, et surmonté du chapeau népalais ou *topi* (qui revêt des formes et couleurs différentes selon qu'on est Roi, Ministre, chef de village ou simple citoyen).

Figure 30: Costume à la Cour Royale népalaise



Dans la plupart des cérémonies de mariage inter-castes que j'ai observées, la femme porte toujours le *sari* et l'époux porte le costume cravate mais avec le *topi* (chapeau), tandis qu'il arrive fréquemment que dans des mariages de couples de la même appartenance, le marié porte l'habit traditionnel.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Figure 31: costumes de mariés

Pour notre philosophe B. Prabhat, la nourriture constitue également un élément culturel pouvant être facilement réapproprié : il en est ainsi de la soupe de nouilles et de légumes (*thukpa*) et des beignets de pâte farcis (*momos*), qui font partie de la culture nationale népalaise, alors que ces recettes sont originaires d'un groupe social particulier, les populations tibéto-birmanes. Il faudrait rajouter à ces mixités de recettes culinaires les très importantes questions d'identité et de genre qui se déclinent à partir des préférences de nourriture. Par exemple, selon B. Steinmann, chez les Tamangs, les hommes se traitent à la bière (*Tchang*) et les femmes à la soupe (*khole*). Il s'agit de démonter tout autant les appellations que les substances qui rentrent dans la désignation des identités[165].

[165] Sur cette question, voir aussi STEINMANN Brigitte, *Retour critique sur la naturalisation des savoirs. Un empirisme raisonné à propos des théories indigènes et des systèmes normatifs locaux : le cas des boissons fermentées,* in : Revue socio-anthropologie. Revue interdisciplinaire des sciences sociales n° 20, Paris, mai 2007, pp. 87-110

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Ce foisonnement d'éléments culturels extérieurs a un côté attrayant pour les couches sociales moyennes, qui voient là le moyen de s'élever dans l'échelle sociale. Selon B. Prabhat, cette couche moyenne risque, en transformant la société globale, de perdre les fondements de base de la culture népalaise, comme les valeurs liées à la famille. Deux chemins vers la modernité s'offriraient selon lui à la jeunesse népalaise :

- Le bon chemin, où les nouvelles pratiques seraient interprétées en fonction des usages traditionnels ;
- Le mauvais chemin, où les nouvelles pratiques remplaceraient les anciennes.

B. Prabhat suggère que les mariages inter-castes soient perçus comme des unions *internationalités*. Il ne s'agit pas de les envisager sous l'angle de la culture (*cross-cultural*), mais sous l'angle de l'identité nationale. Les castes ou ethnies sont alors considérées comme les catégories selon lesquelles s'exprime l'identité des individus. La caste serait selon lui une sorte de marqueur identitaire, beaucoup plus qu'une forme d'essentialisation ethnique. Les mariages inter-castes, disait-il, n'étaient pas acceptés auparavant car les femmes étaient « échangées » entre les clans. Le choix du conjoint était l'affaire des parents, et les critères de sélection dépendaient de nombreux critères : les règles de caste, l'astrologie, les niveaux sociaux des partenaires, ainsi que les opportunités créées par cette alliance. Ces critères, toujours d'actualité, rendent difficiles les choix différents, commente notre philosophe. Il estime que le gouvernement devrait « protéger » ces couples inter-castes, en leur garantissant en premier lieu la sécurité (les représailles dans le cas de mariages « déshonorants » peuvent aller jusqu'au meurtre), puis la stabilité économique via l'insertion professionnelle, et enfin l'éducation des enfants. L'*internationalité* au sein des couples népalais serait un chemin vers la modernité, qu'il faut rendre possible à la jeunesse car cela créerait un nouveau sentiment d'identité nationale (encore faible pour l'instant, surtout dans les régions reculées). Mais cette nouvelle forme de pratique matrimoniale doit néanmoins être préservée des effets pervers de la modernité occidentale : P. Prabhat évoque ici les dérives qu'il aperçoit dans les pratiques occidentales, comme le choix du conjoint par l'attraction physique ou

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

le sexe avant le mariage, le divorce, les familles monoparentales. La mondialisation et les transformations qu'elle suppose auraient donc un versant négatif : les individus doivent à un moment se positionner entre les différentes pratiques (traditionnelles ou modernes) car celles-ci peuvent être incompatibles (c'est le cas des mariages entre individus de castes trop différentes). Il prône ce type s'unions car que ce soit physiquement ou mentalement, la mixité fait la richesse.

Après que j'aie attiré son attention vers les recensements officiels étatiques de la population à travers les catégories de castes et d'ethnies, B. Prabhat me déclarait qu'il s'agissait d'une déformation par les colonisateurs de pratiques de recensement qui n'étaient pas si formelles à la base. Il rejoignait là les théories de B. Anderson sur l'effet idéologique des répertoires par les pandits indiens sur la composition en castes de la population, dont les buts servaient à imposer la domination politique coloniale. Ces informations étaient d'autant plus intéressantes et indicatrices qu'elles étaient issues d'un philosophe népalais qui synthétisait tout un ensemble d'innovations que j'avais déjà pu observer dans mes recherches, et qui correspondaient aussi à des analyses sociologiques occidentales sur les transformations des us et coutumes.

Je tire moi-même comme conclusion que le recensement crée d'importantes fractures dans les familles, notamment pour le cas des enfants issus de couples mixtes, puisqu'ils n'ont le droit de se référer qu'à une seule catégorie de leur parenté, la caste ou l'ethnie du père.

Les discours sur les langues, les identités, ou même les couples inter-castes sont des constructions sociales qu'il est difficile d'appréhender en dehors d'une approche faisant mention d'une manière ou d'une autre aux 'cultures'. Mais cette notion doit être remise en question car il apparaît souvent que les stéréotypes identitaires ou culturels conduisent à essentialiser ou à réifier des simples catégories d'appartenance et de désignation. Dans la plupart de mes entretiens, les éléments culturels des partenaires

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

(religion, nourriture, formes de l'autorité et de la soumission aux ascendants, culte des ancêtres, etc.) n'étaient pas une difficulté en soi pour les couples. Ce qui est le plus difficile, c'est l'acceptation par les membres des communautés des deux partenaires, et non leur vie au quotidien, ou les éventuelles incompatibilités culturelles. Mes interlocuteurs mettent visiblement l'accent sur les formes de l'autorité parentale puisqu'ils semblent réduire tous les éléments définis précédemment par le philosophe Prabhat et qui font pourtant partie intégrante de la culture (tout au moins aux yeux du philosophe âgé), comme des éléments superfétatoires et non essentiels. Or, le paradoxe pour eux c'est qu'ils sont malgré tout déterminés par ces manières de faire et de dire, ces façons de se présenter en public, ces manières de manger qui peuvent aboutir à des incompatibilités profondes, mais qu'ils n'ont pas visiblement accès aux commandes qui leur permettraient de réfléchir aux déterminations fondamentales que ladite culture leur a imposées. Je peux reposer là, en d'autres termes, la notion « d'appartenance culturelle », en la redéfinissant anthropologiquement dans une acceptation bourdieusienne de 'non liberté fondamentale dans la reproduction des *habitus'*. Cette constatation vaut autant pour les Népalais que pour les membres de sociétés occidentales, dont la liberté apparente de faits et de gestes est malgré tout conditionnée aussi par des normes, des usages qui sont autant d'injonctions, de principes axiologiques que l'on se doit de démonter si l'on veut définir précisément ce que l'on range trop abstraitement sous la notion d'identité.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

3.3. Les influences culturelles extérieures et la mondialisation

Pour analyser les mariages mixtes, je me suis référée encore aux considérations d'Arjun Appaduraï sur la mondialisation et les transformations culturelles contemporaines, exposées dans son ouvrage *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*[166]. Bien avant cet ouvrage, l'analyse de la mondialisation avait déjà fait couler beaucoup d'encre en Inde et dans les pays anglophones. Depuis l'apparition de la théorie de la rupture, de nombreux modèles ont en effet tenté d'expliquer les changements contemporains et l'accélération de ceux-ci, et d'en caractériser les conséquences, de façon optimiste ou non.

Appaduraï est un anthropologue d'origine indienne dont le parcours de vie, mais également ses orientations théoriques, ont fait de lui le pionnier d'un nouveau modèle en anthropologie de la mondialisation, différent en de nombreux points de ceux des auteurs classiques de la discipline. Né en Inde à Bombay, au sein d'une famille de la caste des Brahmanes, il a grandi dans un milieu assez aisé. Il a émigré pour étudier, d'abord en Angleterre, puis aux Etats-Unis et est devenu professeur au *département d'anthropologie, civilisations et langues de l'Asie du Sud* à l'Université de Chicago. Il a principalement travaillé sur les effets de la mondialisation, s'opposant vivement aux idéologies selon lesquelles certaines populations ne sont pas capables d'accéder à la modernité : chaque individu serait capable de se créer son identité à travers la réappropriation et la transformation d'éléments de la culture globale.

La population à laquelle je m'intéresse a accédé à la modernité au sens que lui donne Appaduraï. Les modifications du choix de l'alliance au Népal peuvent être en partie

[166] APPADURAI Arjun, *Après le Colonialisme. Les Conséquences Culturelles de la Globalisation*, Bibliothèque Payot, Paris, 2001

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

considérées comme le résultat d'une influence de la culture globale. Il ne s'agit pas d'un échange de pratiques culturelles contre d'autres, mais, comme Appaduraï l'affirme pour l'Inde, d'une réinterprétation de certains éléments de la culture globale.

Ce point de vue est développé afin d'analyser les répercussions que pourraient avoir des images empruntées de la notion d'amour et de mariage (au travers notamment des films indiens ou américains) sur les formes concrètes contemporaines de mariage, et de comprendre comment, en se réappropriant les éléments de la culture globale, les receveurs leur donnent un nouveau sens. L'imagination a toujours été partie du répertoire de chaque société mais aujourd'hui, elle a acquis un pouvoir accru dans la vie sociale. Les vies possibles imaginables sont plus nombreuses aujourd'hui, et le sont notamment grâce aux médias et à l'augmentation de la déterritorialisation des personnes, des images et des idées.

Le chapitre 5 de l'ouvrage d'Appaduraï (*Le nombre dans l'imaginaire colonial*) s'est révélé très intéressant dans le cadre de l'enquête que je mène car il pointe le fait que les colonisateurs anglais ont profondément transformé l'organisation sociale indienne en recensant la population à travers des catégories ethno-centrées. Ce phénomène a eu de larges conséquences sur la politique contemporaine de l'Inde, comme la Commission Mandal de 1990, qui réserve un large quota d'emplois dans la fonction publique aux castes « arriérées ». Appaduraï remet ici en question le point de vue essentialiste couramment emprunté dans les études orientalistes, qui ne prend pas en compte la façon dont la population indienne a été volontairement découpée en groupes sociaux exclusifs par les colonisateurs. Ce découpage en castes et ethnies, au Népal comme en Inde, a cristallisé le processus d'identification : l'identité contemporaine s'est vue transformée, complexifiée, et les catégorisations actuelles découlent en partie de ce que les colonisateurs ont bien voulu en faire, et de ce que perpétuent les gouvernements actuels à travers leurs recensements. Mais dans la réalité des pratiques sociales, les castes sont une catégorie mouvante, en constante évolution ; la simple évocation des paradoxes que soulèvent certains mariages mixtes en montrent le côté dynamique. Interroger la notion

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

d'ethnicité, considérée comme étant partiellement le produit d'une transmission et d'une réappropriation de la culture globale véhiculée par les médias de masse, permet d'évaluer la façon dont les individus se définissent et agissent. Au Népal, alors qu'auparavant les identités ethniques, villageoises ou régionales semblaient être très importantes dans la définition de soi des groupes, aujourd'hui la citoyenneté nationale prend de plus en plus d'importance et est au cœur de programmes électoraux comme celui du parti maoïste. Néanmoins, cette question de la citoyenneté est loin d'être résolue dans la mesure où l'accès à une carte d'identité pour certains népalais est quasiment impossible, lorsque par exemple les registres de naissance manquent ou que les corruptions locales font que les gens n'ont pas les moyens de payer ces services administratifs. Par ailleurs, l'accès au passeport est lui aussi une sorte de course d'obstacles, bien que cela ne garantisse d'aucune manière à son possesseur une liberté réelle de voyage puisque les travailleurs émigrés se voient confisquer leurs papiers dans les contrats de travail qui les engagent.

Les nouvelles formes d'adhésion à des modes importés et à des emblèmes internationalisés qui se développent sont entre-autres le résultat d'un processus d'appropriation, de réinterprétation et d'hybridation. Les changements qui se font percevoir dans la façon dont les individus consomment, par exemple, témoignent d'une évolution des valeurs d'usage des produits de consommation. Comme partout ailleurs, les médias de masses diffusent au Népal des informations qui ont systématiquement une connotation positive et cosmopolite à propos de ce qu'ils vantent, notamment à travers la publicité. Au Népal, les productions artistiques indiennes comme le cinéma ont un succès grandissant. Les vedettes sont très connues, et les films cultes sont passés dans l'imaginaire collectif. Tout cela contribue au dynamisme des pratiques sociales et aux évolutions de celles-ci. C'est ce qu'ont dénoncé vigoureusement les maoïstes, qui, dans leurs 40 points de revendications adressées au roi avant la lancée de la guerre, et s'en sont pris violemment aux retombées médiatiques de l'Inde sur le Népal, pointant en particulier la nocivité des marchandises, des musiques, des produits culturels destinés à asservir la population népalaise. Cette mondialisation, à travers son versant économique,

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

touche très directement les valeurs culturelles népalaises, en transformant durablement les pratiques individuelles mais aussi les médias eux-mêmes.

Le terrain d'enquête urbain était propice à l'inscription de mes travaux dans le paradigme d'Appaduraï mais je devrais mentionner ici aussi bien d'autres travaux de sociologues indiens et américains des études post-culturalistes, par exemple Dipesh Chakrabarty. Il a montré très finement qu'il fallait avoir à l'esprit à quel point la diversité de l'Inde impliquait aussi bien des attitudes de croyances religieuses très « intégrées » que l'invention de nouvelles formes de sociabilité. Sans son dernier ouvrage *Provincialiser l'Europe*[167], il explique l'importance de l'*adda*, qui était une sorte de réunion informelle mais très privée où les hommes discutaient entre eux de tous les sujets envisageables. L'un des espaces de Calcutta les plus étroitement associés à l'*adda* est le *rawk* ou le *rowak*, des vérandas surélevées attachées aux maisons anciennes de Calcutta, où les jeunes hommes du quartier avaient l'habitude de se rassembler pour de bruyantes *adda*. Ces *adda* dérangeaient au plus haut point les occupants de classes moyennes, qui les percevaient comme tapageuses, une menace à leur respectabilité, en particulier si des jeunes femmes résidaient dans la maison. La véranda extérieure, nous explique l'auteur, composante architecturale des maisons bengalis jusqu'à ce que l'augmentation du prix des terrains la rende obsolète, était peut-être un vestige structurel de l'*adda daoa*, véranda lovée autour des huttes de terre traditionnelles dans les villages du Bengale. Ces rassemblements d'hommes dans un tel espace ont peut-être un lien avec des pratiques plus anciennes. Au cours du 19ème siècle, certaines de ces *adda* étaient dominées par les meneurs sociaux du quartier. Chakrabarty explique que l'écrivain bengali Premankur Atarthi a décrit ces *adda* au milieu du 20ème siècle (« la conversation portait sur toutes sortes de sujets : le patriotisme, la lutte, les sports, l'Angleterre, l'Allemagne, la Suisse, … Souvent des échanges qui commençaient de manière amicale devenaient acrimonieux, et même injurieux ; et les habitants de la maison d'inquiétaient, craignant une irruption de la violence physique. Mais les gens de cette époque étaient

[167] CHAKRABARTY Dipesh, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, Editions d'Amsterdam, Paris, 2009, p. 277-315.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

tellement dévolus à ces pratiques, qu'ils s'y rendaient fidèlement malgré toutes ces querelles »)[168]. Tous les participants d'une *adda* doivent jouir d'un statut égal. En effet, un participant disait : « il est inévitable que des distinctions soient faites entre êtres humains dans ce domaine de l'existence où il s'agit de gagner sa vie. Mais ceux qui ne peuvent se défaire de ce sentiment de division, comme on se défait de ses habits de bureau en rentrant chez soi le soir, ne connaitront jamais le goût de *l'adda*. Si d'aventure on se trouve en présence de quelqu'un dont le statut est tellement élevé que nous ne parvenons pas à oublier sa gloire, alors nous nous assiérons à ses pieds comme des dévots. Mais lui ne sera aucunement invité à partager notre plaisir, car la source même de *l'adda* se figera en glace au moment où ses yeux se porteront sur elle »[169].

Cette évocation très intéressante de Chakrabarty sur les formes de sociabilité en Inde liées à la période de décolonisation et qui montre un lien étroit entre les lieux de rencontre inscrits dans l'architecture urbaine et les possibilités de déploiement de formes de dialectiques très modernes et dépassant largement des appartenances catégorielles figées me fait penser, au Népal, à l'existence des *dohori*[170]. Les *dohoris* désignent simultanément un lieu et un genre musical émergent, consistant en des duels improvisés hommes-femmes, dans lesquels l'amour romantique, les migrations et les problèmes sociaux sont évoqués à travers une expression lyrique et humoristique. Le *dohori* est devenu très populaire depuis deux décennies, avec un pic de popularité lors du flux migratoire important depuis les régions rurales des années 90. J'ai pu assister à une répétition d'une de ces formes de joutes oratoires dans le quartier de Thamel à Katmandou. Cela se déroulait dans une sorte de bar-restaurant non fréquenté par les touristes malgré l'emplacement dans le quartier le plus touristique de la ville. Ces joutes rappellent d'anciennes formes de chants alternés qui se déroulaient dans tout le Népal entre filles et garçons et qui étaient des préludes obligatoires au mariage ou à la simple rencontre amoureuse. Les identités s'y déclinaient en chantant, on se provoquait à

[168] CHAKRABARTY D., *op. cit.*, 2009, p. 284.
[169] *Ibid.*, p. 286
[170] STIRR Anna Marie, *Migration, Gender and Nation in Nepali Dohori Performance*, in Himalaya, the Journal of the Association for Nepal and Himalayan Studies, vol. 25, n°1, 2005

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

travers des joutes qui faisaient allusion aux appartenances variées de clan et de caste ; mais l'enjeu final consistait à l'emporter par la force de ses arguments chantés, et celui ou celle qui était défait devait accorder ses faveurs amoureuses à l'autre[171]. Ces genres musicaux se sont beaucoup transformés et ont donné lieu à maintes éditions de cassettes enregistrées, de films et de nouvelles mises en scène réarrangées, au gré des modes du jour.

3.3.1. Émigrations et pratiques matrimoniales

L'étude des transformations du mariage et des choix matrimoniaux dans les situations de migration constitue un vaste sujet, dont je souhaite néanmoins dresser ici un premier cadre d'analyse. En témoignent mes observations de plusieurs couples inter-castes ou inter-ethniques qui se sont formés au Népal, dans le but explicite d'émigrer, et de se retrouver à l'étranger, dans un nouveau réseau alliant la survie économique et la recomposition identitaire.

Navaraj, un Brahmane népalais qui a émigré à l'âge de 16 ans et qui s'est fait adopter par une famille belge, m'a narré comment, quelques années après son arrivée en Belgique, il est retourné au village de ses parents pour y choisir une épouse. À son retour au Népal, ses parents proches ont mis le projet matrimonial à exécution et lui ont proposé plusieurs jeunes femmes entre lesquelles il n'avait plus qu'à choisir. Toutes les jeunes femmes proposées étaient de la même caste que la sienne. Cet exemple montre de façon exemplaire un projet migratoire inscrit dans une stratégie domestique : pour se marier, il fallait avoir déjà un certain capital, et le choix de la Belgique avec l'adoption et l'intégration dans une famille occidentale confirme d'une certaine façon le projet migratoire comme une véritable entreprise familiale.

[171] Cf. STEINMANN B., *op. cit.*, 1986

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Le cas de Bhimsen et Sarda, jeunes Brahmanes de classe moyenne à supérieure, est aussi tout à fait éclairant dans le même sens. Bhimsen est adopté dans une famille française, suit des études dans une université française, et tout près d'épouser une jeune française qu'il rencontre dans le cadre de cette famille ; mais il rencontre entretemps une jeune femme Brahmane qu'il connaissait déjà au Népal mais qui avait émigré de son côté à travers son propre réseau familial. Ils nouent, dans le pays d'émigration, leur projet de mariage qu'ils réalisent ensuite au Népal, de manière tout à fait traditionnelle. Mais là se surajoute une présentation tout à fait mondialisée sur les réseaux inter-nautiques et qui s'accompagne d'une demande de reconnaissance de la part de tous les amis rencontrés dans le pays étranger.

J'aborde à travers ces exemples la question de l'émigration pour comprendre l'impact des mobilités sur les pratiques matrimoniales et leurs transformations. La sociologie générale des migrations n'aborde pas spécifiquement la formation d'unités familiales en tant qu'elles peuvent permettre ou non aux travailleurs émigrés de s'intégrer dans les structures de travail des pays où ils se rendent, et à quel point le projet migratoire est intimement lié à un projet de développement économique lié à la famille.

On peut néanmoins trouver dans cette sociologie de l'émigration les éléments nécessaires pour réfléchir aux conditions fondamentales qui autorisent des personnes à accomplir leur projet. La structure familiale de départ conditionne non seulement les modalités du travail, mais sa possibilité même et la réussite globale du projet de départ. On peut certes migrer seul, mais tous les exemples de couples inter-castes que j'ai examiné au Népal comportaient, à un titre ou à un autre, des exemples actuels ou des projets à plus long terme de migration, dans le but de pourvoir à une installation plus solide dans l'existence et dans un cadre de famille. Ce que disait B. Prabhat au sujet de la nécessité de consolider ces couples se démontre par l'instabilité actuelle des mariages inter-castes.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Les exemples donnés ci-dessus vont globalement dans le sens de la reproduction des traditions dans le choix du conjoint. On pourrait les taxer de migrations économiques, à visée éducative. Les facteurs d'influence du choix dans ces exemples, semblent provenir de la crainte de la part des jeunes migrants d'être adoptés trop vite dans leur famille étrangère d'accueil, ce qui les incite à promouvoir un nouveau modèle d'intégration plus réussi à travers l'exercice difficile qui consiste à trouver, très loin de chez soi, le conjoint idéal qui répondra à la fois au vœu secret des familles restées sur place, sans décevoir pour autant les efforts d'accueil qui ont été faits par leur famille d'adoption étrangère : en effet, ils continuent à leur donner ensuite beaucoup d'importance dans des échanges amicaux, où les dons, les réceptions et les affaires se partagent dans un espace relationnel intercontinental.

Dans l'ère chrétienne occidentale où arrivent nos migrants, des observations anthropologiques que j'ai pu faire en milieu belge montrent comment les modalités du mariage ont pareillement beaucoup évolué : en Wallonie, la célébration religieuse des mariages est ainsi de moins en moins privilégiée ou même effectuée. La défaite des liens familiaux traditionnels semble différente dans les deux pays : le Népal est encore un exemple où les contraintes familiales, les codes et les conventions sont très forts et où on ne se dégage pas facilement des liens qui ont rapproché des familles ou des lignages. On ne divorce toujours pas, même si on contracte plusieurs alliances.

Le frère aîné de mon informateur Prem s'est marié selon la coutume tamang avec une jeune femme choisie par sa famille. Il a eu un enfant avec cette femme mais a émigré presqu'immédiatement dans un pays occidental, pour travailler. Il a continué ensuite à entretenir sa fratrie directe dans son lignage paternel (ses sœurs étaient déjà mariées et vivaient déjà dans la famille de leur mari), tout en confiant la garde de son enfant à son frère cadet. C'est grâce à lui que des réparations et constructions ont pu être réalisées dans le village. Dans le pays où il a émigré, dix ans après, et après avoir réussi brillamment en s'engageant dans une profession d'élite, cet aîné s'est marié avec une femme non népalaise (mais néanmoins d'Asie du Sud Est). Il reste marié à la villageoise

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

Tamang, qui vit d'ailleurs dans la maison de ses parents et travaille leur terre. Ce cas entérine notre description de la sociologie des migrations comme étant aussi une sociologie de la famille. L'exemple présente aussi un cas de recomposition familiale qui pourrait ressembler à la polygamie traditionnelle des Tamangs, mais sur deux continents. Il reste en fait impératif, pour pouvoir émigrer, que l'homme ait une femme et une descendance au village. La cadette de la famille, quant à elle, s'est aussi mariée de façon traditionnelle dans son village, avec un conjoint choisi selon les règles tamang. Mais avant d'émigrer dans les pays arabes pour rejoindre son conjoint qui y travaillait déjà et l'attendait, elle a laissé son premier enfant à la garde de sa belle-famille. De nouveaux réseaux de migration sur ce modèle de familles éclatées se constituent ainsi dans différents pays (Philippines, Malaisie, des Pays du Golfe arabique, mais également l'Europe et les Amériques).

J'ai également rencontré Santosi, une jeune femme Gurung de 27 ans, mariée à Solin, un jeune homme Kshatriya de 31 ans, qui a émigré en 2008 dans les Emirats Arabes. Avant qu'il ne parte, son épouse attendait un enfant. Elle est donc restée à Katmandou pour s'occuper de l'éducation de leur enfant, tandis que lui travaillait et économisait de l'argent au loin, pour créer sa propre entreprise au retour. En mars 2010, l'enfant avait deux ans, et Santosi a décidé de le confier à sa mère pour aller rejoindre son mari et travailler également dans les Emirats. Le rôle d'éducation a donc été confié au lignage maternel de l'enfant, qui ne verra aucun de ses parents pendant au moins deux ans. De telles situations se développent au Népal depuis plus de trois décennies, quand en Chine, par exemple, elles sont monnaie courante dans les milieux ruraux. On pourrait rendre compte des migrations déjà anciennes en Asie du Sud-Est et en Asie du Sud, puis progressivement, dans les pays occidentaux à partir de ces comparaisons entre le maintien de structures familiales traditionnelles et l'abandon des obligations domestiques anciennes, comme étant le facteur le plus crucial des innovations et des transformations sociales. Je n'ai pas suffisamment de données concernant les nouements de mariages dans les migrations anciennes datant d'avant la restauration de

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

la monarchie Shah au Népal. On peut néanmoins constituer une documentation dans ce sens à travers des travaux d'historiens népalais et de sociologues indiens.

Mes exemples témoignent aussi d'un calcul rationnel des couples pour le choix du conjoint, d'une utilisation transformée de la tradition et d'une réinvention de celle-ci. Tous ces thèmes ont été étudiés en sociologie des migrations[172], mais pour le cas du Népal, il n'y a encore que très peu d'études, et en particulier des études de cas conjoignant l'ethnographie dans deux pays, par exemple au Népal et dans un pays européen.

3.3.2. Les médias au Népal : un modèle d'appropriation culturelle

Dans cette partie, je tente de montrer en quoi les éléments de la culture médiatique télévisuelle au Népal peuvent avoir une influence sur les représentations et les pratiques en rapport avec le mariage.

3.3.2.1. Contexte médiatique népalais

Dans les années 90, la majorité des médias népalais était encore contrôlée par l'Etat, et l'accès aux formes modernes de communication de masse était limité. Les années 2000 furent un tournant important dans les transformations du monde des médias. En effet, à la suite des révolutions maoïstes et des autres évènements importants qui ont transformé le paysage politique, de nouvelles presses écrites et des radios indépendantes sont rapidement apparues sur la scène, on pourrait même parler d'une forme de révolution médiatique au Népal tant les transformations furent rapides.

[172] Voir par exemple HUBSCHER Ronald, *Les migrations dans les campagnes françaises (19e-20e siècle)*, Odile Jacob, Paris, 2005

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Je me réfère ici à l'ouvrage *Developing Alternative Media Traditions in Nepal*[173], de Michael Wilmore, anthropologue spécialiste des médias à l'Université d'Adélaïde, qui a étudié l'incroyable apparition de masse des médias locaux au Népal après les évènements des années 90. Il a réalisé une enquête de terrain dans le village de Tansen, pour analyser comment ces innovations médiatiques ont été accueillies par les populations. Selon lui, la mondialisation aurait créé trois grands effets dans le monde des médias : les chaînes internationales, qui ont été de plus en plus diffusées, les productions internationales, qui ont pris de plus en plus d'importance dans le paysage télévisuel traditionnel, et de nouvelles chaînes locales de télévision ou de radio, qui sont apparues. Tout comme la souveraineté de l'Etat est remise en question dans le contexte de la mondialisation, le paysage médiatique s'est lui aussi effrité par le haut (internationalisation) et par le bas (création de versions locales, dans des langues particulières). Aujourd'hui, l'idée de développement (*bikas* en Népali) est cruciale et détermine l'essentiel de l'activité médiatique du Népal récent. M. Wilmore reprend ici l'idée de Smith (1995), pour qui les médias électroniques focalisent l'unité nationale et ont un rôle instrumental dans la création d'une masse audience. Cette masse est basée sur une unification de la population nationale autour d'une culture média commune déployée par le gouvernement central en tant que force intégrative. Les travaux de B. Anderson, révèlent quant à eux comment, simultanément, s'opère le déclin des communautés sacrées, du langage et du lignage, et comment un changement fondamental a pris place dans l'appréhension du monde, rendant possible le fait de "penser la nation".

Jang Bahâdur Râna rapporta sa première presse (d'impression) après son voyage en Europe en 1850. En 1862, la Manoranjan Press est créée spécialement pour produire des copies des publications officielles du gouvernement ainsi que le code légal et des livres de pratique militaire. L'accès à cette presse ou l'établissement d'une presse privée étaient

[173] WILMORE Michael, *Developing Alternative Media Traditions in Nepal*, Martin Chautari Book Series n°56, Lexington Books, Katmandou, 2008

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

strictement contrôlés. Ce qui n'était pas le cas en Inde, où les Népalais expatriés avaient commencé à publier des journaux et des livres dans la dernière décennie du XIXe siècle.

La littérature népalaise a commencé à se développer en Inde où l'accès à l'éducation était généralement plus facile, et la censure Râna largement inefficace. Avant la période Râna et pendant une bonne partie de celle-ci, les décideurs de l'Etat Népalais n'avaient ni les ressources, ni la volonté politique d'utiliser les technologies de communication pour autre chose que d'assurer la maintenance de leur contrôle centralisé à travers les différentes partie du royaume. Si l'on utilise encore les grilles d'analyse de B. Anderson, l'idée de "simultanéité" sur laquelle est fondée la communauté imaginée de la nation, ne pouvait pas se réaliser dans ce contexte. Avant les années 50, les relations entre les Népalais (pour la plupart des paysans) et l'Etat, se faisaient par l'intermédiaire des représentants locaux comme les propriétaires (*zamindars*). Pour qu'il existe une 'masse média', il fallait avant tout qu'il existe une 'masse audience' (dans ce cas une audience nationale) avec qui communiquer.

Les changements qui sont apparus étaient donc en premier lieu d'ordre qualitatif : parler de masse média ou de communication de masse dans le contexte du Népal d'avant les années 50 n'a pas de sens car cette masse n'existait tout simplement pas. En effet, le développement de la sphère publique dans le contexte de l'Etat Râna était impossible. À ce moment, le seul système de communication personnelle indirecte était le système de poste, organisé selon un ancien processus de droit et obligations (familles de « runners »[174]). L'illettrisme de la population notamment, faisait que ce système de service postal ressemblait surtout à un moyen de communication entre le gouvernement et les administrations à un niveau central et local. M. Wilmore reprend les idées de Ludwig Stiller, qui ne voit que peu de changements immédiats dans la structure sociale après les années 50, dans un Népal où l'expression politique consistait largement en de mini-Etats morcelés. L'Etat Népalais est un exemple du paradigme que Myrdal a appelé

[174] Voir l'exemple des « mail runners » dans les expéditions de montagne, dans STEINMANN, B., *op. cit.* 2001, p. 433 sq.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

"Soft State", dans lequel le gouvernement national demande extraordinairement peu d'implication de la part de ses citoyens.

Dans les années 60, les journaux servaient alors d'avantage de lobby, ou pour contrôler les rumeurs, que pour informer les lecteurs. Le nombre de tirages est d'ailleurs limité ainsi que leur distribution géographique, à cause des problèmes techniques (impression ou de transport). L'événement qui a eu le plus d'impact sur la conscience de l'élite politique de la faiblesse des infrastructures de communication, fut l'élection générale de 1959. L'élection a dû se dérouler sur plus d'un mois à cause des problèmes causés par le terrain et le manque de moyen de communications[175]. Ces difficultés ont causé des contestations de la part de la majorité des partis politiques. Le roi Mahendra en profitera pour utiliser son pouvoir renforcé (il a joué un rôle majeur dans la formulation de la constitution), afin de mettre un terme à la brève expérience démocratique. Le contrôle des médias a pris alors la forme de censure directe, avec d'autres méthodes indirectes. En janvier 1960, tous les journaux des Partis politiques sont interdits. Le bureau du magistrat de Katmandou supprime l'enregistrement officiel de 67 publications. Pour le contrôle indirect, la promulgation du "Press and Publication Registration Act" impose des règles strictes pour chaque périodique, ainsi qu'une garantie onéreuse.

Dans un pays où l'alphabétisation était si faible, la radio a pris une importance particulière. Le régime *Panchayat* en avait le monopole total, mais la couverture était plutôt limitée jusqu'en 1985. Les études de M. Wilmore sur les habitudes de la population de Tansen montrent que la grande majorité des femmes déclare écouter uniquement les programmes musicaux, les hommes quant-à-eux déclarent que les programmes d'informations sont leurs préférés. Le gouvernement *Panchayat* va commencer à réaliser le rôle potentiel des médias et technologies de communication dans la promotion de ses buts idéologiques, spécialement dans la constitution d'une nation unifiée et 'développée'. Il va suivre la voie de tous les gouvernements sud-

[175] Voir WHELPTON, *op. cit.*, 2005

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

asiatiques dans une gestion des médias fondée sur une approche fonctionnaliste, où les médias ont une influence causale sur la continuité, l'intégration et la normalité en société.

L'échec de l'administration des Panchayat à construire un système efficace de communication médiatique au Népal entre 1960 et 1990 s'explique en partie par une rencontre inadéquate entre les ressources disponibles et les besoins d'un tel système, mais aussi bien-sûr par la géographie et la pauvreté. Le régime Panchayat utilisait les nouveaux systèmes de communication pour encourager le soutient des masse au régime à travers une idéologie nationaliste agressive qui promouvait la culture 'népalaise'. Il s'en suivit une nouvelle phase de l'histoire des médias népalais, que l'on peut qualifier de démocratique, et qui est survenue après les années 1990. À partir des années 80, l'opposition politique aux Panchayat a amené le roi Birendra à reconnaitre dans la Constitution la liberté médiatique.

3.3.2.2. Bollywood et le cinéma népalais

Dans cette section, je décris comment les industries cinématographiques et télévisuelles indiennes et népalaises ont intégré des modes de fonctionnement et des programmes venus d'ailleurs, tout en les adaptant à leurs contextes locaux, et sont devenues des modèles d'appropriation culturelle. Au Népal, les abonnements à la télévision comprennent tous des dizaines de chaînes indiennes. Les films indiens sont diffusés également sur les chaînes népalaises à large échelle. Les personnes qui ont la télévision au Népal apprennent toutes la langue hindi, d'usage dans une majorité des films de Bollywood. Les chansons des superproductions sont également très populaires : on en retrouve d'ailleurs toujours quelques-unes dans les fêtes de mariage.

Apparu en 1897, le cinéma indien connaît une très grande popularité dans tout le subcontinent indien à partir des années 1950. Le problème de la diversité linguistique

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

de l'Inde s'est rapidement installé car il a fallu choisir dans quelle langue seraient interprétés les films. L'importation des films étrangers est autorisée depuis 1957, mais ils ne sont que très peu populaires en comparaison des productions indiennes. La télévision indienne, apparue en 1959, douze ans après l'indépendance du pays, a contribué à diffuser massivement les produits cinématographiques. Bien que nombre de films ne soient pas du tout produits à Bombay, les productions de Bollywood (contraction de Bombay, où s'est installée l'industrie cinématographique, et de Hollywood), représentent le genre cinématographique indien. Malgré la dispersion géographique des productions, il existe des traits caractéristiques communs de tous les types de cinéma indien, qui sont l'humour, le glamour, la comédie, l'amour, l'action, la danse et enfin, les messages moralisateurs. Les thèmes abordés concernent souvent des problématiques sociales contemporaines, comme les mariages inter-castes. L'amour, et en en particulier les histoires d'amour impossibles, qui constituent le thème central de nombreux films, dont *Kabhi Khushi Kabhie Gham* :

> *Kabhi Khushi Kabhie Gham*, dont le titre fut traduit en français par *La Famille indienne*, est un film indien réalisé par Karan Johar et sorti en Inde en 2001. Il raconte l'histoire d'une famille de riches dont le fils choisit une femme dont la caste est inférieure, ce que ses parents refusent d'accepter. Les castes des familles en question ne sont jamais nommées. Le mariage de l'aîné des fils fait éclater la famille puis le plus jeune s'emploie à réunir tout le monde.
>
> Les rôles principaux sont tenus par plusieurs des plus grandes stars de Bollywood : Amitabh Bachchan et Jaya Bachchan, Shahrukh Khan et Kajol, Hrithik Roshan et Kareena Kapoor. Cette distribution prestigieuse ainsi que le thème très actuel du mariage inter-castes permet au film de se placer à la deuxième place du box office indien et de remporter de nombreux prix.

Au Népal, l'apparition des productions cinématographiques se fait plus lente. *Aama* (mère), un film produit par le gouvernement royal du Népal et sorti en salles le 7 octobre 1964. Ce fut le premier du cinéma népalais. *Satya Harishchandra*, un film de D. B. Pariyar sorti le 14 septembre 1951 en Inde, fut la première production en langue népalie.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Le premier film en couleur fut *Kumari*, produit par la Corporation Royale du Film Népalais en 1975/1977. Le cinéma népalais connait une certaine popularité au Népal, et commence à être diffusé en Europe. Mais ses films ont pourtant perdu en popularité en Inde, car ils ne peuvent se mesurer en face des superproductions de Bollywood, largement 'made in Europe' (Suisse en particulier), et cette industrie en a beaucoup souffert.

Selon J. Assayag, les diffusions médiatiques ont contribué à modifier durablement les représentations populaires, notamment en ce qui concerne la religion. Ainsi, la métamorphose esthétique des divinités, désormais largement aryanisées, s'est accompagnée d'une réification de nombreuses croyances : « ce mouvement stylistique s'accompagna d'une resacralisation – via un réalisme diffus et un tropisme préraphaélite – de personnages mythologiques et de thèmes édifiants empruntés au *Mahabharata* et au *Ramayana* : Lakshmi, Yashoda, Parvati, ou le thème de la maternité éblouie ; Rama et Sita, Nala et Damayanti, Shakuntala et Dushyanta, ou la romance de la conjugalité ou de l'auto-sacrifice de l'épouse ainsi embellie ; Krishna, ou le motif de l'enfance ravie, etc »[176]. De plus, l'augmentation rapide du nombre de chaines de télévision reçues « a fourni le cadre esthétique à ce qu'on pourrait appeler un « réalisme capitaliste », c'est-à-dire un régime d'images et de narrations renvoyant à une expérience polyglotte de la mode, du glamour de la mobilité sociale et spatiale centrée sur la vie de héros et d'héroïnes de la vie moderne menant une existence confortable »[177].

[176] ASSAYAG Jackie, *op. cit.*, 2005, p. 101
[177] Ibid., p. 122

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

3.4. Les nouveaux marchés du mariage

Au Népal, les cérémonies de mariage sont des évènements très importants dans la vie des individus. Ils marquent maintenant, d'autant plus dans ce contexte migratoire et mondialisé, des transformations de vie profondes. Que les célébrations soient simples ou extravagantes, religieuses ou laïques, célébrées traditionnellement ou d'une façon originale, l'alliance entre deux personnes, deux familles, deux castes, etc., constitue un changement de vie pour tous. Les célébrations du mariage-même sont le rite de passage obligé, où l'étalage des différents patrimoines symboliques et économiques des deux familles devient très ostentatoire. C'est une opportunité pour afficher les capitaux nouvellement acquis, ceux que l'on espère obtenir, et pour faire valoir en même temps des traditions auxquelles personne ne croît plus, mais continue de se conformer. Comme beaucoup d'autres éléments culturels, c'est également devenu un marché florissant, où les nouvelles tendances sont valorisées en même temps que les traditions les plus anciennes.

3.4.1. Adaptation d'un marché matrimonial mondial en termes de « tendance »

L'histoire des nouveautés en termes d'organisation, de promotion ou de tendances du mariage au Népal est récente. Les investisseurs se sont, en effet, emparés de ce marché récemment, ce qui témoigne de la transformation très rapide de l'institution du mariage.

En 2009 est apparue la première entreprise de « wedding planners » au Népal : Wedding Nepal Pvt Ltd. Le personnel de cette société propose à ses clients de prendre en charge l'organisation de tous les aspects de la cérémonie de mariage (tenue, réception, musique, repas etc.). L'organisation de mariages (*weddings' planning*) consiste à déléguer à des professionnels, une partie ou la totalité de la préparation des cérémonies. Au Népal, c'est

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

traditionnellement le rôle des familles ou proches de celles-ci, mais les contextes actuels, comme le travail des femmes et les modes de vie urbains ne leur permettent plus de prendre systématiquement en charge la responsabilité de l'organisation des cérémonies. Divers services commerciaux sont donc apparus pour répondre à la demande.

Le premier magazine népalais entièrement dédié au mariage est paru durant l'hiver 2011. Avant la parution du *Wedding Bells Magazine*, ce type de presse écrite n'existait pas au Népal, et n'était pas non plus importé d'Inde. De nombreux aspects sont abordés dans chacun des numéros parus, comme des histoires de mariages de célébrités, des idées de tenues, de cadeaux, de lunes de miel, des témoignages variés.

En février 2013, le premier salon du mariage se tenait à Katmandu, dans le salon des expositions de Brikutimandap. Une vingtaine d'exposants s'étaient réunis pour présenter leurs produits et services : des wedding planners, des tailleurs, des bijoutiers, des esthéticiennes, qui s'occupaient notamment des tatouages au henné, indispensables à toute mariée élégante, des photographes, des vendeurs de lingerie. Je fus même prise comme 'cobaye' par les esthéticiennes, pour essayer et démontrer leurs talents artistiques. Trois entreprises se partageaient alors, en février 2013, le marché de l'organisation des mariages au Népal. Etaient présents au salon: *Wedding Nepal*, *Welcome Wedding* et *Nepal Wedding Planners*. A la disposition d'une clientèle généralement aisée ou de classe moyenne, ces entreprises peuvent se faire les vecteurs de nouvelles tendances, mais restent avant tout les professionnels des pratiques traditionnelles du mariage. L'entreprise *Welcome Wed*ding propose ainsi dans son catalogue une série de formules adaptées à la caste ou à l'ethnie des clients. Ces formules toutes faites peuvent être modifiées ensuite par les clients au cas par cas.

Ces nouvelles tendances commerciales autour du mariage pourraient être comparées avec profit, à celles qui existent depuis beaucoup plus longtemps en Inde, mais aussi dans les pays traditionnels d'émigration des Indiens, en particulier les Etats-Unis.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

3.4.2. Enquêtes auprès des professionnels du mariage

Trois des sept séjours de recherche au Népal ont été orientés en partie sur l'observation des professionnels gravitant autour du mariage :

- Janvier-février 2013 : découverte du premier salon du mariage, première rencontre avec les compagnies de wedding planners ;
- Juillet 2013 : diverses rencontres avec la compagnie Welcome Wedding, interview d'une rédactrice du magazine Wedding Bells ;
- Décembre-janvier 2014 : rencontres avec la compagnie Welcome Wedding, observations participantes au sein de la compagnie Wedding Nepal.

Welcome Wedding est l'une des branches de l'entreprise Welcome Advertising, compagnie organisatrice d'évènements en tous genres (culturels, médiatiques, privés, etc.). Les employés de cette entreprise, dont le manager, m'ont accueillie à plusieurs reprises dans leurs locaux, dans le quartier de Purano Baneshwor (le Vieux Baneshwor), afin de présenter leurs activités et de répondre à mes questions. Cette branche a été créée suite à une demande de plus en plus forte de services destinés uniquement aux mariages. La compagnie ne comprend pas de services d'agence matrimoniale. Elle s'occupe uniquement d'organiser les mariages des clients et propose pour cela trois grands thèmes : Royal Wedding, Valentine theme, Fairy Tale theme. Ces packages, qui comprennent notamment la décoration, le menu, le type de faire-part, peuvent être adaptés à la demande des clients, en fonction de leurs goûts, de leur pratiques traditionnelles particulières, ou de leurs origines ethniques. Lorsque la demande est très différente des packages proposés, les employés s'adaptent et organisent ce qu'ils appellent les « *fusion weddings* », des cérémonies mêlant les rituels les plus traditionnels aux pratiques modernes les plus originales (organisation de Bachelor Parties – ou enterrements de vie

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

de célibataire, soirées cocktails, animations musicales avec Disc-Jockey, publication des souvenirs des festivités sur des sites internet, organisation de voyages de noces etc.). Dans le cas où les époux ne se connaissent pas et où il n'est pas de rigueur de les impliquer dans les préparatifs, ce sont les parents qui sont les interlocuteurs des employés de la compagnie. Mais pour la majorité, les wedding managers affirment s'entretenir principalement avec les futurs époux, afin de connaître leurs goûts. Ils finissent souvent par développer une véritable relation de confiance avec les clients, et ressentent même parfois l'impression de faire partie de la famille. Siddharta et Rojeena, respectivement directeur en chef et manager, se sentent très impliqués dans leur métier et développent des relations fortes avec leurs clients, sur le long terme. Il arrive en effet fréquemment, que les mêmes clients fassent appel à eux pour plusieurs évènements : mariages de plusieurs enfants, anniversaires. Ils ont à leur actif l'organisation d'une grosse vingtaine de cérémonies, y compris des mariages d'enfants de personnalités influentes au Népal, hommes politiques, patrons de grandes entreprises multinationales. Le public cible de l'entreprise se compose donc dans la majorité, d'individus ayant un statut économique très élevé. Ces personnes, de par leur statut, sont à la fois des personnalités influentes et des modèles de ce qu'il y a de mieux dans la société. Il suffit pour cela de consulter le magazine Wedding Bells, qui présente dans toutes ses éditions des histoires de mariages « féériques », les « Big Fat Weddings », à la source des tendances valorisées (cf. ci-dessous).

3.4.3. La presse écrite et le mariage

Les futures-mariées en quête d'idées pour l'organisation de leur mariage, sont le public cible d'une forme assez récente de presse écrite, qui présente des articles sur de nombreuses thématiques : le planning d'organisation, la tenue, la coiffure et le maquillage, la décoration du lieu de la cérémonie, les cadeaux, les lunes de miel, etc. *Wedding Bells* est un magazine féminin créé au Canada. Sur le site internet du magazine, on trouve des exemples de mariages réels, comme celui ci-dessous, dont le thème était Bollywood. Si l'on connaît les usages du point de vue de la tenue des mariées hindoues,

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

on peut tout de suite remarquer que la jeune femme, en portant un *sari* blanc, ne respecte pas la tradition de porter une étoffe rouge.

Figure 32: photo d'illustration de Wedding Bells au Canada

Au Népal, Wedding Bells est une branche de ECS NEPAL, qui créa son premier magazine en 2001 : ECS NEPAL - *A Cultural and HeParbatige Magazine, Living*. D'autres revues ont suivi: ECS NEPAL – *An Urban Lifestyle Magazine*, ECS NEPAL – *Healthy Life - A Complete Family Magazine*, ECS NEPAL – *Teenz – A Complete Youth Magazine, Friday – An Events and Entertainment Weekly, Life & Times Bazaar - A Products and Consumer Lifestyle Monthly*, ECS NEPAL – *VenturePlus – Nepal's First Entrepreneurship Monthly*, *Inspire – A Career and Education Monthly* et le dernier d'entre eux, le magazine bi-annuel *Wedding Bells – Nepal's Only Wedding Magazine*, dont la première édition a été publiée en 2011.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Dans certains numéros de *Wedding Bells*, outre les histoires de mariages de célébrités, les idées de tenues, de cadeaux, de lunes de miel etc., on voyait aussi comment les anciennes Miss Nepal s'étaient mariées. Deux sur trois des ces Miss Nepal sont mariées avec des étrangers.

3.4.3.1. Quatre numéros du magazine Wedding Bells – Nepal's only wedding magazine

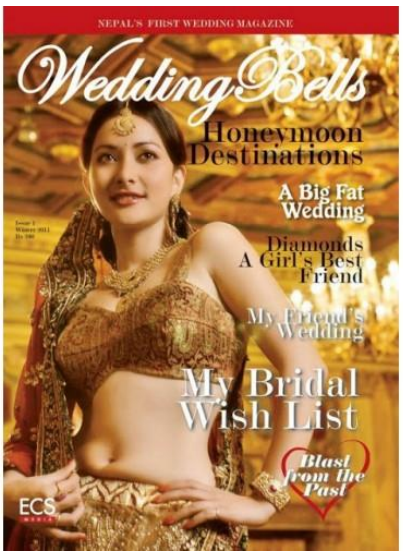
J'ai rencontré Anubhuti Poudyal, l'une des rédactrices du magazine, en juillet 2013. Jeune femme Brahmane éduquée de 26 ans, auteur, entre autres, d'un article de neuf pages sur le mariage de trois anciennes « Miss Népal ». Les rédacteurs sont tous des employés d'*ECS MEDIA* qui travaillent à tour de rôle sur les différentes publications de la compagnie. Cette compagnie est composée majoritairement d'employés jeunes, éduqués, ayant voyagé et célibataires. Tout autant que les organisateurs de mariages que j'ai rencontrés, ces rédacteurs de *Wedding Bells*, qui se proclament donc spécialistes du mariage, sont célibataires.

Une brève analyse des thèmes abordés dans les quatre premiers numéros du magazine *Wedding Bells* permet d'avoir une idée du marché commercial relatif au mariage au Népal. En premier lieu, les publicités, qui composent en moyenne 20% de la totalité des pages des magazines, concernent les marques, produits ou services suivants : alcools, bijouteries, tailleurs, hôtels de luxe dont les salles de réception sont en location, publicités sur les organisateurs de mariage (*wedding planners*), les agences de voyage, les parfums, etc.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Figure 33: 1re édition du magazine Wedding Bells au Népal, Hiver 2011



La rédactrice en chef, une jeune femme Néwar de la caste des Shresta, débute chaque numéro par un éditorial destiné aux lecteurs. Je n'ai pu la rencontrer tant son agenda était chargé, tout au moins dans les périodes où j'enquêtais sur les mariages. Dans le premier numéro, elle explique que ce magazine a été créé dans le but d'aider chacun à faire du mariage parfait une réalité. Les professionnels du métier sont, pour Charu Shresta, des passionnés qui permettent de réaliser les rêves de tout un chacun grâce à leur enthousiasme. Dès le premier numéro, il est indiqué dans l'éditorial que l'usage de ce magazine permet à la fiancée et à sa famille de rendre cette journée exceptionnelle : « *the magazine encompasses virtually everything a bride and the family would want to check out* [178]». On voit bien qu'il est destiné à un public féminin.

Dans tous les numéros, il y a des thèmes récurrents : idées de planning de mariage, de maquillage, perspectives du mariage selon les hommes, organisateurs de mariage, cadeaux pour hommes ou femmes, lunes de miel, robes de mariées ou de la suite de la

[178] Note de l'éditeur, Wedding Bells – Nepal's first wedding magazine, n°1, Hiver 2011, p.9

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

mariée (il est intéressant de noter à ce sujet que seul, le premier numéro comporte une partie sur les robes blanches).

Les différentes traditions de mariage au Népal sont abordées dans chaque numéro du magazine :

- Dans le numéro 2, il y a un article sur les mariages traditionnels Néwars, célébrés par les prêtres *Gubajus*.
- Dans le numéro 4, il y a un article sur les différentes façons de se marier au Népal, et en particulier sur la tradition du rituel hindou du *Kanyadân*, le don d'une vierge.

Une tendance est mise en avant dans le numéro 2 : celle de la publication sur un site internet des souvenirs vidéographiques ou photographiques du mariage.

3.4.4. Observation d'un mariage Néwar organisé par une agence de Wedding Planners (Wedding Nepal)

Louer les services des organisateurs de mariages n'est pas encore une chose courante au Népal. Rares sont ceux qui osent déléguer à des inconnus l'organisation de leur cérémonie, ceci étant généralement l'affaire de la famille de la femme. Ceux qui se le permettent le font en général parce qu'ils ne disposent pas d'assez de temps pour s'occuper eux-mêmes de l'organisation des cérémonies. Beaucoup de clients sont aussi des Népalais qui ont émigré, et qui reviennent au Népal pour le seul temps des festivités. Les services proposés par ces agences sont la création du carton d'invitation, la décoration et la préparation du *sai pata* (nom de l'emplacement des rituels), le service de transport des invités, la décoration de la voiture, la photographie, l'animation musicale, la cuisine, le tailleur, etc. Les responsabilités des équipes de managers sont parfois énormes. Pour l'organisation des festivités, ils doivent suivre les familles durant des mois parfois, et lors des jours de célébration, sont disponibles presque 18 heures sur

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

24. Certaines compagnies de *wedding planners* proposent également des services d'agence matrimoniale[179]: il est possible, via leur entremise, de chercher un partenaire parmi une base de donnée classée selon des critères d'âge, de religion, de caste, de niveau d'éducation et de profession.

Le directeur de la compagnie Wedding Nepal, que j'ai rencontré pour la première fois le premier février 2014, m'a autorisée à suivre son équipe pour la préparation et les cérémonies du mariage d'un couple de jeunes Néwars émigrés au Canada, et qui revenaient au Népal afin de célébrer leur mariage. Il est intéressant de noter qu'en dehors des cuisiniers et des ouvriers, les employés de l'agence étaient toutes des femmes. Il n'y a aucun *wedding manager* masculin. L'équipe est donc composée d'un directeur, d'une dizaine d'employées *wedding managers*, et de 4 ouvriers, des hommes ceux-là, dont le rôle était de cuisiner, de transporter le matériel, de monter les décorations. Je me suis intégrée à l'équipe depuis le samedi 1er février 2014 jusqu'au mercredi 5 février, et j'ai donc travaillé durant ces jours à la préparation du mariage religieux, qui a eu lieu le 4 février. J'ai particulièrement suivi une employée de l'entreprise, Romi, une jeune femme Néwar de 27 ans, qui travaillait là depuis 4 ans. Les jours qui ont précédé, nous avons réalisé de nombreuses tâches (en plus de la rencontre avec d'éventuels nouveaux clients), comme la disposition de la décoration (à l'hôtel Radisson à Katmandou), l'achat de nourriture luxueuse en dernière minute, (crevettes congelées, pâtisseries), et autres occupations.

Du samedi au dimanche, j'ai contribué à vérifier systématiquement les points de l'organisation du mariage : planning, décoration, achats des ingrédients des rituels, rappel des prestations à chaque sous-traitant (dont l'orchestre, composé de musiciens de la police censés être les meilleurs et les plus appréciés), réunion de l'équipe, etc. Le lundi, j'ai participé à la mise en place de la décoration à l'hôtel Radisson et à la

[179] Voir par exemple http://www.weddingnepal.com

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

disposition des cadeaux offerts par la famille du marié à la mariée, dans sa future chambre.

Figure 34: préparation d'un mariage avec les weddings planners de l'entreprise Wedding Nepal

Le mardi 4 février 2014 eut lieu le mariage religieux. Les cérémonies ont débuté très tôt le matin (7h30) à l'hôtel Radisson. La journée a en réalité commencé par le *Bratamanda*, un rituel de passage qui fut dédié au jeune homme et à son frère jumeau. Ce rituel se réalise normalement lorsque les garçons entrent dans l'âge de la puberté. En effet, selon la coutume, un jeune homme ne peut pas se marier tant qu'il n'a pas fait ce rituel. Chez les Néwars, le jeune doit normalement réaliser des rituels précis, divisés en deux parties : le *Busakhakigu* et le *keta Pûja*. Durant le *Busakhakigu*, on coupe les cheveux du jeune homme (dans le cas de la cérémonie réalisée le 4 février, seule une petite mèche de cheveux des jeunes hommes a été coupée). L'oncle maternel doit conserver la mèche de cheveux et la tante paternelle doit quant à elle tenter d'en attraper une partie.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Figure 35: le rituel du Busakhakigu, dans le Bratamanda

Lors du *Keta Pûja*, le jeune homme reçoit le *keta*, une étoffe avec laquelle il doit se vêtir. Un jeu est performé après le rite en sept étapes (le jeune homme effectue sept pas sur des feuilles), qui consiste pour le jeune homme à fuir et pour l'oncle maternel à attraper le fugitif.

Figure 36: le rituel du KetaPûja, dans le Bratamanda

Les deux jumeaux ont 24 ans, mais comme ils vivent à l'étranger, ils n'ont pas pu réaliser ce rituel auparavant. C'est donc le jour du mariage, de 7h30 à 10h00 du matin, que le *Bratamanda* a été réalisé. Il est fréquent au Népal, et dans toutes les ethnies, de

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

« rattraper » des rituels que l'on n'a pas pu exécuter, pour des raisons diverses. Ces rattrapages, s'accompagnent même « d'excuses » faites aux dieux. Après cela, la procession du mariage, appelée *Janti Janey*, a pu commencer. À 11 heures du matin, les invités du jeune homme ont donc démarré le cortège accompagné de musiciens et de porteuses de bougies, au départ de l'hôtel Radisson vers la maison natale, *maiti*, de la fiancée. À ce moment, la mère du fiancé est repartie chez elle afin de préparer l'accueil des mariés.

Figure 37: la procession du jeune homme vers la maison de sa fiancée, Janti Janey

Lorsque la procession du fiancé est arrivée chez l'épouse, le rituel du *Swayember* a eu lieu. Celui-ci n'est pas spécialement une tradition Néwar, mais a été ajouté dans les rituels, le symbole de l'échange des bagues et colliers étant très apprécié. La *pûja* dura deux heures et demie.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Figure 38: rituel du Swayember, cadeaux offerts par la famille de la mariée, ingrédients rituels (jetés après la cérémonie)

Vers 17 heures, la procession des mariés est repartie vers la maison de l'homme. L'ordre du cortège était le suivant : les *weddings planners* en premier, suivis de l'orchestre et d'une ribambelle d'enfants enjoués par la musique, des « figurantes » de l'entreprise qui portent des bougies, et enfin, le couple avec sa suite.

Figure 39: la procession qui retourne dans la maison du marié

L'introduction de la jeune mariée dans la maison de son mari s'est faite à l'aide de nombreux autres rituels, dont le *Laskus Garne*. Vers 19 heures, la mère du marié attendait à la porte de la maison la procession qui devait ramener la mariée, avec les

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

sœurs et autres proches parentes, pour donner à la jeune épouse les clés de l'habitation ; ce qui signifie symboliquement qu'elle est l'égale des autres de ce point de vue : la maison est la sienne désormais.

Figure 40:le rituel du Laskus Garne, où la mère du mari et ses sœurs accueillent la jeune mariée dans sa nouvelle maison

Après son entrée dans la maison, la mariée réalise le rituel *Thyabo*, qui consiste à terminer le plat de son mari. Il est d'usage au Népal de dire que « manger dans le plat de son partenaire augmente l'amour ». Je n'ai pas pu assister à cette partie du rituel, car j'ai aidé les membres du personnel de l'entreprise de *wedding* planners à ranger une bonne partie du matériel.

Le mercredi, la jeune femme a été amenée dans un temple afin de procéder au rituel où l'on applique pour la première fois le *sindur* (poudre de vermillon) sur son front. Dans les traditions hindoues des népalais non-néwars, le *sindur* est appliqué le jour de la *Janti* (procession). Après tous ces rituels, la famille du marié a organisé une réception, appelée

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Jwho-Bwhey, qui a eu lieu à l'hôtel Radisson, et qui consistait en une soirée avec repas et animation musicale.

L'observation participante que j'ai menée auprès de la compagnie Wedding Nepal Pvt Ltd m'a permis de mesurer l'importance que revêtent les usages en matière de mariage. Le jeune marié vit avec sa famille au Canada, mais il a néanmoins épousé une jeune femme Néwar de sa caste, et selon les rituels traditionnels à Katmandou. La famille du jeune homme est propriétaire d'un appartement luxueux dans les nouvelles tours de Katmandou, où je suis allée à plusieurs reprises. Dans un bref entretien que j'ai réalisé avec la mère du jeune homme, celle-ci m'a avoué que la famille et le couple lui-même désiraient vraiment célébrer religieusement cette union, même si cela devait durer des jours, au lieu de quelques minutes. Ce respect des traditions à la lettre démontre une volonté d'afficher une image parfaite, malgré leur éloignement des familles restées au Népal. Du point de vue des rituels, ce mariage a en effet suivi scrupuleusement les usages, bien qu'en raison du manque de prêtres Néwars, les *Gubajos*, les rituels ont été exécutés en réalité par des prêtres Brahmanes.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

3.5. Comment le contexte politique est-il le vecteur de transformations importantes dans le domaine matrimonial au Népal?

Les évolutions récentes de la discipline anthropologique qui se sont développées parallèlement à la 'mondialisation' ont démontré la nécessité de prendre en compte le caractère historique et politique de tout phénomène social. La grille d'analyse proposée ici ne se limite pas à utiliser un modèle théorique proposé par les sciences politiques, mais vise à analyser avec les grilles anthropologiques comment les transformations politiques contemporaines ont pu avoir des conséquences sur les pratiques matrimoniales.

Le départ de ma réflexion sur le politique est le suivant : la situation complexe - voire même chaotique, si l'on s'intéresse à l'organisation de certains partis politiques ou à la bureaucratie des administrations publiques – dans laquelle le Népal se trouve actuellement révèle l'existence de paradoxes entre les actions émanant de la politique et la réalité de la vie sociale, par exemple lorsque l'on compare les procédures de recensement systématiques de la population, avec la réalité des actions concernant la discrimination positive à travers des quotas de places réservées dans la fonction publique. Une analyse des transformations des pratiques matrimoniales amène à remettre à nouveau en question ces catégories identitaires proposées dans ces recensements : le cas de la constitution de couples mixtes soulève ainsi les limites des procédures étatiques, pour ranger les individus dans des catégories qui permettent par la suite aux dirigeants de développer des politiques de discrimination positive. Pour rappel, au Népal, la filiation est patrilinéaire, et les enfants issus des mariages mixtes doivent s'identifier uniquement à l'affiliation du père, même s'ils vivent dans un environnement où ce sont les pratiques culturelles de la mère qui sont prégnantes. De plus, il est

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

intéressant de noter la limite de ces recensements statistiques, qui placent 1,02% de la population dans la catégorie « caste ou groupe ethnique non-identifié ». Qui sont ces individus dont on ne connaît pas le groupe social ? En extrapolant, il est possible par exemple d'envisager qu'il s'agisse d'individus issus d'un mariage inter-caste non approuvé par la communauté, et qui sont en dehors de celle-ci, ou d'étrangers vivant au Népal. Je ne dispose d'aucun élément me permettant d'étayer ces hypothèses.

Dans ce chapitre, je m'intéresse en premier lieu au contexte historique récent, et en particulier aux révolutions maoïstes qui ont secoué le pays à partir de 1996. Ces transformations ont amené une contestation massive et largement médiatisée de l'appartenance de caste. Ceci s'est exprimé notamment au sein du mouvement des *janjâtis* qui, malgré leur façade de revendications identitaires apparemment folklorisantes, exercent une réelle influence sur les luttes politiques actuelles. J'analyse ensuite les effets que peuvent avoir la mise en place de la constitution intérimaire de 2007 sur la vie sociale en général. Les politiques de discrimination positive qui y ont été instituées sont au cœur de mon analyse, car elles témoignent d'une volonté de contrecarrer les ostracismes, bien que continue de se poser néanmoins la question de l'application de ces mesures. Depuis 2007, le Népal a entamé un processus de fédéralisation du pays, directement issu des transformations politiques dues à la révolution maoïste, mais également aux luttes associatives anciennes qui s'étaient constituées après la révolution des partis politiques en 1990. J'analyse ce projet de fédéralisation sur une base ethnique sous l'angle du repérage identitaire, question fondamentale de la discipline anthropologique.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

3.5.1. Les révolutions maoïstes

Pour analyser les révolutions maoïstes au Népal, je me réfère à des travaux anthropologiques comme ceux de A. de Sales[180], B. Steinmann[181] ou P. Ramirez[182], et à des articles de presse que j'ai récoltés sur place, mes terrains s'étendant de 2010 à 2014.

Depuis son ouverture au monde extérieur dans les années cinquante, lorsque l'Inde a commencé à entrer dans sa période de décolonisation et que le Népal a vu la restauration de sa monarchie Shah, les institutions sociales ont aussi commencé à se transformer en suivant de loin les mouvements politiques et les transformations de la vie civile: dans les domaines politiques, économiques, aussi bien que dans les domaines des arts et de la communication en général, les influences du monde occidental (à partir néanmoins de l'Inde et des courants socio- politiques russes et chinois), sont venues transformer peu à peu une société qui était restée très longtemps sous la domination de dynasties hindoues absolutistes. Les Rânas, ministres au pouvoir transmis de façon héréditaire et collatérale, ont gouverné un pays essentiellement rural, aux techniques de culture archaïques (on continue à labourer au Népal avec des araires) et aux langues multiples, divisant profondément les populations, malgré la présence d'une grande langue véhiculaire, le népali (langue des conquérants gurkhas). Les évolutions économiques ont commencé à se faire sentir à partir des années soixante, lorsque le souverain Mahendra, fils du roi Tribhuvan restauré sur le trône, tente d'instaurer un système parlementaire. On commence à voir arriver quelques journaux et des jeunes gens issus de la haute société revendiquant quelques droits à l'expression publique. Les mouvements politiques se sont accélérés avec la réforme politique des *panchayats* (gouvernement par assemblées pyramidales), qui ont maintenu le pays dans un immobilisme assez grand,

[180] Cf DE SALES Anne, *The Kham-Magar Country, Nepal: Between ethnic claims and Maoism*, in : European Bulletin of Himalayan Research n° 19, 2000, pp. 41-71
[181] STEINMANN B., *La révolution au Népal : Mao, les Brahmanes et les paysans*, in *Critique Internationale* n° 31, Un nouveau radicalisme agraire ? Paris, Presses de Sciences Po, 2006, pp. 177-195
[182] RAMIREZ Philippe, *La guerre populaire au Népal : d'où viennent les maoïstes ?*, in *L'homme,* 2002/1, vol. 161 pp. 47-64

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

du fait du grand poids de sa population rurale, encore largement illettrée et à l'abri des influences urbaines.

C'est en 1949 que fut créé le premier parti communiste népalais, le « Communist Party of Nepal » (CPN), à Calcutta : en effet, il était impossible à cette époque de concevoir un parti d'opposition au Népal. En 1951, les Shahs restauraient leur pouvoir à l'intérieur de la monarchie, pouvoir qui avait été exercé de nombreuses années par les Mahârâja Râna. C'est le roi Tribhuvan, considéré comme le père de la démocratie au Népal, qui fut l'instigateur de ce retour aux Shah. C'est également la période du début de la diffusion des idéologies communistes, qui commencèrent à se transmettre à partir de l'Ouest du pays, à l'initiative de Mohan Bikram Singh (un leader communiste paysan)[183]. En 1954, celui-ci établit de force des nouvelles modalités de partage des terres et des récoltes, à l'encontre des grands propriétaires terriens.

Dans les années 60, les partis communistes népalais se revendiquent comme soit pro-russes soit comme pro-chinois. Le parti est donc d'obédience marxiste-léniniste à la base. C'est l'époque où le roi Mahendra, fils de Tribhuvan, décide d'organiser le pays à travers le système des *panchayat* (un système d'assemblées pyramidales qu'il contrôlait au sommet). La monarchie des *panchayat* interdisait tout parti politique dans le pays, obligeant les acteurs politiques népalais à s'exiler en Inde ou à prendre le maquis. En 1979, un homme du parti communiste, Burman Buddha, fut élu dans le district de Thawang, et il créa le premier village communiste autonome. Les faibles ressources distribuées par l'Etat menèrent à de nombreuses révoltes, qui furent vivement réprimées par le gouvernement. En 1983, Mohan Baidhya créa la faction dure du parti communiste, nommé le « Parti Communiste Népalais de la Torche ». Ce noyau extrémiste du parti organisa beaucoup d'actions révolutionnaires dès 1985.

[183] Cf. STEINMANN B., *op. cit.*, 2006, pp. 177-195.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

En 1989, Prachanda, fils d'un brahmane très orthodoxe du Teraï prend la tête du parti communiste, en s'appuyant fortement sur la faction dure créée en 1983. Il a voulu élaborer « une véritable « science de la révolution » destinée à remplacer les « Pensées de Mao » par une nouvelle définition du maoïsme »[184].

En 1990, le système des *panchayat* fut aboli : accompagné des dissidents rebelles, le peuple descendit dans les rues de Katmandou et rétablit un régime parlementaire, après 30 ans d'absolutisme royal. Une nouvelle Constitution fut votée et les premières élections parlementaires depuis 1959 se tinrent en 1991. Celle-ci fit du Népal un royaume hindou (le seul au monde), et ne prenait donc pas en compte les minorités religieuses du pays. Cela représentait « la goutte d'eau qui fait déborder le vase », et des revendications communistes de plus en plus fortes se firent sentir. Le Parti Communiste eut une forte propension à se centraliser et les révolutions qui en découlaient étaient donc différentes des révolutions paysannes qui avaient eu lieu auparavant.

En 1996, les rébellions maoïstes se firent de plus en plus organisées, et de façon militaire. Le *politburo* a centralisé des actions révolutionnaires qui commençaient à partir des régions centre-ouest du pays[185]. Ces mobilisations se propagèrent à travers le milieu paysan. Il s'agit donc bien, comme le sous-entend le courant maoïste, de révolutions agrariennes. Le mois de février fut décisif pour la suite des combats du parti. Trois cent personnes attaquèrent une banque agricole du développement, et capturèrent les employés. Pendant ce temps, des révolutionnaires se sont introduits dans la banque, ont pris possession de tous les écrits concernant la propriété des terres qu'ils redistribuèrent par la suite aux paysans, et ont brûlé les archives de dettes. Le même jour, des groupes s'attaquèrent à trois postes de police, qu'ils pillèrent, mais ne tuèrent pas les policiers. Cette première victoire des maoïstes permit « à ces populations de reprendre le contrôle de la circulation des denrées précieuses, d'origine animale et végétale, dont la multitude des agents fonctionnaires envoyés dans les campagnes par le

[184] B. Steinmann, *op. cit.,* 2006, p. 183
[185] Voir RAMIREZ P., *op. cit.,* 2002/1

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

gouvernement les avait privés depuis les années 1960, sous prétexte de découpages et de recensements électoraux »[186]. Quatre jours plus tard, ce fut le lancement officiel de la guerre populaire, à grands renforts de propagande.

La Guerre populaire a duré de 1996 à 2006, et s'est exprimée par des affrontements violents avec l'armée régulière. Le nombre de victimes est estimé à environ 13 000. Le 21 novembre 2006, un accord de paix est signé par le Premier ministre Girija Prasad Koirala et Prachanda. Il prévoit notamment le cantonnement des combattants maoïstes et leur future intégration dans l'armée régulière, la surveillance des armes jusque-là détenues par les rebelles et leur intégration dans les institutions régulières.

En 2007, Girija Prasad Koirala nomme un nouveau gouvernement de transition composé de représentants des principaux partis politiques népalais dont cinq ministres maoïstes. Cependant, face au refus des autres partis politiques de se prononcer pour l'abolition de la monarchie et l'instauration d'une république, les ministres maoïstes démissionnent en septembre 2007. Le 28 décembre 2007, les maoïstes obtiennent un accord avec les autres partis politiques : ils réintègrent le gouvernement et font voter le parlement pour abolir la monarchie[187]. Cet accord prévoit également qu'à partir de cette date, le Népal devienne un « État fédéral, démocratique et républicain ».

Actuellement, les maoïstes ont perdu leur place importante au sein du gouvernement, bien qu'ils aient été souvent à la base d'actions visant à mettre en échec les politiques gouvernementales. La politique népalaise dans ces dernières décennies a été faite de méfiance et d'accaparements de pouvoir par des factions.

Pour le 15ème anniversaire de la guerre populaire, le chef actuel de l'armée maoïste, Nanda Kishor Pun (NKP), a fait des déclarations sur la guerre de 1996 : elle aurait

[186] RAMIREZ P., *op. cit.*, 2002/1, p. 184
[187] Je rapporte ici les analyses d'un article du Nepali Times du 1er mars 2010.

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

commencé sans intention de tuer. NKP est un leader important de la nouvelle génération. Il affirme que les maobadi ont appris l'art de la guerre par essais : les révolutionnaires sont passés des mousquets aux armes sophistiquées, qu'ils ont prises dans une série d'opérations rondement menées (les pillages de postes de police). Les guérilleros ont donc appris cet « art » à travers un double besoin de survie et d'expansion de la sphère révolutionnaire maoïste. Selon leurs ennemis, le plus frappant chez eux, c'est le respect de la culture militaire des guerriers, qui honorent l'adresse des ennemis. La technique des maoïstes pour la guerre dans la jungle semble bien être unique et fut pour eux un atout considérable.

Les 40 revendications maoïstes

Avant la révolution qui a commencé en 1996, les maoïstes népalais avaient déposé des revendications diverses, considérées comme un ultimatum au gouvernement, dont voici les principales : annulation du *Traité de Mahakali* de 1996 (qui donnait à l'Inde la possibilité d'utiliser les ressources hydro-électriques du Népal), élimination de la pollution culturelle de l'Inde (films considérés comme vulgaires), expulsion d'ONG (car celles-ci auraient un caractère trop impérialiste), suppression de la possibilité pour l'armée anglaise d'enrôler des soldats Gurkhas, abolition du système des castes, laïcisation et égalité d'accès à l'éducation, création d'une nouvelle constitution qui ne serait plus basée sur la religion, et revendications régionalistes. Certaines de ces revendications étaient totalement utopiques dans la situation actuelle de victoire de l'économie de marché à l'échelle planétaire. Par exemple, à Katmandou, l'usage d'internet est de plus en plus répandu : les films censurés à la télévision peuvent être trouvés très facilement sur les réseaux sociaux.

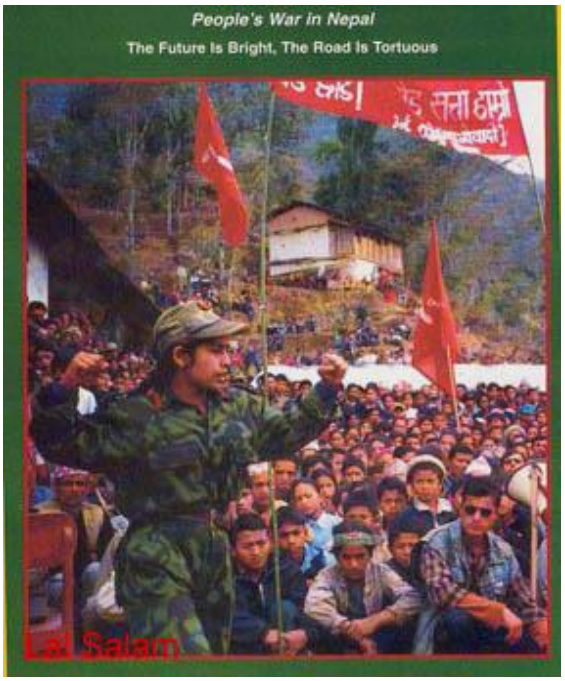
Parmi les conséquences de cette révolution maoïste, et selon des pratiques qui s'y sont développées entre les combattants, il y a en particulier le large recrutement de femmes comme chefs de bataillons. Leur mise en avant, plus ou moins orchestrée mais

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

systématique, a eu des effets sur l'imaginaire national.

Figure 41: propagande des maoïstes



La propagande maoïste s'est largement développée à l'international, et l'on voyait nombre de jeunes femmes en tenue militaire, la mitraillette au poing, faire la une de la presse révolutionnaire, ainsi que populaire (Paris Match en France, par exemple).

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Figure 42: Photo issue du Paris Match, entrainement des femmes dans les guérillas maoïstes

Il faut noter que le thème de la suppression du système des castes a été l'une des revendications majeures des maoïstes, repris d'ailleurs des communistes népalais depuis longtemps. Même si cette suppression n'est pas réellement actée dans les faits, néanmoins, la guerre populaire au Népal a fait prendre conscience à de nombreuses couches de la population de la nécessité de réformes véritablement démocratiques, dans un pays encore fortement inégalitaire, et aux hiérarchies sociales très anciennes. Enfin, en ce qui concerne la question des rapports hommes/femmes parmi les combattants maoïstes, plusieurs observateurs et anthropologues ont relevé les tentatives d'introduire de nouvelles mœurs sexuelles parmi les combattants. Les femmes étaient censées offrir leurs services à leurs frères d'armes, et les mariages entre maobadis ont été encouragés, sans bien évidemment prendre en compte les distinctions de castes. Les jeunes femmes Dalits, en particulier, se sont vues considérablement encouragées à prendre des initiatives guerrières et révolutionnaires.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

3.5.2. La mise en place de la constitution intérimaire

L'analyse de la constitution intérimaire au regard de l'ancien code civil permet de se rendre compte de l'évolution rapide qui a lieu au Népal. Des éléments essentiels de ce nouveau code civil, disponible en version anglaise sur internet[188], permettent de nous éclairer sur les transformations qui pourront encore intervenir. Il est évident que les transformations étatiques, et les lois qui en découlent, ne font pas évoluer le paysage social immédiatement. Par exemple, dans l'ancien système des *Panchayat* qui a été aboli en 1992, les contrevenants aux règles matrimoniales étaient jugés publiquement dans des cours non officielles, les *khap panchayats*, que l'on trouve toujours dans certaines régions de l'Inde, particulièrement dans le Nord[189]. Ces assemblées de caste n'ont plus de pouvoir légal mais sont néanmoins à l'origine de "jugements" parfois très sévères à l'encontre de couples mariés en dehors des règles de la caste et de crimes d'honneur qui en découlent. Les contrevenantes étaient parfois punies par un viol collectif de la part des membres du tribunal, voire par la peine capitale. Bien que ces anciens systèmes aient été abolis, la pression sociale reste très forte en ce qui concerne le choix du conjoint. Chaque semaine, de nouveaux cas de suicides ou de crimes d'honneur sont relatés dans les médias.

C'est le type de raisons pour lesquelles les dirigeants ont créé une constitution intérimaire qui ne serait qu'une étape intermédiaire entre deux régimes politiques totalement différents : elle est la charnière entre une monarchie hindoue centralisée et une république fédérale séculière. Parmi les éléments de cette constitution, voici ci-dessous ceux que j'ai retenus afin d'analyser ses effets sur la société népalaise en général, et de comprendre les transformations pratiques matrimoniales en particulier.

[188] www.lawcommission.gov.np *Interim Constitution of Nepal*, 2063 (2007)
[189] Voir le reportage de France 2, *Viols en série au pays de Gandhi*, Envoyé Spécial du 12 juin 2014

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

- L'Etat népalais devient une République

Gyanendra Bir, le frère du roi assassiné en 2001, fut le dernier roi du Népal entre juin 2001 et mai 2008. En 2006, les pouvoirs de la monarchie ont été fortement entamés en retirant au roi ses pouvoirs exécutifs. Le roi n'avait alors plus qu'un statut cérémonial et vivait reclus dans son palais (le palais *nagarjuna*, situé sur la montagne éponyme, est désormais nationalisé).

> Properties to be held in trust[190]: (1) The properties of the then King Birendra, Queen Aishwarya and their families shall be brought under control of the Government of Nepal and held in a trust, to be used for the interests of the nation.
> (2) All properties acquired by Gyanendra Shah in capacity of the then King (such as palaces, forests, parks and heParbatiges of historical and archaeological importance situated in various places) shall be nationalized.

Le 28 décembre 2007, le Parlement provisoire avait prévu l'abolition de la monarchie. Des élections furent organisées en 2008 et, au-delà de leurs espérances, les maoïstes furent vainqueurs : Pushpa Kamal Dahal, dit Prachanda, devint premier ministre. La nouvelle Assemblée constituante vota la destitution du roi. Le règne de Gyanendra et de la dynastie Shah a donc pris fin le 28 mai 2008 pour céder la place à un régime républicain. Cela faisait 239 ans que le Népal était gouverné par une monarchie. En 2008 eurent lieu les premières élections présidentielles au Népal. Ram Baran Yadav, né en 1948 à Sapahi, un village du district de Dhanusa dans la région du Madesh, est un homme politique membre du Parti du Congrès népalais (centriste). Il a gagné les élections et a pris la tête de l'État : médecin et ancien ministre de la Santé, il a été élu premier président de la République le 21 juillet 2008 au 2e tour par l'Assemblée constituante face à son adversaire Ram Raja Prasad Singh (qui avait les faveurs des maoïstes). Son vice-président est Pramanand Jha, qui a lui aussi battu le candidat maoïste. Dès lors, la difficile étape de modification de la constitution népalaise se fit

[190] Constitution intérimaire, p. 119

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

progressivement. Les dirigeants politiques népalais ont mis en place une constitution intérimaire le 15 janvier 2007 afin de procéder par étapes. Voici le passage qui reprend la modification:

> Respecting the people's mandate expressed in favour of democracy, peace and progression through historical struggles and people's movements launched by the people of Nepal at various times since before 2007 (1951) to till the date ;
> Pledging to accomplish the progressive restructuring of the State in order to solve the problems existing in the country relating to class, ethnicity, region and gender;
> Expressing our full commitment to democratic values and norms including the competitive multi-party democratic system of governance, civil liberties, fundamental rights, human rights, adult franchise, periodic elections, complete freedom of the press, independent judiciary and concepts of the rule of law;
> Guarantee the basic rights of the people of Nepal to make a constitution for them on their own and to take part in a free and fair election to the Constituent Assembly in an environment without fear;
> Putting democracy, peace, prosperity, progressive socio-economic transformation and sovereignty, integrity independence and prestige of the country in the center;
> Declaring Nepal as a federal, democratic republican state upon duly abolishing the monarchy;
>
> HEREBY DECLARE, with a view to institutionalizing the achievements made through the revolutions and movements till now, the promulgation of this Interim Constitution of Nepal 2063 (2007), which has been made through a political understanding and to be in force until a new constitution is framed by the Constituent Assembly.

Malgré la transformation du régime en une république, la monarchie népalaise reste un symbole fort.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

- L'Etat népalais devient séculier.

Auparavant, le Népal était une monarchie absolue de droit divin fondée sur une constitution hindoue. J'ai déjà montré ci-dessus, en prenant appui sur les recherches d'Andras Hofër[191], que sous de nombreux aspects, les lois avaient été rédigées avec pour inspiration les traités religieux. Voici un passage de la nouvelle constitution, qui reprend cette notion de sécularisation :

> 3. Nation[192]: Having multiethnic, multilingual, multireligious and multicultural characteristics with common aspirations and being united by a bond of allegiance to national independence, integrity, national interest and prosperity of Nepal, all the Nepalese people collectively constitute the nation.
> 4. State of Nepal:
> (1) Nepal is an independent, indivisible, sovereign, secular, inclusive and federal, democratic republican state.
> (2) The territory of Nepal shall comprise of:
> (a) The territory existing at the commencement of this constitution; and
> (b) Such other territory as may be acquired after the commencement of this Constitution.
> 5. Language of the Nation: (1) All the languages spoken as mother tongues in Nepal are the languages of nation.
> (2) The Nepali Language in Devanagari script shall be the official language.

La nouvelle constitution institue donc une sécularisation de l'Etat. En ce qui concerne les transformations des lois de financement par exemple, une décision prise par Baburam Bhattarai provoqua de nombreuses conséquences qui pourraient nous éclairer sur une part de la laïcisation de plusieurs domaines sociaux au Népal. Il annonça que « puisque

[191] HÖFER A., *op. cit.*, 1979
[192] Constitution Intérimaire, p. 3

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

le pays, devenu laïc, n'était plus un royaume hindou, les fonds publics n'avaient plus à financer les sacrifices rituels »[193].

- La lutte contre les ostracismes et les discriminations se fait au travers de la mise en place de politiques de discrimination positive.

Les dirigeants népalais ont répondu aux revendications (notamment des *janjâtis*) en créant des politiques de discrimination positive dont l'objectif est de permettre à long terme une promotion partielle des populations les plus démunies :

> Provided that nothing shall be deemed to prevent the making of special provisions by law for the protection, empowerment or advancement of women, Dalits, indigenous peoples (Adibasi, Janjât), Madhesi or farmers, workers, economically, socially or culturally backward classes or children, the aged and the disabled or those who are physically or mentally incapacitated[194].

Une forme d' « inclusion proportionnelle » sera retenue par les dirigeants, qui mettront donc en place des quotas réservés pour les emplois publics.

- Un processus de fédéralisation est mis en place.

La structure de l'Etat et les modes de gouvernance locaux sont modifiés afin de créer un Etat fédéral.

> Progressive restructuring of the State[195]: (1) There shall be made progressive restructuring of the State with inclusive, democratic federal system of governance, by doing away with the centralized and unitary structure of the State so as to end discriminations based on class, caste, language, gender, culture, religion and region.

[193] GELLNER David N., TOFFIN Gérard, *La fête spectacle. Théâtre et rite au Népal*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2010, Paris, p. 268
[194] Constitution intérimaire, p. 8
[195] *Ibid.*, p. 99

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

(1a) Recognizing the desire of the indigenous peoples and of the people of backward and other area including *Madhesi* people towards autonomous provinces Nepal shall be a federal democratic republican state. Provinces shall be autonomous and vested with full authority. The boundaries, number, names and structures, as well as full details of the lists, of autonomous provinces and the center and allocation of means, resources and powers shall be determined by the Constituent Assembly, while maintaining the sovereignty, unity and integrity of Nepal.
(2) There shall be constituted a high level commission to make suggestions on the restructuring of the State as referred to in Clauses (1) and (1a) The composition, function, duty, power and condition of service of such commission shall be as determined by the Government of Nepal.
(3) The final settlement on the matters relating to the restructuring of the State and the form of federal system of governance shall be as determined by the Constituent Assembly.

3.5.3. Les politiques de discrimination positives

Dans un Népal traversé récemment par les mouvements révolutionnaires maoïstes, les groupes sociaux que sont les castes et les ethnies jouent toujours un grand rôle dans la politique contemporaine. Les politiciens ont imaginé l'introduction d'un système de quota de places réservées dans la fonction publique et l'enseignement pour les plus démunis. Ces actions de discrimination positive ont été inspirées des mêmes pratiques en Inde. Je commence donc par expliquer le contexte d'émergence en Inde de ces politiques, pour comprendre comment elles ont, par la suite, été appliquées au Népal.

3.5.3.1. Les quotas en Inde

Dans le sub-continent indien, ce système fut inauguré en 1918 dans l'un des plus grands Etats d'Inde, le Karnataka actuel, dans le but de réserver un certain pourcentage des emplois administratifs aux *Dalits* (les intouchables, hors castes). Il s'agit d'un système de discrimination positive, ou « affirmative action », dont l'objectif est de permettre à

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

long terme une promotion partielle des basses castes. En 1921, cette politique fut également appliquée dans les Etats actuels du Tamil Nadu et de l'Andhra Pradesh. La Constitution de 1950 a quant à elle prévu explicitement de réserver 15% des postes aux Dalits et 7,5% des postes aux tribus, et ce dans le but de « lutter » contre le système des castes. Vers 1960, cette politique s'est étendue à la majorité du pays.

Les problèmes politiques majeurs ont commencé en 1990, avec l'adoption de la commission Mandal. Celle-ci a prévu de mettre en œuvre (en plus des quotas pour les Dalits) des quotas de 27% des postes administratifs à réserver pour les OBC (Other Backward Classes). Les étudiants brahmanes ont vivement manifesté leur désaccord avec cette loi, allant même jusqu'à s'immoler ! Le mardi 2 octobre 1990, une manifestation à New Delhi a rassemblé plus de 200 000 personnes. Les manifestants réclamaient un renforcement de la campagne contre le décret, affirmant que «l'instauration de quotas empêchera toute promotion par le mérite et renforcera le système des castes plutôt qu'elle ne s'y opposera »[196]. Certains préfèreraient que les quotas soient basés sur des critères de pauvreté et non selon les origines sociales.

La politique des quotas d'emplois réservés date d'avant la Constitution de 1950 en Inde : « C'est dans la principauté de Mysore que le terme de classe défavorisée trouva pour la première fois une définition officielle, lorsqu'en 1918 le gouvernement nomma une commission chargée de remédier à la participation excessive des brahmanes dans les services publics »[197]. Ils possédaient en effet environ 90% des emplois dans les services publics alors qu'ils ne représentaient que 3% de la population. Le désir de ces premiers travaux était de réserver au minimum 50% des emplois publics aux non-brahmanes. Ce mouvement « fut à la source d'une série d'initiatives législatives visant à satisfaire

[196] Anonyme, *Violence en Inde contre la politique des castes*, Le soir, 3 octobre 1990
[197] DIRKS Nicholas B., *Différence et discrimination. La politique des castes dans l'Inde post-coloniale*, Annales HSS, mai-juin 1997, n°3, p. 602

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

l'exigence de justice sociale et le désir d'accès au pouvoir des communautés dites défavorisées »[198].

Officiellement, le système des castes a été aboli par la Constitution de 1950. L'intouchabilité fut alors interdite. Deux indiens se sont battus pour que la situation des intouchables puisse être améliorée : Ambedkar et Gandhi. Le premier est une figure de proue du mouvement des intouchables, et intouchable lui-même. Il luttait activement contre le système des castes et désirait instaurer les fondements idéologiques d'une politique de quotas dans l'Inde indépendante. Mais Gandhi était bien différent d'Ambedkar, car il était attaché au système. Il comptait continuer le gouvernement de l'Inde en accord avec les préceptes hindous, et donc avec le système des castes. Il refusait néanmoins que la situation d'intouchable puisse perdurer: « Pour Gandhi, l'intouchabilité relavait d'un crime hindou que devait laver l'intégration des haridjans dans la structure hindoue, tandis qu'il n'était selon Ambedkar d'autre voie de salut hors de cette hiérarchie hindoue que le bouddhisme »[199]. Ambedkar s'est d'ailleurs converti au Bouddhisme, mais il pensait qu'il était nécessaire de « renforcer les identités de caste – les intouchables en fait – dans le but de combattre par l'organisation collective et la lutte une oppression séculaire »[200].

La politique de réservation des emplois fut finalement adoptée au niveau national, avec la Constitution : 15% des postes administratifs furent réservés aux Dalits et 7,5% aux tribus, tout cela dans le but de contrecarrer la hiérarchisation de la société par les castes. Cette politique de réservation des emplois « est l'aboutissement des mouvements sociaux et politiques qui ont cherché à améliorer le sort de ceux qu'on appelait les *depressed class*es (classes arriérées), (…) »[201]. Mais la politique n'a fait qu'ignorer

[198] DIRKS N. B., *op. cit.*, 1997, p. 603
[199] *Ibid*., 1997, p. 598
[200] *Ibid.*,, 1997, p. 599
[201] PUROSHOTTAM Agrawal, En Inde, des quotas pour les basses castes, Le Monde Diplomatique, mai 2007

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

l'abolition de l'intouchabilité, en l'intégrant dans les politiques de discrimination positive.

Le problème avec la politique des quotas est qu'il est difficile d'en sortir sans léser certaines minorités. Celle-ci permettait réellement d'aider des minorités comme les intouchables, envers lesquels les violences ne faisaient qu'augmenter depuis le milieu des années 60. Ainsi, « le rapport annuel sur les castes prioritaires et les tribus vira au catalogue d'une effroyable montée de l'horreur, du meurtre pur et simple aux coups et blessures graves, en passant par le viol et le racket »[202]. Il y avait beaucoup d'opposants aux quotas pour les Dalits, et ceux-ci n'hésitaient pas à s'en prendre directement à eux. Supprimer les quotas purement et simplement aurait mené les Dalits à une misère et une exclusion sociale encore plus grande que celle qu'ils vivaient alors.

En 1990, le pouvoir politique en place a décidé d'instaurer de nouveaux quotas, cette fois au bénéfice des basses castes (les OBC, ou les Soudras), pour lesquelles 27% des emplois publics furent réservés. C'est la Commission Mandal qui instaura cette décision, et elle suscita de nombreuses oppositions. Elle avait pour « mission d'établir « les critères définissant les castes défavorisées d'un point de vue social et éducatif » ainsi que de proposer « une mise en œuvre progressive d'un plan de promotion des classes de citoyens ainsi déterminées » »[203]. Il est intéressant de remarquer que la définition ne s'est pas posée en termes de caste, mais bien de classe. Ainsi, « la clause constitutionnelle usait du terme classe et non de caste, dissimulant ainsi ce qui était déjà un désaccord profond sur le rôle des castes dans l'Inde indépendante, sans oublier les difficultés auxquelles, à l'époque coloniale, s'étaient déjà heurtés les Britanniques quant à l'usage des castes pour tout décompte et classification de la population »[204].

[202] DIRKS N. B., *op. cit.*, 1997, p. 600
[203] *Ibid*., p. 594
[204] *Ibid*., p. 601

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

A la fin des années 1980, la commission Mandal avait déjà remis son rapport concernant les 3743 classes répertoriées comme faisant partie des OBC, et qui pouvaient bénéficier de mesures de grande ampleur. Mais celle-ci ne fut adoptée qu'en 1990 car le parti, à l'initiative de cette Commission (le parti Janata), avait perdu le pouvoir entre-temps.

Les réactions suite à l'adoption de cette loi furent très virulentes. La discrimination positive a longtemps été jugée comme juste, tant qu'elle touchait aux intouchables et tribus. En septembre 1990, « un étudiant de New Delhi s'est arrosé de kérosène et s'est immolé par le feu »[205]. Même si le but de ce jeune homme n'était pas de se sacrifier (il espérait que ses amis éteindraient le feu, mais ceux-ci n'en ont pas eu le temps), mais de se faire entendre. Dans les mois qui suivirent, une centaine de personnes fit de même pour protester contre les lois des quotas. Il y eut également des centaines de tués lors d'affrontements avec les forces de l'ordre.

De nombreuses castes se sont indignées de la réservation d'emplois pour les OBC, qui n'ont pas vécu une ségrégation aussi forte que celle qu'ont vécue les Dalits et les tribus. De plus, « plusieurs d'entre elles disposent même d'un certain pouvoir économique et social »[206]. Ainsi, les OBC disposent du pouvoir dans plusieurs grands Etats d'Inde, alors que très peu d'intouchables sont parvenus au pouvoir. Beaucoup d'opposants à cette politique de discrimination positive affirment que la politique des quotas empêche de faire valoir le mérite de chacun, et que cela peut devenir un handicap dans la mondialisation. Selon le célèbre anthropologue indien (et brahmane) Ghurye, « les chasses gardées étaient non seulement inutiles mais encore nocives « dans la mesure où elles tendent à perpétuer des distinctions fondées sur la naissance », état de choses à la fois contre-productif et anti-national »[207]. Ghurye « fut le premier des anthropologues formés à l'occidentale à prendre position dans le débat »[208].

[205] DIRKS N. B., *op. cit.*, 1997, p. 593
[206] PUROSHOTTAM Agrawal, *op. cit.*, 2007
[207] DIRKS N. B., *op. cit.*, 1997, p. 605
[208] *Ibid*., p. 605

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

Pour d'autres, comme l'éminent anthropologue N. K. Bose, la Commission de Mandal avait bien pour objectif d'atténuer la prégnance des castes dans l'Inde contemporaine: « la nation indienne désire et veut faire table rase de la hiérarchie des castes et des discriminations sociales qu'elle engendre afin de préparer le terrain à l'avènement d'une égalité sociale pleine et entière »[209]. Un des nombreux obstacles à l'allongement des quotas pour les OBC, c'est que la catégorisation actuellement utilisée pour désigner les castes s'est faite à partir des recensements réalisés par les Britanniques jusqu'en 1931 (il y eut un renoncement au recensement par caste après 1931 car cela était supposé provoquer une « hyper-politisation » des castes). La colonisation bParbatinnique de l'Inde eût en réalité de nombreuses implications dans la catégorisation actuelle du système des castes. Les colons ont notamment fait des castes un instrument de propagande pour ceux qui cherchaient à être représentés (les Dalits). La politique des quotas a fait « ressurgir le spectre des contradictions coloniales qui habitait toute résurgence d'une classification de caste »[210]. Selon K. Mukhopadhyay, anthropologue au Bureau Anthropologique d'Inde, « alors qu'en Angleterre on abandonnait ce type de système de classification, les colons ont imposé cela à l'Inde. Les Anglais ont fait ça à l'Inde pour servir l'objectif colonial »[211]. Selon Ghurye, « la perpétuation de la domination bParbatinnique passait par le maintien d'un peuple indien dans la division des castes »[212].

3.5.3.2. Les quotas au Népal

Au Népal, ce système fut proposé à la base dans le but de réserver un certain pourcentage des emplois administratifs aux *Dalits*, aux femmes ou aux personnes handicapées. Il s'agit d'un système de discrimination positive, ou «*affirmative action*», «*inclusive development*», dont l'objectif est de permettre à long terme une promotion partielle des

[209] DIRKS N. B., *op. cit.*, 1997, p. 602
[210] *Ibid*. p. 606
[211] Documentaire ARTE sur le Bureau Anthropologique d'Inde, Décembre 2008
[212] DIRKS N. B., *op. cit.*, 1997, p. 605

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

populations les plus démunies. Dans la partie 3 sur les droits fondamentaux, article 13, *Right to Equality,* la Constitution Intérimaire de 2007 indique:

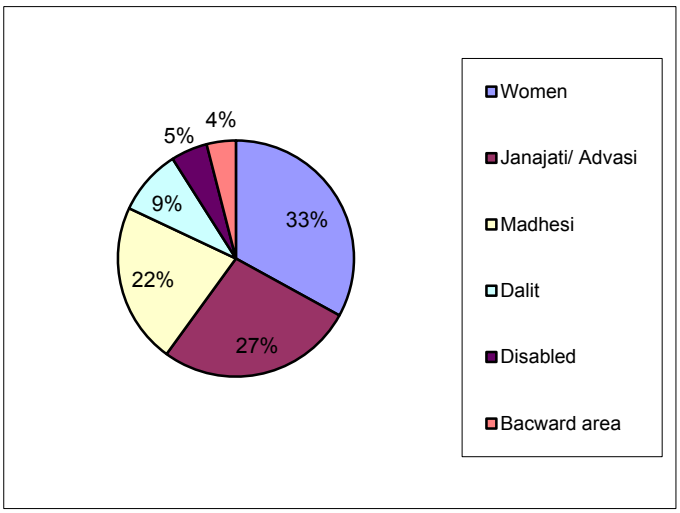
> (1) All citizens shall be equal before the law. No person shall be denied the equal protection of the laws.
> (2) No discrimination shall be made against any citizen in the application of general laws on grounds of religion, color, sex, caste, tribe, origin, language or ideological conviction or any of these.
> (3) The State shall not discriminate against citizens among citizens on grounds of religion, race, caste, tribe, sex, origin, language or ideological conviction or any of these.
> Provided that nothing shall be deemed to prevent the making of special provisions by law for the protection, empowerment or advancement of women, *Dalits*, indigenous peoples (*Adibasi, Janjât), Madhesi* or farmers, workers, economically, socially or culturally backward classes or children, the aged and the disabled or those who are physically or mentally incapacitated.
> (4) No discrimination in regard to remuneration social security shall be made between men and women for the same work.

Concrètement, 45% des emplois dans la fonction publique ont été réservés : 33% pour les femmes, 27% pour les populations issues de groupes ethniques (*Janjâtis*), 22% pour les populations du Terai (*Madhesi*), 9% pour les intouchables (*Dalit*), 5% pour les handicapés (*Disabled*) et enfin 4% pour les populations les plus isolées géographiquement (*Backward area*).

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Figure 43: réservation des emplois dans les services publics au Népal



La loi qui stipule les pourcentages est la *Civil Service Act* de 2049 (1993), Chapitre 3, *Fulfillment of Vacancy of Civil Service*, Article 7:

> (7) Notwithstanding anything contained in Sub-section (1), in order to make inclusive the civil service, forty-five percent posts of the posts to be fulfilled by open competition shall be set aside and be filled up by having separate competition between the following candidates only, by considering the percentage into cent percent:
> (a) Women -Thirty Three Percent
> (b) Adiwasi/Janjât -Twenty Seven Percent
> (c) Madhesi -Twenty Two Percent
> (d) Dalit - Nine Percent
> (e) Disabled (differently able) - Five Percent
> (f) Backward Area - Four Percent

Quelles répercussions ces actions peuvent-elles avoir à long terme ? De nombreux Népalais considèrent que les toutes les formes de discrimination (positive ou non) ne feront qu'amplifier les inégalités sociales car elles les cristallisent.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Nous avons vu ultérieurement que le recensement par les castes et ethnies au Népal pouvait avoir pour effet de radicaliser les processus d'appartenance à un groupe. La cristallisation des identités au travers ces comptages de la population népalaise a d'ailleurs de vastes conséquences sur la politique contemporaine. L'identité réelle pourrait se voir transformée, complexifiée, mais les catégorisations contemporaines de la caste, qui ont encore une longue vie devant elles au vu des revendications actuelles, découlent en partie de ce que les colonisateurs ont bien voulu en faire, et de ce que perpétuent les gouvernements à travers leurs politiques. Ces découpages ne prennent pas en compte le fait que les castes et *janjât* sont des catégories mouvantes, en constante évolution ; la simple évocation des paradoxes que soulèvent certains mariages mixtes montre le côté dynamique des processus d'identification. Les représentations actuelles du système des castes sont changeantes car avec les mariages mixtes par exemple, il y a une nécessité de faire un « bricolage » des pratiques rituelles.

Sur la question des classifications des personnes, Mary Douglas nous apprend, toujours dans le même ouvrage sur les institutions, que les catégories, et en l'occurrence au Népal, les procédures de recensements par les castes et ethnies, « stabilisent les flux de la vie sociale et créent même, jusqu'à un certain point, les réalités auxquelles elles s'appliquent »[213]. S'appuyant sur les travaux de Ian Hacking, elle considère que les processus de catégorisation ont démontré la faculté de chacun à se loger dans des cases prédéfinies et redéfinir son identité en fonction de celle-ci. Toutefois, « une fois reconnue aux personnes la faculté de classer, nous pouvons également accorder à leurs classifications personnelles un certain degré d'autonomie »[214]. Par ailleurs, selon Appadurai, cette politique de classement créerait une peur à l'encontre des minorités : « liée aux tensions produites, selon la théorie sociale libérale et ses institutions, par les

[213] DOUGLAS M, *op. cit.*, 2004, p. 143-144
[214] *Ibid*., p. 146

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

forces de la globalisation »[215]. Il ajoute que « dans un monde qui se globalise, les minorités sont un rappel constant de l'incomplétude de la pureté nationale »[216].

Les programmes des politiciens actuels au Népal sont donc largement orientés vers ce qu'ils appellent le développement inclusif (*inclusive development*), mêlant des pratiques de « discrimination positive » et de reconnaissance des revendications des différentes «populations indigènes», les *janjâtis*. L'une de ces lois se traduit concrètement par une récompense pour certains types de mariages inter-castes, dans le cas par exemple où un homme de haute caste se marierait avec une femme intouchable, ou d'un homme qui épouserait une veuve. Ces couples reçoivent 100.000 roupies du gouvernement. Cette loi, édictée par les maoïstes, pourrait avoir des répercussions négatives sur des inégalités sociales qui sont déjà très fortes. De nombreux Népalais considèrent que les primes offertes aux mariages inter-castes ou aux mariages avec des veuves ne feront qu'amplifier les inégalités sociales. Ces politiques de discrimination positive, largement d'inspiration indienne dans sa phase de décolonisation, jouent un rôle dans les changements des pratiques matrimoniales au Népal, puisqu'elles contredisent totalement les usages précédents. Nous avons vu plus haut, dans la partie consacrée à l'étude du *Muluki Ain*, que certains types de mélanges de castes étaient interdits. Ce sont ces mêmes mélanges qui sont aujourd'hui promus par des récompenses financières. Mais il est évident que les changements de lois n'impliquent pas forcément un changement des mentalités et des pratiques. Le choix d'un conjoint extérieur à sa caste, son ethnie, ou d'une religion différente, reste une difficulté, non plus aux yeux de la loi, mais aux yeux des communautés d'appartenance.

[215] APPADUARI Arjun, *Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation*, Editions Payot & Rivages, Paris, 2009, p. 127
[216] APPADUARI Arjun, *op. cit.*, 2009, p. 127

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

3.5.4. Le processus de fédéralisation au Népal

Depuis plusieurs années, les élus népalais tentent de construire un nouvel Etat constitué de plusieurs entités fédérées indépendantes. En 2006, l'accord de paix entre les partis au pouvoir permettant de poursuivre le processus de démocratisation permit qu'une pluralité de partis soit au pouvoir, et non plus un parti unique. Le vote de la constitution intérimaire entérina ensuite une décision qui fut très difficile à prendre. Dans les nouvelles formes de de gouvernance proposées par cette Constitution, les groupes sociaux que sont les castes et les ethnies continuent de jouer un rôle fondamental, mais ces identités revendiquées qui sont à la base du processus de fédéralisation de l'Etat, se révèlent extrêmement complexes par l'arrivée sur la scène politique des revendications des groupes traditionnellement marginalisés. Ceux-ci font littéralement « peur » aux groupes qui dominent historiquement le Népal, Brahmanes et Kshatriyas.

Figure 44: mouvement des Janjâtis à Katmandou[217]

[217] http://nepalitimes.com Date de consultation : 5 juillet 2014

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

CONCLUSION GENERALE

Il pourrait sembler qu'à l'occasion d'une enquête sur les pratiques matrimoniales à Katmandou, que j'ai observées pendant 10 mois répartis en sept séjours, la présente dissertation aurait porté sur l'analyse des transformations idéologiques actuelles au Népal qui rendent possible les mutations de la matrimonialité. Pourtant, tout au long de ce travail, j'ai essayé de distinguer trois éléments. Premièrement, une certaine logique des usages matrimoniaux, indépendante de tous les discours ; deuxièmement, un discours spontanément en accord avec les usages (en fait, un moment même des usages, envisagés ici comme véritables 'art de faire' et 'de dire'[218]) : par exemple, les conversations des femmes à la fontaine, telles qu' Yvonne Verdier en parle, et plus généralement les façons de dire comme un moment des façons de faire ; troisièmement, les commentaires élaborés sur les discours à propos d'autres discours, souvent de dénégation et plus généralement de transaction, de manipulation, de correction et de falsification. C'est uniquement à ce troisième volet qu'il est raisonnable d'appliquer l'épithète 'idéologique'. La réalité actuelle de la société népalaise résulte en effet d'une longue histoire de domination par les codes hindous, qui ont très peu évolué, notamment en matière de mariage, suivie de changements brutaux liés à l'accès au pouvoir des partis maoïstes. Dans cette perspective, j'ai considéré la transformation des politiques matrimoniales comme l'index principal me permettant d'approcher les évolutions idéologiques. Néanmoins, les aménagements attentistes des coutumes, ou plus radicalement, les dérogations opportunistes qui signent en quelque sorte l'obsolescence de coutumes en train de tomber en désuétude, peuvent s'accompagner de justifications et de rationalisations qui constituent, elles, une élaboration idéologique. Les altérations de l'usage ne procèdent en fait en aucune façon de l'élaboration d'un commentaire. En effet, la nouvelle rhétorique procède d'une dissolution des traditions, mais surtout d'une

[218] Voir les sens que Michel de Certeau et Yvonne Verdier donnent respectivement à cette locution : DE CERTEAU Michel, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire,* Folio/Essais Gallimard, Paris, 1990 ; et VERDIER Yvonne, *Façons de dire, façons de faire, la laveuse, la couturière, la cuisinière,* Gallimard, Paris,1980.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

vague de réforme des mœurs, qui peut très bien se dispenser d'une justification idéologique. Lorsqu'elle ne peut pas s'en exempter, il s'agissait d'en rendre compte en découvrant les véritables enjeux de disputes sociales qui, en elles-mêmes, ne sont jamais idéologiques. Ce n'est ni la critique du bouddhisme ni la critique de l'hindouisme qui ont poussé Prem et Dolma à s'allier pour déblayer ensemble les sentiers d'une promotion sociale (dont la possibilité brille pour une foule de Népalais désabusés des prestiges de la tradition, et exposés à des prestiges inédits en particulier à l'aurore de l'illusion marchande). Mon terrain se situant dans une société largement hindouisée, j'avais à tenir compte du fait qu'on considère que les règles du conjoint sont en principe endogames, conformément à la structure d'une société de caste. C'est du moins ce que la majorité des ouvrages anthropologiques classiques, parmi lesquels celui de Louis Dumont, impose comme un constat. Mes observations m'ont amenée à penser, tout à l'inverse, que le Népal se trouvait dans une période de transformations qui laissaient en apparence les individus plus libres de choisir leur conjoint. J'ai donc multiplié les observations d'alliances mixtes, «inter-castes», « inter-ethniques » ou « inter-religieuses ». L'analyse de ces transformations des pratiques matrimoniales a donc commencé à Katmandou, une ville « mondialisée » où de nombreux groupes sociaux cohabitent, et où les contrastes et les paradoxes sont frappants.

Mon enquête n'est pas exhaustive en ce qui concerne les raisons pour lesquelles les choix matrimoniaux évoluent au Népal. Je ne privilégie d'ailleurs pas les explications causales, qui ne permettent pas de décrire des changements sociaux, tant ceux-ci sont la résultante de nombreux facteurs. J'ai néanmoins abouti à l'idée que les transformations des choix matrimoniaux étaient liées à des choix individuels et collectifs, mais également à une lutte intergénérationnelle, et non pas uniquement à des transformations par l'appareil d'Etat, sauf néanmoins en ce qui concerne l'inscription des mariages au registre de l'Etat civil.

La méthode d'investigation que j'ai adoptée se fonde sur l'observation ethnologique et sur la *grounded theory* (théorie ancrée) : comme elle le préconise, j'ai en effet construit

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

mon argumentation de façon inductive, c'est-à-dire à partir des données du terrain et des situations concrètes auxquelles j'ai eu accès, afin de «découvrir» une théorie pouvant permettre de comprendre les pratiques et les usages en matière de mariage. Dès mon premier terrain au Népal, en août 2009, je me suis laissée prendre par l'expérience vécue pour récolter des données aussi variées que complémentaires : j'ai été invitée par mes informateurs et amis à participer aux mariages de leurs connaissances ; j'ai observé des cérémonies à la mairie de Katmandou et analysé les registres du mariage civil ; je suis parvenue à me faire inviter à des cérémonies dans les temples ou dans des lieux de réception ; j'ai réalisé des entretiens avec de nombreux couples ; j'ai travaillé avec des organisateurs de mariage (*wedding planners*) ; j'ai réalisé des entretiens avec un prêtre officiant pour les mariages, avec le philosophe Bishnou Prabhat, et avec une journaliste de presse orientée vers le mariage. Ces méthodes de collecte de données ont été rendues possibles par les séjours que j'ai effectués dans ma famille d'accueil, et grâce à toutes les discussions que j'ai pu avoir avec les membres de la famille et qui m'ont permis de donner du sens à la recherche.

J'ai mené mon enquête sur un échantillonnage réduit, mais néanmoins représentatif de la situation actuelle, dans la mesure où j'avais orienté mes recherches vers des groupes très divisés par leur marquage identitaire et ethnique, mais en même temps fortement conscients du caractère intégratif et normateur des usages religieux (rites quotidiens, modes de consommation, usages). Les divergences entre ces groupes abondent, bien qu'ils soient tous soumis à l'influence d'évènements historiques communs (royaume hindou en voie de laïcisation, restauration des partis politiques). Il fut nécessaire, pour comprendre les évolutions des choix matrimoniaux, de mesurer l'importance de ces transformations économiques et sociales, comme la décolonisation de l'Inde ou l'ouverture du Népal à l'économie de marché.

Sur le plan de la méthode, les résultats de mes recherches peuvent être résumés en trois rubriques, qui correspondent aux trois parties de la thèse.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

1 - Les transformations des pratiques matrimoniales sont comprises au départ à travers une analyse des liens entre les contextes historique, démographique, religieux et politique.

La première étape de la dissertation a consisté à donner toutes les caractéristiques possibles de la société que j'ai étudiée, en commençant par ma propre position par rapport à celle-ci. J'ai ensuite résumé le contexte historique et démographique, avant de m'intéresser plus longuement aux conceptions religieuses du mariage hindou. En effet, les textes que j'ai choisi d'analyser pour étudier la famille dans le monde hindou sont les traités juridiques religieux qui ont été la source d'inspiration pour la rédaction du Code civil népalais, le *Muluki Ain*. Le recours à ces sources ne signifie pas pour autant qu'il faille croire, même à l'époque où la loi était en vigueur, que ce code puisse expliquer la réalité des échanges matrimoniaux. De façon générale, il est difficile, en effet, de penser que les législations explicites, aussi bien que les prescriptions structurantes implicites, sont autre chose qu'un système de repères à travers lequel un collectif tente de s'expliquer, en se défaisant de ses conduites réelles. Les conduites ne sont donc pas explicables unilatéralement par l'obéissance à des règles. On peut se référer en ce sens à Bourdieu qui, dans *Esquisse d'une théorie de la pratique*[219], relate son expérience Kabyle : dans une optique structuraliste, il y développe sa conception des structures de la parenté. Il introduit une nuance dans les acceptions précédentes : les structures de la parenté ne doivent pas être considérées en elles-mêmes comme une explication totale des transactions matrimoniales réelles, mais seulement comme un système de repères dans lequel il y a énormément de politique et de dérogations possibles.

[219] BOURDIEU Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique ; précédé de trois études d'ethnologie kabyle.* Le Seuil, Collection Points/essais, Paris, 2000

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

2 - Les étapes de la construction de mon cadre d'analyse du mariage au Népal ont consisté à voir les apports des théories anthropologiques de la parenté, à remettre en question les catégorisations identitaires dans lesquelles les populations sont insérées, et enfin à utiliser les grilles d'analyse de la sociologie de la famille contemporaine.

L'étude des théories anthropologiques, et en particulier de la théorie structurale, qui envisage les règles matrimoniales au Népal comme relevant presqu'exclusivement d'une endogamie de caste ou d'ethnie, et d'une exogamie de groupe ou de lignage (à la fois chez les Indo-népalais de castes et les groupes Tibéto-Birmans) a été rapidement discutée sous plusieurs rubriques : après m'être inspirée en premier lieu des théories orientalistes de la caste, pour les critiquer à cause de la fixité qu'elles impliquaient dans la question de l'appartenance, mes observations m'ont conduite aux théories sur les hiérarchies sociales en fonction des richesses matérielles et du prestige social, liés au statut ou empruntés à l'investiture par une institution. Le domaine économique, qui transforme les anciennes formes de don et de réciprocité à travers la parenté en véritables transactions marchandes, financières et politiques, a en effet une grande importance. Il m'est apparu qu'au Népal, les catégories de castes et de classes ne s'excluent pas forcément : l'appartenance de caste dépend avant tout de la naissance, tandis que l'appartenance de classe dépend bien souvent du niveau économique. Les individus s'identifient souvent en premier par la caste, et rarement par la classe ou l'ethnie, mais il n'empêche qu'une analyse en termes de classes sociales s'avérait très utile pour comprendre les transformations des pratiques matrimoniales. La classe moyenne ne constitue pas une entité à homogène, mais plutôt une représentation nouvelle et rassurante pour une grande variété de milieux sociaux qui sont éprouvés par les transformations des logiques sociales. Il n'y a, en réalité, pas vraiment de réalité de classe : les gens, tout en sachant qu'ils n'obéissent plus aux *habitus* traditionnels et qu'ils n'appartiennent plus aux vraies communautés traditionnelles, peuvent toutefois imaginer qu'ils font partie d'une sorte de classe moyenne. Cette appartenance aurait un côté rassurant, par le fait d'imaginer qu'on appartient à un grand groupe. J'ai analysé

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

cette notion en fonction du paradigme bourdieusien de la reproduction des attributs de classe, qui m'a permis de comprendre cette conformité des gens à différents niveaux de normes collectives, qui leur enjoignent d'obéir à une réforme générale des *habitus*. Les réflexions sur les rapports qu'entretiennent ces deux catégorisations que sont la caste et la classe, m'ont donc permis d'élargir mon cadre sociologique, en m'appuyant sur le panel de théories sociologiques occidentales globales sur la famille et le mariage. Ces grilles d'analyse ont montré qu'il y a une substitution progressive d'arrangements privés, dans le cadre des groupes domestiques, de la caste et des groupes claniques, en faveur d'arrangements 'publics' des mariages au Népal, dans le cadre par exemple d'agences 'sécularisées' et commerciales. Cela m'a amenée à reconsidérer la place réelle du couple dans le mariage népalais, ainsi que le lieu exact de ce qu'on appelle « relation de couple » dans la famille népalaise, et enfin, la reformulation du religieux imbriqué dans le politique.

3 - Les études de la mixité, de la mondialisation, de la marchandisation du mariage et des transformations du politique, permettent de comprendre pourquoi les pratiques matrimoniales se sécularisent au Népal

Pour approfondir le lien entre le politique, le religieux et l'économique dans le monde hindou, je me suis penchée sur les questions de la mixité, de la mondialisation, de la marchandisation du mariage et des transformations du paysage politique.

J'ai pu observer sur le terrain que les pratiques des couples mixtes sont fondées sur des réifications d'éléments culturels ou religieux, mais également sur une forme de rupture et une invention de nouvelles façons de se définir. L'analyse de la répercussion de ces nouveaux mariages sur les groupes domestiques, a permis de comprendre comment cela peut parfois créer des ruptures dans les liens lignagers et familiaux (famille élargie aux ascendants directs et aux descendants), mais également comment les anciennes

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

générations acceptent que les jeunes générations aient de plus en plus l'ambition de s'émanciper des traditions.

La population à laquelle je m'intéresse a accédé à la modernité, et les modifications du choix de l'alliance peuvent donc être en partie considérées comme le résultat d'une influence de la culture globale. Il ne s'agit pas de penser qu'on échange des pratiques culturelles contre d'autres, mais bien qu'on réinterprète certains éléments de la culture globale en fonction des catégories de perception locales. J'ai développé ce point de vue afin d'analyser les répercussions des images empruntées de la notion d'amour et de mariage (au travers notamment des films indiens ou américains) sur les formes concrètes contemporaines de mariage, et de comprendre comment, en se réappropriant les éléments de la culture globale, les receveurs leur ont donné un nouveau sens. Les vies possibles imaginables sont plus nombreuses aujourd'hui, et le sont notamment grâce aux médias et à l'augmentation de la déterritorialisation des personnes, des images et des idées. Les nouvelles formes d'adhésion à des modes importées et à des emblèmes internationalisés qui se développent, sont entre-autres le résultat d'un processus d'appropriation, de réinterprétation et d'hybridation, et permettent d'accéder à une forme de promotion dans l'échelle sociale, en dehors du système des castes.

L'étude des nouveaux marchés commerciaux autour du mariage m'a permis de comprendre que les changements qui se font percevoir dans la façon dont les individus se marient témoignent d'une évolution des valeurs d'usage des produits de consommation. Le mariage a toujours été une opportunité pour faire étalage des richesses nouvellement acquises, celles que l'on espère obtenir, et pour faire valoir en même temps des traditions auxquelles personne ne croît plus, mais auxquelles on continue de se conformer. Comme beaucoup d'autres éléments culturels, c'est également devenu un marché florissant, où les nouvelles tendances, en même temps que les traditions les plus anciennes, sont simultanément valorisées. Les choix matrimoniaux nouveaux apparaissent dès lors, et en tout premier lieu comme déterminés par des choix exercés sous une très forte contrainte économique et sociale. Ce qui

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

compte dans la nouvelle situation envisagée, c'est de renouer imaginairement avec une partie des habitudes anciennes dans la nostalgie du village natal: une sorte de prospective matrimoniale, une véritable vision du futur, mais qui s'accompagne bien sûr de beaucoup de perte et de renoncement à un destin individuel. En second lieu, ces choix contraints donnent naissance à des revendications identitaires paradoxales : elles se développent par exemple au sein de partis politiques virulents et axés sur la volonté de transformations radicales (comme le parti maoïste népalais, ou ses contreparties indiennes).

Le contexte politique, qui est une composante essentielle dans les calculs stratégiques des familles et éventuellement des conjoints eux-mêmes, a fait l'objet de la dernière section de la thèse. Le contexte politique fut, en effet, vu ici comme un vecteur des transformations matrimoniales, puisque les réformes récentes ont établi de nouvelles règles. Mais mes analyses ont révélé l'existence de paradoxes entre les actions émanant de la politique et la réalité de la vie sociale, par exemple lorsque l'on compare les procédures de recensement systématiques de la population, et la réalité des opérations visant une discrimination positive à travers des quotas de places réservées dans la fonction publique. Les catégories identitaires proposées dans ces recensements peuvent donc être remises en question: le cas de la constitution de couples mixtes soulève ainsi les limites des procédures étatiques, pour ranger les individus dans des catégories qui permettent par la suite aux dirigeants de développer des politiques de discrimination positive.

Nouvelles perspectives

Les élaborations théoriques suggérées par cette enquête ouvrent des perspectives de futures recherches. J'ai enquêté à travers des études de cas sur des périodes de moyenne durée (un à deux mois) et ai conscience que le travail accompli est un programme offrant de nombreuses possibilités d'orientations futures. L'utilisation des grilles d'analyse de

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

la sociologie contemporaine occidentale pour l'étude de sociétés que l'on abordait auparavant sous un angle orientaliste amène de nombreuses questions, notamment en rapport avec la mixité ou l'émigration.

Il serait intéressant, par exemple, de travailler à l'articulation des recompositions matrimoniales entre Belgique et France (où se trouvent de nombreux citoyens népalais émigrés). Il y a 60 ans à peine, le Népal était encore totalement absent des définitions internationales du développement et on le décrivait comme « le pays le plus pauvre du monde », avec un revenu par habitant de 100 dollars annuels. En trois décennies, il est devenu un lieu où se sont formées des classes capables de « surfer » sur la mondialisation. Des jeunes gens qui ne parlaient que leur dialecte local, ont appris en deux décennies non seulement la langue véhiculaire du Népal, le népali, mais aussi l'anglais, et parfois aussi le français, ou d'autres langues internationales. J'ai pu relever, sans avoir le temps de l'étudier en détail, le fait qu'il y avait des départs pour le travail dans de multiples pays étrangers. Depuis les années 50, on peut en effet compter au moins quatre générations d'émigrés (les plus anciennes se faisaient vers l'Inde et les pays himalayens proches). Ce qui retient mon attention, ce sont les migrants vers l'Europe et leurs conditions politiques d'accès dans ce pays. Il serait ainsi intéressant d'analyser les modalités de recomposition de « traditions » à l'étranger, en comparant par exemple les mariages au Népal et sur les nouveaux lieux de vie ; et le travail des nouvelles subjectivités qui mène à une redéfinition identitaire de soi et du groupe où se tissent les liens sociaux. L'hindouisme se transmet traditionnellement comme une appartenance de caste ; il s'agit là d'une véritable définition de soi. Mais il serait possible de mesurer la façon dont les influences culturelles extérieures ont un impact sur les nouveaux couples mixtes, et comment de nouveaux usages se développent.

De nombreuses questions socio-anthropologiques se posent alors, notamment celles de savoir ce qui fait « structure », éventuellement, dans la question de la reproduction, particulièrement les questions de la transmission des biens et des patrimoines, ainsi que la sphère affective et la nature des nouveaux liens sociaux intercontinentaux.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

BIBLIOGRAPHIE

Dictionnaires

BONTE Pierre et IZARD Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, éditions PUF, 3ème édition, Paris, 2004

BOUDON Raymond et BOURRICAUD François, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Editions PUF, 7ème édition, Paris, 2004

ELIADE Couliano, *Dictionnaire des Religions*, Editions Plon, Paris, 1990

CABAUD Marie-Christine avec la collaboration de PANDAY Ram, *Dictionnaire Népali-Français suivi d'un index français-népali*, L'Harmattan, Paris, 2009

CHAZOT Evelyne, PANT Soma, *Dictionnaire français-népali*, Pilgrims Book House, Katmandou, 1999

ETIENNE Jean, BLOESS Françoise, NORECK Jean-Pierre, ROUX Jean-Pierre, *Dictionnaire de Sociologie*, Éditions Hatier, Paris, 2004

REY Alain (sous la direction de), *Dictionnaire Historique de la Langue Française,* Le Robert, Paris, 1992

Ouvrages

ADHIKARI Jagannath, *Changing livelihoods. Essays on Nepal's development since 1990*, Editions Martin Chautari, Katmandou, 2008

AHEARN Laura M., *Invitations to Love*. *Literacy, Love Letters, and Social Change in Nepal*, Editions Ann Arbor, University of Michigan Press, 2001

ALBER Jean-Luc, Bavoux Claudine et Watin Michel, *Métissages. Tome II. Linguistique et anthropologie*, Editions L'Harmattan, Publications de l'Unité de recherche Associée (U. R. A. 1014) du C.N.R.S., Saint-Denis, 1992

ANDERSON Mary M., *The Festivals of Nepal*, Rupa & Company, Calcutta, 1988

ANDERSON Benedict, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Editions La découverte & Syros, Paris, 2002

APPADURAI Arjun, *Après le Colonialisme. Les Conséquences Culturelles de la Globalisation*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2005

APPADURAI Arjun, *Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2009

ASSAYAG Jackie, *La mondialisation vue d'ailleurs. L'Inde désorientée,* Editions du Seuil, Paris, 2005

BARRY Laurent, *La parenté*, Editions Gallimard, Saint-Amand, 2008

BENETT Lynn, *Sacred sisters and dangerous wives*, s*ocial and symbolic roles of high-caste women in Nepal,* Mandala Publications, Katmandou, 2005

BENVENISTE E., *Le vocabulaire des institutions indo-européenners. Economie, parenté, société.* Éditions de Minuit, Paris, 1969

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

BHATTARAI Rabindra Nath, *Love*, Jagadamba Press, Katmandou, 2009

BIARDEAU Marlène, *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Editions Flammarion, 1995

BOUILLIER V. et TOFFIN Gérard (études réunies par), *Prêtrise, Pouvoirs et Autorité en Himalaya*, Editions de l'EHESS, Collection Purusartha n°12, 1989

BOUILLIER V. & TOFFIN Gérard (études réunies par), *Classer les Dieux ? Des Panthéons en Asie du Sud*, Editions de l'EHESS, Collection Purusartha n°15, 1989

BOURDIEU Pierre, *La Distinction. Critique sociale du jugement,* Les éditions de Minuit, Paris, 1979

BOURDIEU Pierre, *La domination masculine*, Seuil, Paris, 1998

BOURDIEU Pierre, *Le Bal des Célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*, Editions du Seuil, Paris, 2002 +

BOURDIEU Pierre, *Science de la science et réflexivité,* Éditions Raisons d'agir, Paris, 2001

BOURDIEU Pierre, *Les structures sociales de l'économie*, Seuil, Paris, 2000

BOURDIEU Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique ; précédé de trois études d'ethnologie kabyle,* Le Seuil, Collection Points/essais, Paris, 2000

BRETON Roland J.-L., *Atlas géographique des langues et des ethnies de l'Inde et du subcontinent*, Travaux du Centre International de Recherche sur le Bilinguisme, Les Presses de l'Université de Laval, 1976

CAMPBELL Ben, *Living between Juniper and Palm. Nature, culture and power in the Himalayas*, Durham University, Oxford, 2013

CAPLAN Lionel, *Land and Social Change in East Nepal. A study of Hindu-tribal relations*, Himal Books, Nepal, 2000

CHAKRABARTY Dipesh, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, Editions d'Amsterdam, Paris, 2009

CHAMPION C., *Traditions Orales dans le Monde Indien*, Editions de l'EHESS, Collection Purusartha n°18, 1996

CHARUTY Giordana, *Folie, Mariage et Mort. Pratiques Chrétiennes de la Folie en Europe Occidentale*, Editions du Seuil/la couleur des idées, Paris, 1997

CHHETRI Ram B., Pandey Tulsi R. et Uprety Laya P., *Anthropology and sociology of Nepal. Taking stock of teaching, research and practice*, Central Department of Sociology/Anthropology Tribhuvan University, Katmandou, 2010

D'ONOFRIO Salvatore, *L'esprit de la parenté. Europe et horizon chrétien*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2004

DE CERTEAU Michel, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire, Folio/Essais Gallimard*, Paris, 1990

DE SINGLY François, *Sociologie de la famille contemporaine*, Editions Armand Colin, 4ème édition, Paris, 2012

DELIEGE Robert, *Les castes en Inde aujourd'hui*, Presses Universitaires de France, Paris, 2004

DELIEGE Robert, *Anthropologie de la famille et de la parenté*, Armand Colin, 3ème édition, Paris, 2011

DEPREZ Camille, *La télévision indienne. Un modèle d'appropriation culturelle*, Editions De Boeck & Larcier, Bruxelles, 2006

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

DERVIN Fred, *Les identités de couples interculturels. En finir vraiment avec la culture ?,* Éditions l'Harmattan, Paris, 2011

DOUGLAS Mary, *Comment pensent les institutions*, Éditions La Découverte, Paris, 2004

DUMÉZIL Georges, *Mariages indo-européens. Suivi de Quinze question romaines,* Éditions Payot, Paris, 1979

DUMONT Louis, *Groupes de filiation et alliance de mariage. Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Editions Gallimard, Saint-Amand, 1997

DUMONT Louis, *Une sous-caste de l'Inde du Sud*. *Organisation sociale et religion des Pamalai Kallar*, Mouton, Paris-La Haye, 1957

DUMONT Louis, *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Editions Gallimard, Paris, 1966

DURKHEIM Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Éditions PUF, Collection Quadriges, Paris, 1925

FAVRET-SAADA Jeanne, *Désorceler*, Éditions de l'Olivier, coll. « Penser/Rêver », Gradhiva, Paris, 2009

FILLIOZAT Jean & RENOU Louis, *L'inde classique. Manuel des études indiennes.* Tome I et II, Payot, Paris, 1947

FOX Robin, *Kinship and marriage*, Penguin Books, London, 1967

GABORIEAU Marc, *Le Népal. Une Introduction à la Connaissance du Monde Népalais*, Editions Kailash, 1995

GABORIEAU Marc, *Le Népal et ses populations* Editions Kailash, Paris, 2007

GABORIEAU Marc, *Ni Brahmanes ni ancêtres. Colporteurs musulmans au Népal,* Société d'Ethnologie, Nanterre, 1993

GELLNER David N. & QUIGLEY Declan, *Contested hierarchies. A collaborative Ethnography of Caste Among the Newars of the Kathmandu Valley, Nepal*, Oxford University Press, New Delhi, 1999

GELLNER David N. & TOFFIN Gérard, *La fête spectacle. Théâtre et rite au Népal, Éditions* de la Maison des Sciences de l'Homme*,* Paris, 2010

GIORDANA Charuty, *Folie, mariage et mort. Pratiques chrétiennes de la folie en Europe occidentale,* Seuil/ La couleur des idées, Paris, 1997

GLASER G. & STRAUSS Anselm L., *The discovery of grounded theory; strategies for qualitative research,* Aldine Pub. Co., Chicago, 1967

GUTTMANN, Raphaël, *Entre Castes et Classes. Les communistes indiens face à la politisation des basses castes,* L'Harmattan, Paris, 2010

GOODY Jack, *Famille et mariage en Eurasie*, PUF, Paris, 2000

HÖFER Andras, *The cast Hierarchy and the state in Nepal. A study of the Muluki Ain of 1854*, Editions Himal Books, Munich, 1979

HUBSCHER Ronald, *Les migrations dans les campagnes françaises (19e-20e siècle)*, Odile Jacob, Paris, 2005 +

JAFFRELOT Christophe, *Inde : La démocratie par la caste. Histoire d'une mutation socio-politique 1885-2005.* Fayard/L'espace du politique, Paris, 2005

KAPANI Lakshmi, *La notion de samskara dans l'Inde bramanique et bouddhique.* Collège de France, Paris, 1992

KAUFFMAN Jean-Claude, *Sociologie du couple,* Que sais-je ? N°2787, Presses Universitaires de France, Paris, 2004

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

LABAT Claudine & VERMES Geneviève, *Cultures ouvertes Sociétés interculturelles. Du contact à l'interaction*, Editions l'Harmattan, Paris, 1994

LAWOTI Mahendra, *Federal state building. Challenges in Framing the Nepali Constitution*, Bhrikuti Academic Publications, Katmandou, 2010

LEVINE Nancy E., *The Dynamics of Polyandry. Kinship, Domesticity and Population of the Tibetan Border*, Chicago University Press, Chicago, 1988

LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale un et deux*, Librairie Plon, Paris, 1974

LÉVI-STRAUSS Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Editions Mouton De Gruyter, Paris, 2002

LÉVI-STRAUSS Claude, *Tristes tropiques*, Librairie Plon, Paris, 2008

LIECHTY Mark, *Suitably Modern. Making middle-class culture in Kathmandou,* Martin Chautari Book Series n°40, Katmandou, 2003

MAJUPURIA Indra & MAJAPURIA Trilok, *Marriage Customs in Nepal. Traditions and Wedding Ceremonies Among Various Nepalese Ethnic Groups*, Craftsman Press, Lalitpur, 2009

MALAMOUD Charles, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne,* Éditions la Découverte/texte à l'appui, Paris, 1989

MIKESELL Stephen Lawrence, *Class, State and Struggle in Nepal. Writings 1989-1995*, Manohar, 1999

MISHRA Chaitanya, *Essays on the Sociology of Nepal*, Fine Prints Books, Nepal, 2007

MONOD Jean-Claude, *Sécularisation et laïcité,* Presses Universitaires de France, collection Philosophies, Paris, 2007

NEEDHAM Rodney, *Rethinking kinship and marriage*, Routledge Library Editions, New-York, 1971

PATHAK Geeta et SANGROULA Yubaraj, *Gender and laws. Nepalese perspective*, Pairavi Prakashan, Katmandou, 2002

POUCHEPADASS Jacques (études réunies par), *Caste et Classe en Asie du Sud*, Editions de l'EHESS, Collection Purusartha n°6, 1982

RACINE J.-L. (études réunies par), *La Question Identitaire en Asie du Sud*, Editions de l'EHESS, Collection Purusartha n°22, 2001

RAJ Prakash A., *Crisis of Identity in Nepal*, Pilgrims Book House, Varanasi, 2007

RANA Sjb Prabhakar, RANA SJB Pashupati, RANA SJB Gautam, *Népal. Art et Civilisation des Ranas*, éditeur Naef-Kister SA, Paris, 2002

RAMIREZ Philippe, *De la disparition des chefs. Une anthropologie politique népalaise,* CNRS Éditions, Paris, 2007

SAGANT Philippe, *Le paysan Limbu, sa maison et ses champs,* Éditions Mouton La Haye, Paris, 1976

SAID Edward W., *L'Orientalisme*, Editions du Seuil, 2005

SEGALEN Martine, *Amour et mariage dans l'ancienne France.* Arts et traditions populaires, Paris, 1981

SHEPHERD SLUSSER Mary, *Nepal Mandala. A Cultural of the Kathmandu Valley*, Princeton University Press, Volume 1 & 2, 1982

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

SHREEDHAR Gautam, *A Nepalese Perspective on Global Issues*, Three Star Printing Press, Katmandou, 2010

SINCLAIR STEVENSON Margaret, *Les Rites des Deux-Fois-Nés. Approches de l'Hindouisme*, Le Soleil Noir, Paris, 1982

STEIN Rolf A., *La civilisation tibétaine*, Editions le Sycomore - l'Asiatèque, Paris, 1981

STEINMANN Brigitte, *Les Enfants du Singe et de la démone. Mémoires des Tamangs, récits himalayens*, Société d'Ethnologie, collection Haute Asie, Nanterre, 2001

STEINMANN Brigitte, *Les Tamangs du Népal. Usages et religion. Religion de l'usage,* Editions Recherche sur les Civilisations, Paris, 1986

STEINMANN Brigitte, *Les marches tibétaines du Népal. État, chefferie et société à travers le récit d'un notable népalais,* l'Harmattan, Paris, 1988

STILLER Ludwig F., *Nepal: growth of a nation,* Human Ressources Developpement Research Center, Katmandou, 1993

STILLER Ludwig F., *The silent cry: the people of Nepal : 1816-1839*, Sahayogi Prakashan, Katmandou, 1976

SUBEDI Madhusudan, *History of the Aryan Marriage. A sacrament*, Sanumaiya Subedi, Lalitpur, 2010

TESTART Alain, *La parenté australienne : Étude morphologique*, Editions du CNRS, Paris, 1996

TOFFIN Gérard, *Société et Religion chez les Newar du Népal*, Editions du CNRS de Meublon Bellevue, Paris, 1984

TUCCI Giuseppe, *Tibetan Folk songs from Gyantse and Western Tibet*, Artibus Asiae, Ascona, 1966

TUCCI Giuseppe, *Tibet Pays des neiges*, éditions Kailash, Livres sur l'Asie, Paris, 1998

VARRO G., *Sociologie de la mixité. De la mixité amoureuse aux mixités sociales et culturelles,* Belin, Paris, 2003

VERDIER Yvonne, *Façons de dire, façons de faire, la laveuse, la couturière, la cuisinière*, Gallimard, Paris,1980

VAN GENNEP Arnold, *Les rites de passage,* Picard, Paris, 1997

VERNIER Bernard, *Le visage et le nom. Contribution à l'étude des systèmes de parenté*, PUF, Collection Ethnologie/Controverses, Paris, 1999

WEBER Florence, *Le Travail d'à Côté ; Etude d'Ethnographie Ouvrière*, Institut National de la Recherche Agronomique, Editions de l'EHESS, Paris, 1989

WHELPTON John, *A History of Nepal*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005

WILMORE Michael, *Developing alternative media tradition in Nepal,* Martin Chautari Book series n°56, Lexington Books, Katmandou, 2008

Revues, articles de périodiques et ouvrages collectifs

AFFERGAN Françis, *L'anthropologie cognitive existe-t-elle ?,* in : L'Homme n°184, 2007/4, pp. 85-105

ASSAYAG Jackie, *La caste entre histoire et anthropologie. Le « grand jeu » interprétatif*, in : Annales HSS, Juillet-août 2003, n°4, pp. 815-830

DECROLY Jean-Michel, GOSSELAIN Olivier & ZEEBROEK Renaud, *Des choses, des gestes, des mots,* in : Techniques et cultures n°51, La Maison des Sciences de l'Homme, 2009

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

DE SALES A., *Dieu nourricier et sorcier cannibale. Les esprits des lieux chez les Magar du nord (Népal),* in: Études rurales, N°143-144, Dieux du sol en Asie, 1996, pp. 45-65

DE SALES Anne, *The Kham-Magar Country, Nepal: Between ethnic claims and Maoism*, in : European Bulletin of Himalayan Research n° 19, 2000, pp. 41-71

DIRKS Nicholas B., *Différence et discrimination. La politique des castes dans l'Inde post-coloniale*, Annales HSS, mai-juin 1997, n°3, pp. 593-619

DUMONT Louis, *Les mariages Nayar comme faits indiens,* in : L'Homme, tome I n°1, 1961 pp. 11-36

GABORIEAU Marc, *Les rapports de classe dans l'idéologie officielle du Népal*, in : Jacques Pouchepadass, Caste et classe en Asie du Sud, Annales Économies, Sociétés, Civilisations, Volume 40, Numéro 4, 1982, pp. 251-290

GURUNG Om, PANDAY Tulsi R. & UPRETY Laya P, *Observations on inclusion and exclusion, resource management, transformational politics, developmental practices, gender relations and tacit knowledge*, in: Occasional papers in sociology and anthropology n°11, Central Department of Sociology/Anthropology, Tribhuvan University, 2009

OOMMEN T. K., *Evolving inclusive societies through constitutions: the case of Nepal*, in : Contribution to Nepalese studies, Volume 37, Number 1, 2010

POUCHEPADASS Jacques, *Les classes paysannes dans les mouvements agraires en Inde au XXe siècle*, in : Caste et Classe en Asie du Sud, Editions de l'EHESS, Collection Purusartha n°6, 1982 pages 73-95

RAMIREZ Philippe, *La guerre populaire au Népal : d'où viennent les maoïstes ?*, in : *L'homme,* 2002/1, vol. 161, pp. 47-64

SHRESTHA Bal Gopal, *Castes among the Newars: The Debate between Colin Rosser and Declan Quigley on the Status of Shrestha*, in : European Bulletin of Himalayan Research 2007/31, pp. 10-29

STEINMANN Brigitte, *Aspect géopolitique et religieux des relations sino-tibéto-népalaise,* in : Monde Chinois n°26, Nouvelle Asie, 2011, pp. 76-98

STEINMANN Brigitte, *Choses secrètes et questions sans réponse. Joutes oratoires et énigmes des Tamangs du Népal*, in : *Purusartha* n° 18, Paris, Editions de l'EHESS, sous la direction de Catherine Servan-Schreiber, Paris, 1996, pp. 403-418

STEINMANN Brigitte, *La révolution au Népal : Mao, les brahmanes et les paysans*, in : Critique Internationale n° 31, *Un nouveau radicalisme agraire ?*, numéro coordonné par N. Duclos et C. Jaffrelot, Presses de Sciences Po, Paris, 2006, pp. 177-195

STEINMANN Brigitte, *Introduction* In *Le maoïsme au Népal. Lectures d'une révolution.* dirigé par M. Gaborieau, collection CNRS, Monde indien sciences sociales 15e-21e siècle, 2006, pp ; 5-27 « Introduction » in : Le maoïsme au Népal, lectures d'une révolution. B. Steinmann ed. Collection CNRS, Paris, 2006, pp. 5-27

STEINMANN Brigitte, *Retour critique sur la naturalisation des savoirs. Un empirisme raisonné à propos des théories indigènes et des systèmes normatifs locaux : le cas des boissons fermentées,* in : Revue socio-anthropologie. Revue interdisciplinaire des sciences sociales n° 20, Paris, mai 2007, pp. 87-110

STEINMANN, B., *Les métamorphoses d'un garçon de cuisine. Une Success story à la népalaise*, in : Ethnologie française, 2014/I, janvier, PUF, Paris, p. 125-134

STIRR Anna Marie, *Migration, gender and nation in nepali Dohori performance,* in : Himalaya, The Journal of the Association for Nepal and Himalayan Studies, vol.25, n°1, 2005, pp. 43-44

STRATHERN, M., *No Nature, No Culture : The Hagen Case*, in : C. MacCormack and M. Strathern (eds), Nature, Culture and Gender, Cambridge University Press, 1980

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

SUBRAHMANYAM Sanjay, *Par-delà l'incommensurabilité : pour une histoire connectée des empires aux temps modernes*, in : Revue d'histoire moderne et contemporaine n° 54-4bis, 2007/5, pp. 34-53

TOFFIN Gérard, *Caste et classe en Asie du Sud*, Études réunies par J. Pouchepadass, in : L'Homme, Volume 23, Numéro 3, 1983, pp. 138 – 140

Articles de presse

ANONYME, *Violence en Inde contre la politique des castes*, Le soir (presse belge), 3 octobre 1990.

BOBIN Frédéric, *La référence à la caste continue d'influer sur la politique indienne*, Le Monde, 14 mai 2009.

PUROSHOTTAM Agrawal, *En Inde, des quotas pour les basses castes*, Le Monde Diplomatique, mai 2007.

Rapports et autres publications (Statistiques du CDS Népal)

AXINN William G., FRICKE Thomas E., DAHAL Dilli Ram, THORNTON Arland, RIMAL Krishna P., *Tamang Family Research Project. Summary Report on Ethnographic and Survey Research Conducted in the Budhanilkantha Area, Kathmandu Valley and Tipling Gaon Panchayat in the Upper Ankhu Khola Valley. March 1987-January 1988,* Report to the Centre for Nepal And Asian Studies Tribhuvan University, Kirtipur, May 1991

Central Bureau of Statistics, Government of Nepal – National Planning Commission Secretariat, *Statistical Pocket Book Nepal 2008*, Kathmandu, Nepal, 2008

Government of Nepal, Ministry of Finance, *Economic Survey. Fiscal year 2011-2012*, Singhadurbar, Kathmandu, 2012

Research Centre for Nepal and Asian Studies, *Tamang family research project. Summary report on ethnographic and survey research conducted in the Budhanilkantha area, Kathmandu valley and Tipling Gaon Panchayat in the upper Ankhu Khola valley*, Tribhuvan University, Kirtipur, Nepal, 1991

Social Inclusion Research Fund, *Identity and society. Social Exclusion and inclusion in Nepal*, Mandala Book Point, Katmandou, 2009

Textes de loi

Marriage Registration Act, 2028.6.6 (1971)

Marriage Registration Rules, 2028.8.17 (1971)

Interim Constitution of Nepal, 2063 (2007)

Livres religieux

BHAKTIVEDANTA Swami Prabhupada, *La Bhagavad Gita telle qu'elle est. Texte sanskrit originel, translitération en caractères romains, traduction mot à mot, traduction littéraire et explications élaborées*, Editions Bhaktivedanta, Paris, 1979

DUTT Romesh C., *The Mahabharata. The great Indian epic suitably condensed and translated into graceful English verse*, Vijay Goel English-Hindi Publisher, 2006

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Mânava Dharma Çâstra (Lois de Manou) traduction du sanskrit par G. STREHLY, Editions Ernest Leroux, 1893

Manava Dharma Shastra traduction du sanskrit par Auguste LOISELEUR-DESLONGCHAMPS, Ed. d'Aujourd'hui, Paris, 1976

VATSYANA Mallanga, *Kâmasûtra*, traduction anglaise établie par W. Doniger O'Flaherty et Sudhir Kakar, Editions du Seuil, Paris, 2007

Sources Internet

http://laurantmaheux.free.fr - Consulté le 8 juin 2014

http://www.bihabari.com - Consulté le 19 avril 2013

http://www.cbs.gov.np/ (site internet du bureau central des statistiques au Népal) – Consulté le 7 juillet 2014

http://www.franceinter.fr/personne-sanjay-subrahamanyam - Consulté le 19 juin 2014

http://www.inso.org/politics/130299_40DEMANDS_Maoist.htm - Consulté le 14 juin 2014

http://www.lawcommission.gov.np - Consulté le 14 juillet 2014

http://www.sadhana.ca - Consulté le 12 juin 2014

http://www.shubabibaha.com - Consulté le 22 avril 2014

http://www.nepalmatrimonial.com - Consulté le 2 mars 2014

http:// www.weddingnepal.com - Consulté le 23 décembre 2013

http://www.insof.org/politics/130299_40demands_Maoist.htm - Consulté le 14 juin 2014

http://worldvisitguide.com Date de consultation: 7 juin 2014

Reportages télévisés

Documentaire ARTE sur *Le Bureau Anthropologique d'Inde*, Décembre 2008

Reportage de France 2, *Viols en série au pays de Gandhi,* Envoyé Spécial du 12 juin 2014.

Reportage pour le 20h de France 2 du 2 juillet 2008, *Le fléau des castes persiste*

NEPALI Sunita, BK Bindu & BK Bina, *Until When?*, Gongaju Films Pvt. Ltd., Katmandou, 2012

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

ANNEXES

1. Les 40 revendications du parti maoïste[220]

DEMANDS RELATED TO NATIONALISM

1. Regarding the 1950 Treaty between India and Nepal, all unequal stipulations and agreements should be removed.

2. HMG [His Majesty's Government] should admit that the anti-nationalist Tanakpur agreement was wrong, and the Mahakali Treaty, incorporating same, should be nullified.

3. The entire Nepal-Indian border should be controlled and systematised. Cars with Indian number plates, which are plying the roads of Nepal, should not be allowed.

4. Gurkha recruiting centers should be closed and decent jobs should be arranged for the recruits.

5. In several areas of Nepal, where foreign technicians are given precedence over Nepali technicians for certain local jobs, a system of work permits should be instituted for the foreigners.

6. The monopoly of foreign capital in Nepal's industry, trade and economic sector should be stopped.

7. Sufficient income should be generated from customs duties for the country's economic development.

8. The cultural pollution of imperialists and expansionists should be stopped. Hindi video, cinema, and all kinds of such newspapers and magazines should be completely stopped. Inside Nepal, import and distribution of vulgar Hindi films, video cassettes and magazines should be stopped.

9. Regarding NGOs and INGOs: Bribing by imperialists and expansionists in the name of NGOs and INGOs should be stopped.

DEMANDS RELATED TO THE PUBLIC AND ITS WELL-BEING

10. A new Constitution has to be drafted by the people's elected representatives.

11. All the special rights and privileges of the King and his family should be ended.

12. Army, police and administration should be under the people's control.

---

[220] People's Front Nepal. Nepal's Maoists: Their Aims, Structure and Strategy Crisis Group Asia Report N°104, 27 October 2005, Page 41, voir aussi http://www.insof.org/politics/130299_40demands_Maoist.htm Date de consultation: 14 juin 2014

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

13. The Security Act and all other repressive acts should be abolished.

14. All the false charges against the people of Rukum, Rolpa, Jajarkot, Gorkha, Kavre, Sindhuphalchowk, Sindhuli,

DhanNirmala and Ramechap should be withdrawn and all the people falsely charged should be released.

15. Armed police operations in the different districts should immediately be stopped.

16. Regarding Dilip Chaudhary, Bhuvan Thapa Magar, Prabhakar Subedi and other people who disappeared from police custody at different times, the government should constitute a special investigating committee to look into these crimes and the culprits should be punished and appropriate compensation given to their families.

17. People who died during the time of the movement should be declared as martyrs and their families and those who have been wounded and disabled should be given proper compensation. Strong action should be taken against the killers.

18. Nepal should be declared a secular state.

19. Girls should be given equal property rights to those of their brothers.

20. All kinds of exploitation and prejudice based on caste should be ended. In areas having a majority of one ethnic group, that group should have autonomy over that area.

21. The status of Dalits as untouchables should be ended and the system of untouchability should be ended once and for all.

22. All languages should be given equal status. Up until middle-high school level (uccha-madyamic) arrangements should be made for education to be given in the children's mother tongue.

23. There should be guarantee of free speech and free press. The communications media should be completely autonomous.

24. Intellectuals, historians, artists and academicians engaged in other cultural activities should be guaranteed intellectual freedom.

25. In both the tarai and hilly regions there is prejudice and misunderstanding in backward areas. This should be ended and the backward areas should be assisted. Good relations should be established between the villages and the city.

26. Decentralisation in real terms should be applied to local areas, which should have local rights, autonomy and control over their own resources.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

DEMANDS RELATED TO THE PEOPLE'S LIVES

27 Those who cultivate the land should own it. (The tiller should have right to the soil he/she tills.) The land of rich landlords should be confiscated and distributed to the homeless and others who have no land.

28. Brokers and commission agents should have their property confiscated and that money should be invested in industry.

29. All should be guaranteed work and should be given a stipend until jobs are found for them.

30. HMG [His Majesty's Government] should pass strong laws ensuring that people involved in industry and agriculture should receive minimum wages.

31. The homeless should be given suitable accommodation. Until HMG [His Majesty's Government] can provide such accommodation they should not be removed from where they are squatting.

32. Poor farmers should be completely freed from debt. Loans from the Agricultural Development Bank by poor farmers should be completely written off. Small industries should be given loans.

33. Fertiliser and seeds should be easily and cheaply available, and the farmers should be given a proper market price for their production.

34. Flood and drought victims should be given all necessary help

35. All should be given free and scientific medical service and education and education for profit should be completely stopped.

36. Inflation should be controlled and labourers salaries should be raised in direct ratio with the rise in prices. Daily essential goods should be made cheap and easily available.

37. Arrangements should be made for drinking water, good roads, and electricity in the villages.

38. Cottage and other small industries should be granted special facilities and protection.

39. Corruption, black marketing, smuggling, bribing, the taking of commissions, etc. should all be stopped.

40. Orphans, the disabled, the elderly and children should be given help and protection.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

2. Résumé des enquêtes auprès de couples

2.1. Couple de Milan Bral (Homme Brahmane) et Namuna Maharjan (Femme Néwar)

Invitée aux cérémonies par Solin, l'un de mes informateurs, j'ai rencontré Milan le jour de la cérémonie religieuse de son mariage le 15 mars 2010. Il est Brahmane hindou très pratiquant, et sa femme est Néwar bouddhiste. Originaire de Chitwan dans le sud du Népal, il est venu à Katmandou vivre chez son oncle paternel pour pouvoir poursuivre des études. Il a étudié la gestion (*business*) puis a créé une entreprise de marketing par internet dont le siège se trouve à Thamel, le quartier touristique de Katmandou.

Le mariage de Milan et Namuna a eu lieu au temple de Ganesh Jal Vinayaka, à une dizaine de kilomètres de Katmandou. Le site de Chobar est connu pour les gorges de la rivière Bagmati, celle-là même qui passe à Pashupatinath, que franchit un inattendu pont suspendu métallique tout droit importé (en pièces détachées) d'Ecosse au début du 20ème siècle. De là, on jouit d'une belle vue sur un temple voisin, le, dédié au dieu Ganesh. J'ai été reçue comme tous les autres convives, dans le chapiteau monté non loin du temple, où des boissons (non alcoolisées) et repas étaient servis. Étant venue avec Solin, je suis restée avec lui et n'ai donc pas participé aux réunions entre femmes à l'intérieur du bâtiment attenant au temple.

Au temple, nous avons assisté à tous les rituels et avons vu le prêtre leur dicter leurs actions : les rituels ont respecté les traditions des mariages brahmaniques que décrits plus haut. Mais ils furent suivis par une tradition plutôt Néwar, qui consiste à voler les chaussures du mari pendant qu'il est dans le temple. Pour récupérer celles-ci, la famille du jeune marié doit donner de l'argent. La somme remise est difficilement estimable,

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

elle fait l'objet d'un jeu de joutes. De grands débats ont eu lieu pour fixer le prix, pendant que le marié attendait à l'entrée du temple, pieds nus. Mon informateur m'expliqua que ce jeu rituel permet d'équilibrer les sommes remises lors du *Kanyadân* (la dot est transférée pour une bonne partie à ce moment précis des rituels). J'ai assisté par la suite, au cours d'autres mariages auxquels j'ai assisté, à plusieurs autres jeux où les chaussures du marié étaient l'objet de transactions de la famille de l'homme à celui de la femme.

L'entretien avec Milan s'est réalisé dans son bureau, dans le quartier de Thamel. Il n'a pas eu de peine à faire accepter sa compagne à ses parents, malgré le fait que sa mère soit très traditionnelle et que sa famille soit très pratiquante : ils lui ont permis ce mariage car celui-ci n'aurait pas d'influence sur l'appartenance de ses enfants. Milan pense que s'il avait été une femme, il n'aurait pas pu se marier avec quelqu'un d'une autre caste. Les parents de sa femme n'ont pas non plus émis d'opposition à leur union, et ont d'ailleurs vivement participé à toutes les cérémonies.

2.2. Couple de Pemba Lama (Homme Tamang) et Karisma Manandhar (Femme Néwar)

J'ai rencontré Pemba et Karisma dans les locaux de la mairie de Katmandou, à l'office des mariages qui se trouve dans le quartier de Babar Mahal de Katmandou. Ils étaient sur le point d'aller apposer leur signature (par empreinte digitale) sur leur contrat de mariage. Je leur ai demandé s'il était possible de nous rencontrer un autre jour pour parler de leur union. Pemba a tout de suite accepté, car il est très désireux de parler de ce qu'il vit. Karisma par contre travaille beaucoup et était donc indisponible.

Quelques jours après notre première rencontre, nous nous sommes retrouvés dans le bureau de Pemba, qui se trouve dans le quartier de Botahity, emplacement d'un marché quotidien. Quelques jours après son mariage à la Mairie, Pemba avait beaucoup de difficultés à assumer le choix de se marier auprès de ses parents. Après m'avoir mise à l'aise en nous offrant un thé, il a répondu à toutes mes questions. Avant d'entrer dans

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

les détails, je tiens à mentionner que cet entretien fût un moment difficile. En effet, ce fut la première fois que j'entendais parler des grandes difficultés des jeunes gens qui se marient entre castes différentes (ici, caste et clan, proprement dits).

Pemba est un jeune Tamang de 26 ans, engagé dans une relation depuis sept ans avec une Néwar Manandhar de 25 ans. Il m'a tout de suite confié que ses parents n'étaient pas au courant ni de la cérémonie religieuse de mariage qui avait eu lieu dans un temple hindou, ni du contrat de mariage qu'il a signé à l'office des mariages, au contraire des parents de la jeune femme. Au moment de notre rencontre, les deux conjoints vivaient donc encore séparément, chez leurs parents respectifs. Ayant plusieurs fois essuyé un refus de la part de ses parents dès la première fois où il avait mentionné l'appartenance de caste de sa petite amie, il avait préféré agir sans leur consentement. Sa petite amie, désespérée de ne jamais pouvoir se marier avec lui, le menaça de se suicider s'ils ne s'unissaient pas au plus vite. Il accepta car il dit aimer sa femme et vouloir son bonheur.

Il se sont donc mariés dans un premier temps dans un temple hindou, accompagnés de la famille de la femme, et un an plus tard à la Mairie. Pemba m'a confié les nombreuses difficultés qu'il a dû traverser. Il a plusieurs fois mentionné sa liaison à ses parents, qui ne l'ont jamais acceptée. Il espère néanmoins qu'un jour ils tolèreront leur alliance. Il m'a alors expliqué qu'il était occupé de planifier un départ précipité dans un lieu reculé avec sa femme. Il compte emmener sa femme loin de Katmandou, et à son retour l'imposer à sa famille. Je n'ai pas pu poser de questions sur les difficultés qu'ils peuvent rencontrer au quotidien du fait de leur union mixte car ils ne vivent pas ensemble. La majorité de nos discussions a donc porté sur l'acceptation de leur union par les parents. J'ai demandé à Pemba s'il avait une idée de la raison pour laquelle ses parents refusaient son mariage. Il m'a dit que ceux-ci avaient peur qu'il perde sa culture, qu'il ne puisse la transmettre à ses enfants. Ils n'aiment pas les Néwars, car ceux-ci sont dominants dans la vallée de Katmandou et l'union de Pemba le place dans une situation de statut inférieur à celui de sa femme, ce qui est très mal perçu : les mariages avec des femmes de plus haut statut était encore interdits sous le Code Civil du *Muluki Ain*. Ici, que ce sont les parents de l'homme, des Tamangs, qui n'acceptent pas l'alliance. Les Néwars sont considérés comme une ethnie particulièrement réticente à la mixité culturelle. Or,

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

on remarqua que dans plusieurs cas parmi les mariages observés, les Néwars acceptent plutôt bien les alliances mixtes de leurs enfants.

2.3. Couple de Dinesh Shresta (Homme Néwar) et Subin Subbah (Femme Limbu)

C'est un ami français qui m'a présenté Subin. C'est une jeune femme Limbu de 35 ans, mariée à un Néwar Shresta (haute caste) de 36 ans, qui est de religion hindoue. Elle est née à Katmandou et y a presque toujours vécu, à l'exception des cinq années où elle est allée en Suisse pour des études universitaires en « sciences du développement ». Elle ne se revendique d'aucune des grandes religions du Népal, mais se définit plutôt comme agnostique même si elle affirme avoir reçu une éducation à la religion chamaniste Kiranti. Lorsqu'elle est revenue au Népal en 2005 (après des études universitaires en Suisse), l'un de ses amis français lui a présenté Dinesh Shresta, un jeune homme Néwar qui avait alors 31 ans. Ils ont rapidement commencé à se fréquenter et se sont mariés en 2006, seulement un an après leur rencontre. Ils étaient obligés de se marier s'ils voulaient continuer à se fréquenter. Les parents de Subin ont un peu hésité lorsqu'elle leur a demandé si elle pouvait se marier avec un Shresta, mais ont finalement facilement accepté, de même que les parents de son mari.

Subin vit dans la maison familiale de son mari, avec ses beaux-parents, ses beaux-frères et leurs femmes et enfants, ainsi que sa fille. C'est une maison typiquement néwarie, située dans le quartier Jathya de Katmandou. Elle respecte, au sein de sa maison, les coutumes de sa belle-famille : elle n'entre pas dans la pièce où se trouve l'autel néwar de la famille, elle ne boit plus d'alcool, elle ne cuisine plus et ne mange plus avec les autres membres de la famille lorsqu'elle est en période de menstruation. Subin m'a confié que ces diverses obligations et interdictions étaient très contraignantes. Avec son mari, la différence de religion n'est pas importante, mais c'est au sein de la maisonnée que les problèmes apparaissent. Elle m'a également révélé ses hésitations quant à sa fille : elle aimerait que celle-ci connaisse la culture de sa mère, et puisse en être fière. La filiation est patrilinéaire au Népal. La fille de Subin est donc Néwarie, même si sa

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

mère l'éduque selon des traditions limbues (car elle nous affirme que sa belle-famille ne s'ingère pas dans l'éducation qu'elle veut lui donner). Subin pense que son couple est solide malgré les quelques complications dues à leur union mixte.

2.4. Couple de Suman Shresta (Homme Néwar) et Suna Tamang (Femme Tamang)

Suman est un jeune Néwar Shresta (haute caste) hindou de vingt-trois ans et Suna est une Tamang bouddhiste de vingt-deux ans. Je les ai rencontrés grâce à l'un de mes contacts, le jour où ils célébraient leur alliance avec la famille de Suna. Ils ont en effet réalisé plusieurs cérémonies, dont la principale était de tradition Néwar, mais à laquelle je n'ai pas participé. À celle où j'étais présente, de tradition tamang, ils ont reçu la bénédiction d'un moine bouddhiste (une *tika* avec du riz blanc, contrairement aux hindous, pour qui lesquels elles sont rouges). Seuls les parents de Suna et ses amis étaient présents, mais aux autres cérémonies, les parents des deux conjoints étaient là. Suman était vêtu d'un costume à l'occidentale, et Suna portait le vêtement de mariage typiquement tamang.

Ils avaient loué un bar-restaurant dans les alentours du grand stupa de Bodnath. Je suis arrivée bien avant les autres convives. Un fauteuil était préparé pour les jeunes mariés, et devant celui-ci avaient été disposée une table basse sur laquelle une bière Tuborg (dans laquelle était plongée une fleur), une bougie de beurre, un plat de riz sec mélangé à des pétales de fleurs et un plat de riz cru dans du yaourt (qui constitue la matière des *tikas* blanches bouddhistes) avaient été placés. Les invités et les conjoints sont arrivés dans un laps de temps très court. A l'arrivée du moine, les évènements se sont accélérés, et la cérémonie a été très rapidement terminée. Les convives ont alors partagé tous ensemble un plat de *dalbath*[221] et de la viande de chèvre marinée.

[221] Le dalbath est le plat traditionnel du népal, constitué de riz blanc (bath) et d'une soupe de lentilles (dal)

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Les deux conjoints sont nés à Katmandou, et se sont rencontrés à l'école. Ils ne vivaient pas encore ensemble au moment où nous avons réalisé l'entretien, puisque la cohabitation avant le mariage n'est pas tolérée. Ce sont tous les deux des jeunes gens très « cosmopolites », et suivent les « modes » internationales : Suman est un grand fan de football et attend avec impatience le mondial. Suna quant à elle est une jeune fille ravissante, qui aime beaucoup faire les magasins. Elle est très soucieuse de son image. Leur union a été facilement acceptée, même si au départ les parents de Suman avaient essayé de le faire changer d'avis. Encore une fois, c'est la mère du jeune homme qui était la plus réticente. Dans de nombreuses familles, ce sont les mères qui sont les gardiennes de la coutume, et qu'elles participent beaucoup à la vie sociale de la famille et à son image.

2.5. Couple de Niraj Shresta (Homme Néwar) et Renu Lama Tamang (Femme Tamang)

J'ai interrogé Renu Lama Tamang le 20 mars 2011. L'entretien a duré plus de deux heures car elle m'a montré toutes les photos de son mariage. C'est Sharmila, la sœur de ma propriétaire, qui m'a présenté Renu lorsque nous revenions d'une journée de travail à la mairie de Katmandou. Elles sont amies depuis plusieurs années car elles ont suivi ensemble la formation de Bachelier en sociologie. Jeune femme Tamang bouddhiste de 32 ans, Renu est mariée avec un Néwar hindou de haute caste de 34 ans qui est professeur. Renu et Niraj se sont rencontrés dans le cadre de leur bénévolat dans une association de protection de l'environnement et la prévention contre la pollution, orientée en particulier vers les enfants. Renu avait 20 ans lorsqu'ils allèrent ensemble deux semaines dans un village reculé pour une mission de sensibilisation. C'est seulement deux ans plus tard, après avoir été amis, qu'ils ont commencé à se fréquenter et se rencontrer dans des circonstances intimes, sans les amis. Lorsque Renu avait 26 ans, Niraj lui proposa de se marier. Ils ont pris la décision ensemble et ont ensuite informé leurs parents. Entretemps, Renu a commencé à avoir un emploi salarié dans une

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

ONG. Ils se sont mariés le 6 mai 2006 au temple Bageshwari, avec un prêtre Brahmane. Ils n'ont jamais souhaité se marier civilement. Pour eux, ce n'était pas nécessaire, puisque leurs parents acceptaient l'union. Les familles des deux conjoints étaient présentes, bien que les parents de la jeune femme ne soient pas hindous. Renu et son mari se sont échangés des *dubos*, ce qui signifie qu'ils ont accompli le rituel *Swayember*, à la base ni un usage Néwar, ni un usage Tamang. Niraj est un Néwar de haute caste, et il est courant que ces derniers s'inspirent des traditions brahmaniques : on pourrait penser que c'est en raison du manque de prêtres Néwars, les Gubajos, que les rituels sont performés par des prêtres Brahmanes. Mais d'autres éléments entrent en compte, et notamment la symbolique des rituels brahmanes, comme *Swayember*, où la pratique de l'échange de bagues et colliers est très appréciée.

Le lendemain de leur mariage au temple, le couple a réalisé deux fêtes différentes : l'une avec la famille de Renu dans une salle de réception qu'ils ont louée, et l'autre, le soir, dans la maison de Niraj. C'est lors de la cérémonie avec sa famille que Renu a reçu ce que l'on peut comparer à la dot : ses parents lui ont offert de nombreux bijoux en or. Le surlendemain du mariage au temple Bageshwori, ils ont réalisé une Pûja dans un temple de Ganesh, ce qui est un usage typiquement néwar.

Lorsque je demandai à Renu si leur choix de conjoint avait été facilement accepté par les parents, elle me répondit que ce fut à la base un peu plus difficile pour les parents de Niraj que pour les siens. En effet, il est courant que les Néwars de haute caste se représentent les populations bouddhistes comme étant trop libres dans leurs relations hommes-femmes. Ils avaient peur que Renu soit une femme facile, et que cette relation salisse leur honneur. Mais leur relation a duré et les parents de Niraj ont accepté de la rencontrer à plusieurs reprises avant le mariage. Née à Katmandou, Renu a su très facilement s'adapter à la culture néwar. Elle parle presque couramment le néwari.

Le couple vit dans la maison familiale de Niraj. C'est ce qu'on appelle une *joint family*, car tous les frères de Niraj vivent là, ainsi que ses parents. Ils logent néanmoins dans un appartement séparé (chaque couple a un appartement de 4 pièces : salon, chambre, cuisine et salle de bain). La maison est composée de 5 étages, et les réunions familiales ont lieu soit sur la terrasse au dernier étage, soit dans le salon des parents de Niraj.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Les parents de Renu habitent dans le même quartier de Katmandou, ce qui lui permet de les rencontrer plusieurs fois par semaine. Comme elle travaille, elle confie plusieurs jours par semaine son enfant de un an et demi à sa jeune sœur, qui n'est pas encore mariée.

Selon Renu, les mariages inter-castes sont de plus en plus fréquents en ville, bien qu'il y ait toujours une barrière de la part des hindous. En effet, la nécessité d'avoir un fils de même caste pour ces derniers est capitale afin de réaliser la *Pûja* des rituels funéraires. Mais dans les villages, c'est rare car la pression sociale est beaucoup plus forte.

Pour Renu, un bon mariage, se définit par la capacité des conjoints à partager, communiquer et prendre soin de l'autre. L'amour serait quant à lui définit par l'affection entre les deux partenaires, l'égalité, le respect et l'attirance physique.

A la question « que pensez-vous des mariages arrangés ? », Renu m'a répondu qu'ils étaient souvent de bons mariages. Dans ce type d'union, il y a de grandes chances que tout se passe bien car les époux sont choisis pour se correspondre sur de nombreux critères sociaux qui font qu'ils viennent de milieux homogènes. Pour Renu ces mariages sont souvent plus sérieux car ils ne se fondent pas sur les sentiments, qui peuvent disparaître avec le temps.

Renu estime que la différence de caste ou de religion ne constitue pas une entrave à sa vie de couple. Elle se sent très intégrée dans la famille de son mari, d'autant plus qu'elle parle le néwari, tout en gardant une relation très forte avec ses parents. Les seuls soucis qu'elle a rencontrés sont liés aux fêtes religieuses, desquelles elle est exclue. Elle ne participe pas aux grandes fêtes de Dashain et de Tihar avec sa belle-famille, mais cela ne la dérange pas vraiment. Ce qui est plus embêtant c'est la coutume qui veut qu'elle n'entre pas dans la cuisine de ses beaux-parents lorsqu'elle est réglée, ce qui l'exclut parfois de certaines réunions familiales, alors qu'elle n'avait pas du tout l'habitude de cela dans sa propre famille. Néanmoins, elle estime qu'elle est très libre, elle travaille et peut rencontrer qui elle veut où elle veut, donc lorsqu'elle est exclue pour raison de pureté rituelle, elle reste chez elle ou va chez des voisines, ou voir ses parents, et ne ressent pas cela comme quelque chose de rabaissant.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

2.6. Couple de Nyma Sherpa (Homme Sherpa) et Parbati Adhikari (Femme Brahmane)

J'ai rencontré Nyma Sherpa grâce à mon informateur Nuru, dont il est le voisin. Nyma est un homme Sherpa né à Darjeeling. En 1995, alors que Nyma venait pour la première fois au Népal, l'une de ses connaissances lui présenta Parbati, une jeune femme de la caste des Brahmanes dont les parents sont morts. Ils se sont fréquentés plusieurs mois puis Nyma a emmené Parbati à Darjeeling, pour la présenter à ses parents. Ses parents ont facilement accepté car il est le plus âgé de la famille, et donc le plus libre. Leur union a été célébrée selon les coutumes des Sherpas.

Parbati étant orpheline, elle n'a pas eu de difficultés à assumer le choix de son conjoint. Elle rencontre de temps en temps ses oncles et tantes, ces derniers acceptent d'ailleurs très bien Nyma. Leur différence de religion ne pose pas de problème dans leur vie quotidienne.

2.7. Couple de Nuru Sherpa (Homme Sherpa) et Raksha Khadgi (Femme Néwar)

J'ai réalisé un entretien avec Nuru le 15 mars 2011. Sherpa de 45 ans marié avec une femme de basse caste néwarie de 43 ans, il est le beau-frère de ma propriétaire (le mari de sa sœur). Notre entretien fut très long, car nous avons mangé ensemble et discuté de nombreux thèmes.

Lorsque Nuru avait 20 ans, il est venu habiter à Katmandou afin de trouver du travail. Pendant trois ans, il a loué une chambre dans la maison du père de Raksha (le père de ma propriétaire, désormais décédé). Ils ont appris à se connaître à ce moment-là. Un jour, Nuru est tombé malade et c'est Raksha qui s'est occupé de lui. Ils sont alors tombés amoureux. Cela faisait un an qu'il vivait là et Raksha allait chercher ses médicaments,

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

lui cuisinait des repas. C'est cette façon dont elle prenait soin de lui qui a fait que Nuru est tombé amoureux, tout cela dans le plus grand secret. Après deux ans de relation, ils se sont enfuis, et deux jours après se sont mariés dans une *gompa* du quartier de Bodnath. Aucun des parents n'étaient d'accord pour cette union. Ils voulaient que leurs enfants épousent quelqu'un de leur ethnie. C'est pour ça qu'ils se sont mariés rapidement dans un monastère, et sans grandes festivités. Il n'y a pas eu de dot.

Nuru et Raksha sont restés 5 ans sans nouvelles de leurs familles respectives. Lorsqu'ils ont eu leur premier enfant (Kanshi Sherpa), ils ont repris contact mais ce fut difficile au départ. Ils ont 4 enfants aujourd'hui (3 filles et un garçon) et sont en très bons contacts avec les parents de Raksha (ils se voient toutes les semaines), mais le père de Nuru n'a quant à lui jamais accepté son union. Il voit sa famille une fois par an environ, lorsqu'il retourne au village.

J'ai souvent rencontré Raksha lors des festivals religieux se déroulant chez le frère de ma propriétaire. Parfois elle était accompagnée de Nuru, mais ce n'est pas le cas systématiquement.

Nuru considère qu'il n'y a que deux castes d'êtres humains : les hommes et les femmes. Selon lui, c'est l'éducation qui permet de se rendre compte que l'endogamie de caste est une pratique dépassée. Il est totalement ouvert aux mariages inter-castes, et a d'ailleurs volontiers accueilli la décision de sa fille de se marier avec un homme de la caste des Kshatriya. La différence de religion n'est pas importante non plus pour lui. Il est bouddhiste pratique et sa femme est à la fois hindoue et bouddhiste. La chambre dans laquelle j'ai été reçue est d'ailleurs le lieu de culte de Nuru : y sont rangés des centaines d'objets en tous genre liés à sa croyance (photos de temple ou du Dalaï Lama, bougies, bols chantants, etc.). Raksha quant à elle prie devant un autel se trouvant dans le hall de la maison. Sous le même toit cohabitent donc Bouddha et des dieux hindous, dont Shiva, Krishna et Ganesh. Il arrive que Raksha aille au temple, et Nuru l'accompagne de temps en temps.

Nuru est totalement contre les mariages arrangés. Il ne comprend pas comment des personnes peuvent se marier sans se connaître. Il pense que ces couples ne pourront jamais être heureux car il y a une trop forte pression familiale (au niveau de la dot par

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

exemple). Il pense même que certains feraient mieux de divorcer : le divorce n'est pas mauvais pour lui, surtout lorsqu'il y a incompatibilité des conjoints. Nuru est pour le divorce, mais uniquement en cas extrême. Le remariage n'est pas bon, surtout lorsqu'il y a des enfants. Il n'apprécie pas non plus le remariage des veuves ayant des enfants.

2.8. Couple de Rajendra Bikram Shah (Homme Kshatriya) et Kanshi Sherpa (Femme Sherpa)

Kanshi Sherpa fait également partie de ma famille d'accueil néwarie. Elle est la nièce (fille de sœur) de ma propriétaire et la fille de Nuru Sherpa. Je l'ai rencontrée à de nombreuses reprises, en particulier lors des festivals où j'étais toujours invitée. Issue elle-même d'un mélange entre une Néwarie et un Sherpa. Née à Katmandou, elle a rencontré Rajendra à l'école, lorsqu'ils étaient en onzième année (en 1999). Au début ils étaient amis, puis sont tombés amoureux deux ans après leur rencontre. Kanshi était alors très occupée avec ses études de médecine. Ils ont attendu d'être sûrs de leur choix pour en parler à leurs parents. Un jour précis a marqué leur accord : en 2001, ils se sont échangés leurs journaux intimes, ce qui témoignait de leur entière confiance l'un envers l'autre. Lorsque Kanshi est allée un mois en France, ils se sont écrit de longues lettres d'amour par mail. En 2004, ils ont annoncé leur relation à leurs parents. Nuru, le père de Kanshi, a tout de suite accepté cette union, mais il estimait que c'était trop tôt pour elle. Il voulait qu'elle termine ses études de médecine avant de s'engager à se marier. En 2010, après l'internat de Kanshi, les parents de Rajendra se sont rendus chez Kanshi et ont déclaré solennellement à ses parents et en sa présence que leur fils voulait l'épouser. Cette rencontre fut le début d'une longue amitié entre les deux familles, qui se rencontrent parfois.

Kanshi et Rajendra se sont mariés le 24 juin 2010 dans un *party palace*. Il fut difficile pour les parents des deux conjoints de s'accorder sur la manière de procéder. Tous, voulaient que leurs cultures transparaissent :la mère de Kanshi voulait une partie néwarie, son père voulait des traditions sherpas, et les parents de Rajendra voulaient un

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

mariage kshatriya. Ils ont donc fait ce que Kanshi a appelé un *gandarbha bibaha*, en mêlant différentes pratiques. Ils ont réalisé le rituel du *Swayember* (échange de colliers et bagues), mais pas le *Kanyadân*, car les parents de Kanshi ne voulaient pas performer le rituel qui veut qu'ils lavent les pieds du jeune marié.

Le 25 juin 2010, ils ont réalisé une *Pûja* dans le célèbre temple de Bouddhanilkanta dédié au dieu Vishnou. Depuis, ils vivent avec leur fils dans la maison familiale de Rajendra, avec ses parents et frères.

2.9. Couple de Mohamad Sarwel (Homme Musulman) et Rajani Pradhan (Femme Néwar)

J'ai rencontré ce couple en janvier 2013 sur leur lieu de travail, une boutique de souvenirs se situe à côté du grand *stupa* de Swayembu. Rajani, une femme de caste moyenne Néwar, a rencontré Mohamad, un musulman originaire d'Inde, à une soirée entre amis dans le quartier de Thamel. Ils étaient alors âgés de 16 ans. Ils avaient des connaissances en commun et se sont donc fréquentés en amis pendant trois ans, avant de créer un couple. Ils se sont mariés rapidement, très sobrement car les parents de Rajani n'acceptaient pas cette union. Ils sont allés dans une mosquée enregistrer le mariage. Il n'y avait pas d'*imam* et les parents n'ont pas participé. Les parents de Mohamad n'ont appris son mariage que deux ans plus tard, car il savait qu'ils n'accepteraient pas. Ils vivent en Inde et les parents de Rajani dans un district éloigné de Katmandou. Ils ne se voient donc que très peu. Les deux familles des conjoints n'ont jamais vraiment accepté ce mariage car ils sont de religions différentes. Ils vivent donc à trois avec leur fille dans le quartier de Swayembu. Rajani a rencontré une fois les parents de son mari, occasion pour-laquelle elle a revêtu un voile sur ses cheveux.

Mohamad mange de la viande hallal et Rajani est quant à elle végétarienne. En dehors des grands festivals religieux qui sont des jours fériés au Népal, Rajani ne pratique pas sa religion. Cela ne leur pose donc pas de problème dans la vie quotidienne. Mohamad

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

prie parfois, et pendant ce temps, Rajani s'occupe à autre chose. Depuis quelques années, elle a fait disparaître les effigies des idoles de sa maison. Ceci est très paradoxal puisque le métier de ce couple est de vendre des objets souvenirs dans un grand lieu sacré du Népal.

Rajani et Mohamad ont une fille de 18 ans. Lorsque je leur demandai leur degré d'acceptation d'un conjoint de telle ou telle caste ou religion pour leur fille, je fus très surprise de leurs réponses. Ils préfèrent tous les deux que leur fille épouse un homme musulman. Malgré leur mixité, c'est la règle musulmane qui prédomine : les hommes peuvent se marier avec des femmes d'autres religions, et se doivent alors d'essayer de les convertir ; les femmes quant à elles n'ont pas ce « pouvoir » de convertir leur mari et doivent donc épouser un musulman. Ils ont littéralement interdit à leur fille de fréquenter un hindou et encore plus un Dalit.

Rajani et Mohamad ont vécu de nombreuses difficultés en raison de leur choix de conjoint. Ils pensent donc qu'il est parfois préférable de réaliser un mariage arrangé. Ce serait moins pénible car au fil des années, ils sont de plus en plus attristés de voir que leurs parents continuent de considérer leur alliance comme illégitime.

2.10. Couple de Prem (Homme Tamang) et Dolma (Femme Sherpa) et entretiens avec Dolma

Prem fût l'un de mes informateurs principaux. Je l'ai rencontré grâce à ma directrice de mémoire, Brigitte Steinmann, qui a réalisé ses recherches dans le village d'origine du jeune homme. Prem est un jeune tamang de 26 ans marié à Dolma, une sherpanie de 23 ans. Nous nous sommes rencontrés à de très nombreuses reprises durant tous mes séjours au Népal. C'est un peu grâce à nos discussions que j'ai décidé d'orienter mes recherches vers l'analyse des mariages inter-castes ou inter-ethniques.

La première fois que j'ai rencontré Dolma, Prem me l'a présentée comme sa petite amie. J'ai ensuite appris qu'en réalité, ils s'étaient déjà mariés au temple à ce moment-là. Son union avec Dolma n'était alors pas approuvée, ni célébrée dans son village tamang

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

d'origine, Temal Parsel, mais uniquement dans une *gompa* de la vallée de Katmandou. Je suis allée au village de Temal au mois d'août 2010 et ai eu l'occasion de discuter de cela avec certains membres de sa famille, comme l'un de ses oncles et l'un de ses cousins. L'oncle m'a expliqué que le mariage de Prem n'était pas « un vrai mariage » : la ville lui avait offert la possibilité de rencontrer Dolma, mais ce n'est pas comme cela que cela aurait dû se passer. Dolma est pourtant appréciée au village. Lorsque Prem est venu chez moi en Belgique au mois de décembre 2011, j'ai appris qu'elle allait régulièrement rendre visite aux parents de Prem. Mais elle n'a pas le statut qu'elle aurait eu si elle avait été tamang.

L'officialisation religieuse de l'alliance entre Prem et Dolma ne règle pas tous les problèmes que peuvent poser l'alliance mixte. Dolma n'est pas tamang : la cérémonie traditionnelle tamang ne pouvait avoir lieu, et donc cette alliance ne savait être approuvée par tout le clan. Leur vie au quotidien est également traversée de divergences dans le couple, du seul fait qu'ils ont reçu une éducation différente. Même si leur religion est la même, la faible intégration de Dolma à la famille de Prem a pu engendrer chez elle un réel besoin d'être rassurée. Elle a demandé à Prem de se marier civilement à l'office des mariages mais il a refusé. Il nous a expliqué les raisons de cette décision : pour lui, signer ce contrat ne sert à rien, car il donne des droits à Dolma qu'elle aura de toute façon, parce qu'il l'aime. Le contrat de mariage protège les deux conjoints en cas de décès ou de divorce : il accorde par exemple un droit d'héritage en cas de décès du mari, et un droit à une pension alimentaire en cas de divorce par « faute grave »[222]. Prem m'a confié qu'il voulait que Dolma lui fasse confiance. Mais cette réaction peut également avoir un lien avec la peur que les hommes peuvent ressentir à l'idée d'une émancipation des femmes. Le contrat de mariage leur confère un statut égal à la femme, et leur impose des punitions (la plupart du temps financières) en cas de non-respect, ce qui n'est pas du tout le cas dans les relations de domination observables au sein de la famille classique au Népal.

[222] Le mariage civil accorde des droits qui, en grande majorité, ne sont pas donnés dans les alliances religieuses ou traditionnelles. Il conclut un contrat entre deux parties, et en tant qu'acte juridique officiel, entraîne une obligation pour les parties et une répression (amendes, arrestation dans les cas où il y a manifestation de violence) lorsqu'il n'est pas respecté.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

La situation du couple s'est réglée de façon traditionnelle : au mois de mai 2010, ils ont célébré une cérémonie tamang de leur alliance, plus de deux ans après leur mariage au temple. Après de nombreuses relances de Prem, ses parents ont accepté et décidé d'assumer cette alliance nouvelle pour la communauté. Dolma est donc actuellement officiellement intégrée au lignage de Prem à travers le statut qui lui a été conféré lors de cette célébration.

2.11. Couple de Raj Lama (Homme Tamang) et de Mingma Sherpa (Femme Sherpa)

J'ai été mise en contact avec Raj grâce à l'un de mon informateur Pralad. Je l'ai rencontré à de nombreuses reprises en 2011 et 2012, et ai effectué un entretien avec lui. Raj, jeune tamang de vingt-neuf ans, s'est marié en 2005 (il ne se souvient pas de la date exacte dans le calendrier népalais) avec Mingma Lama, une sherpanie de 27 ans. Il m'a affirmé que sa femme refusait de discuter avec nous, car elle est trop timide. Je l'ai néanmoins rencontrée à une soirée que je passai avec mon informateur Pralad. Il n'a pas eu de difficultés à faire accepter sa femme, car elle est bouddhiste comme lui.

Raj fut pour moi un interlocuteur privilégié : étant un proche de mon informateur et ami Pralad, nous nous sommes rencontrés plusieurs fois pour d'autres raisons que la recherche. Nous avons passé plusieurs soirées et avons eu de nombreuses discussions, dépassant largement le champ du mariage. Le quartier touristique et ses restaurants conviviaux permettent de sortir de l'aspect formel, sérieux du travail de l'anthropologue qui réalise des enquêtes. Les discussions que nous avons eues représentent beaucoup plus que deux heures d'entretien. J'ai ainsi pu découvrir de nombreux aspects de sa vie que je n'aurais pas pu connaître sans ces débats.

Raj est marié depuis 2005, date à laquelle il alla également vivre dans la famille de sa femme. C'est habituellement le contraire qui se produit, mais ses parents ne vivent pas dans la capitale. Il rejoignit donc le domicile de sa femme, où vivent la mère de celle-ci et sa sœur. En 2009, ils déménagèrent dans un nouveau bâtiment car Raj se sentait mal

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

à l'aise d'être logé ainsi. Il estime que c'est à l'homme de s'occuper de ces problèmes matériels sinon, il perd sa fierté et son honneur.

La femme de Raj est issue d'un milieu socio-économique plus élevé que lui. Sa famille est aisée et a offert de nombreuses possibilités à Raj, comme celle de créer son entreprise de grossiste en légumes. Il possède une voiture et une moto, et ne manque de rien. À travers nos discussions informelles, j'ai compris que le choix de sa femme avait été influencé par le statut économique de la famille de celle-ci. Raj ne voulait pas manquer de quoi que ce soit. La maladie de sa mère et le manque d'argent pour la soigner fut une épreuve difficile, qu'il nous a avoué ne jamais vouloir revivre. Comme la plupart des jeunes népalais, Raj se charge financièrement de son père resté au village. Tous les mois, il lui envoie de quoi vivre aisément. Il m'a confié que cette charge financière était un lourd fardeau pour lui, mais qu'il ne cesserait de la porter, car l'honneur d'un enfant est de prendre soin de ses parents. Cette obligation m'a néanmoins paru très difficile pour lui, tant il avait l'air de s'en plaindre.

2.12. Couple de Ganesh Kumar Ghatri (Homme Magar) et Laxmi Lama Tamang (Femme Tamang)

J'ai rencontré Lakshmi le 22 mars 2011. C'est une amie de mon informatrice Sharmila. Jeune femme Tamang de 30 ans, elle est secrétaire au musée ethnographique de Katmandou, mais ne parle que très peu l'anglais. Notre entretien n'a donc pas duré longtemps. Elle est mariée à Ganesh Kumar Ghatri, un homme Magar de 34 ans. Ils se sont rencontrés en mars 2007, et se sont fréquentés un an avant de se marier, le 13 avril 2008. Ils ont réalisé une cérémonie traditionnelle dans le village de Nuagaon du district Rolpa. C'est dans le village Maghar de Ganesh que les festivités ont eu lieu. Au départ, les parents de Lakshmi ne voulaient pas de ce mariage, et ils n'ont pas assisté aux cérémonies qui ont eu lieu à Nuagaon. Mais elle ne les a pas écoutés et s'est quand même mariée. Cela a créé des conflits mais ils se sont amenuisés avec le temps. Aujourd'hui,

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

Lakshmi vit dans le quartier de Bodnath, avec sa mère, son mari et leur fille. Comme Lakshmi travaille, c'est sa mère qui prend soin de son enfant.

Pour Lakshmi, la différence d'ethnie entre elle et son conjoint n'a pas provoqué de problèmes car ils ont la même religion. Elle a seulement eu des difficultés de faire accepter son union mais aujourd'hui, cela ne pose plus aucun problème.

2.13. Couple de Rabi Rai (Homme Rai) et Nirmala Gajmer (Femme Dalit)

Le 26 mars 2011, j'ai assisté au mariage d'un Rai hindouiste de caste moyenne et d'une Dalit, une intouchable. C'est mon informateur Pralad qui m'a invitée à l'accompagner à cette réception d'un de ses camarades partisan du parti du congrès. Cette union fut très largement médiatisée par la télévision et la presse écrite. Des politiciens étaient présents, ainsi que des philosophes. Le président du parti politique Nepali Congress, ainsi que le président du département de philosophie de la Nepal Academy ont fait un discours, qui fut filmé et diffusé dans les journaux du soir !

Ce mariage était tout à fait atypique par rapport à la majorité de ceux auxquels j'avais assisté, non seulement parce qu'il s'agissait d'un mariage inter-caste qui plus est avec une Dalit (les époux ont donc bénéficié d'une allocation de l'Etat d'environ 100 euros), mais aussi parce qu'il a été montré en exemple dans les médias comme étant une avancée pour le Népal. Les festivités étaient également très particulières, des exemples d'hybrides entre toutes les formes de mariage au Népal. Le faire part de mariage indiquait d'ailleurs dès le départ le type de mariage qui serait célébré: il y était indiqué « un mariage moderne ».

Durant les festivités publiques, il y eut des discours, des cadeaux offerts (pour la majorité des encadrements avec des félicitations de groupes politiques ou associations auxquelles font partie les époux). Les jeunes mariés ont également fait un discours, pour clamer leur amour, et promouvoir le libre choix des conjoints. Durant l'entretien qui

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

suivit de quelques jours la cérémonie publique, le mari m'a expliqué qu'il était en désaccord total avec sa famille, qui refuse d'accepter son mariage avec une intouchable.

Ce n'est ni le premier ni le seul couple où j'ai ressenti une très forte passion et où les discussions que nous avons eues ensemble étaient très chargées affectivement. Il m'est parfois arrivé de recueillir des confidences très intimes, comme par exemple des individus qui menaçaient de se suicider si les parents n'acceptaient pas le mariage. Dans le cas du mariage du rai et de la Dalit, ils se battent (notamment à travers l'utilisation des médias) pour se faire accepter de leurs parents et pour promouvoir les mariages contemporains basés sur le choix mutuel (même si parfois j'ai eu l'impression que leur mariage servait avant tout de tribune aux hommes politiques pour faire campagne). Ils m'ont expliqué comment s'étaient passées toutes les parties de leur mariage, et ont justifié leurs choix : par exemple, la fête qui eut lieu avec les amis et la famille s'est fait sous la forme d'un vin d'honneur (même si la majorité des invités n'ont pas bu d'alcool) puis d'un repas (classique népalais avec du *dalbhat*) et pour finir, une soirée festive musicale.

L'observation de leur mariage, puis les entretiens et discussions qui ont suivi m'ont permis de me rendre compte de toute la largeur avec laquelle on peut analyser une institution telle que le mariage. C'est une affaire sociale, qui dépend bien souvent des traditions, qu'elles soient religieuses ou claniques par exemple. Mais le mariage est aussi une institution mouvante, et au Népal en particulier, la construction sociale autour de ce qu'il faut ou non faire est très dynamique. De la même façon que beaucoup de couples ici, comme le mien, les jeunes couples se posent aujourd'hui de nombreuses questions quant à la façon dont ils vont célébrer leur union : faut-il faire un mariage religieux (question que l'on se pose ici et au Népal), faut-il se marier civilement (au Népal, le mariage civil n'a rien d'obligatoire), qui va-t-on inviter, et de façon plus générale, est-ce vraiment nécessaire de suivre les traditions et qu'arrivera-t-il si on ne les suit pas ?

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

2.14. Couple de Prakash Shresta (Homme Néwar haute caste) et Rupa Shahi (Femme Néwar basse caste)

Rupa est la fille de la propriétaire du logement que j'ai logé. Jeune néwarie de basse caste (Shahi) âgée de 24 ans, elle entretient une relation amoureuse avec un jeune homme Néwar shresta (de haute caste) depuis qu'elle a 18 ans. Ils se sont rencontrés lorsqu'ils étaient à l'école secondaire, ils avaient alors 16 ans. Elle a fait des études d'infirmière et poursuit pour devenir enseignante. Sa relation est connue et approuvée par ses parents. Ils ne sont pas encore mariés mais ont signé un agrément selon lequel Prakash s'engage à épouser Rupa avant ses 30 ans. Ce « contrat » n'a en réalité aucune valeur légale, mais il a permis à la famille de Rupa d'être rassurée sur la relation qu'elle entretien. Depuis janvier 2012, Prakash est parti travailler en Malaisie. Ils entretiennent donc une relation « longue distance », car le jeune homme ne rentrera pas avant janvier 2015. Mais Rupa semble confiante, ils communiquent tous les jours, et le retour de Prakash sera le moment pour eux d'organiser la célébration de leur mariage. En attendant, Rupa continue ses études d'infirmière à Katmandou, et vit avec ses parents et sa sœur.

2.15. Couplede Narendra Shahi (Homme Néwar), et Binita Kc, (Femme Chetrie)

Narendra est un cousin éloigné de la propriétaire de la maison où je loge. C'est Sharmila, mon informatrice principale et cousine de ma propriétaire, qui m'a emmenée chez eux. L'entretien s'est déroulé le 15 mars 2011 avec les deux époux en même temps. Ceux-ci répondaient à tour de rôle à mes questions, et demandaient à l'autre de l'aide pour traduire certaines idées en anglais (le niveau d'anglais très basique pour les deux).

Narendra, un homme Néwar de basse caste, est technicien réparateur en électronique et Binita, une femme Kshatriya, est esthéticienne. Sa boutique se situe au rez-de-chaussée de leur maison. Ils se sont rencontrés lorsqu'ils étaient adolescents sur les bancs de l'école. Elle était en 9ème année et lui en 11ème. Ils habitaient dans le même quartier et se rendaient ensemble à l'école pendant deux ans. Après que Narendra ait terminé la douzième classe, ils ont continué à se

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

fréquenter plusieurs années puis ont pris ensemble la décision de se marier, sans consulter leurs parents. Ils se sont mariés en 1997, Binita avait alors 18 ans, par une cérémonie néwarie hindoue au temple de Bhadrakali, dans le centre de Katmandou. Seuls les parents de Narendra étaient présents, bien que la décision n'ait pas été facile à accepter pour eux. Le refus de participer aux cérémonies de la part des parents de Binita témoigne de leur désaccord total envers leur union. Binita est de la caste des Kshatriyas, qui se situe en deuxième position dans la hiérarchie hindoue. Narendra quant à lui est membre d'une ethnie particulière, les Néwars, et au sein de celle-ci, d'une basse caste dont la profession était historiquement « vendeur de légumes ». La famille de Narendra est issue d'une basse caste Néwar mais a peut néanmoins être considérée comme faisant partie de la classe moyenne.

C'est seulement cinq ans après le mariage que la famille de Binita a accepté leur union, tandis que la famille de Narendra a accepté un mois après que le couple leur ait annoncé qu'ils voulaient se marier.

2.16. Couple de Dilip Vista (Homme Kshatriya) et Santi Shresta (Femme Néwar)

C'est une connaissance de mon amie et informatrice Sharmila qui m'a présenté Dilip, un homme de la caste des Kshatriyas qui exerce le métier de policier à Katmandou. Dilip est né dans un village près de Chitwan (le Sud du pays). Lorsqu'il eut 17 ans, il alla vivre chez l'un de ses oncles à Katmandou. Lors d'une rencontre sportive qui se déroulait en 2004 à Bhaktapur, il rencontra Santi, une jeune femme appartenant à une haute caste Néwar. Il jouait au football et elle participait à un tournoi de taekwondo. Ils se sont vus à de nombreuses reprises dans ce cadre sportif, puis ont commencé à se fréquenter dans d'autres contextes. Au début, il était très timide mais a demandé des conseils a ses amis et a fini par l'inviter à manger au restaurant. Puis ils sont allés dans des parcs, et dans des temples à Bhaktapur. Un jour, il a été muté et a donc dû cesser de fréquenter le club sportif où ils se rencontraient. Il a alors décidé d'officialiser leur relation en proposant à Santi de se marier. Six mois plus tard, en mai 2005, ils se sont mariés au temple de Guheshwari, qui se trouve non loin de Pashipatinath et est dédié à la déesse Adi Shakti (Sati, connue pour son amour passionné pour Shiva, et le sacrifice

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

qu'elle fit pour lui en se jetant au feu). Il y a une croyance selon laquelle les mariages qui se célèbrent dans ce temple permettent aux couples de rester des âmes sœurs pendant 6 de leurs réincarnations.

Les parents de Dilip n'étaient pas présents mais lui ont néanmoins donné leur accord pour qu'il se marie avec Santi. Ils sont tous les deux de même religion et de haute caste, donc cela n'a posé de problème à aucun des deux parents. Dilip et Santi vivent à Katmandou, tandis que leurs parents vivent dans leurs villages respectifs, donc il n'y a pas vraiment de soucis de cohabitation. Ils vivent avec leur fils dans le quartier de Maharajgunj à Katmandou. Ils vont une fois par an dans les deux familles, ensembles.

Dilip n'est pas pour les mariages arrangés car il pense que les époux subissent trop de pression, et peuvent parfois très mal tomber. Il connaît beaucoup d'histoires où des drames se sont produits à cause de l'incompatibilité d'époux qui ne se sont pas choisis.

2.17. Couple de Jitendra Shershan (Homme Kshatriya) et Pratima Maharjun (Femme Néwar)

Le 19 juillet 2014, je suis allée rencontrer une connaissance de mon informatrice Sharmila. Nous avions rendez-vous au domicile de la répondante, dans le quartier de Kalimati. La maison se trouve dans une résidence récente ceinturée d'un mur de protection, avec des gardes aux entrées. Toutes les maisons sont les mêmes et font étrangement penser à des maisons de cités anglaises.

Pratima, une jeune femme de caste moyenne néwarie, est née à Katmandou. Elle a rencontré Jitendra, un homme de jât des Shershan (caste des Kshatriyas), lors de sa formation en informatique. Jitendra était son enseignant. Un jour, il n'y avait pas d'électricité dans les locaux de l'école et ils sont allés boire un café dans un restaurant du quartier. Ils ont alors fait connaissance dans un contexte différent de l'enseignement. Après la formation de Pratima, ils ont continué à se fréquenter et sont devenus amis. Ils ne se sont jamais vraiment déclaré leur amour : les choses se sont faites doucement au départ. Pour les 20 ans de Pratima, Jitendra lui a envoyé une carte indiquant qu'il

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

l'appréciait énormément. Leur premier rendez-vous a suivi de peu cette attention : ils se sont alors retrouvés dans le parc de Swayembu. Ils ont continué à se fréquenter et leur relation est devenue sérieuse. Un an après le début de leur histoire, les parents de Pratima lui ont suggéré des conjoints. Elle a ressenti une forte pression de leur part. De son côté, les parents de Jitendra commençaient également à prospecter pour lui trouver une femme. Ils ont donc décidé de prendre les devants et ont annoncé leur relation à leurs parents, qui ont été choqués et opposés dans un premier temps. Les plus réticents étaient les parents de Pratima. Jitendra est alors allé leur rendre visite, afin de se présenter et de leur assurer de ses bonnes intentions. Jitendra est ingénieur et gagne bien sa vie, il est très éduqué et a notamment voyagé en Russie pour ses études. Il a facilement pu convaincre les parents de Pratima.

Ils se sont donc mariés selon des rituels hindous le 8 mai 2002 au temple de Badrakali dans le centre de Katmandou. Un pandit a fait la cérémonie du *Swayember* et du *Kanyadân*. Les parents des deux conjoints étaient présents. À son arrivée dans la maison de son époux, Pratima a dû procéder au rituel qui consiste à toucher les pieds (et donc marquer son respect) de la mère du marié et de ses sœurs ainées. Ce fut difficile pour Pratima de se faire accepter par la mère de son mari. Celle-ci avait déjà un fils marié avec une femme d'une autre caste et aurait aimé que Jitendra épouse une Kshatriya. Mais Jitendra a convaincu sa mère que Pratima est une fille éduquée et qui lui correspond.

Jitendra et Pratima sont tous les deux hindous mais ne pratiquent pas les mêmes rituels. Pour Pratima, cela ne pose pas de problème dans leur vie quotidienne.

Ils ont vécu cinq ans dans la maison des parents de Jitendra puis ont acheté la maison dans laquelle ils vivent actuellement avec leur fils. Ils voient de temps en temps leurs parents respectifs, qui vivent tous à Katmandou.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

2.18. Couple de Bhimsen Khakurel (Homme Brahmane) et Sarda Khakurel (Femme Brahmane)

Après sept séjours au Népal et la participation à de très nombreuses cérémonies de mariage, l'exemple particulier d'un jeune couple de brahmanes, un temps expatriés en France où ils s'étaient intégrés parfaitement à l'éducation nationale, et s'étaient même pressentis déjà comme futur couple, devenus ensuite entrepreneurs au Népal dans le domaine des associations éducatives et des ONG de bénévolat, m'a permis d'introduire dans mes paradigmes la question fondamentale de la différence entre appartenance officialisée à un groupe (castes, tribus, ethnies, …) et représentation de l'appartenance à ce même groupe. Tout comme, en Europe, on peut être enfant d'une famille bourgeoise appartenant à l'intelligentsia et se marier volontairement en dehors de son statut de départ, pour expérimenter les plaisirs d'une rupture avec les conformismes locaux, on peut au Népal, entre jeunes gens issus des villes et des campagnes, mais appartenant à la grande caste dominante des Brahmanes, rompre avec les conventions. Ce jeune couple s'était marié en bonne et due forme selon les normes religieuses brahmaniques mais en adoptant un style de vie et un type d'entreprise qui devait repousser très loin ce qu'on aurait pu taxer trop vite de reproduction des conventions, si l'on s'en était tenu simplement à la définition par l'appartenance de caste. C'était bien le cas de Sarda et de Bhimsen, exemple crucial qui me permit à la fois de me référer aux mythologies du mariage dans les Védas, aussi bien qu'aux dernières tendances du réseau social Facebook, et qu'à tout le génie d'entreprise des brahmanes.

Le cas de Bhimsen et Sarda, jeunes brahmanes de classe moyenne à supérieure, est aussi tout à fait éclairant dans le même sens. Bhimsen est adopté dans une famille française, suit des études dans une université française, et tout près d'épouser une jeune française qu'il rencontre dans le cadre de cette famille ; mais il rencontre entretemps une jeune femme brahmane qu'il connaissait déjà au Népal mais qui avait émigré de son côté à travers son propre réseau familial. Ils nouent, dans le pays d'émigration, leur projet de mariage qu'ils réalisent ensuite au Népal, de manière tout à fait traditionnelle. Mais là se surajoute une présentation tout à fait mondialisée sur les réseaux inter-

© 2014 Tous droits réservés.
doc.univ-lille1.fr

nautiques et qui s'accompagne d'une demande de reconnaissance de la part de tous les amis rencontrés dans le pays étranger.

2.19. Couple de Uttam Khakurel (Homme Brahmane) et Devi Sedhain (Femme Brahmane)

J'ai rencontré Uttam à une réception organisée par l'Ambassade du Népal en Belgique en août 2010. Uttam est un jeune homme Brahmane qui a émigré d'abord en Belgique puis en France, afin de poursuivre ses études en sciences politiques. Parallèlement à ses études, il exerce la fonction de prêtre pour les népalais hindous qui vivent en France. En 2012, Uttam m'a confié qu'il entretenait une relation avec Parbati, une jeune femme Brahmane qui se trouve au Népal. Lorsque je suis allée sur mon terrain en juillet 2013, j'ai rencontré cette femme, et nous avons toutes les deux abordé la question d'un éventuel mariage avec Uttam. Mais elle m'a dit que ses parents n'étaient pas d'accord car ils ne le connaissent pas. Quelques semaines après mon retour en Belgique, j'ai pu voir sur Facebook que Parbati s'était mariée avec un autre jeune homme, qu'elle ne connaissait pas quelques semaines auparavant. Elle a donc succombé aux demandes de ses parents qui ont alors arrangé ce mariage. Uttam semblait très triste de voir que celle qu'il avait choisie s'est finalement mariée avec un autre.

En juin 2014, Uttam est retourné pour la première fois depuis son émigration au Népal, pour un séjour de un mois. Une semaine après son arrivée, je fus sur Uttam s'était marié avec une jeune femme. En effet, le voyage de Uttam ne s'était pas organisé dans le but de se marier, mais il reviendra quand même en Belgique avec un nouveau statut matrimonial (et avec sa femme, surtout).

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr

2.20. Couple de Navaraj Lebas (Homme Brahmane) et Nitu Pudasaini (Femme Brahmane)

Navaraj, un brahmane népalais qui a émigré à l'âge de 16 ans et qui s'est fait adopter par une famille belge, m'a narré comment, quelques années après son arrivée en Belgique, il est retourné au village de ses parents pour y choisir une épouse. À son arrivée au Népal, ses parents proches ont mis le projet matrimonial à exécution et lui ont proposé plusieurs jeunes femmes entre lesquelles il n'avait plus qu'à choisir. Toutes les jeunes femmes proposées étaient de la même caste que la sienne. Cet exemple montre de façon exemplaire un projet migratoire inscrit dans une stratégie domestique : pour se marier, il fallait avoir déjà un certain capital, et le choix de la Belgique avec l'adoption et l'intégration dans une famille occidentale confirme d'une certaine façon le projet migratoire comme une véritable entreprise familiale.

© 2014 Tous droits réservés.

doc.univ-lille1.fr