

Robert DELIÈGE

Anthropologue belge spécialiste de l'Inde  
professeur à l'Université de Louvain.

(1993)

# Le système des castes

**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES**

CHICOUTIMI, QUÉBEC

<http://classiques.uqac.ca/>



<http://classiques.uqac.ca/>

*Les Classiques des sciences sociales* est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.

UQAC

<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25<sup>e</sup> anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

## Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs.  
C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue  
Fondateur et Président-directeur général,  
**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.**

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,  
professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi  
Courriel: [classiques.sc.soc@gmail.com](mailto:classiques.sc.soc@gmail.com)  
Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>

à partir du texte de :

Robert Delière

### **Le système des castes.**

Paris : Les Presses universitaires de France, 1993, 128 pp. Collection “Que sais-je ?”, no 2788. Le Point des connaissances actuelles.

L’auteur nous a accordé, le 26 mars 2020, son autorisation de diffuser en libre accès à tous ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.



Courriel : Robert Delière : [deliegerobert@gmail.com](mailto:deliegerobert@gmail.com)

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5’’ x 11’’.

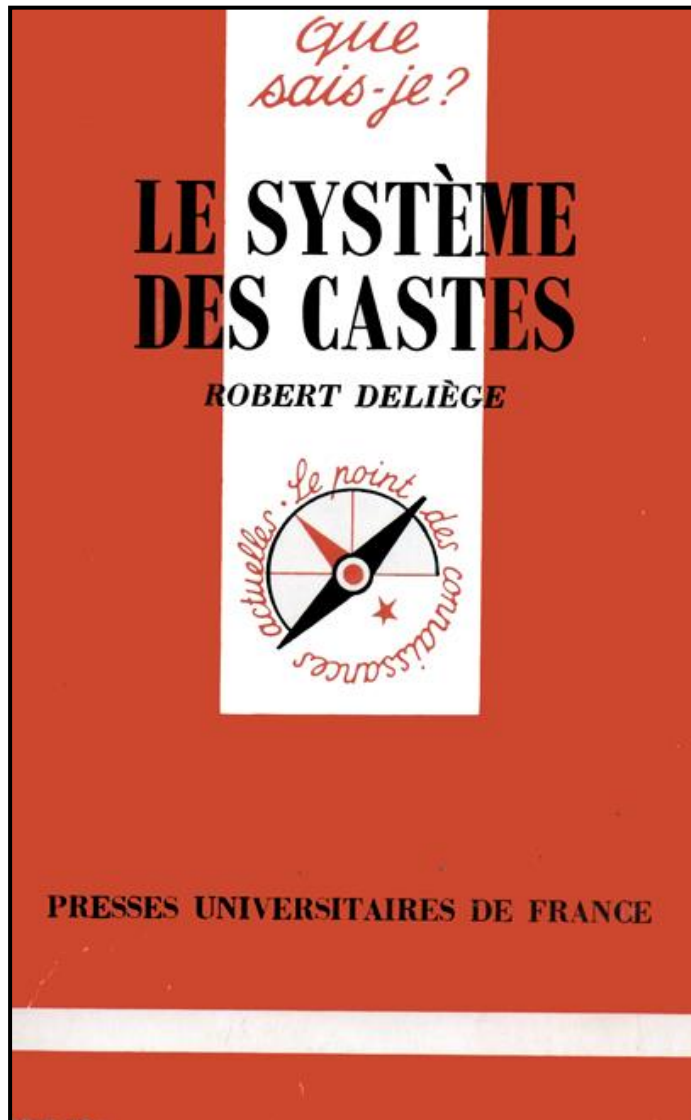
Édition numérique réalisée le 29 mars 2020 à Chicoutimi, Québec.



**Robert DELIÈGE**

Anthropologue belge spécialiste de l'Inde  
professeur à l'Université de Louvain.

**Le système des castes**



Paris : Les Presses universitaires de France, 1993, 128 pp. Collection "Que sais-je ?", no 2788. Le Point des connaissances actuelles.

## Le système des castes

# Table des matières

### [Introduction](#)

#### Chapitre I. [Définition et présentation](#)

- I. [Définition](#)
- II. [Un exemple local](#)

#### Chapitre II. [Varna et Jati](#)

- I. [L'origine de la caste](#)
- II. [Le modèle des \*varna\*](#)
- III. [Les \*jati\*](#)

#### Chapitre III. [L'idéologie du pur et de l'impur](#)

- I. [L'idéologie fondamentale](#)
- II. [Pureté et société](#)

#### Chapitre IV. [Caste et économie](#)

- I. [Caste et profession](#)
- II. [Le "système \*jajmani\*"](#)
- III. [La caste dominante](#)
- IV. [Caste et classe](#)

#### Chapitre V. [Les transformations contemporaines](#)

- I. [Les mouvements de caste](#)
- II. [La sanskritisation](#)
- III. [La substantialisation](#)

Chapitre VI. [Caste et démocratie](#)

I. [Réflexions générales](#)

II. [Le mouvement des \*Backward Classes\*](#)

[Conclusion](#)

[Bibliographie sommaire](#)

## Le système des castes

# INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

En 1792, un jeune prêtre français des Missions étrangères quitta la France et s'embarqua pour l'Inde du sud où il résidera jusqu'en 1823. Durant ce long séjour, l'abbé J. Dubois, tel est en effet son nom, fit preuve d'un sens unique de l'observation et, en 1806, il publia la première étude de l'organisation sociale indienne, les *Moeurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde*, un ouvrage qui constitue encore aujourd'hui un témoignage unique sur la société de son temps et continue, à ce titre, d'être publié. Ce livre de l'abbé Dubois inaugurerait aussi une longue tradition française d'étude de la caste. Il est en effet à peine exagéré de dire que le système des castes n'a depuis lors cessé de fasciner les intellectuels français: des sociologues comme Émile Durkheim, Claude Meillassoux ou encore Jean Baechler se sont tous penchés, avec plus ou moins d'attention et de bonheur, sur le système social indien alors qu'Émile Senart et Célestin Bouglé publièrent des ouvrages de synthèse qui ont certainement marqué leur époque. Mais c'est Louis Dumont qui se distingue comme le plus grand théoricien de la caste et l'*Homo hierarchicus*<sup>1</sup> constitue sans doute un véritable jalon dans l'histoire de l'indianisme. Contrairement aux autres théoriciens français, Louis Dumont connaissait la société indienne "de première main" pour avoir vécu plusieurs années dans le sud de l'Inde et il avait d'ailleurs publié une éblouissante monographie de cette caste du Tamil Nadu dont il avait partagé l'existence. Il n'est pas alors excessif de dire que si l'ethnologie de l'Inde demeure une discipline

<sup>1</sup> L. Dumont, *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1966.



nettement anglo-saxonne, les intellectuels français ont laissé une empreinte profonde sur l'étude du système des castes.

Le pragmatisme et l'empirisme anglo-saxons sont probablement plus rebelles à l'effort de synthèse. Après 1966, année de la publication de l'*Homo hierarchicus*, cette réticence s'accroît sans doute encore et peu d'auteurs ont osé, depuis lors, se lancer dans une approche générale du système des castes. Le livre de Dumont s'était, en effet, très vite imposé comme "la" référence ultime, non qu'il fût l'unanimité, mais il ouvrait tellement de perspectives de recherches que même ses critiques les plus farouches ne parvinrent pas toujours à se libérer de son emprise. Si cette étude, par sa finesse et son érudition, devait quelque peu décourager les "théoriciens" de la caste, elle donna une impulsion extraordinaire aux jeunes chercheurs et contribua à l'essor, tout aussi remarquable, de l'anthropologie indienne contemporaine. Tous les ouvrages importants des vingt-cinq dernières années prennent position vis-à-vis des idées défendues par Dumont, même si, nous l'avons dit, il ne s'en trouve guère pour oser reformuler complètement la problématique ouverte par l'*Homo hierarchicus*. Il serait donc présomptueux d'assigner au présent ouvrage la mission de dépasser une aussi remarquable étude et, comme la plupart des ethnologues indianistes contemporains, je pourrais difficilement cacher ma dette à l'égard de Dumont; les pages qui suivent en portent sans nul doute le témoignage. Mais alors l'analyse de la société indienne — faut-il le préciser? — ne s'est pas soudainement arrêtée en 1966 et nous avons même assisté, au cours des dernières décennies, à une très grande fécondité scientifique dans le domaine indien. Une partie non négligeable des recherches récentes ont en outre radicalement remis en question certains aspects de l'œuvre de Dumont et il n'est pas, dès lors, inutile de faire le point sur quelques problèmes fondamentaux qui se posent aujourd'hui à l'analyse de la caste.

Si l'ethnologie de l'Inde a désormais atteint un degré de qualité jusqu'alors inégalé, elle semble malheureusement n'avoir pas toujours évité les écueils d'une trop grande spécialisation et elle est, en conséquence, trop souvent restée une espèce de chasse gardée aux abords de laquelle les non-spécialistes n'osent trop s'aventurer. C'est peut-être pour cela qu'en dépit de son caractère florissant, elle a relativement peu contribué au développement de l'ethnologie générale dont elle est une sous-branche. La discussion du mariage nayar

constitue une exception notoire à cette situation déplorable. C'est peut-être aussi cette spécialisation trop grande — découlant pour une bonne part de la complexité de notre objet d'étude — qui explique que lorsqu'ils désirent se documenter sur la caste, bon nombre d'étudiants et chercheurs continuent de se tourner vers des ouvrages de vulgarisation qui entendent souvent saisir la société indienne contemporaine à travers l'exégèse de textes écrits voici plusieurs centaines d'années. Les ethnologues n'ont pas toujours réussi à faire valoir leur incomparable savoir et nous espérons ici contribuer à faire un peu mieux connaître quelques développements récents de leur fascinante discipline en les rendant accessibles à un public de non-spécialistes.

En tant qu'ethnologue, c'est la société indienne telle qu'on peut l'observer qui m'intéresse au premier chef et, au cours de ce travail, nous n'allons pas nous pencher sur une organisation sociale abstraite, ni non plus sur les écrits qui la fondèrent au début de notre ère. C'est l'Inde vivante telle que moi-même et d'autres chercheurs avons pu l'observer — et l'observons encore — qui va retenir notre attention. Au début des années '20, Bronislaw Malinowski, le père fondateur de l'ethnologie moderne, lançait un appel d'urgence. Il fallait, disait-il, s'empressez d'étudier en profondeur toutes les cultures de la planète car celles-ci allaient bientôt se perdre dans un processus d'acculturation qui lui semblait irrémédiable. Trois quarts de siècle plus tard, il nous faut bien admettre que le "monstre occidental" n'a pas tout avalé sur son passage et la société indienne, qui va nous intéresser au fil de ces quelques pages, est, par exemple, loin d'avoir perdu son originalité. Son organisation sociale, en particulier, a bien résisté à cette double épreuve du temps et de l'occidentalisation. Il se trouve même des sociologues pour affirmer que le système des castes a eu tendance à se renforcer au cours des dernières décennies. Quelle que soit la position que l'on prenne dans ce débat, il n'en reste pas moins que la caste fait preuve, aujourd'hui encore, d'une belle vitalité et qu'elle continue de marquer une bonne part de la vie sociale du sous-continent. Elle s'est même particulièrement bien adaptée à la démocratie parlementaire dans laquelle elle se meut aujourd'hui comme s'il s'agissait de son milieu naturel. La caste n'a donc rien d'une institution archaïque qui ne peut plus s'observer qu'à travers d'anciens manuscrits. En parler, c'est aussi parler de l'Inde contemporaine et des centaines de millions d'individus qui font de ce pays l'un des plus extraordinaires qui soient.

Il ressort des quelques lignes qui précèdent que c'est bien l'Inde qui constitue notre objet d'étude tout au long de ce petit livre. Pour légitime qu'elle soit, la démarche comparative ne peut faire l'économie de l'analyse en profondeur des différents pôles de la comparaison et elle ne peut non plus gommer les différences entre ces derniers. À l'exception de quelques cas bien connus, la plupart des ethnologues considèrent que le système indien des castes est unique. Certes, il présente de vagues similitudes avec d'autres formes d'organisation sociale, mais ignorer les différences conduit à appauvrir la réalité d'une façon inacceptable. Le système indien des castes, en tant qu'objet d'étude, constitue d'ailleurs déjà en lui-même un travail de synthèse non négligeable.

L'ethnologie nous convie à un effort de compréhension, d'ouverture à l'autre, voire même de tolérance. Lorsque l'on étudie la caste, cette démarche n'est pas aisée et certains préfèrent condamner avant même de comprendre. Car les fondements de la société des castes heurtent notre idéal démocratique d'égalité. Mais comprendre ne signifie pas nécessairement légitimer. Peu importe d'ailleurs notre jugement. Le système existe depuis des millénaires déjà sans se soucier de notre éventuelle désapprobation. Il mérite que nous nous y arrêtions quelque peu et cela d'autant plus que, sur notre terre, un homme sur six est indien.

## Le système des castes

# Chapitre I

---

## Définition et présentation

[Retour à la table des matières](#)

La caste existe depuis des milliers d'années, la littérature en langue sanskrite nous en fournit la preuve irréfutable. Un moyen commode de présenter la caste consiste alors à se pencher sur ces textes pour en dégager les principes généraux qui, nous dit-on, régissent la société indienne. Cette méthode présente certes de nombreux avantages, mais elle n'est pas celle que nous avons retenue ici. Comme nous l'avons vu précédemment, c'est la société indienne qui constitue notre objet d'étude privilégié et nous pensons que le détour par les textes anciens risque parfois d'obscurcir cette réalité. Il n'y a certes pas disjonction totale entre celle-ci et ceux-là, mais le système des castes tel qu'il s'observe dans l'Inde moderne n'est pas le reflet des principes généraux qui ont été émis voici de nombreux siècles par des intellectuels brahmanes. La différence entre *varna* et *jati*, dont nous reparlerons ci-dessous, illustre bien cet écart et contrairement à ce qu'affirment souvent les textes anciens, nous pensons que ce sont les *jati* qui constituent la caste véritable. Bon nombre de textes sanskrits ont été écrits à une époque où le bouddhisme était une espèce de religion officielle en Inde et nous sommes en droit de penser que l'effort de codification qu'ils constituent représente aussi une tentative de réaffirmation de l'hégémonie brahmanique. Ce n'est pas ici l'endroit pour ouvrir ce débat, mais on admettra sans trop de peine que si ces textes entretiennent déjà un rapport problématique avec la réalité de leur époque, ils sont encore plus éloignés de la société que les ethnologues observent depuis plus d'un siècle. Tout en admettant qu'il existe d'autres approches possibles de l'organisation sociale indienne, il

nous paraît légitime d'aborder celle-ci à travers sa réalité empirique. Nous voudrions donc donner quelques exemples concrets du fonctionnement de la caste, mais avant d'en arriver là, il n'est pas inutile de la définir et d'en esquisser les caractéristiques principales.

## ***I.— Définition***

[Retour à la table des matières](#)

L'utilisation courante du terme de caste exprime bien certaines caractéristiques de la caste indienne. Lorsque l'on parle, par exemple, d'une caste de la "haute finance", ou d'une caste de conseillers politiques, on met l'accent sur l'esprit d'exclusion d'un groupe particulier, sur son caractère fermé qui vise à préserver une certaine spécialisation de toute contamination. On retrouve ces traits généraux dans la caste indienne, mais celle-ci est aussi plus riche et plus complexe. Une caste indienne ne peut en effet se comprendre isolément, elle n'existe que par rapport à d'autres castes et les relations entre les diverses castes forment une espèce de "système". Toute la société indienne est divisée en groupes fermés qui occupent chacun une position particulière au sein de ce système.

Avant de passer à la définition proprement dite, il nous faut introduire l'élément essentiel de l'organisation sociale que constitue son morcellement presque infini. D'une part, l'organisation sociale indienne ne se réduit pas à une division quadripartite de la société; en d'autres termes, et contrairement à ce que l'on affirme parfois, il existe bien plus de quatre "castes". D'autre part, il est tout aussi erroné de croire qu'il existe "une" caste de prêtres, "une" caste de presseurs d'huile, "une" caste de blanchisseurs et ainsi de suite. En réalité, il existe un nombre impressionnant, probablement plusieurs milliers de castes, y compris de nombreuses castes de "prêtres", de "presseurs d'huile", de "blanchisseurs", etc. Chaque région, particulièrement les régions linguistiques, comprend ainsi des castes que l'on ne retrouve nulle part ailleurs. Il existe, il est vrai, de grandes castes qui s'étendent sur le territoire de plusieurs États: ce sont, par exemple, les Chamar (tanneurs et cordonniers), les Jat (paysans), les Ahir (bouviers) qui se rencontrent dans toutes les régions de langue hindi et comprennent chacune plusieurs millions de membres. Mais de telles "castes" sont

généralement divisées en de multiples sous-castes, elles-mêmes endogames. En outre, de nombreuses autres castes ne sont pas si étendues et comprennent seulement quelques milliers d'individus. Nous reviendrons sur cette importante spécification par la suite, mais nous pouvons d'emblée noter que si, en théorie, nous pouvons parler d'"un" système des castes et d'une hiérarchie des castes, il ne s'agit là que de modèles car, dans la réalité, il n'existe pas de référence unique mais on trouve, au contraire, de multiples hiérarchies locales.

Nous pouvons maintenant revenir à la définition de la caste en nous tournant vers le sociologue français Célestin Bouglé; ce dernier a bien mis en évidence le caractère inséparable de la caste et du système en proposant une définition de la caste qui n'a rien perdu de son actualité. La caste, selon lui, comprend trois caractéristiques essentielles: spécialisation héréditaire, répulsion (avec pour corollaire l'endogamie) et hiérarchie. On peut alors dire, poursuit-il, qu'une société est soumise à ce "régime" si elle est divisée en un grand nombre de groupes héréditairement spécialisés, hiérarchiquement superposés et mutuellement opposés<sup>1</sup>. Nous pouvons brièvement passer en revue ces trois caractéristiques fondamentales.

**1. Spécialisation héréditaire.** — La caste est traditionnellement associée à un métier ou, du moins, à une tâche rituelle précise. C'est ainsi que l'on rencontre, nous l'avons dit, des castes de forgerons, de blanchisseurs, de balayeurs, de tanneurs, de barbiers et bien sûr de paysans, la liste étant ainsi loin d'être close. Nous examinerons dans un chapitre ultérieur les rapports complexes qui existent entre les castes et leur métier; il nous suffira ici de noter que, traditionnellement, tous les blanchisseurs appartenaient à une caste de blanchisseurs, les tanneurs à une caste de tanneurs, les charpentiers à une caste de charpentiers et ainsi de suite. Le contraire est un peu moins vrai: tous les membres d'une caste de menuisiers ne travaillent pas forcément le bois et de nombreux membres des castes spécialisées pratiquent l'agriculture comme activité principale. Avec l'apparition des professions modernes, cette adéquation entre caste et profession a encore perdu une partie de sa consistance; il n'y a bien entendu pas de caste de pilotes d'avion, ni non plus de caste d'ouvriers d'usines et les membres de ces professions

<sup>1</sup> C. Bouglé, *Essais sur le régime des castes*, Paris, PUF, 1969 (1re éd. 1935), p.3.

se recrutent dans diverses castes. Mais ils n'en continuent pas moins d'appartenir à la caste de leurs ancêtres et parfois même d'exercer certaines tâches rituelles qui incombent traditionnellement aux membres de leur caste. De plus, dans la société contemporaine, les professions traditionnelles continuent d'être exercées par les membres de certaines castes, à l'exclusion de toutes autres. Enfin la plupart des castes sont liées à une profession.

**2. Répulsion.** — Le caractère héréditaire de cette profession se voit encore renforcé par l'endogamie, une autre caractéristique essentielle de la caste. En d'autres termes, le mariage unit, quasi universellement, deux personnes appartenant à la même caste. Les seules exceptions à cette règle concernent les unions hypergamiques qui unissaient un jeune fille à un garçon d'un groupe supérieur. Ces unions hypergamiques intercastes tendent à être plus rares aujourd'hui et la persistance, voire le renforcement, de l'endogamie de la caste en cette fin de XXe siècle reflète bien la vitalité de cette institution. Sans que l'on dispose de statistiques précises à ce sujet, il est certain que l'immense majorité des mariages continuent, aujourd'hui encore, d'être endogames et cela dans toutes les classes de la société. Les mariages intercastes restent rares et les *caste no bar* que l'on peut lire dans certaines annonces matrimoniales de la presse anglophone ne concernent qu'une infime portion des mariages.

Les jeunes mariés appartenant à la même caste, il en va de même de leur progéniture. Cela signifie aussi que la caste est un "groupe fermé" auquel on accède à la naissance et à la naissance seulement. Hormis quelques rares exceptions, la seule façon d'appartenir à une caste est donc de naître de parents membres de cette caste et une personne reste membre de sa caste toute la vie. Il existait dans le passé des procédures d'excommunication, le plus souvent temporaires. Gandhi lui-même avait été excommunié de sa caste pour s'être rendu en Angleterre et avoir ainsi bravé l'interdiction de traverser la mer, mais les mesures d'excommunication semblent bien moins fréquentes aujourd'hui. La plupart des Indiens meurent dans cette caste qui les a vus naître. L'endogamie permet ainsi de préserver la caste des dangers de l'extérieur car tous les membres d'une même caste sont censés partager une substance commune.

Le terme même de *jati*, le plus usité pour désigner les castes, signifie quelque chose comme "espèce". Un charpentier de Kangra explique ainsi que les castes sont comme des espèces de bois et que le sang des membres d'une caste est différent de celui des autres castes <sup>2</sup>. Pareillement, les Vellalar du Tamil Nadu considèrent que les membres d'une caste partagent une substance commune qui est incompatible avec d'autres <sup>3</sup>. L'endogamie et la peur de toute contamination extérieure qui y est liée conduisent à un certain exclusivisme, à une séparation entre les castes. Tous les membres d'une caste se considèrent comme différents des membres des autres castes. Les relations de parenté se cantonnent donc à l'intérieur de la caste <sup>4</sup>.

Les différentes castes évitent non seulement toute relation matrimoniale avec d'autres castes, mais elles s'appliquent aussi à maintenir une certaine distance sociale vis-à-vis de ces dernières. Ainsi, les membres d'une caste refusent de consommer de la nourriture préparée par d'autres castes; souvent ils n'acceptent de boire l'eau que des membres de certaines castes et excluent tout contact social avec les membres des castes inférieures et particulièrement avec les intouchables qui se situent tout au bas de l'échelle sociale.

**3. Hiérarchie.** — Les deux premiers traits conduisent naturellement au troisième. En effet, un groupe qui est à la fois spécialisé et fermé ne peut vivre en autarcie, mais il requiert l'existence d'autres groupes qui sont spécialisés dans les diverses tâches nécessaires à la bonne marche de la société. Une caste de blanchisseurs ne peut vivre sans des paysans pour les rémunérer et ces derniers ont besoin des charpentiers pour entretenir leurs charrues et charrettes. L'interdépendance entre ces groupes est alors une autre caractéristique essentielle du système des castes. En mettant fortement l'accent sur l'endogamie, de nombreux auteurs ont négligé l'importance des relations intercastes, c'est-à-dire

<sup>2</sup> J. Parry, *Caste and Kinship in Kangra*, London, Routledge & Kegan Paul, 1979, p.85.

<sup>3</sup> V. Daniel, *Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way*, Berkeley, University of California Press, 1984, p.67.

<sup>4</sup> E. Leach, What Should We mean by Caste?, in *Aspects of Caste in South India, Ceylon, and North-West Pakistan*, E. Leach (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1960, p.7.



l'interdépendance entre les diverses composantes de la société. Une caste n'existe donc pas en elle-même, elle fait partie de ce que Bouglé appelle un « régime », Dumont et les ethnologues contemporains un « système ».

Les différents groupes qui composent ce système et dépendent l'un de l'autre sur les plans religieux, politique et économique ne jouissent pas tous du même statut social. Interdépendance ne signifie pas égalité et le système des castes est aussi caractérisé par la hiérarchisation de ses diverses composantes. En réalité, l'exclusivisme de la caste conduit à la différence et à l'inégalité. Le système des castes, dit Dumont, est l'expression sur le plan de l'organisation sociale de la notion de hiérarchie qui caractérise l'idéologie indienne; le système des castes, poursuit-il, est avant tout un ordre hiérarchique et toute la société s'articule autour de cette notion de hiérarchie. Selon l'idéologie de la caste, les hommes sont fondamentalement inégaux et chacun, dans la société, doit remplir le rôle qui convient à son rang. Il n'y a cependant pas une hiérarchie formelle à laquelle tout le monde puisse se référer et qui détermine la position de chacun. La hiérarchie des castes ne doit pas alors être comprise comme une gradation linéaire, par exemple de type militaire, mais plutôt comme une "structure", c'est-à-dire un système d'oppositions <sup>5</sup>.

Le critère principal sur lequel se construit cette hiérarchie, ou encore le langage à travers lequel elle s'exprime, est celui de la pureté relative. Toutes les relations sociales à l'intérieur de la société indienne peuvent être expliquées relativement à l'opposition du pur et de l'impur <sup>6</sup>. Nous allons nous étendre plus longuement sur cette notion d'impureté qui fonde la société indienne dans les chapitres qui suivent et nous pouvons ici nous contenter de noter que l'impureté découle principalement des déchets organiques, particulièrement les émissions corporelles, et de la mort. La dichotomie du pur et l'impur s'exprime de diverses manières, mais c'est par rapport à elle que les diverses castes d'une région ou d'un village sont hiérarchisées.

S'il n'existe pas de hiérarchie formelle et universelle, on retrouve néanmoins quelques tendances générales. Une caractéristique essentielle de cette idéologie veut que les spécialistes rituels, que l'on

<sup>5</sup> L. Dumont, *op.cit.*, p.59.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p.65.

regroupe habituellement sous le terme de Brahmanes, soient supérieurs à ceux qui détiennent le pouvoir politique, c'est-à-dire les rois et les nobles. On trouve ensuite et généralement les marchands et les paysans, puis les artisans et enfin, tout au bas de l'échelle, ceux que la profession rend impurs de façon permanente, c'est-à-dire les intouchables. L'opposition Brahmane/Intouchable semble ainsi la projection sur le plan social de la dichotomie rituelle du pur et de l'impur.

**4. L'exhaustivité.** — En principe, tout Indien appartient à une caste et on peut ainsi dire que le système est exhaustif. La seule limitation que l'on puisse voir à ce principe concerne les membres des religions non hindoues. Les musulmans et les chrétiens, qui constituent des minorités importantes du pays, ne connaissent pas, en principe, de divisions en castes, mais leur présence sur le sol indien a fortement altéré ce principe. Les musulmans sont ainsi divisés en différentes sections qui varient selon les régions mais qui, la plupart du temps, ressemblent très fortement à des castes. Au Bihar, par exemple, on distingue les Ashraf, musulmans de vieille souche et d'origine étrangère parmi lesquels on trouve les Sayyed, Pathan, Moghul et Sheikh, des Ajlaf (ou Atraf) qui sont les descendants de personnes de castes inférieures qui ont été converties à l'islam. Les Ajlaf ont conservé leur identité de caste et l'endogamie continue de caractériser chacun de ces groupes<sup>7</sup>. La situation des musulmans du sud de l'Inde est plus complexe et les divisions entre musulmans tamils semblent plus territoriales que hiérarchiques; au Kérala, par contre, les Moplah sont divisés en cinq groupes nettement hiérarchisés et socialement très différenciés<sup>8</sup>. La persistance de castes chez les chrétiens est sans doute plus apparente encore. En 1606, le jeune jésuite italien Roberto De Nobili adopta des méthodes de conversion révolutionnaires, puisqu'il décida de se consacrer exclusivement à la conversion des Brahmanes, espérant que les autres castes suivraient plus tard l'exemple venu d'en haut. Il se mit donc à vivre comme les Brahmanes, à adopter leurs

<sup>7</sup> Voir Z. Ahmad, *Caste Elements among the Muslims of Bihar*, in *Caste among Non-Hindus in India*, H. Singh (ed.), Delhi, National Publishing House, 1977, pp.1-24.

<sup>8</sup> M. Mines, *Social Stratification among Muslim Tamils in Tamil Nadu, South India*, in *Caste among Non-Hindus in India*, H. Singh (ed.), Delhi, National Publishing House, 1977, pp. 25-36.

coutumes et à éviter comme eux tout contact avec les castes inférieures. Les méthodes de De Nobili soulevèrent de nombreuses protestations au sein de l'Église catholique, mais elles finirent cependant par s'imposer et on vit naître deux sortes de missionnaires: les *sannyasi* qui se conformaient aux usages brahmaniques pour évangéliser ces castes supérieures et les *pandara swami* dont la mission se limitait aux castes inférieures. Cette distinction devint officielle et en 1744, le pape Benoît XIV accepta même la création de "missionnaires parias" qui avaient pour mission de convertir les intouchables<sup>9</sup>. La structure de l'Église catholique tamile porte, aujourd'hui encore, les traces de ce mode de prosélytisme puisque les convertis ont conservé leur identité de caste et que les distances sociales entre les castes sont les mêmes que celles qui divisent les hindous. Au Kérala, la séparation entre les différentes Églises prend elle aussi l'allure d'une division en castes: les chrétiens de Saint-Thomas, de rite syriaque, n'entretiennent aucune relation avec les catholiques "latins" dont les membres sont issus des castes inférieures converties par les missionnaires européens à partir du XVe siècle<sup>10</sup>.

La prégnance de la caste est telle qu'il est impossible d'y échapper. L'histoire indienne a vu naître de nombreux mouvements qui entendaient contester la structure inégalitaire de la société des castes. Certains recrutèrent même des adhérents dans les castes les plus diverses, mais au lieu de miner les fondements de la société, ils se voyaient très vite transformés en caste. La stricte endogamie des castes ne leur laissait pas d'autre choix. Les Lingayat du Karnataka constituent sans doute un des meilleurs exemples de cette transformation. La tradition des Lingayat remonte au XIIe siècle quand un certain Basava remit en cause la suprématie des Brahmanes et les distinctions de caste pour relancer le culte de Shiva. L'emblème phallique de Shiva, le *lingam*, est jusqu'à ce jour porté par les adhérents à cet ordre socioreligieux dont les principes sociaux d'égalité se sont très vite atténués. Aujourd'hui en effet, les Lingayat sont non seulement

<sup>9</sup> R. P. Auguste Jean, *Le Maduré: l'ancienne et la nouvelle mission*, Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1894, p.59 et 218.

<sup>10</sup> R. Delière, Les chrétiens de Saint-Thomas du Kérala (Inde du Sud), in *Dictionnaire d'histoire et de géographie religieuses*, Paris, Letouzey & Ané, 1993. Voir aussi C. Fuller, Kerala Christians and the Caste System, *Man (NS)*, 2, 1976, p. 71-88.

considérés comme constituant une caste à part, mais ils sont eux-mêmes divisés en groupes endogames que l'on peut qualifier de sous-castes <sup>11</sup>. Le courant dévotionnel *bahtki* a lui aussi perdu le fondement de critique sociale qu'il a pu prendre un jour <sup>12</sup>. À l'origine, le mouvement des Irava du Kérala remit en cause la division de la société en castes et l'idéologie de son penseur, Sri Narayana Guru, tenait dans la formule « une religion , un dieu, une caste ». Très vite, cependant, ce mouvement se transforma en association de caste. Le système des castes peut donc parfaitement s'accommoder de mouvements contestataires qu'il s'empresse de transformer aussitôt en castes.

**5. La tolérance.** — Le slogan « différents mais séparés » est un des principes qui sous-tend tout le système. La société des castes permet en effet de tolérer la différence en lui assignant une place spécifique en son sein. Cette capacité d'absorption de forces centrifuges mais aussi des pratiques les plus diverses, voire même les plus bizarres, a toujours caractérisé la société indienne. Celle-ci « se contente d'affecter un rang là où l'Occident approuve ou exclut » <sup>13</sup>. Chaque caste est, en principe du moins, responsable de ses propres pratiques. Elle peut manger du rat, adopter le type de vêtement et d'ornement qui lui sied, ou vénérer les dieux qui lui conviennent. Cette tolérance n'est pas un vain mot et au cours de son histoire, l'Inde s'est toujours montrée capable d'assimiler les envahisseurs les plus divers.

<sup>11</sup> E. Thurston, et K. Rangachari, *Castes and Tribes of Southern India*, New-Delhi, vol. IV, 1987 (1re éd. 1909), p. 240 et 261.

<sup>12</sup> C. Fuller, *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p.162.

<sup>13</sup> L. Dumont, *op.cit.*, p. 242.

## II.— *Un exemple local*

[Retour à la table des matières](#)

Avant de poursuivre notre discussion des caractéristiques fondamentales de la caste indienne, nous pouvons marquer une pause pour nous rendre dans un des multiples villages de l'Inde rurale et illustrer, par un exemple, les quelques traits généraux que nous avons dégagés. Le village de Rampura, dans l'État du Karnataka, est bien connu des ethnologues car un de leurs plus illustres représentants, M. N. Srinivas, y a mené une étude de terrain en 1948. Les études de Srinivas marquent un tournant important de l'ethnologie indienne qui s'était jusque-là fortement concentrée sur l'étude des tribus primitives vivant dans les jungles et montagnes, plus ou moins à l'écart de la civilisation hindoue. Sous l'impulsion de Radcliffe-Brown, Srinivas choisit pour objet d'étude un village des plaines comme il en existe des milliers. Il allait ainsi donner une impulsion nouvelle à l'analyse de la société indienne; l'étude de la caste cessait alors d'être l'apanage des sanskritistes, pour devenir le domaine de prédilection des ethnologues.

Dans un article intitulé « Le système social d'un village du Mysore <sup>14</sup> », Srinivas nous dévoile quelques éléments de la structure sociale de ce village. L'utilisation du présent ethnographique ne doit pas nous faire oublier qu'il s'agit d'une étude assez ancienne, qui n'en garde pas moins tout son intérêt comme en témoigne sa récente traduction française. L'étude de Rampura, souligne d'ailleurs l'auteur, « peut éclairer les systèmes sociaux de l'Inde rurale en général ».

En 1948, Rampura comprenait 1 523 habitants répartis entre 19 castes hindoues et musulmanes. La plupart de ces castes ne sont cependant représentées à Rampura que par quelques membres alors que les quatre castes les plus importantes du village comprennent 1 274 personnes soit près de 84% de la population totale du village. Les castes de Rampura sont associées à une occupation traditionnelle, mais tous les membres de la caste n'exercent pas nécessairement cette occupation: ainsi aucun des représentants de la caste des pêcheurs à Rampura ne

<sup>14</sup> M.N. Srinivas, Le système social d'un village du Mysore, in *Miroir de l'Inde: études indiennes en sciences sociales*, R. Lardinois (ed.), Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1988, pp. 49-90.

pratique la pêche et les bergers sont tous devenus agriculteurs. Parmi les presseurs d'huile, seules deux familles continuent d'extraire de l'huile. Cette distorsion n'empêche cependant pas la profession traditionnelle d'être considérée comme la véritable occupation de la communauté qui s'enorgueillit de son savoir-faire. Ainsi les Brahmanes ne sont pas considérés comme de bons agriculteurs. Le tableau 1 nous donne une idée de la diversité des castes.

Tableau 1.  
Population, caste et occupation traditionnelle à Rampura (1948)

Caste	Profession traditionnelle	Population
Okkaliga	Agriculteurs	735
Kuruba	Bergers	235
Musulmans	Artisans, commerçants	179
Holeya	Serviteurs, travailleurs agricoles	125
Ganiga	Presseurs d'huile	37
Acari	Forgerons	35
Lingayat	Prêtres	33
Ediga	Malafoutiers	24
Kumbara	Potiers	23
Banajiga	Marchands	22
Kelasi	Barbiers	20
Besta	Pêcheurs	14
Korama	Porchers	12
Agasa	Blanchisseurs	7
Meda	Vanniers	7
Brahmane Hoysala	Prêtres	6
Brahmane Madhya	Prêtres	6
Brahmanes Sri Vaishnava	Prêtres	3

Avec une population de 735 individus, les Okkaliga constituent la caste principale du village et elle est aussi la seule dont l'agriculture soit l'occupation traditionnelle. Aujourd'hui la plupart des castes cultivent la terre, mais les Okkaliga possèdent une partie non négligeable des terres et constituent ce que Srinivas appelle la "caste dominante" du village. On dira qu'une caste est "dominante" lorsqu'elle dépasse en nombre les autres castes et qu'elle détient un pouvoir économique et politique prépondérant. Il convient ici de souligner que les membres de la "caste dominante" ne constituent pas la caste dont le statut rituel est le plus élevé. Le pouvoir des Okkaliga est avant tout séculier. Ils étaient traditionnellement considérés comme propriétaires de la terre et du village; ils rendaient la justice et représentaient le village si nécessaire. C'est aussi d'eux que dépend la survie de la plupart des artisans et autres serviteurs du village car la rémunération de ces derniers dépend de la production agricole que contrôlent en grande partie les Okkaliga: le forgeron, le potier, le blanchisseur, le barbier, les prêtres des principaux temples, les ouvriers agricoles, les serviteurs, et d'autres encore tirent l'essentiel de leurs revenus des paiements qui leur sont faits par les agriculteurs pour lesquels ils travaillent. Le propriétaire le plus important du village possède ainsi une clientèle de cinquante-huit familles. Chaque caste, souligne Srinivas, a conscience de ne pas se suffire à elle-même et l'interdépendance constitue une caractéristique essentielle du système.

Comme nous l'avons dit ci-dessus, la caste dominante n'est pas la plus élevée rituellement. Ce sont les Brahmanes qui, en vertu de leur pureté, se trouvent au sommet de la hiérarchie rituelle. Ils sont végétariens et prennent grand soin de ne pas se souiller au contact d'autres castes. La plupart des Brahmanes de Rampura, y compris ceux qui officient en tant que prêtres, ont des occupations séculières. Les Lingayat, qui officient en tant que prêtres dans les temples dédiés au dieu Shiva, sont également végétariens et jouissent, eux aussi, d'un statut social élevé. La classification des diverses castes moyennes est plus problématique, même si l'on s'accorde généralement à reconnaître le statut élevé des Okkaliga. Les forgerons, dont le statut traditionnel est relativement bas, ont, au cours des dernières décennies, adopté toute une série de pratiques brahmaniques qui ont quelque peu redoré leur blason. En raison de leur occupation, les barbiers, blanchisseurs, vanniers et malafoutiers ont un statut relativement bas mais qui reste

néanmoins nettement supérieur à celui des castes intouchables qui sont tout au bas de l'échelle sociale. Parmi ces derniers, les Holeya doivent, par exemple, vivre à l'écart des autres castes; ils ne peuvent se baigner dans la même eau que les autres villageois ni non plus utiliser les puits des castes supérieures qu'ils risqueraient de souiller.

En dépit de ces divisions, souligne Srinivas, le village présente un degré d'harmonie et d'unité remarquable. Il constitue « une entité structurale bien définie qui inspire le loyalisme de tous ceux qui y vivent, indépendamment de leur appartenance de caste ». De multiples liens transcendent les divisions de la caste. L'isolement géographique de Rampura, complètement entouré de champs et relativement inaccessible, reflète bien cette unité qui s'exprime aussi dans les fêtes religieuses et un certain "patriotisme". Cette insistance de Srinivas sur l'unité du village a certes été critiquée par Dumont, mais ce qui nous importe, dans ce rapide survol, c'est avant tout de voir apparaître, au sein de ce petit village, toutes les caractéristiques essentielles de la caste ainsi que les questions principales qui se posent à la sociologie de l'Inde, comme la distinction du statut et du pouvoir. Nous aurons l'occasion de retrouver ces thèmes dans les chapitres qui suivent et pouvons maintenant revenir à la discussion générale des caractéristiques de la caste.



## Le système des castes

# Chapitre II

---

## *Varna et Jati*

[Retour à la table des matières](#)

Le terme même de caste est d'origine assez récente. Il proviendrait du portugais *casta*, qui sert à désigner « ce qui est non mélangé », et fut petit à petit introduit dans les autres langues européennes. Le problème qui se pose alors c'est que ce terme ne correspond pas parfaitement aux catégories indigènes et son utilisation a donné lieu à pas mal de confusion quant à savoir ce qu'il fallait entendre par caste. Ainsi, il n'est pas rare de lire que la société indienne est divisée en quatre castes. Une telle affirmation, particulièrement fréquente dans les ouvrages de vulgarisation <sup>15</sup>, n'en reste pas moins totalement inacceptable et certains vont même jusqu'à affirmer qu'elle est à l'origine d'une mésinterprétation totale de la société indienne <sup>16</sup>. Ce sont en effet ce que les Indiens appellent les *jati* qui constituent les castes véritables. La caractéristique essentielle de la société indienne n'est pas sa structure quadripartite, mais bien son morcellement en une myriade de groupes endogames et hiérarchisés, et c'est ce que nous allons tenter de montrer dans ce chapitre.

<sup>15</sup> Voir, par exemple, J. Herbert, *Spiritualité hindoue*, Paris, Albin Michel, 1972, p. 223.

<sup>16</sup> D. Quigley, Le Brahmane pur et le prêtre impur, *Recherches sociologiques*, 23, 1992, p.69.

## *I. — L'origine de la caste*

[Retour à la table des matières](#)

Au XIX<sup>e</sup> siècle, la question de l'origine des institutions constituait la préoccupation majeure des chercheurs. Chacun s'appliquait, en effet, à tâcher de découvrir l'origine de la religion, de la famille, de la propriété privée, du totémisme et, en vérité, de toute chose. La caste n'a bien sûr pas échappé à cette quête obstinée et diverses explications ont, dès le XIX<sup>e</sup> siècle, été avancées quant à son apparition.

**1. Explications anciennes.** — Les premiers analystes de la caste entendent souvent dépasser le caractère apparemment particulier de celle-ci pour mettre l'accent sur certains traits qui nous sont familiers. Une des approches les plus connues est sans nul doute celle de Risley, un fonctionnaire britannique qui soutint que l'origine de la caste est raciale et, selon lui, la hiérarchie des castes n'est qu'une hiérarchie des races. Par diverses analyses anthropométriques, il dégagait une corrélation entre la largeur du nez et le statut social: ce dernier serait inversement proportionnel à la largeur du nez. Plus on descend dans la hiérarchie sociale, plus le nez est plat alors que le nez aquilin ne se trouve que dans les castes supérieures. La hiérarchie des castes n'était donc qu'une manière de distinguer et d'intégrer les différentes races qui composent la nation indienne. Les recherches ultérieures n'ont jamais confirmé les résultats très (trop) clairs obtenus par Risley et les analyses récentes tendent au contraire à montrer que les castes ne présentent pas des types physiques uniformes et nettement distincts les uns des autres. Nestfield, un autre fonctionnaire, contesta, dès 1885, la théorie de Risley pour affirmer, au contraire, que l'origine du système était professionnelle. Les gens engagés dans la même profession se sont rassemblés et cette association professionnelle s'est petit à petit transformée en organisation sociale. Tout en critiquant les théories de Nestfield et Risley, le sanskritiste français Émile Senart va, quant à lui, souligner la continuité qui existe entre les diverses institutions indo-européennes et considérer que la caste n'est que l'expression indienne d'une institution qui existait préalablement à l'arrivée des envahisseurs indo-européens sur le sol indien. Le système des castes, poursuit Senart,

nous rappelle la *gens* ou la tribu que l'on trouve dans la Rome antique et la caste n'est pour lui que l'extension de la famille.

Ces quelques explications, parmi d'autres, tentent de trouver le fondement de la caste dans une de ses caractéristiques. L'endogamie, la spécialisation professionnelle ou l'exclusivisme sont tour à tour invoqués comme ayant mené à la caste. Ainsi que Hocart le montrera plus tard, ces théories tendent toutes à sous-estimer le facteur religieux. Mais ce qui est plus grave sans doute, c'est qu'elles privilégient un aspect de la caste aux dépens des autres. De surcroît, bon nombre de ces auteurs ne se contentaient pas de saisir l'essence de la caste, mais ils entendaient aussi donner un fondement historique à leur théorie en arguant que la caste s'était historiquement développée à partir du trait qu'ils avaient mis en exergue. Or leur hypothèse est, au mieux, plausible, mais, à l'image des théories évolutionnistes du XIX<sup>e</sup> siècle, leur histoire reste conjecturale, elle repose sur des reconstructions hypothétiques et, à ce titre, elle ressemble un peu, pour reprendre les termes d'Evans-Pritchard, à ces histoires qui nous content pourquoi la peau des léopards est tachée.

**2. Une explication récente.** — En raison de ces problèmes, la question de l'origine des institutions a d'une manière générale été quelque peu délaissée par les ethnologues contemporains. Elle n'en demeure pas moins une énigme et un sociologue de renom a récemment écrit un ouvrage qui est, pour une bonne part, consacré à l'origine de la caste. Selon Baechler, l'Inde traditionnelle se caractérisait à la fois par une unité culturelle et une absence de pouvoir capable d'imposer quelque orthodoxie que ce fût. Le système des castes est alors la solution élégante, inventée par les Brahmanes, pour résoudre cette carence politique. Il n'y avait en Inde ni empire, ni royaume qui eût pu donner à la société la cohérence et la cohésion que la tribu n'assurait plus. Or les hommes ne peuvent vivre sans cohérence ni cohésion et le régime des castes est justement la solution du problème de survie sociale posé par la carence de l'empire et du royaume <sup>17</sup>. Si les Indiens ont choisi cette solution, c'est, poursuit Baechler, parce qu'il n'y en avait

<sup>17</sup> J. Baechler, *La solution indienne: essai sur les origines du régime des castes*, Paris, PUF, 1988, p.135.

pas d'autres. Le système des castes est avant tout un problème de morphologie sociale.

Cette insistance sur l'aspect sociopolitique de la caste nous paraît souffrir des mêmes défauts que les théories précédentes et nous laisse donc quelque peu perplexes. L'auteur lui-même reconnaît le caractère hypothétique de sa théorie qu'il considère comme plus vraisemblable que vraie<sup>18</sup>. Nous sommes un peu gênés par l'espèce d'inévitabilité des événements qui semble se dégager des propos de l'auteur: il fallait que les choses se passent ainsi, il n'y avait pas d'autres solutions. Une reconstruction *a posteriori* est évidemment sûre d'arriver au bon résultat, mais on peut avoir des doutes quant au caractère quasiment prédéterminé de l'Histoire. Baechler postule en outre que l'Inde est une unité préalable, qu'il convient de gouverner. On peut se demander s'il ne prend là l'effet pour la cause. L'unité de l'Inde est, pour une bonne part, le fruit de la société des castes et il existe en Inde une diversité culturelle suffisante pour conduire à l'existence de plusieurs nations. Baechler sous-estime les différences entre les peuples et les régions qui constituent l'Inde. Enfin, une institution aussi complexe que la caste n'est pas le fruit d'une décision consciente et rationnelle prise un jour par des Brahmanes réunis en quelque assemblée et acculés à choisir cette solution.

**3. Données historiques.** — Si les théories relatives à l'origine de la caste sont largement insatisfaisantes, c'est que nous ne disposons pas de données historiques suffisantes pour reconstruire cette émergence. Cela ne signifie cependant pas qu'il n'existe absolument aucune donnée historique. La littérature védique, notamment, contient de nombreux éléments qui peuvent conduire à certaines hypothèses à propos du développement de la caste. Cependant les Védas n'ont pas été écrits par des historiens et leur but n'était pas de léguer aux générations futures un témoignage sur les modes de vie de leurs ancêtres. Ce sont avant tout des textes religieux et cette qualité même rend leur valeur historique à tout le moins précaire. Ces limitations ne suffisent pourtant pas à leur ôter tout intérêt et nous pouvons les examiner brièvement.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 170 et 189.

Il n'est peut-être pas inopportun de rappeler que vers 1500 avant Jésus-Christ, des bandes originaires du Caucase et qui s'appelaient eux-mêmes "Arya" pénétrèrent en Inde par la frontière du nord-ouest. Grâce à leur supériorité militaire, les "Aryens" envahirent toute la plaine gangétique pour s'étendre, par des vagues ultérieures, jusqu'aux plateaux du Deccan. Cette avancée a laissé des traces jusqu'aujourd'hui puisque les régions qui furent occupées par ces envahisseurs parlent des langues indo-européennes alors que le sud de l'Inde parle des langues dravidiennes. On sait peu de choses sur les indigènes que les envahisseurs rencontrèrent. Les grandes cités de l'Indus avaient probablement déjà disparu. On s'accorde généralement à penser que les premiers habitants de l'Inde parlaient des langues dravidiennes <sup>19</sup>. Les envahisseurs étaient probablement moins barbares que ne le suggèrent certains ouvrages contemporains. Ils furent en tout cas capables de composer, entre le X<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècle avant notre ère <sup>20</sup>, une littérature particulièrement riche que l'on appelle les Védas. On peut y trouver des renseignements historiques et sociologiques utiles, même si, nous l'avons dit, ceux-ci doivent être manipulés avec précaution.

Dans un ouvrage intéressant sur la caste, le sociologue indien Ghurye a dégagé les éléments sociologiques que l'on retrouve dans les textes védiques. Selon lui, la caste est l'enfant brahmanique de la culture "indo-aryenne". Elle est donc la reformulation sur le sol indien de principes propres aux populations indo-européennes. Ghurye pense que ces dernières avaient développé une idéologie de pureté rituelle et d'"exclusivisme social" qu'ils mirent en pratique lorsqu'ils se trouvèrent en présence des populations indigènes. Les premiers textes védiques, dont le Rig-Veda, établissent ainsi une nette distinction entre *Arya varna* et *Dasa varna*. Le terme *varna*, qui signifie "couleur" en sanskrit, traduit sans doute bien l'origine ethnique de cette première classification. D'ailleurs les *Dasa varna*, les indigènes, sont aussi appelés les "sans-nez", sans doute en raison de la forme plus aplatie de leur nez. Les femmes aryennes n'ont pas le droit d'épouser ces aborigènes. Des divisions plus complexes apparaissent aussi et la littérature védique mentionne déjà les Brahma ou prêtres-poètes, les Kshatra ou chefs-guerriers et les Vish ou gens du commun. Le terme de

<sup>19</sup> T. Trautmann, *Dravidian Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p.13.

<sup>20</sup> L. Renou, *L'hindouisme*, Paris, PUF, 1974, p.8.

Shudra n'intervient qu'une seule fois pour désigner les serviteurs domestiques qui peuvent être battus ou chassés.

Dans la littérature ultérieure cependant, l'opposition Arya/Dasa perd sa connotation ethnique et se transforme en Arya/Shudra, puis en *Dvijaji* (deux-fois-nés) et *Eka-jati* ou Shudra. Les *Dvijaji* comprennent les Brahmanes, les Kshatriya et les Vaishya. On est ainsi passé d'un ordre ethnique à un ordre social. Les Brahmanes sont assimilés aux dieux et leur supériorité est fermement établie. On voit aussi apparaître une cinquième classe, les Chandala qui sont assimilés à des esclaves et désignent les intouchables. Les règles de pureté rituelle s'affinent et le terme de *jati* fait son apparition pour désigner les multiples sous-groupes qui semblent proliférer. Selon l'auteur, la caste semble donc s'être développée et complexifiée à partir d'oppositions simples dont les fondements précèdent les invasions aryennes.

**4. Les récits de voyageurs.** — Au cours des siècles, des voyageurs étrangers nous ont légué des témoignages écrits de leur séjour en Inde. Grâce aux historiens grecs accompagnant Alexandre le Grand, aux pèlerins chinois, à Ibn Battuta, Marco Polo ou à Duarte Barbosa, nous disposons de documents importants sur la vie indienne, mais leurs données sont relativement peu fiables et nous renseignent mal sur cette société qu'ils ont observée de plus ou moins près. L'historien grec Arrien (II<sup>e</sup> siècle) a synthétisé les connaissances de son époque dans un ouvrage intitulé *L'Inde* et c'est à l'historien Mégasthène qu'il emprunte le principe d'une division de la société en sept classes <sup>21</sup> : il insiste sur la supériorité des "sophistes", mais le reste de la classification paraît plus aléatoire et on ne voit pas très bien comment elle a pu être obtenue sinon à partir d'une mésinterprétation totale de l'auteur. Les comptes rendus plus récents ne sont pas toujours plus éclairants et il faudra attendre le XVI<sup>e</sup> siècle pour obtenir des données plus fiables sur la société indienne, comme par exemple dans l'ouvrage de Duarte Barbosa <sup>22</sup>, un cousin de Magellan, qui a visité le sud de l'Inde à cette

<sup>21</sup> Arrien, *L'Inde*, Paris, Les Belles Lettres, 1968, p.37.

<sup>22</sup> D. Barbosa, *A Description of the Coasts of East Africa and Malabar in the Beginning of the XVIth Century*, Londres, Hakluyt Society, 1970 (1<sup>re</sup> éd. 1524).

époque. Mais le système des castes existait alors depuis de nombreux siècles.

L'histoire de la caste est donc relativement mal connue; on peut alors se contenter de penser qu'au début de notre ère le système existait déjà sous sa forme actuelle.

## II.— *Le modèle des varna*

[Retour à la table des matières](#)

La discussion qui précède nous conduit à estimer que le système classique des castes est né d'une division plus générale de la société. L'évolution au sein même de la littérature védique semble révéler une complexification croissante de la stratification sociale. On peut alors considérer, avec Ghurye, le système des castes comme le développement sur le sol indien d'une institution indo-européenne. Cependant, et en même temps, la caste prend sur le sol indien une configuration unique qu'on ne retrouve nulle part ailleurs.

**1. L'idéologie des trois fonctions.** — Senart, nous l'avons vu ci-dessus, avait, dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, mis en évidence la continuité entre le monde gréco-romain et la civilisation indienne. Mais c'est bien sûr le grand comparatiste français Georges Dumézil qui va systématiser ce point de vue en basant son œuvre sur le substrat idéologique commun à toutes les civilisations indo-européennes. Dès 1930, Dumézil avait établi que la conception de la société qui a abouti au système indien des *varna* (Brahmane-prêtre, Kshatriya-guerrier et Vaishya-agriculteur) était non seulement présente dans le monde iranien mais s'observait aussi chez les Scythes et leurs descendants actuels, les Ossètes du Caucase du Nord<sup>23</sup>. Plus tard, il va poursuivre ces recherches et découvrir que la structure théologique "Jupiter, Mars et Quirinus" semble être une version romaine de cette tripartition. Il va alors formuler l'idée fondamentale qui sous-tend toute son œuvre : le monde indo-européen est caractérisé par ce qu'il appelle « l'idéologie des trois

<sup>23</sup> G. Dumézil, *Mythe et épopée: l'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Gallimard, 1968, vol. 1, p. 13.



fonctions » qui divise le monde en trois fonctions hiérarchisées, à savoir les prêtres, les rois-guerriers et les producteurs. Cette tripartition que l'on peut retrouver dans toute la mythologie indo-européenne s'est traduite en Inde par un système de stratification sociale.

On peut penser avec Dumézil que l'idéologie des envahisseurs indo-européens les induisit à diviser le monde en trois grandes classes et les catégories védiques de Brahma/Kshatra/Vish que nous avons relevées ci-dessus attestent bien cette propension. Plus récemment, Fussman a montré que les Kafir de l'Hindou-Kouch occidental pouvaient jeter un éclairage nouveau sur la société védique. En effet, les Kafir, qui n'ont été convertis à l'islam qu'en 1912, se distinguent nettement du monde indo-iranien et ils peuvent être considérés comme les « descendants d'Indiens qui n'ont jamais pénétré dans le Punjab ». Dans leur isolement, ces populations ont conservé jusqu'au XIXe siècle des coutumes permettant d'éclairer l'époque védique. Ainsi, la structure selon laquelle s'organise la société kafir est pratiquement identique à celle des *varna* indiens. Mais on ne retrouve pas ici la distinction du pur et de l'impur qui semble donc être davantage un critère postvédique. On peut alors penser avec Fussman que le critère de pureté relative s'est développé sur le sol indien plus tardivement et c'est ce qui explique qu'on ne le retrouve pas chez les Kafir qu'il qualifie de védiques <sup>24</sup>.

**2. Le modèle des *varna*.** — Il ne faudrait cependant pas en conclure que la hiérarchie des *varna* ne soit qu'une relique du passé qui aurait perdu toute pertinence aujourd'hui. Elle a certes gardé une certaine importance mais nous devons néanmoins insister sur le fait qu'elle ne peut se confondre avec les castes véritables que l'on désignera par le terme vernaculaire de *jati*. En d'autres termes, les "catégories sociales" que sont les Brahmanes, Kshatriya, Vaishya et Shudra ne sont pas à proprement parler des "castes". La division de la société en quelques groupes de statut, plus ou moins endogames et hiérarchisés, est un phénomène universel ou du moins largement répandu. Les auteurs qui voient des systèmes de castes un peu partout dans le monde prennent uniquement le modèle des *varna* en considération. La fragmentation de

<sup>24</sup> G. Fussman, Pour une problématique nouvelle des religions indiennes anciennes, *Journal asiatique*, CCLXV, 1977, pp. 21-69.



la société en une myriade de groupes fermés est par contre un phénomène unique, propre à l'Inde.

S'il en est ainsi, pourquoi les *varna* ont-ils plus ou moins résisté à l'épreuve du temps? Quelle est leur pertinence dans la société contemporaine ? C'est à ces questions qu'il nous faudra répondre dans cette section. Lorsqu'elle traite des catégories sociales, la littérature sacrée se réfère presque uniquement aux *varna*. La division des *varna* se trouve ainsi particulièrement soulignée dans les *Lois de Manou*, un des textes fondamentaux de l'hindouisme. Selon Manou, l'être suprême créa les hommes à partir de son propre corps : « 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 Soûdra » (livre I, strophe 31). Chacun reçut de « l'être souverainement glorieux » une place propre dans la société: les Brahmanes reçurent l'étude et l'enseignement des Védas ainsi que l'accomplissement du sacrifice. Il imposa aux Kshatriya le devoir de protéger la terre. Les Vaishya durent soigner les bestiaux, faire le commerce et labourer la terre alors que le seul "office" assigné aux Shudra était de servir les classes précédentes (I, 88-90). La supériorité des deux premières classes est soulignée par leur naissance à partir des parties "pures", au-dessus du nombril, du corps humain (I, 92). La prédominance du Brahmane, « destiné à s'identifier avec dieu », ne fait aucun doute: en tant que souverain, seigneur de tous les êtres, il est placé « au premier rang sur cette terre ». Tout ce que ce monde renferme est en quelque sorte la propriété du Brahmane. Le nom du Brahmane exprime le bon augure et la félicité, celui du Kshatriya la puissance et la protection, celui du marchand la libéralité et la richesse, alors que le Shudra n'est qu'abjection et dépendance (II, 31-32) <sup>25</sup>.

La hiérarchie définie par Manou n'est pas linéaire, mais elle est complexe. Ainsi, nous venons de le voir, la supériorité des Brahmanes ne fait aucun doute. Eux seuls peuvent prétendre à la divinité. Par ailleurs, Brahmanes et Kshatriya sont issus des parties pures du corps, au-dessus du nombril, et s'opposent donc aux autres classes. Les trois premières classes sont *dvija*, c'est-à-dire "deux-fois-nées" et sanctifiées par les rituels d'initiation (II, 26). Elles s'opposent ainsi à la classe des

<sup>25</sup> A. Loiseleur Deslongchamps, *Lois de Manou, exposées par Bhriou*, Paris, Société asiatique, 1833.

Shudra. En dépit des connotations péjoratives qui lui sont associées (voir ci-dessus), cette dernière classe est elle-même ambiguë car elle est nettement distincte des Chandala qui constituent une espèce de cinquième classe dont la turpitude est totale. Ces derniers peuvent sans doute être assimilés aux intouchables contemporains car ils doivent vivre à l'écart des villages, prendre leur nourriture dans des écuelles brisées et éviter tout contact avec les castes supérieures. Ce sont les « derniers parmi les hommes » (X, 12)

Lorsqu'elle aborde les catégories sociales, la littérature sanskrite le fait presque exclusivement à travers les *varna*. On retrouve, dans cette classification, des éléments essentiels de la caste. Nous avons vu que, selon le code de Manou, l'inégalité entre les hommes est fermement établie et elle prend pour critère la pureté relative de certaines castes; enfin le pouvoir (ou la royauté) est subordonné au statut rituel. Ces caractéristiques constituent bien le fondement même de la caste. Pourtant, si le système des *varna* apparaît comme une espèce de modèle général de la hiérarchie des castes, il n'entretient que des rapports très lointains avec la réalité.

**3. *Varna et réalité.*** — Le sanskritiste Senart a sans doute été parmi les premiers à affirmer la différence essentielle entre *varna* et *jati* et Bouglé considère lui aussi que le *varna* n'est qu'une représentation idéale de la caste, ce que confirme l'ethnologue indien Srinivas dans un essai intitulé « Varna and Caste » où il souligne lui aussi l'inhabilité des *varna* à nous rendre compte de la réalité<sup>26</sup>. Les Brahmanes constituent la seule catégorie commune aux deux modèles. Dans la vie quotidienne, les gens parlent en effet de Brahmanes, comme nous le faisons d'ailleurs tout au long de ce travail, mais par contre pratiquement personne ne se réfère aux trois autres catégories des *varna* qui sont on ne peut plus floues. Il faut en outre préciser que les Brahmanes ne forment pas pour autant une catégorie homogène car ils sont eux aussi divisés en de multiples castes. Les trois familles brahmanes de Rampura appartiennent ainsi à trois castes endogames. Les castes brahmanes sont elles-mêmes souvent hiérarchisées et certaines, tels les prêtres funéraires, ne jouissent pas d'un statut élevé. Les catégories de

<sup>26</sup> M.N. Srinivas, *Caste in Modern India and Other Essays*, Bombay, Asia Publishing House, 1962, p.8.

Kshatriya et Vaishya sont pratiquement inconnues dans le sud de l'Inde où l'on rencontre pourtant des castes qui remplissent les fonctions traditionnelles associées à ces groupes. Les Nayar formaient la noblesse armée du Kérala et protégeaient les Brahmanes Nambudiri avec lesquels leurs filles nouaient des liaisons. Au Tamil Nadu, une caste de marchands et de prêteurs d'argent comme les Chettiar remplit les fonctions qui sont normalement l'apanage du troisième *varna*. La plupart des Indiens du Sud que j'ai pu côtoyer n'avaient pratiquement jamais entendu parler des *varna* et ils ne semblaient pas s'en porter mal.

Le contact avec les Européens a peut-être contribué à donner quelque crédit à la théorie des *varna*<sup>27</sup>. Dans les premiers recensements de la population, les officiels Britanniques, souvent amateurs de littérature ancienne, avaient ainsi demandé que les gens indiquent le *varna* auquel ils appartenaient. De nombreuses castes inférieures en profitèrent pour s'inventer un pedigree de Brahmane ou Kshatriya. Comme le note justement Baechler, le monde des *jati* est si confus que les observateurs européens ont souvent eu recours au modèle des *varna* pour mettre de l'ordre là où régnait le chaos. Ce détour leur permettait de comprendre la société indienne à travers des catégories familières comme celles de l'aristocratie, du clergé, de la bourgeoisie et de la canaille<sup>28</sup>. Nous devons malheureusement déplorer une telle procédure qui a engendré bon nombre de mésinterprétations de la caste, comme par exemple sa réduction à un vulgaire système de classes sociales. C'est le cas de Meillassoux<sup>29</sup> qui n'hésite pas à coller des catégories analytiques nées de la révolution industrielle sur les différents *varna* et parler ainsi de bourgeoisie agraire, de classes laborieuses et exploiteuses, etc.

<sup>27</sup> M.N. Srinivas, *Social Change in Modern India*, Berkeley, University of California Press, 1971, p.6. ou E. Blunt, *The Caste System of Northern India*, Delhi, S. C. Chand et Co., 1961 (1re éd. 1931), p. 208 et s.

<sup>28</sup> J. Baechler, *op. cit.*, p.49.

<sup>29</sup> C. Meillassoux, Y a-t-il des castes aux Indes?, *Cahiers internationaux de sociologie*, 14, 1973, pp. 5-30.

### III. — *Les Jati*

[Retour à la table des matières](#)

Lorsqu'on interroge un Indien sur la caste, on utilise le terme *jati* et ses diverses variantes locales (*sati* en tamil). Les Brahmanes seront les seuls à répondre en se référant au modèle des *varna*, surtout si leur interlocuteur est un étranger qui ne connaît pas les différentes castes brahmanes du lieu. Par contre, on ne trouvera pratiquement personne pour dire: « Je suis un Vaishya » et encore moins pour s'identifier comme Shudra.

**1. Caractéristiques générales.** — L'exemple de Rampura nous a familiarisés avec les *jati*. Ceux-ci constituent les castes véritables et on en trouve des milliers. Certaines, nous l'avons vu, se limitent à quelques centaines d'individus répartis sur un territoire restreint. D'autres, par contre, comprennent plusieurs millions de membres et se divisent en de multiples sous-castes. Les *jati* ont tous un nom. Souvent ce nom est celui de la profession à laquelle ils sont associés. Ainsi Banya signifie "marchand" en sanskrit, Kallar signifie "voleur" en tamil alors que les Bhangi sont "ceux qui ramassent les excréments". D'autres noms ont un origine tribale ou territoriale comme les Mahar du Maharashtra. Les Musahar sont les "mangeurs de rats", les Paraiyar "les joueurs de tambour (*parai*)", les Sri Vaishnava une caste de Brahmanes adeptes de Vishnou, etc.

Il n'y a plus aujourd'hui de recensement selon les castes et il n'est dès lors pas possible de connaître leur nombre exact, mais il en existe des centaines, voire même des milliers si l'on considère les sous-castes endogames. Les seules castes officiellement reconnues sont les intouchables et "autres classes arriérées"; or la plupart des États comprennent déjà plusieurs dizaines de *Scheduled Castes*<sup>30</sup>. Rien qu'au Tamil Nadu, on dénombre ainsi 76 *Scheduled Castes* et 122 *Backward Classes*. Si le gouvernement recensait toutes les castes, on obtiendrait sans doute des chiffres astronomiques.

<sup>30</sup> *Scheduled Castes* est l'expression officielle pour désigner les intouchables.

La plupart des Indiens ne connaissent pas les castes des autres régions et ne sont familiers qu'avec celles que l'on rencontre dans les villages autour du leur. Il n'y a donc pas de hiérarchie universelle des castes. On pourrait même dire que "le" système des castes n'existe qu'à travers une multitude de systèmes locaux. Le statut social peut varier d'une région à l'autre. Là où une caste est démographiquement majoritaire et contrôle une bonne partie des ressources, elle tend à jouir d'un statut supérieur à celui dont elle jouit là où elle constitue une minorité. Les Gujar du district de Saharanpur que Gloria Raheja a étudiés constituent une caste prospère d'agriculteurs autour desquels la vie rurale s'organise, tant sur le plan rituel qu'économique; mais dans d'autres régions les Gujar sont souvent des pasteurs qui occupent une position assez basse dans la hiérarchie locale <sup>31</sup>. Les Nadar au sud de la rivière Tambraparni étaient considérés comme des espèces de petits seigneurs alors que, dans le reste du Tamil Nadu, leur statut était très bas, en vérité à peine supérieur à celui des intouchables <sup>32</sup>. La position structurale des Ahir varie aussi selon les régions <sup>33</sup> et nous pourrions ainsi multiplier les exemples.

Nous avons vu, dans le premier chapitre, que les membres de chaque *jati* se considèrent comme partageant une substance commune ou encore comme formant une "espèce" différant sensiblement des autres. En conséquence, l'autonomie des *jati* est farouchement défendue et l'endogamie est un moyen de réaliser ce particularisme. Les *jati* sont avant tout des groupes fermés et exclusifs car on ne peut jamais appartenir qu'à un et un seul *jati*. Cette fermeture est bien sûr liée à l'idéologie de la pureté rituelle: en ne se mariant pas à l'extérieur, on évite toute contamination du groupe.

<sup>31</sup> G. Raheja, *The Poison in the Gift: Ritual, Prestation and the Dominant Caste in a North Indian Village*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988, p.4.

<sup>32</sup> R. Hardgrave, *The Nadars of Tamilnad: the Political Culture of a Community in Change*, Bombay, Oxford University Press, 1969, p.29.

<sup>33</sup> M.S. Rao, *Social Movements and Social Transformations: a Study of Two Backward Classes Movements in India*, Delhi, McMillan, 1979, p.130.

**2. Les sous-castes.** — Nous savons déjà que le terme de "caste" est relativement ambigu et se réfère à plusieurs niveaux de réalité <sup>34</sup>. La plupart des castes dont nous avons parlé ci-dessus répondent bien aux critères de définition de la caste avancés dans le chapitre précédent, mais elles se divisent elles-mêmes en sous-groupes qui sont eux aussi endogames et correspondent à la définition de la caste. Cette fission est une autre caractéristique essentielle de la caste: dans le système des castes, souligne Dumont, les groupes qui apparaissent dépendent de la situation où l'on se trouve. On peut ainsi dire que la structure de la caste est segmentaire dans la mesure où chaque groupe se divise en plusieurs groupes de même nature <sup>35</sup>. Lorsqu'on demande à un homme à quelle "caste" (*jati*) il appartient, sa réponse variera donc selon le contexte. Ainsi, un Brahmane tamil pourra répondre qu'il est Mazhanattu, Brichacharnam, Smartha ou Brahmane (Iyer) selon la personnalité de son interlocuteur: si ce dernier est un étranger, il préférera la dernière solution alors que, s'il s'adresse à un autre Brahmane tamil, une réponse plus précise s'imposera. Toutes les "castes" dont nous avons parlé jusqu'à présent se subdivisent en de nombreuses sous-castes endogames. Dans le seul village de Sripuram étudié par Béteille, on ne trouve pas moins de 12 sous-castes endogames de Brahmanes <sup>36</sup> ! Le nombre de divisions à l'intérieur d'une caste n'a pas de limites: ainsi Blunt rapporte que, pour le recensement de 1891, on a enregistré quelque 1 700 divisions d'Ahir et 1 500 divisions de Kurmi <sup>37</sup>. Dans bon nombre de cas, mais pas toujours, ces sous-castes peuvent elles-mêmes être hiérarchisées. C'est ce qui conduit Ghurye à considérer que c'est la "sous-caste" qui constitue la caste véritable. Il convient cependant de noter que les indigènes se réfèrent à ces différents niveaux par le terme de *jati* et leurs natures ne sont donc pas véritablement opposées.

Dans son étude d'un village de l'Inde centrale, Mayer a bien synthétisé le problème en soulignant la relativité structurale des

<sup>34</sup> A. Béteille, A Note on the Referents of Caste, *Archives européennes de sociologie*, 5, 1964, p. 130-134.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p.131 et L. Dumont, *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1966, p.62.

<sup>36</sup> A. Béteille, *Caste, Class and Power: Changing Patterns of Stratification in a Tanjore Village*, Bombay, Oxford University Press, 1966, p.73.

<sup>37</sup> E. Blunt, *op. cit.*, p.38.

différentes catégories: lorsqu'un homme est impliqué dans des relations intercastes, il agit en tant que membre de sa caste; par contre, pour toutes les questions intra-castes, c'est la sous-caste qui est déterminante<sup>38</sup>. Il faut en outre noter que les frontières qui séparent les différentes sous-castes sont bien moins rigides que celles qui séparent les castes. L'endogamie des sous-castes est souvent davantage territoriale que dictée par des questions de pureté et elle est de ce fait bien moins absolue que l'endogamie de la caste proprement dite. Les associations de castes, qui se sont multipliées au XX<sup>e</sup> siècle, ont d'ailleurs systématiquement prôné le mariage entre les différentes sous-castes, au point que les frontières entre ces dernières se sont parfois complètement estompées. Ainsi les Irava, autrefois divisés en de multiples sous-groupes, se marient aujourd'hui dans tout le Kérala. Les sous-castes des Paraiyar que j'ai étudiés avaient peu de consistance sociologique et mes informateurs insistaient sur la possibilité théorique de marier n'importe quel Paraiyar. Certains ignoraient même le nom de leur propre sous-caste. Enfin on rappellera aussi que si les différentes sous-castes sont parfois hiérarchisées, c'est loin d'être toujours le cas.

L'importance du processus de segmentation montre bien que le nombre de sous-castes n'est pas figé. Lorsqu'une section d'une caste désire marquer sa supériorité, elle peut refuser d'échanger des femmes avec les autres groupes. Souvent la scission débute par l'établissement de relations hypergamiques, c'est-à-dire que l'on continue de prendre des femmes des groupes considérés comme inférieurs tout en refusant de donner ses propres filles aux jeunes hommes de ces mêmes groupes. Dans un second temps, l'endogamie peut devenir totale et l'on assiste ainsi à la naissance d'une nouvelle sous-caste.

Ce processus était particulièrement fréquent au siècle dernier et au début de ce siècle lorsque la promotion sociale était encore largement affaire de statut rituel. On a ainsi assisté à la formation de nombreuses nouvelles castes et sous-castes. Au début du siècle, Enthoven, non sans quelque ironie, écrivait ainsi: « Ayant créé une caste de chauffeurs à partir des domestiques qui s'occupent des automobiles, l'Inde moderne est presque mûre pour une caste de Rolls-Royce qui rejetterait toute

<sup>38</sup> A. Mayer, *Caste and Kinship in Central India: a Village and its Region*, Berkeley, University of California Press, 1960, p.160.



nourriture et tout mariage avec les Ford. »<sup>39</sup> Cette stratégie matrimoniale fut particulièrement utilisée par les membres des tribus qui désiraient se distancier des sections les plus arriérées de leur communauté<sup>40</sup>, mais elle se retrouve dans toute l'Inde et, « à travers l'hypergamie, la hiérarchie pénètre à l'intérieur même des institutions de mariage et de la parenté »<sup>41</sup>.

Aujourd'hui, cependant, la tendance est nettement à la fusion entre les sous-castes. Comme nous le verrons dans un chapitre ultérieur, la société moderne a favorisé la concurrence entre les castes et, en conséquence, les frontières entre les sous-castes d'une même caste se sont sérieusement assouplies, au point de disparaître dans de très nombreux cas. Cette tendance récente illustre bien la proposition avancée ci-dessus selon laquelle les frontières entre les sous-castes sont moins rigides et moins infranchissables que celles entre les castes qui sont, par contre, restées remarquablement fermées au cours du XX<sup>e</sup> siècle, au point que le mariage intercastes demeure, aujourd'hui encore, une exception peu courante et cela dans toutes les classes de la société.

<sup>39</sup> Cité par J. Hutton, *Caste in India: its Nature, Function, and Origins*, Delhi, Oxford University Press, 1973 (1<sup>re</sup> éd. 1946), p.117.

<sup>40</sup> R. Delière, *The Bhils of Western India*, Delhi, National Publishing House, 1985, par ex. p. 118 et s. ou 154.

<sup>41</sup> L. Dumont, *op. cit.*, p.161.



## Le système des castes

# Chapitre III

---

## L'idéologie du pur et de l'impur

[Retour à la table des matières](#)

Le chapitre précédent nous a familiarisés avec le processus de segmentation qui sépare les différents *jati*. Cette insistance sur la multiplicité des groupes endogames, quoique nécessaire, risque cependant de jeter dans l'ombre les relations entre les différentes castes et tout particulièrement les relations hiérarchiques, car il ne faut pas oublier que la caste n'existe pas en dehors d'un système. Si les groupes sont endogames, c'est aussi, et peut-être surtout, parce qu'ils évoluent dans un univers hiérarchique et entendent par là préserver leur statut de toute contamination extérieure.

Le système des castes peut en effet être considéré comme une institutionnalisation de la hiérarchie. Tous les groupes constituant la société sont ordonnés hiérarchiquement. Le critère sur lequel se fonde cette hiérarchie est alors un critère religieux, à savoir l'opposition du pur et de l'impur qui prend en Inde la forme d'une véritable idéologie. Nous sommes redevables à Louis Dumont d'avoir systématisé cette approche qui a néanmoins suscité de nombreuses réactions. Quelle que soit la position que l'on puisse prendre par rapport à l'oeuvre de Dumont, la pureté relative est un élément essentiel de la société indienne et en l'ignorant, on s'interdit de comprendre les fondements mêmes des relations sociales en Inde.

## I. — *L'idéologie fondamentale*

[Retour à la table des matières](#)

On a parfois reproché à Dumont de surestimer l'importance de cette opposition dans la société indienne, un peu comme si elle était la seule chose dont se souciaient les Indiens. Selon Dumont, cependant, l'opposition rituelle doit avant tout se comprendre comme une idéologie, c'est-à-dire comme un système cohérent, rationnel et intelligible d'idées et de valeurs. Il s'agit de l'idéologie fondamentale de la société, c'est-à-dire celle qui est commune à tous, comme par exemple la langue: « Nous ne prétendons pas, écrit-il, que l'opposition pur/impur "fonde" la société autrement qu'au sens intellectuel du terme; c'est par référence implicite à cette opposition que la caste apparaît comme cohérente et rationnelle à ceux qui y vivent. Le fait est central à notre sens, sans plus »<sup>42</sup>. Cette citation, trop souvent ignorée, renferme tout le fondement épistémologique de l'*Homo hierarchicus* et situe bien le problème du pur et de l'impur. Cette opposition permet de rendre « cohérentes et intelligibles » de nombreuses pratiques sociales que l'on observe en Inde et c'est à ce titre qu'elle doit retenir notre attention.

**1. Remarques générales.** — Divers auteurs refusent d'admettre que ces fondements religieux du système des castes soient essentiels. C'est par exemple le cas de l'anthropologue norvégien Fredrik Barth qui a étudié les populations pathan de la vallée de Swat, dans le Cachemire pakistanais, où il a découvert des "groupes sociaux" appelés *qoum* qui "ressemblent" à des castes. Le problème est alors de savoir si les *qoum* sont ou non des castes et là-dessus Barth n'est pas toujours très clair. Dans un petit ouvrage de 1956, il affirmait qu'on ne pouvait parler de véritable système de castes dans la vallée, mais dans un article célèbre de 1960, il considère la structure sociale de Swat comme "cas limite" de la caste<sup>43</sup>. Cependant il note aussi que la pollution rituelle n'est pas

<sup>42</sup> L. Dumont, *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1966, p. 66.

<sup>43</sup> F. Barth, *Indus and Swat Kohiythan: an Ethnographic Survey*, Oslo, Studies of the Etnografiske Museum, 1956, p. 40. Voir surtout *The System of Social*

le critère décisif de distinction entre les *qoum* qui se différencient autant par des critères politiques ou économiques et il en conclut que la différence entre la caste indienne et la caste locale réside dans le fondement rituel que l'on retrouve en Inde et pas au Cachemire.

L'affaire n'en restera pas là puisqu'un autre anthropologue de renom, Bailey, va se baser sur les données de Barth pour soutenir que l'idéologie du pur et de l'impur ne constitue en rien une caractéristique essentielle de la caste. Selon lui, le système indien des castes n'est qu'une espèce de stratification sociale telle qu'on en trouve un peu partout. Il emprunte aussi à Barth le concept d'involution ou d'"addition des rôles" selon lequel non seulement chaque personne remplit un rôle politique, économique et rituel, mais en outre ces rôles sont « conformes »: ainsi si A est supérieur à B dans un système, il ne lui est jamais inférieur dans un autre. Les différentes échelles de statut sont parallèles. Bailey lui-même relève pourtant une sérieuse contradiction à ce principe: les Brahmanes, en effet, jouissent d'un statut rituel élevé alors que leur statut politique est relativement bas <sup>44</sup>. Il ne s'attarde pourtant pas sur ce point crucial qui conduira Dumont à souligner que l'originalité du système indien des castes réside précisément dans cette dissociation du "statut" et du "pouvoir": en d'autres termes, et en simplifiant assez crûment, bien que les Brahmanes jouissent du statut rituel le plus élevé, ils ne disposent pas, en principe, du pouvoir politico-économique.

Bailey met en avant le rôle de la possession de terres comme élément essentiel de différenciation sociale. Il sera suivi par d'autres auteurs tels, par exemple, que Meillassoux qui n'hésite pas à qualifier l'idéologie rituelle de vulgaire "placage idéologique" faisant partie d'un « arsenal idéologique répressif » utilisé comme moyen d'oppression et d'exploitation <sup>45</sup>. Selon Meillassoux, il convient de distinguer la représentation des relations sociales des relations sociales "réelles". Ce

Stratification in Swat, North Pakistan, in *Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan*, E. Leach (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1960, p. 113-146.

<sup>44</sup> F. Bailey, *Caste and the Economic Frontier*, Manchester, Manchester University Press, 1957, p.191 et 267 ou encore *Closed Social Stratification in India*, *Archives européennes de sociologie*, 4, 1963, p.120.

<sup>45</sup> C. Meillassoux, *Y a-t-il des castes aux Indes?*, *Cahiers internationaux de sociologie*, 1973, p.27.

sont ces dernières qui doivent intéresser le sociologue dont la tâche est de découvrir les "fractions réelles" qui divisent la société. S'il est légitime de vouloir s'intéresser à des rapports de classe au sein de la société indienne, il faut toutefois, nous l'avons déjà souligné, se prévenir du danger de "plaquer" des concepts issus de la révolution industrielle européenne sur une réalité historique et culturelle aussi différente.

Précisément, selon Dumont, approcher la caste consiste à tâcher d'appréhender intellectuellement des valeurs qui ne sont pas les nôtres <sup>46</sup> et c'est ce qui explique les nombreuses réticences de ceux qui préfèrent condamner avant même de comprendre. Malinowski, un des pères fondateurs de l'anthropologie sociale, avait affirmé que le but de cette discipline était de « saisir le point de vue de l'indigène », une idée que reprend Dumont lorsqu'il affirme qu'en anthropologie sociale, « la pierre de touche demeure ce que les gens pensent et croient » <sup>47</sup>. Quoique l'on fasse, c'est autour de l'opposition fondamentale que s'articule le système social indien et nous pouvons maintenant montrer comment elle permet de rendre cohérente la vie sociale des Indiens.

**2. Un exemple ethnographique.** — Cette idéologie, affirme Dumont, est partagée par tous, à l'instar d'une langue qui est parlée par l'ensemble de la population. La métaphore est sans doute un peu extrême car la préoccupation rituelle n'a pas la même intensité dans toutes les sections de la population. Les castes inférieures sont ainsi beaucoup moins soucieuses de leur pureté que ne le sont les hautes castes végétariennes. Mais cela ne signifie pas pour autant que l'idéologie du pur et de l'impur se réduise à une théorie brahmanique comme le prétendent certains <sup>48</sup>. De plus, il n'est pas nécessaire de se tourner vers la littérature sanskrite pour la reconstruire et divers ethnologues nous ont légué, de cette idéologie, un exposé particulièrement éclairant qui se fonde sur leur étude d'une région

<sup>46</sup> L. Dumont, *op. cit.*, p.15.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p.56.

<sup>48</sup> G. Berreman, *Caste and Other Inequities: Essays on Inequality*, Meerut, Folklore Institute, 1979, p.163.

rurale. C'est notamment le cas de Harper qui, dans un article <sup>49</sup> important, a exposé les croyances en la matière des Brahmanes Havik qu'il a étudiés dans l'État de Karnataka. Il s'agit d'une vue relativement orthodoxe, mais qui se retrouve néanmoins dans toutes les couches de la population et peut donc servir de base à notre approche de cette idéologie.

L'orthodoxie des Havik se retrouve tout particulièrement dans leur conception des différences entre les castes. Le fondement du système est, selon eux, la supériorité des dieux qui doivent être vénérés par les hommes auxquels ils assurent en échange bonheur et prospérité. Cependant seuls ceux qui sont en état de pureté rituelle peuvent approcher les dieux et pour que soit maintenue la communication avec ceux-ci, il est nécessaire qu'une classe de la population soit exempte des tâches rituellement impures. La pollution se transmet à ses parents proches: pour que les dieux soient satisfaits et qu'en retour règne la prospérité, il faut donc qu'existe une caste de personnes rituellement pures. Les castes qui assistent les Brahmanes doivent également maintenir un certain état de pureté et se préserver de toute promiscuité avec le reste de la société. La pollution se transmettant à travers les liens de parenté, toute la société en vient à être divisée en groupes endogames avec, tout en bas, les castes fortement impures que l'on appelle intouchables.

Certes, beaucoup de gens aujourd'hui contestent ce caractère semi-divin des Brahmanes et cette insistance qu'ils ont à rationaliser leur supériorité peut prêter à sourire, mais il n'empêche que seuls des Brahmanes servent les divinités majeures qui résident dans les grands temples. De plus leurs conceptions quant au contenu de la pureté sont partagées par tous.

Les Brahmanes Havik considèrent d'ailleurs qu'eux-mêmes ne sont pas autorisés à approcher Dieu en n'importe quelles circonstances. Ils distinguent en effet trois états par rapport à la pureté rituelle. En temps normal, le statut rituel d'un individu est neutre, on dit qu'il est *mailige*. S'il entre en contact avec des êtres, substances ou objets impurs, il pourra lui-même devenir impur, *muttuchettu*, car l'impureté,

<sup>49</sup> E. Harper, Ritual Pollution as an Integrator of Caste and Religion, *Journal of Asian Studies*, 23, 1964, pp. 151-197.

contrairement à la pureté, est contagieuse. Pour approcher Dieu, par contre, il devra atteindre un état de pureté supérieur, appelé *madi* <sup>50</sup>.

La pureté n'est pas seulement requise pour approcher Dieu. Ainsi une épouse doit idéalement être *madi* lorsqu'elle cuisine. Le bain (*snana*) est le meilleur moyen de devenir *madi* et un Brahmane doit normalement prendre trois bains par jour. Mais en cas d'impossibilité, il lui est loisible d'atteindre à une certaine pureté en récitant des *mantra* (formules rituelles); on dit alors que l'on prend un « bain de *mantra* » (*mantra snana*). Se sécher avec une serviette polluerait le baigneur et ce dernier se sèche donc avec son *panche* (pièce de tissu que l'on noue à la ceinture), le lave et en revêt un neuf. La soie est moins conductrice d'impureté que le coton.

L'état de *madi* est éphémère et hautement sensible à tout contact. Un Brahmane qui se rend au temple en état de pureté pourra ainsi jeter de l'eau devant lui afin de purifier les endroits où il va passer. Normalement une chemise ne peut jamais être *madi* et c'est le torse nu qu'il convient d'approcher Dieu. Un homme *madi* redevient *mailige* en retournant à ses activités normales, c'est-à-dire en réintégrant la vie sociale.

Ce n'est, par contre, qu'au contact de choses ou personnes très polluantes, par exemple un intouchable ou une femme en menstruation, qu'un homme devient *muttuchettu*. Normalement, il peut retrouver son état normal, *mailige*, par un bain, mais les cas extrêmes, comme l'acceptation de nourriture préparée par un intouchable, peuvent conduire à l'excommunication.

La nourriture est un point particulièrement sensible à la pollution. Pour les Havik, comme pour la plupart des Brahmanes et une bonne part des castes supérieures, seule la nourriture végétarienne est acceptable. Manger la chair d'un animal mort est en effet impensable. De plus les types de "viande" sont eux-mêmes hiérarchisés: après la nourriture végétarienne, on trouve les oeufs, le poisson, le poulet, le mouton, le porc sauvage, le porc domestique, le buffle et le boeuf. Plus on descend la hiérarchie sociale, plus on trouve des castes mangeant des types inférieurs de viande et les intouchables sont réputés manger

<sup>50</sup> Pour une vue similaire voir M.N. Srinivas, *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Bombay, Asia Publishing House, 1965 (1re éd. 1952), p.107.

du porc et du boeuf alors que de nombreuses castes intermédiaires non végétariennes, ne mangent que du poulet et du mouton. La nourriture non préparée est relativement neutre, mais la nourriture cuite est affectée par le statut social du cuisinier. Les membres d'une caste ne peuvent en principe jamais accepter de la nourriture préparée par les membres de castes inférieures. Les Indiens du Sud ne connaissent pas la distinction du nord de l'Inde entre nourriture bouillie (*kacha*), très sensible à la pollution, et nourriture frite (*pakka*), nettement moins sensible. Là où cette distinction est opérante, la nourriture *kacha* ne peut être mangée que si elle est cuisinée par un proche alors qu'il est souvent permis d'accepter de la nourriture *pakka* préparée par les membres de certaines autres castes. C'est, en partie, ce qui explique la popularité des "snacks" dans les lieux publics tels que les gares.

Manger ensemble exige un statut social égal et, lors des repas de fêtes, les membres de castes différentes ne peuvent être assis dans le même rang. Si l'eau est un agent purificateur, elle est aussi hautement contaminable et personne n'est supposé accepter de l'eau en provenance des membres de castes inférieures. Ainsi, les intouchables ne sont pas autorisés à prendre de l'eau dans les puits des villages afin de ne pas polluer ces derniers. La salive, comme les autres émanations corporelles, est une source puissante de pollution: lorsqu'elle mange, une personne ne peut jamais toucher ses lèvres de ses mains. La nourriture que l'on mord ou chique doit de même être évitée pour la production importante de salive qu'elle occasionne.

Parmi les autres émanations corporelles, les menstruations constituent une source de pollution particulièrement puissante. Une femme réglée est isolée pendant cinq jours et demeure à l'écart, souvent sous la véranda. Elle n'est pas alors autorisée à cuisiner, aller au temple, prendre de l'eau du puits et doit en outre s'abstenir de toucher d'autres personnes. Parler à une femme en menstruation, même via une tierce personne, suffit à faire perdre son état de *madi*. A la fin de sa période d'isolement, la femme prend un bain, change de vêtements, nettoie sa cuisine et le foyer et peut ensuite reprendre ses activités normales. La pollution résultant d'un contact avec une femme en menstruation nécessite un rituel spécial en plus du bain et changement de vêtement: il faut en effet manger le *panchagavya*, c'est-à-dire la mixture préparée des cinq produits de la vache. Toutes les castes ne sont pas aussi méticuleuses que les Havik quant à l'isolement et la pollution

menstruelle. Dans un article consacré à cette question, Eichinger Ferro-Luzzi note que toutes les castes imposent certains tabous en la matière, ce qui est vrai <sup>51</sup> ; mais affirmer que les castes inférieures sont particulièrement pointilleuses quant au confinement des femmes réglées l'est beaucoup moins. Les femmes paraiyar continuent de travailler et mènent une existence quasi normale pendant leurs règles. Les seules restrictions qui les frappent à ce moment concernent l'accès aux édifices religieux. <sup>52</sup>

Toutes les substances émanant du corps sont impures. C'est le cas du pus ou de l'urine; c'est pour éviter d'être éclaboussés que les hommes préfèrent uriner accroupis. Seules l'eau et la main gauche peuvent être utilisées pour la toilette qui suit la défécation. C'est pour cela qu'on appelle la main gauche la « main des ordures » et que jamais elle ne doit toucher la nourriture. Les excréments d'animaux polluent et les crottes de corbeaux sont tellement impures qu'un Brahmane doit prendre 1 001 bains s'il en est souillé. Il résout cependant le problème en utilisant un tamis, l'eau passant dans chaque trou équivalant à une douche. Une des insultes les plus fortes consiste à cracher sur quelqu'un. La coupe des cheveux et des ongles occasionne aussi de l'impureté et précède toujours un bain.

La source la plus forte de pollution reste néanmoins la mort, quoique Harper insiste relativement peu sur cette dernière. La mort pollue non seulement le corps du défunt, mais aussi toute sa famille. La pollution rituelle qui découle de la mort est appelée *sutaka*. Celle-ci est de deux types: la *guru sutaka*, particulièrement forte, qui affecte les membres du lignage, idéalement ceux qui vivent sous le même toit. La *laghu sutaka*, plus légère, n'affecte que les parents plus éloignés. C'est le deuilleur principal ou *kartri* qui est le plus affecté par la pollution mortuaire.

Si la pollution mortuaire est de mauvais augure, la pollution dérivant de la naissance (*amé*) est par contre de bon augure. Elle déteint aussi beaucoup moins sur les membres de la famille. La jeune mère est rituellement impure onze jours après l'accouchement pendant lesquels

<sup>51</sup> G. Eichinger Ferro-Luzzi, Women's Pollution Periods in Tamilnad (India), *Anthropos*, 69, 1974, pp. 113-161.

<sup>52</sup> R. Delière, *Les Paraiyars du Tamil Nadu*, Nettetal, Steyler Verlag, 1988, p. 271.



elle est isolée, généralement sous la véranda. Après dix nuits, la mère et son enfant se baignent puis la mère et son mari mangent le *panchagavya*. La femme retrouve alors son état normal (*mailige*), mais elle ne peut atteindre l'état de *madi* que trois mois plus tard, après une autre cérémonie purificatoire.

Il existe d'autres sources de pollution, comme le cuir, les éclipses solaire ou lunaire, etc. Il existe aussi de nombreux conducteurs de pollution comme par exemple les pièces de monnaie qui, il n'y a pas si longtemps, ne pouvaient passer directement de la main d'un intouchable à celle d'un Brahmane. Certains commerçants exigeaient même que les intouchables déposent leur pièce dans l'eau. La vaisselle ne peut être totalement débarrassée de la pollution et on ne peut jamais manger dans l'assiette d'une autre personne. Il est d'ailleurs préférable de prendre son repas sur une feuille de banane parce que celle-ci peut être jetée. Notons enfin que la pollution rituelle ne peut se confondre avec de simples règles d'hygiène. La saleté et la poussière ne sont pas polluantes comme telles. La pureté des eaux du Gange n'empêche nullement une grande contamination bactériologique. Un vêtement rituellement pur peut avoir une apparence assez sale, et un Brahmane plein de boue est préférable à un intouchable bien lavé et habillé de neuf.

L'idéologie de la pollution rituelle telle qu'elle est expliquée par les Havik de Mysore n'est pas un système abstrait, mais un ensemble d'idées qui rendent cohérentes de nombreuses pratiques quotidiennes. Comment expliquer qu'un homme urine accroupi, mange de la main droite en jetant sa nourriture dans la bouche, ferme la porte de la chambre du dieu lorsqu'il y a un mort dans la maison ou encore qu'il se rende chez certaines personnes *avant* de prendre son bain? C'est la pollution rituelle qui permet d'expliquer tous ces comportements et de multiples autres aspects de la vie quotidienne. Sans s'y référer, il serait impossible de donner un sens à la vie sociale des hindous.

## II. — *Pureté et société*

[Retour à la table des matières](#)

L'idéologie du pur et de l'impur ne fait cependant pas que rendre compte des multiples détails de la vie quotidienne. Elle fonde aussi l'organisation sociale indienne. Nous avons vu comment les Havik légitiment leur supériorité en affirmant qu'ils sont les seuls à pouvoir approcher Dieu et qu'ils doivent pour cela, autant que faire se peut, être préservés des impuretés de ce monde. Le souci du maintien de leur pureté est une caractéristique universelle des Brahmanes et cela d'autant plus que la pureté est fortement sensible alors que l'impureté est, quant à elle, hautement contagieuse. Ceux qui croient, un peu naïvement, que les Brahmanes ont inventé ce système pour asseoir leur propre supériorité négligent les contraintes incessantes auxquelles ceux-ci doivent se soumettre et qui leur rendent souvent la vie fastidieuse. Pour certains, cette contrainte prend des formes obsessionnelles: ainsi Harper raconte qu'une femme se baigne chaque fois qu'elle entend le mot "sandale" et, dans certaines familles, on n'ose pas donner aux vaches les feuilles de banane sur lesquelles on a mangé afin de ne pas contaminer le lait.

**1. Caste et pureté.** — Pour que les hautes castes puissent demeurer pures, il est nécessaire que certaines sections de la société se spécialisent dans le traitement des choses impures. C'est ainsi qu'existent des castes de fossoyeurs, de balayeurs, de tanneurs, d'équarrisseurs, etc. Rejetées tout au bas de la hiérarchie sociale, ces castes sont caractérisées, en raison de leur occupation, par un état d'impureté permanente. L'opposition entre Brahmanes et intouchables peut donc être considérée comme la projection dans la structure sociale de la dichotomie du pur et de l'impur. L'opposition fondamentale ne fait cependant pas que rendre compte des pôles de la société, mais elle permet d'ordonner tous les groupes qui la constituent.

La pureté des Brahmanes les rend plus sensibles à la pollution et plus sourcilieux quant au maintien de leur statut rituel. Cette sensibilité et cette méticulosité diminuent au fur et à mesure que l'on descend l'échelle sociale. C'est ainsi que nous avons pu voir comment les régimes alimentaires correspondaient *grosso modo* à la hiérarchie

sociale. Cette correspondance semble un peu moins vraie aujourd'hui puisqu'au cours du siècle dernier de nombreuses castes assez basses sont devenues végétariennes afin de pouvoir revendiquer une certaine respectabilité. Mais dans l'ensemble, les castes supérieures tendent à se rapprocher des pratiques brahmaniques alors que les castes inférieures sont quasiment toujours carnivores. Certaines coutumes brahmaniques qui ne semblent pas directement liées à la pollution rituelle jouissent néanmoins d'une valeur positive et sont comme telles associées aux castes supérieures: c'est, par exemple, l'interdiction du remariage des veuves qui se voit strictement appliquée par les castes supérieures alors qu'on le tolère assez librement dans les castes inférieures. Une des premières manoeuvres des castes qui désirent améliorer leur statut a souvent consisté à interdire le remariage de leurs veuves. L'alcool aussi, pour des raisons pas toujours très claires, est associé à un statut inférieur.

**2. Hiérarchie.** — Les différentes castes (*jati*) qui composent une communauté locale jouissent donc d'un statut différent et on peut dire qu'elles sont "hiérarchisées". Si elle est essentielle pour comprendre le système des castes, cette idée de hiérarchie n'est néanmoins pas non plus exempte d'ambiguïté. En effet, elle pourrait amener à croire que la hiérarchie sociale indienne correspond à une hiérarchie de type militaire, c'est-à-dire linéaire, universellement acceptée et ne souffrant aucune contestation. Les choses sont ici beaucoup plus complexes. Tout d'abord, les *jati*, nous l'avons dit, conservent une certaine autonomie; chacun est ici maître chez soi et cet exclusivisme laisse pas mal de liberté aux membres d'une caste. Dans la vie d'un village, il y a relativement peu d'occasions où la hiérarchie des castes peut s'exprimer de manière formelle. C'est cependant le cas au cours des fêtes lorsque les différentes castes d'un village sont amenées à prendre un repas commun: dans de telles circonstances, un ordre de préséance est respecté et dans certaines régions on appelle même les intouchables « ceux qui viennent en dernier lieu ». De plus, il convient de rappeler que cette hiérarchie est avant tout rituelle. Si elle se double quelquefois d'une hiérarchie politico-économique, c'est loin d'être toujours le cas et la supériorité rituelle des Brahmanes n'implique pas nécessairement une supériorité économique. Nous reviendrons sur cette question dans le chapitre suivant. Il nous suffit pour l'instant de noter que l'on peut à la

fois jouir d'un statut rituel très élevé, n'avoir aucune espèce de pouvoir politique et être économiquement défavorisé. Tel est en effet le cas de nombreux Brahmanes, particulièrement les prêtres. La hiérarchie de la pureté n'implique donc pas nécessairement des avantages matériels.

La consubstantialité des membres d'une caste, que nous avons soulignée précédemment, entraîne des conséquences importantes en matière de pollution. En effet, tous les membres d'une caste sont considérés comme partageant le statut rituel de cette caste. Ainsi, un intouchable végétarien et rituellement orthodoxe ne sera pas considéré comme moins polluant que ses frères de caste qui mangent du boeuf. La pureté individuelle d'une personne se voit donc limitée par la pureté relative de la caste à laquelle il appartient.

**3. La mise en œuvre de la hiérarchie.** — Dans la vie quotidienne, la hiérarchie se traduit par le degré de réciprocité dans les relations sociales: plus on est socialement proches, plus on entretient des relations réciproques et symétriques. A l'intérieur de la caste, ou du moins de la sous-caste, les personnes jouissent d'un statut plus ou moins semblable et sont unies par une certaine égalité. De même certaines castes ont un statut assez proche et leurs membres ont des relations peu différenciées. On peut alors partager la nourriture, l'eau ou le narguilé. Par contre entre les castes très éloignées socialement, l'inégalité est nettement marquée. Au sommet, les castes brahmanes peuvent donner de la nourriture et de l'eau à toutes les autres castes, mais n'acceptent pas grand-chose de celles-ci. Pour l'anecdote, on peut noter qu'au Kérala de nombreux restaurants précisent que le cuisinier est brahmane, ce qui peut rassurer les personnes soucieuses de leur statut rituel. Par contre, au bas de la hiérarchie sociale, les intouchables ne peuvent donner à manger ou à boire à personne. Cette dernière remarque fait apparaître une première démarcation entre castes "propres" et intouchables<sup>53</sup>. Mais entre les deux extrêmes, la situation est plus fluide. Une certaine réciprocité existe entre les castes moyennes. Cette réciprocité marque bien la faiblesse des différences de statut entre ces castes. Plus la distance structurale entre deux castes est faible, moins seront sévères les diverses restrictions qui les séparent. Lorsque la

<sup>53</sup> J. Parry, *Caste and Kinship in Kangra*, Londres, Routledge et Kegan Paul, 1979, p.96.

distance est très grande, par contre, de nombreux tabous et restrictions viennent limiter au maximum les contacts entre les castes.

Au Kérala, « paradis de l'aberration hiérarchisante », nous dit Dumont, la distance sociale entre les castes se traduisait sur le plan physique de façon directe, puisque les personnes des différentes castes ne pouvaient s'approcher les unes des autres au-delà d'une distance prescrite qui traduisait la hiérarchie rituelle. Au sommet, on trouvait les Brahmanes Nambudiri que les Nayar pouvaient approcher à 7 pieds. Un Irava, par contre, devait maintenir une distance de 32 pieds par rapport aux Nambudiri, un Pulaya 64 pieds et un Nayadi, de 74 à 124 pieds selon les sources <sup>54</sup>. Ailleurs, cependant, les prescriptions n'étaient pas aussi rigoureuses, bien qu'une supériorité se traduisît souvent par des marques de respect et déférence. Dans l'ensemble d'ailleurs, note Stevenson <sup>55</sup>, si l'on peut inférer que les Brahmanes occupent le sommet de la hiérarchie et les éboueurs le bas de l'échelle sociale, il n'est pas possible d'établir un ordre qui serait valide au-delà d'une région relativement petite.

Les différences entre le sud et le nord de l'Inde sont nettement marquées. Le sud tend à être plus rigoureux dans l'exclusivisme des castes: ici les hautes castes n'acceptent jamais l'eau que leur offrent les membres des castes inférieures, alors que, dans le nord, on est disposé à accepter de l'eau et de la nourriture frite (*pakka*) de certaines castes inférieures <sup>56</sup>.

L'importance de la nourriture dans la transmission d'impureté ressort nettement des quelques remarques que nous venons de faire. La nourriture peut être affectée de trois façons <sup>57</sup> : les ustensiles qui servent à la préparer sont des conducteurs de pollution et on ne peut utiliser la vaisselle de castes inférieures, quel que soit le statut du cuisinier. La sensibilité de la vaisselle varie avec le type de matériau: la vaisselle en terre cuite est beaucoup plus sensible que celle en laiton ou en argent, sans doute parce qu'elle est plus poreuse et moins facilement lavée. Un

<sup>54</sup> Voir, par ex., C. Fuller, *The Nayars Today*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, p.35.

<sup>55</sup> H. Stevenson, Status Evaluation in the Hindu Caste System, *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 84, 1954, p.49.

<sup>56</sup> L. Dumont, *op.cit.*, p.109.

<sup>57</sup> H Stevenson, *op.cit.*, p.54 et s.

ministre intouchable raconte qu'ayant été invité à manger dans la famille d'un collègue politicien de haute caste, il était le seul invité à s'être vu offrir la nourriture dans une assiette en argent. Il crut que c'était pour lui faire honneur, mais apprit plus tard que ses hôtes considéraient qu'il était plus facile d'ôter la pollution d'un matériau noble que d'une assiette ordinaire. En second lieu, la pollution varie aussi selon le type de nourriture. Nous avons vu que la principale démarcation en ce domaine sépare les nourritures végétarienne et non végétarienne et que les différents types de viande étaient eux-mêmes hiérarchisés, des oeufs au boeuf. Enfin, et bien entendu, le statut social du cuisinier est particulièrement important. Il y a une tendance à ne pas accepter de nourriture, particulièrement de nourriture bouillie (*kacha*) telle que le riz, de castes inférieures.

Accepter un repas d'une personne d'une autre caste signifie que l'on considère cette dernière comme étant d'un statut, sinon égal, du moins très proche. La commensalité est un critère très important et dans le passé, les mouvements de réforme ont souvent voulu marquer l'égalité de tous les hommes en organisant des repas intercastes. Un Brahmane qui accepterait publiquement de prendre un repas cuisiné par un intouchable serait excommunié ou en tout cas ostracisé.

**4. Un exemple local.** — Dans un livre auquel nous nous sommes déjà référé, Mayer a bien décrit la hiérarchie locale de Ramkheri, un village de Malwa, dans l'Inde centrale<sup>58</sup>. La première division importante que l'on rencontre à Ramkheri est celle entre castes "propres" et castes intouchables: ainsi, toutes les castes, à l'exception des intouchables, partagent la pipe. Les castes de paysans boivent de l'eau de toutes les castes sauf des intouchables. Pour les règles concernant la nourriture, la situation est plus complexe. Mayer regroupe la trentaine de castes que l'on rencontre dans le village en cinq catégories. La première comprend les Brahmanes qui n'acceptent de la nourriture *kacha* que des membres de leur propre caste, voire même sous-caste. Les différentes castes de Brahmanes varient quant à leur acceptation de nourriture *pakka*: certains n'en acceptent que des Brahmanes alors que d'autres ne refusent pas la nourriture *pakka* de la

<sup>58</sup> A. Mayer, *Caste and Kinship in Central India: a Village and its Region*, Berkeley, University of California Press, 1960, p.33 et s.

deuxième, voire de la troisième catégorie. Par contre, toutes les castes acceptent de boire de l'eau et de manger la nourriture *kacha* offerte par des Brahmanes. La deuxième catégorie est peu homogène puisqu'elle comprend des castes aussi diverses que les Rajput, une caste royale au statut très élevé, les barbiers et les potiers. Toutes ces castes sont hiérarchisées et, en simplifiant, on pourrait dire qu'elles n'acceptent la nourriture *kacha* que des castes qui leur sont supérieures ou très proches, tout en étant un peu plus libérales en ce qui concerne la nourriture *pakka*. La troisième catégorie comprend des castes d'artisans et de paysans; bien que leur statut soit inférieur à celui des castes de la seconde catégorie, elles sont aussi plus orthodoxes et n'acceptent de la nourriture *kacha* que des Brahmanes. À la base, les intouchables acceptent de la nourriture d'à peu près tout le monde <sup>59</sup>.

Si le tableau que dresse Mayer ne semble pas toujours très clair, ce n'est pas à cause des insuffisances de l'auteur, mais bien parce que la réalité elle-même est complexe. Mayer note d'ailleurs qu'il s'est basé sur les informations fournies par les hommes et il pense que la position des femmes est généralement plus stricte, ce que confirme par exemple Parry <sup>60</sup>. Ce dernier souligne lui aussi les contestations qui animent la hiérarchisation. Il faut bien comprendre que ce n'est pas la hiérarchie comme telle qui est alors remise en cause, mais bien la position de telle ou telle caste au sein de cette hiérarchie. Enfin, j'ajouterais encore qu'il existe aussi certaines distorsions entre les affirmations des gens et leur comportement réel, parfois moins orthodoxe qu'ils ne le prétendent.

**5. Autres manifestations de la hiérarchie.** — La hiérarchie de commensalité n'est peut-être pas aussi explicite que les comptes rendus ethnographiques le laissent parfois supposer. Nous avons vu que les occasions de la mettre en oeuvre sont relativement rares. Il n'y a pas toujours adéquation parfaite entre le comportement individuel et le comportement de groupe. Certains individus peuvent ainsi être plus orthodoxes que d'autres. Mais il nous faut bien comprendre que les restrictions de commensalité ne sont qu'un aspect de la hiérarchie qui

<sup>59</sup> Nous présentons ici un tableau simplifié à l'extrême de la situation à Ramkheri. Dumont, *op. cit.*, p. 114-119, a bien synthétisé et systématisé les données parfois confuses de Mayer.

<sup>60</sup> J. Parry, *op.cit.*, p.103.



s'exprime par de multiples autres façons, sur lesquelles toutefois nous ne sommes pas toujours aussi bien documentés. La hiérarchie se manifeste en effet aussi par l'échange de salutations: lorsque deux hommes se rencontrent, celui de caste inférieure doit saluer l'autre le premier. Les membres de deux castes de statut semblable peuvent s'adresser l'un à l'autre par des termes de parenté, mais si leur statut est nettement différencié, celui de condition inférieure devra s'adresser à l'autre par des titres honorifiques ou des formules de respect. A Kangra, un non-Brahmane s'adresse à un Brahmane en disant: « Je baisse la tête », *matha tekna*; ce dernier répondra simplement: « Bénis sois-tu », *ashirbad*. Deux personnes au statut nettement distinct ne doivent pas non plus s'asseoir au même niveau, ni dans la même ligne lors des repas de fête. L'accès des maisons est de même limité par la condition. Les intouchables doivent rester en dehors de la propriété, certaines castes n'ont accès qu'à la véranda et la cuisine demeure le lieu le plus tabou. Dans l'ensemble, les hommes de caste supérieure sont considérés avec respect, déférence et distance; ils jouissent d'une certaine préséance dans toutes les manifestations privées ou publiques.

**6. Conclusions.** —L'idéologie du pur et de l'impur apparaît donc comme un langage à travers lequel le système des castes est exprimé, expliqué, justifié, et surtout vécu. Elle permet d'élaborer une échelle hiérarchique sur laquelle les différentes castes viennent tant bien que mal se greffer. Comme nous le verrons plus tard, cette idéologie a bien perdu une partie de sa prégnance aujourd'hui, mais elle n'en demeure pas moins le fondement du système. De surcroît, il existe, à côté de cette hiérarchie rituelle, divers ordres qui ne correspondent pas toujours à celle-ci. Nous savons déjà que la hiérarchie politique n'est pas congruente avec la hiérarchie rituelle. Nous pouvons nous tourner maintenant vers la production des biens matériels et voir comment celle-ci s'accommode de la caste.



Le système des castes

## Chapitre IV

---

# Caste et économie

[Retour à la table des matières](#)

Dès le premier chapitre, nous avons vu que la spécialisation professionnelle héréditaire constitue une caractéristique essentielle de la caste. Une fois établie cette vérité globalement acceptable, les choses deviennent cependant beaucoup plus complexes, à un point tel qu'il devient malaisé de saisir les liens entre caste et économie. Nous n'avons pas la prétention de rendre simples des choses qui ne le sont pas, ce serait en effet les appauvrir de façon indue, mais nous pouvons néanmoins tâcher de passer en revue quelques aspects de ces liens.

Si ses fondements idéologiques ont une nature religieuse, le système des castes est aussi un mode particulier de division du travail qui se caractérise par une solidarité organique entre ses entités constituantes. Cela signifie que chaque caste remplit une fonction économique propre et est dépendante des différentes castes pour la réalisation des autres tâches. Toutes les castes sont donc unies dans un lien d'interdépendance: le rituel ne peut être accompli sans les Brahmanes, le paysan a besoin des menuisiers et forgerons pour la fabrication et l'entretien de ses outils, et chaque caste devient, ainsi de suite, dépendante des autres.

## I.— Caste et profession

[Retour à la table des matières](#)

Le rapport certain qui existe entre caste et profession, note Louis Dumont, n'est pas « une identité pure et simple »<sup>61</sup>. Il n'y a pas non plus disjonction, ni même discontinuité, entre le système professionnel et les fondements idéologiques que nous venons d'analyser tout au long du chapitre précédent. Il existe au contraire un rapport étroit entre les deux et c'est ce dernier qui va nous intéresser en tout premier lieu.

**1. La nature religieuse de la spécialisation.** — L'ethnologue britannique Arthur Hocart occupe une place à part dans l'histoire de l'ethnologie. Son oeuvre, souvent ignorée, est en effet tout entière tournée vers les fondements rituels de la société et repose sur l'idée — qui n'est pas sans rappeler *La cité antique* de Fustel de Coulanges — selon laquelle ce ne sont pas des raisons économiques qui ont poussé l'homme à vivre en société car la recherche du gain tend à diviser les hommes plutôt qu'à les unir. Par contre, l'homme a partout éprouvé le besoin de contrôler les forces naturelles et, pour ce faire, il doit s'assurer le soutien des dieux et démons. Les sociétés se sont donc organisées autour de cette nécessité rituelle d'obtenir les faveurs des dieux.

Ses activités professionnelles l'ayant mené à Ceylan, c'est tout naturellement que Hocart s'intéressa au système des castes qui lui paraissait apporter une confirmation supplémentaire à sa théorie. Il publia donc en 1938 (et en français!) un petit ouvrage<sup>62</sup> dans lequel il soutenait que le système des castes est avant tout une organisation sacrificielle. En d'autres termes, c'est l'organisation du sacrifice ou la propitiation des forces surnaturelles qui ont présidé à la division de la société en castes et on peut alors dire que chaque occupation est avant tout un sacerdoce. Notons d'emblée que ce point de vue rejoint celui qui est énoncé par les Brahmanes Havik dans le chapitre précédent. Ceux-ci considéraient en effet que la division du travail était née du besoin de préserver la pureté rituelle du sacrifiant. Pareillement, selon Hocart, ce

<sup>61</sup> L. Dumont, *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1966, p.123.

<sup>62</sup> A. Hocart, *Les castes*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1938.

qui distingue les barbiers, blanchisseurs ou tambourinaires, ce n'est pas tant leur fonction économique que leur place dans l'accomplissement du sacrifice. Car, écrit-il, il n'est pas besoin d'une caste de forgerons pour fabriquer des charrues, ni non plus d'une caste de pêcheurs pour attraper des poissons. Le rituel, par contre, ne peut être mené par n'importe qui.

Hocart s'écarte du modèle des Havik lorsqu'il affirme que le personnage central du sacrifice n'est pas tant le prêtre ou "sacrifiant" que le roi qu'il appelle "sacrificateur". C'est le roi, en effet, qui offre le sacrifice, mais il ne l'accomplit pas alors que le prêtre est une espèce d'exécutant. Les cultivateurs sont chargés de produire les ingrédients utiles au rituel et, note Hocart non sans quelque perspicacité, c'est pour cela qu'il existe des castes d'agriculteurs dans un pays où pratiquement tout le monde cultive la terre. Les castes inférieures incarnent quant à elles les démons, les *asura* ou puissances des ténèbres. Le tambourinaire est avant tout un prêtre des démons et il n'officie qu'aux funérailles et aux sacrifices sanglants. Les blanchisseurs et barbiers font bien plus que laver et coiffer: ils remplissent à chaque rite de passage des fonctions religieuses essentielles. Les charpentiers doivent fabriquer les roues des chars religieux, les orfèvres les ornements rituels et ainsi de suite. C'est ce qui fait dire à Hocart que chaque occupation est avant tout un sacerdoce.

Ce fondement religieux de la division du travail indienne a été réaffirmé, à la suite d'Hocart, par de nombreux ethnologues contemporains, à commencer par Dumont et Pocock. Il faut d'ailleurs noter que ce n'est pas tant l'activité professionnelle qui pollue que la spécialisation de la caste. Supposons ainsi le cas d'une personne de haute caste qui travaillerait comme éboueur municipal dans une grande ville. Sa profession n'affecterait pas directement son statut rituel alors qu'un ingénieur membre de la caste Bhangi (balayeurs) a beau être végétarien, cela ne changerait en rien sa nature profonde. Ce qui importe dans la détermination du statut, ce n'est pas tant la profession réelle que la spécialisation traditionnelle de la caste à laquelle on appartient.

Enfin Hocart lui-même note qu'au cours des siècles, les différentes tâches rituelles sont devenues des spécialisations économiques. Selon lui donc, la spécialisation économique découle de la différenciation rituelle et ne la précède pas.

**2. Les professions.** — Nous avons vu, avec Ghurye, qu'une partie non négligeable des noms de castes étaient aussi des noms de métiers. Ainsi le terme Kallar signifie "voleur" en tamil, Bhangi veut dire "éboueur" en hindi, Bhandari signifie "barbier" en oriya et ainsi de suite. Nous avons vu aussi qu'il y avait une tendance à ce que seuls les membres des castes de blanchisseurs lavent le linge, seuls les membres des castes de barbiers rasant et coupent les cheveux, etc. Le contraire n'est en revanche pas aussi vrai: tous les membres des castes de blanchisseurs ne lavent pas le linge et tous les "forgerons" ne travaillent pas le fer. Est-ce là une tendance récente découlant de la complexification de la vie économique et de la pression démographique ou alors en a-t-il toujours été ainsi? Il est certain que le phénomène s'est accentué au cours de ce siècle, mais on peut légitimement douter qu'il y ait jamais eu adéquation parfaite entre caste et profession. Ainsi, la plupart des castes ont toujours cultivé la terre, que ce soit comme activité principale ou secondaire, comme propriétaires ou métayers.

Dans l'ouvrage important qu'il consacra au système des castes, le *superintendent* du recensement de 1911, Edward Blunt, a calculé l'adéquation entre caste et profession. Il note ainsi que, dans le nord de l'Inde, la plupart des membres des castes d'agriculteurs exercent leur profession traditionnelle, ce qui n'a rien de très étonnant. Un peu plus de la moitié des "blanchisseurs" (Dhobi) ou des "presseurs d'huile" (Teli) exercent ces professions; par contre, à peine plus de 10% des Brahmanes sont prêtres. Les Ahir ne sont guère plus nombreux à être bouviers et seuls 5% des Chamar travaillent comme tanneurs. Toutes ces castes pratiquent majoritairement l'agriculture <sup>63</sup>. Ce décalage entre la spécialisation traditionnelle et l'occupation réelle ne devrait pas nous surprendre. En effet, nous avons vu que la spécialisation traditionnelle avait avant tout une nature religieuse; mais les contingences économiques sont telles qu'aucune caste ne peut se cantonner à ce rôle religieux. Cela est particulièrement vrai des castes intouchables qui ont, pour la plupart, une fonction rituelle, mais qui, dans la vie quotidienne, sont affectées aux diverses tâches laborieuses et souvent aussi au travail

<sup>63</sup> E. Blunt, *The Caste System of Northern India with Special References to the United Provinces of Agra and Oudh*, Delhi, S. C. Chand et Co., 1969 (1re éd. 1931), p.247 et s.

agricole. C'est ce qui explique la faible proportion de Chamar qui travaillent comme tanneurs. Les Paraiyar du Tamil Nadu sont traditionnellement joueurs de tambour (*parai*) aux funérailles; il va de soi que les centaines de milliers de Paraiyar ne jouent pas tous du tambour mais fournissent principalement la main-d'oeuvre servile aux castes supérieures. Cependant, si l'on a besoin d'un joueur de *parai*, c'est invariablement à un Paraiyar que l'on s'adressera. De même, les membres de la caste des barbiers ou des blanchisseurs sont les seuls à remplir les fonctions rituelles qui incombent normalement à ces castes.

Un certain nombre de castes n'ont pas de fonction rituelle précise. Les Pallar du Tamil Nadu sont avant tout des travailleurs agricoles; on prétend que leur nom provient de *pallam*, le trou, et qu'ils doivent normalement creuser la fosse où l'on enterre les morts, mais rien n'est moins sûr et la plupart des Pallar ignorent tout de cette origine. De nombreuses castes sont ainsi nées des diverses contraintes socio-économiques: il existe, par exemple, des castes de contrôleurs des canaux d'irrigation. Cette diversification n'infirmes en rien la nature religieuse de la spécialisation. Souvent d'ailleurs, une explication religieuse vient se greffer sur ces fonctions séculières: on dit ainsi que la fonction de messenger est très basse parce qu'elle consiste principalement à porter la nouvelle de la mort.

## II. — Le "système jajmani "

[Retour à la table des matières](#)

La division du travail que l'on rencontre dans l'Inde rurale est non seulement originale, mais elle est aussi étroitement liée au système des castes. Dans les années 30, un missionnaire protestant consacra à cette organisation de la production un petit ouvrage qu'il intitula *The Hindu Jajmani System*. Depuis lors, les ethnologues ont pris l'habitude de parler du "système *jajmani*" quoique l'expression ne soit pas tout à fait appropriée. Elle a récemment fait l'objet de nombreuses critiques que l'on ne peut ignorer, même si nous avons choisi de la conserver faute d'une autre plus adéquate. La plupart des Indiens n'utilisent en effet pas le terme de *jajmani* pour désigner l'ensemble des prestations et contre-prestations qui caractérisent les relations économiques entre les castes d'un village. Il existe de nombreuses variantes locales de ce "système",

mais il nous semble que l'on rencontre pratiquement partout quelques traits communs que nous pouvons énoncer. Avant d'en arriver là, il convient cependant de noter que si le système des castes continue de fonctionner dans l'Inde contemporaine, les relations *jajmani* se sont, quant à elles, quelque peu désintégrées et, s'il en subsiste aujourd'hui des traces importantes, il est relativement rare d'observer le "système" à l'état pur.

**1. Caractères généraux.** — L'organisation économique du village traditionnel indien est souvent citée comme exemple type d'une économie échappant totalement aux lois du marché pour être réglée par des droits et privilèges coutumiers; elle constituerait ainsi une illustration parfaite de l'opposition entre économies traditionnelle et monétaire. Il est vrai que ce contraste repose sur une vision largement simplifiée de la réalité, mais il n'en garde pas moins une certaine pertinence.

En dépit de nombreuses variations locales, il existe quelques caractéristiques principales qui semblent se retrouver dans toute l'Inde. Pour des raisons de facilité d'exposition, je ne suivrai pas les auteurs qui ont récemment préconisé l'abandon de l'expression *jajmani*, d'ailleurs très répandue, mais nous garderons bien à l'esprit les difficultés qu'elle soulève. La première caractéristique du système *jajmani* réside dans sa fonction d'intégration des différentes castes d'un village: il contrebalance ainsi quelque peu l'exclusivisme des castes en rendant les familles représentant les différentes castes d'un village dépendantes les unes des autres. Comme tel, il est lié au village en tant qu'entité. En second lieu, les relations qu'il instaure sont héréditaires: un homme hérite de son père les droits et obligations qui unissent ce dernier aux différentes castes du village et, en principe, il n'a pas le droit de rompre ces relations. Il s'agit bien d'un système de réciprocité, même si celle-ci demeure hiérarchique: l'échange reproduit ici l'asymétrie sociale <sup>64</sup>.

Le système consiste alors, et troisièmement, en ce que chaque famille d'un village dispose de tous les services disponibles dans ce

<sup>64</sup> D. Miller, Exchange and Alienation in the Jajmani System, *Journal of Anthropological Research*, 42, 1986, p. 553.

village par l'établissement d'un lien héréditaire avec un représentant de chaque caste présente dans le village. Chaque famille a ainsi droit aux services du barbier, du blanchisseur, du forgeron, du menuisier, etc. Quatrièmement, le mode de rémunération de ces services est particulier: si le bénéficiaire est lui-même membre d'une caste de service, il devra simplement offrir ses services aux représentants des castes avec lesquelles il est lié. Le blanchisseur lave le linge du barbier qui, en échange, rase les membres de sa famille. Si, par contre, le bénéficiaire est un agriculteur, il devra alors payer les services qu'il reçoit en nature, c'est-à-dire en grains au moment de la moisson. Enfin la dernière caractéristique quasiment universelle concerne le montant de cette compensation: celui-ci ne dépend en effet pas de la quantité de travail accompli, mais il est fixé par la tradition. Les castes d'artisans, par exemple, touchent de chaque client une quantité fixe de grains à chaque moisson, quel que soit le travail effectué. De surcroît, ils reçoivent également une série de présents lors des fêtes et cérémonies familiales.

S'il existe un parallèle entre la hiérarchie rituelle et la division du travail, celle-ci n'est pas une simple reproduction de celle-là car la propriété de la terre prend ici une place essentielle. Le patron ou *jajman* est avant tout celui qui possède la terre et tout le système s'organise autour des cultivateurs. Nous retrouvons ici l'idée avancée par Hocart du parallèle entre le cultivateur au niveau du village et le roi comme sacrificateur. Le cultivateur reproduit en quelque sorte la fonction royale au niveau du village <sup>65</sup>.

<sup>65</sup> G. Raheja, *The Poison in the Gift: Ritual, Prestation, and the Dominant Caste in a North Indian Village*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988, p. 248.

**2. L'exemple de Karimpur.** — Les quelques invariants que nous venons de dégager se retrouvent dans un village de l'Uttar Pradesh appelé Karimpur. William et Charlotte Wiser, un couple de missionnaires américains, s'étaient installés dans ce village à propos duquel ils écrivirent *Behind Mud Walls*, un livre important puisqu'il constitue une des premières monographies d'un village des plaines de l'Inde. Plus tard William Wiser publia, seul cette fois, un autre ouvrage tout aussi important puisqu'il s'agissait du premier compte rendu du fonctionnement de la division traditionnelle du travail que Wiser baptisa le système *jajmani*<sup>66</sup>. Cette expression trouve son origine dans le nom que donnent les castes de service à leur "patron" qu'elles appellent "*jajman*" (du sanskrit *yajamana* ou "sacrifiant", celui qui fait effectuer le sacrifice pour lui-même). Le *jajman* appelle la personne qu'il emploie *kam walle* (*kamin* dans de nombreux endroits). L'usage de ces termes semble cependant confiné aux régions de langue hindi. Dans la plupart des régions de l'Inde, ils sont totalement inconnus et le système traditionnel de prestations et contre-prestations est désigné par un autre terme, comme par exemple *balutedar* au Maharashtra.

Au moment de l'enquête, Karimpur comprenait 750 personnes réparties entre 24 castes. Un quart de la population du village est constitué de Brahmanes que Wiser n'hésite pas à placer au sommet de la hiérarchie, d'autant plus qu'ils sont ici propriétaires d'une bonne partie des terres. Deux fois par an, à la moisson, six familles de spécialistes reçoivent de leur *jajman* des mesures fixes de grain battu: ce sont le prêtre brahmane, le charpentier, le barbier, le porteur d'eau, le potier et le blanchisseur. Ces diverses castes reçoivent aussi une série de dotations lors des fêtes cérémonielles. En ces occasions, cependant, une série d'autres castes perçoivent des rétributions pour leurs services: ce sont le fleuriste, généalogiste, éboueur, vannier, etc. Nous pouvons illustrer cela par quelques exemples. Le Barhai (charpentier) est une personne très importante dans la vie du village: il construit les portes et les châssis, les escaliers, les planchers, les charpentes, etc. Il fabrique les manches des outils, les charrues et les harnais. Étant donné l'abondance de travail, il y a huit familles de Barhai à Karimpur. Le montant de leur dotation varie avec le nombre de charrues possédées

<sup>66</sup> W. Wiser, *The Hindu Jajmani System: a Socio-Economic System Interrelating Members of a Hindu Village Community in Services*, Lucknow, Lucknow Publishing House, 1936.



par leurs clients. Le barbier, que l'on appelle ici Nai, est une autre figure essentielle de la vie rurale indienne. Il ne se contente pas de raser et couper les cheveux, mais officie également comme messager de bonnes nouvelles. Il doit raser les principales personnalités du village deux fois par semaine. Un jour par semaine est réservé aux Brahmanes. Chaque client est servi à domicile. Le barbier sert d'intermédiaire lors des négociations matrimoniales. Il maquille les jeunes mariés pour la cérémonie du mariage. Entre-temps, sa femme s'occupe de la mariée, huile sa peau, applique le henné et masse les jeunes mères pendant les jours qui suivent un accouchement. La seule famille de blanchisseurs lave le linge de 109 familles du village. Le Dhobi lave le linge de ses clients importants une fois tous les quinze jours et celui des autres une fois par mois.

Ce n'est pas ici l'endroit pour énumérer toutes les différentes castes de Karimpur et les quelques exemples cités ci-dessus suffisent à nous donner une idée des obligations de chacun. Les différentes castes de service jouissent aussi de certains droits: elles disposent souvent d'un peu de terre, parfois un simple jardin, à cultiver. Elles ont le droit de collecter du bois de cuisson, de cueillir les fruits sauvages, de mener leurs bêtes en pâture. Le système, affirme Wiser, leur assure un régime alimentaire riche et varié; le soutien de leur *jajman* est garanti en cas de litige

**3. Coopération ou exploitation ?** — Wiser dresse du "système *jajmani*" un portrait relativement harmonieux. Alors qu'il était encore étudiant, T.O. Beidelman, un africaniste américain, publia une étude qui prenait le contre-pied de celle de Wiser<sup>67</sup>. C'est du moins ce que prétendait Beidelman qui n'avait pas l'expérience directe de cette institution mais qui entendait mettre l'accent sur le caractère foncièrement "exploiteur" du système. Beidelman soulignait à juste titre l'importance de la propriété de la terre dans ce système de prestations et il mettait en avant les grandes inégalités de richesse, pouvoir et statut qui sont perpétuées par ce système "semi-féodal". La fougue de la jeunesse et l'absence de connaissances "de première main" expliquent sans doute les outrances de Beidelman qui voit de la brutalité

<sup>67</sup> T.O. Beidelman, *A Comparative Analysis of the Jajmani System*, New York, Monographs of the Association for Asian Studies, 1959.

et de la tyrannie dans les moindres aspects du système. La lecture que fait Beidelman de l'ouvrage de Wisner est tout aussi unilatérale. Wisner ne parle nulle part d'une « intégration harmonieuse » de toutes les classes de la société, formule dont l'a crédité Beidelman et qui le poursuit jusqu'à ce jour. Or Wisner est bien plus mitigé que ne le prétendent Beidelman et, à sa suite, de nombreux auteurs. Il souligne ainsi, à plusieurs reprises, le caractère inégalitaire du système <sup>68</sup>, et il montre que ce dernier profite surtout aux couches supérieures de la population. Il considère ainsi que la position des intouchables n'est guère différente de celle des esclaves et plus loin que leur niveau de vie est si bas qu'il ne permet aucun plaisir <sup>69</sup>. Sans être capable de le formuler clairement, Wisner avait bien senti qu'on mêlait sous le label "*jajmani*" des relations sociales différentes, ce que soulignait aussi Gough dans un compte rendu critique du livre de Beidelman: ainsi nous devons distinguer les relations cultivateurs/artisans des relations cultivateurs/intouchables <sup>70</sup>. Le premier type de relations correspond bien au modèle *jajmani* que nous avons dégagé ci-dessus et il implique une certaine réciprocité, voire même une certaine "mutualité". Les artisans sont fiers des relations qui les unissent à leur *jajman* et les considèrent comme des privilèges. Les intouchables jouissent eux aussi de certains privilèges rituels, mais ils sont en même temps forcés de remplir toute une série de tâches qui ressemblent à du servage. Dans le nord de l'Inde, on appelle ces tâches *begar* ou travail forcé. Au Tamil Nadu, on parle d'*adimai tozhil* ou "devoir (*tozhil*) d'esclave (*adimai*, littéralement "celui qui est aux pieds)". Dans de nombreux endroits, les intouchables pouvaient même être vendus. Dumont lui-même avait senti cette dichotomie lorsqu'il écrivait que les relations cultivateurs/artisans constituaient « le noyau central du système ». Il faut bien constater que l'on a fait coexister au sein du système *jajmani* des relations de registres différents et il convient de réserver le terme "*jajmani*" et ses équivalents aux seules relations qui impliquent une certaine réciprocité.

<sup>68</sup> W. Wisner, *op. cit.*, par ex., p.98 et p.173.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p.153 et 173.

<sup>70</sup> K. Gough, The Hindu Jajmani System, *Economic Development and Cultural Change*, 9, 1960, p.85.

**4. Une fiction anthropologique ?** — Cette relative inconsistance du "système" a récemment conduit certains anthropologues à considérer qu'il s'agissait d'une "catégorie" que l'on ferait mieux d'abandonner. C'est plutôt le terme de *jajmani* qui semble gêner Good <sup>71</sup> ; il reconnaît que le "système" est plus ou moins universel en Inde, mais trouve inacceptable d'ériger une catégorie indigène en concept sociologique. Lorsque le grain est partagé après chaque moisson, les villageois de Tirunelveli distinguent entre le *varattusampalam*, qui est une espèce de "salaire" en compensation du travail effectué, et le *maniyam* que l'on pourrait comparer à une forme de tribut en l'honneur des capacités de l'artisan. Il semble en outre qu'une partie de l'économie rurale soit monétarisée depuis très longtemps. Miller note ainsi que les prestations traditionnelles (*asami*) des potiers de Malwa ne concernent que certains pots et ustensiles, principalement ceux qui sont utilisés rituellement. L'approvisionnement en "vaisselle séculière" tombe en dehors des relations *asami* et est souvent payé en espèces <sup>72</sup>. On retrouve cette dichotomie au Maharashtra où certaines prestations échappent au mode traditionnel de paiement: ainsi le cordier doit fournir toute une série de cordes dans le cadre des relations *balutedar*, mais les cordes de puits sont fabriquées en dehors de ces conventions et doivent être achetées à la pièce <sup>73</sup>. La plupart des autres spécialistes fabriquent eux aussi des biens qui échappent aux relations traditionnelles.

Cette diversité conduit Fuller à parler du "système *jajmani*" comme d'une « fiction anthropologique » <sup>74</sup>. Il constate en effet qu'il existe de nombreuses variations géographiques quant à la division du travail: les relations *balutedar* du Maharashtra ne sont, par exemple, pas identiques aux relations *jajmani*, plutôt typiques du nord de l'Inde. Selon Fuller, le "système" en tant qu'entité isolable n'existe d'ailleurs nulle part et il pense donc que l'on fait mieux d'ignorer une expression aussi

<sup>71</sup> A. Good, The Actor and the Act: Categories of Prestation in South India, *Man (NS)*, 17, 1982, pp. 23-41.

<sup>72</sup> D. Miller, *op. cit.*, p. 540.

<sup>73</sup> H. Orenstein, Exploitation or Function in the Interpretation of Jajmani?, *Southwestern Journal of Anthropology*, 18, 1962, p. 304.

<sup>74</sup> C. Fuller, Misconceiving the Grain Heap: a Critique of the Indian Jajmani System, in *Money and the Morality of Exchange*, J. Parry et M. Bloch (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 33-63.

inadéquate. Il faut toutefois rappeler que tout "système", dans les sciences sociales, est une abstraction intellectuelle et donc une espèce de fiction. Dans la réalité, on ne voit jamais de "système" quel qu'il soit. Il en va de même du "système *jajmani*" qui est une élaboration secondaire que l'on ne retrouve dans la réalité qu'entremêlée à d'autres relations. Nous avons vu que l'économie du village indien présente des caractéristiques originales et largement répandues: il n'est pas alors inutile de marquer cette originalité par un concept spécifique, même si ce dernier n'épuise pas l'ensemble des relations économiques que l'on observe dans un village indien. Comme le souligne Raheja <sup>75</sup>, la notion de *jajmani* met en évidence la position de la caste dominante autour de laquelle s'articule toute la vie du village.

### III. — *La caste dominante*

[Retour à la table des matières](#)

Le concept de "caste dominante" est en effet capital à la compréhension du village indien. Il a en outre le mérite de nous rappeler qu'à côté de la hiérarchie rituelle, on retrouve d'autres formes de différenciation sociale; « La gradation des statuts n'est pas tout », reconnaît Louis Dumont <sup>76</sup>. Dans un pays essentiellement agricole, la propriété de la terre joue un rôle important. Dans de nombreux villages, l'essentiel des terres se trouve aux mains des membres d'une caste qui jouit aussi du pouvoir politique. C'est ainsi que l'on voit émerger la notion de "caste dominante".

**1. Définition et caractéristiques.** — Nous retrouvons ici une fois encore l'ethnologue indien Srinivas qui fut à l'origine de cet important concept. « Pour qu'une caste soit dominante, écrit-il, il faut qu'elle possède une partie substantielle de la terre arable de la localité, qu'elle soit numériquement importante et qu'elle occupe une place élevée dans la hiérarchie. » <sup>77</sup> Notons que la caste dominante n'occupe pas

<sup>75</sup> G. Raheja, *op. cit.*, p.25.

<sup>76</sup> L. Dumont, *op. cit.*, p.106.

<sup>77</sup> M.N. Srinivas, *Social Change in Modern India*, Berkeley, University of California Press, 1971, p.10.

nécessairement la position la plus élevée dans la hiérarchie rituelle. Dans certaines parties de l'Inde, comme par exemple le district de Tanjore étudié par Bêteille et Gough, les Brahmanes constituent bien une caste dominante de propriétaires fonciers, mais ce n'est pas toujours le cas ailleurs. Certaines castes dont le statut rituel est relativement peu élevé dominant parfois une région. C'est le cas des Kallar dans les districts de Ramnad et de Madurai. Mais on rencontre, un peu partout en Inde, de grandes castes de cultivateurs-propriétaires qui correspondent parfaitement à la définition de la caste dominante. Ce sont les Jat et les Rajput dans le nord de l'Inde, les Patidar au Gujarat, les Maratha au Maharashtra, les Kamma et Reddi en Andhra Pradesh, les Okkaliga et Coorg au Karnataka, les Nayar au Kérala, les Vellalar au Tamil Nadu, etc. Toutes ces castes, et bien d'autres encore, combinent un ancrage rural nettement marqué avec une certaine force numérique et un statut rituel assez élevé. Elles jouent un grand rôle dans la vie rurale traditionnelle et elles ont en outre souvent été capables de maintenir leur importance dans la vie politique contemporaine. Elles constituent de véritables *lobbies* au sein des partis politiques dont certains comme le Lokh Dal sont dominés par elles.

La caste dominante, en tant que productrice principale des biens agricoles, occupe bien sûr une place essentielle au sein du "système *jajmani*" et c'est dans ses rangs que l'on trouve les principaux *jajman*. Ses membres sont aussi considérés comme jouissant de la propriété ultime de la terre. Les pâtures, réservoirs, puits et autres lieux publics sont censés leur appartenir. C'est en ce sens qu'ils reproduisent en quelque sorte la fonction royale au sein du village. Ce parallèle entre les pouvoirs du roi et ceux de la caste dominante a conduit les ethnologues contemporains à redécouvrir Hocart qui, nous l'avons dit, donnait au roi la première place dans l'exécution du sacrifice. Ce regain d'intérêt pour la fonction royale était encore activé par les travaux de chercheurs britanniques chez les prêtres brahmanes: ceux-ci démontrent en effet que le statut du prêtre est relativement bas et que là où le Brahmane est suprême, c'est précisément lorsqu'il n'est pas prêtre. Les prêtres funéraires de Bénarès constituent l'exemple-type de cette infériorité du prêtre brahmane: en acceptant les *dan* (dons) qui leur sont faits lors des funérailles, ces derniers absorbent en effet la pollution mortuaire et leur statut s'en trouve déconsidéré, au point qu'on les tient parfois pour *achut* (intouchables). Cette infériorité relative, souligne

Parry <sup>78</sup>, n'est pas le seul lot des prêtres funéraires, mais elle caractérise tous les prêtres d'une façon générale. L'étude des prêtres du grand temple de Minakshi, à Madurai, confirme d'ailleurs cette idée que les prêtres sont relativement méprisés en raison de leur dépendance vis-à-vis des offrandes des fidèles <sup>79</sup>. Doit-on, à l'instar de certains commentateurs, conclure de ces importantes recherches que la théorie de la suprématie brahmanique proposée par Dumont et bien d'autres avant lui est « dans l'ensemble insatisfaisante » <sup>80</sup> ? C'est là un pas que ne franchissent pas Fuller et Parry qui continuent de reconnaître la suprématie du Brahmane en général. Il nous faut quant à nous simplement spécifier que celle-ci est avant tout rituelle.

On peut penser en effet qu'il n'y a pas contradiction entre le pouvoir séculier et l'autorité religieuse. Comme le souligne justement Galey, l'Inde se défend de penser cette dimension politique indépendamment de la détermination religieuse <sup>81</sup>. En réalité, le roi et le Brahmane peuvent chacun revendiquer une certaine suprématie selon le contexte <sup>82</sup>. L'existence de hiérarchies parallèles à la hiérarchie rituelle ne remet nullement en cause la validité de cette dernière.

<sup>78</sup> J. Parry, Ghosts, Greed and Sin: the Occupational Identity of the Benares Funeral Priests, *Man (NS)*, 15, 1980, pp. 88-111.

<sup>79</sup> C. Fuller, *Servants of the Goddess: the Priests of a South Indian Temple*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

<sup>80</sup> D. Quigley, Le Brahmane pur et le prêtre impur. *Recherches sociologiques*, 23, 1992, p.69.

<sup>81</sup> J.-C. Galey, Souveraineté et justice dans le Haut-Gange: la fonction royale au-delà des écoles juridiques et du droit coutumier, in *Différences, valeurs, hiérarchie: textes offerts à Louis Dumont*, J.-C. Galey (ed.), Paris, Éditions de l'école des hautes études en sciences sociales, 1984, p. 372.

<sup>82</sup> C. Fuller, *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p.16.

**2. La caste dominante à Pahansu.** — La position des Gujar de Pahansu, en Uttar Pradesh, met en exergue le caractère régalien de la caste dominante. Selon Raheja, une anthropologue américaine qui a travaillé dans ce village nord-indien, l'importance de la caste dominante n'est pas uniquement économique, mais elle est aussi rituelle et la "centralité" des Gujar se retrouve à tous les niveaux de la vie sociale.

Les Gujar forment la plus importante des quinze *jati* que l'on trouve à Pahansu. Cette importance se traduit sur le plan numérique puisque la moitié de la population est composée de Gujar qui possèdent aussi la plupart des terres agricoles. Les Gujar sont les *jajman* par excellence du village et ils sont engagés dans des relations héréditaires avec les membres de six autres castes du village qui sont leurs *kamin*. Les Gujar sont au centre de la vie du village: en tant que propriétaires de la terre, ce sont eux qui distribuent les produits de celle-ci aux membres des autres castes, mais sur le plan symbolique aussi ils sont conçus comme assurant le bien-être et le bon augure du village. Il faut alors distinguer l'ordre des castes basé sur la pureté rituelle de celui qui est axé sur la caste dominante <sup>83</sup>.

Le mal et le mauvais augure risquent à tout moment d'infester la vie des villageois. On peut écarter ces dangers en faisant des dons (*dan*) et les Gujar sont appelés les « donneurs de *dan* » par excellence. En recevant le *dan*, le receveur prend sur lui une partie du mauvais augure et en délivre le donneur. Toute affliction et tout danger doivent être neutralisés par un *dan* particulier. Lorsqu'un danger menace un nouveau-né ou sa mère, un don est aussitôt fait au balayeur ou à son épouse afin que ceux-ci absorbent le mal. En réalité, tout *dan* ou "don rituel" sert à transférer un type de mal ou de danger <sup>84</sup>. La mort constitue bien sûr la principale période de mauvais augure. C'est donc l'occasion de prestations multiples visant à transférer ces dangers sur d'autres personnes. Le *dan* est un don qui ne peut être "réciproqué" et les Gujar se targuent de ne jamais en accepter d'aucune autre caste.

<sup>83</sup> G. Raheja, *op. cit.*, p.29.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p.134.



**3. Portrait d'un chef.** — L'importance économique de la caste dominante se traduit alors par la position centrale qu'elle occupe dans la plupart des cérémonies et rituels. Mais au-delà de ce rôle symbolique, les membres de la caste dominante règnent véritablement sur le village. Dans un ouvrage clé de la sociologie indienne, Srinivas nous a dressé le portrait de Rame Gowda, le *headman* de Rampura<sup>85</sup>. C'est la caste des Okkaliga qui domine ce village du Mysore et le chef du village est à la fois une figure impressionnante et assez typique. Il est coléreux, impitoyable, arrogant, autoritaire, mais aussi paternaliste. On retrouve un personnage du même acabit à Endavur, le village tamil étudié par Moffatt: comme Rame Gowda, K.T.R. est le principal propriétaire du village et il est connu comme « fermier progressiste ». Lui aussi exige de ses travailleurs davantage que les autres patrons tout en les payant moins. Son influence politique s'exprime à travers son rôle de président du *panchayat*, l'instance politique locale<sup>86</sup>.

Les castes dominantes se sont également imposées dans la vie politique moderne. Leur autorité, leur importance numérique et économique ainsi que leur "force de frappe" se sont conjuguées pour prolonger leur dominance au sein de la politique parlementaire. Au cours des dernières décennies, cette élite traditionnelle a joué un rôle croissant dans la vie politique indienne et tend aujourd'hui à remplacer l'élite politique intellectuelle qui a mené le pays à l'indépendance.

#### **IV. — Caste et classe**

[Retour à la table des matières](#)

La discussion du concept de classe dominante a, entre autres mérites, celui de réintroduire l'économique dans l'analyse de la société indienne. Nous pouvons maintenant quelque peu extrapoler et affirmer qu'il existe une vague correspondance entre la hiérarchie des castes et une division en classes de la société indienne. En d'autres termes, on peut dire que les castes supérieures tendent à être aussi

<sup>85</sup> M.N. Srinivas, *The Remembered Village*, Berkeley, University of California Press, 1976, voir pp.53-71.

<sup>86</sup> M. Moffatt, *An Untouchable Community of South India: Structure and Consensus*, Princeton, Princeton University Press, 1979, voir pp. 69-71.



économiquement et politiquement dominantes, alors que les castes inférieures sont plutôt dominées sur ces mêmes plans. La majorité des terres tend ainsi à être concentrée aux mains des castes supérieures alors que traditionnellement les intouchables ne possédaient pas de terre. Cependant sitôt que l'on tente de dépasser cette vague correspondance, on se heurte à de sérieuses difficultés.

**1. Le problème.** — Ces difficultés tiennent pour une bonne part à ce que les castes ne constituent en rien des entités économiquement homogènes: on trouve ainsi parmi les Brahmanes des personnes extrêmement riches et puissantes, mais aussi des prêtres assez démunis qui ont juste de quoi nouer les deux bouts. Au sein des multiples castes de paysans, l'hétérogénéité est tout aussi grande puisque l'on y découvre à côté de grands propriétaires-absents des petits paysans à peine capables de faire vivre leur famille. En second lieu, les classes sociales que l'analyste pourrait repérer dans la société indienne ne constituent pas des groupements ayant une quelconque conscience. Elles ne forment pas des communautés capables d'action solidaire. Il n'y a pas de conscience collective de classe dans la société rurale traditionnelle. Les travailleurs agricoles eux-mêmes se répartissent en de multiples castes qui défendent souvent des intérêts différents. Ainsi que le laisse apparaître le système *jajmani*, la mobilisation dans l'Inde rurale était plutôt de type "vertical", c'est-à-dire que les travailleurs agricoles tendaient à épouser les querelles de leurs maîtres et donc à s'opposer mutuellement<sup>87</sup>. André Béteille, que ce problème a préoccupé tout particulièrement, doit lui aussi reconnaître que la classe, dans l'Inde rurale, n'est pas une force qui permet d'unir un certain nombre d'individus en vue d'une action politique et les travailleurs agricoles de caste supérieure du district de Tanjore refusent de faire cause commune avec les intouchables<sup>88</sup>.

En outre les catégories analytiques forgées à partir de l'analyse de la société occidentale s'adaptent mal à la réalité indienne. Une catégorie

<sup>87</sup> L. Rudolph et S. Hoeber-Rudolph *The Modernity of Tradition: Political Development in India*, Chicago, The University of Chicago Press, 1967, pp.83-85.

<sup>88</sup> A. Béteille, *Studies in Agrarian Social Structure*, Delhi, Oxford University Press, 1974, pp.136 et 166.

apparemment aussi peu problématique que celle de "travailleur agricole" ou "paysan sans terres" pose de sérieux problèmes lorsqu'on essaye de l'appliquer à la société indienne où de nombreux travailleurs agricoles possèdent un peu de terre. Inversement, de nombreux petits paysans doivent parfois vendre leur force de travail pour compenser la précarité de leurs revenus agricoles. Les nombreux systèmes de métayage rendent également délicate la détermination des catégories de paysans.

Si la plupart des ethnologues reconnaissent les difficultés que nous venons de soulever, ils n'évitent pas toujours les pièges de l'assimilation de la caste à une espèce de classe socio-économique. C'est notamment le cas lorsqu'ils parlent de castes de tisserands, de charpentiers ou de marchands: nous savons maintenant qu'il n'y a pas une adéquation parfaite entre la caste et la profession traditionnelle. Lorsqu'on écrit « Les Chettiar sont des marchands » ou pire « Les Chettiar sont de riches marchands », il s'agit de généralisations qui contiennent une certaine dose de vérité, mais n'en constituent pas moins de dangereux raccourcis; car bon nombre de Chettiar ne sont pas marchands, certains ne sont pas riches et pas mal de marchands ne sont pas Chettiar.

En résumé, nous pouvons dire que le problème de la classe en Inde est double: d'une part, les castes ne correspondent que très imparfaitement à des classes sociales et d'autre part l'analyse de la société indienne en termes de classes est rendue particulièrement ardue en raison de la non-reconnaissance de telles catégories par les Indiens.

**2. La caste comme classe.** — Ces difficultés n'ont pas suffi à arrêter certains auteurs qui continuent de penser que l'analyse de la société indienne en termes de classes est soit utile, soit indispensable.

Dans un article polémique au titre provocateur, l'ethnologue africaniste Meillassoux considère la théorie de la pureté comme un vulgaire « placage idéologique » ou un « grossier symbolisme » qui ne sert qu'à voiler les rapports de classe réels <sup>89</sup>. Selon lui, la caste n'est donc qu'une espèce d'illusion sur laquelle il ne sert à rien de s'acharner puisque la tâche de l'analyste consiste à dépasser les représentations des

<sup>89</sup> C. Meillassoux, Y a-t-il des castes aux Indes? *Cahiers internationaux de sociologie*, 14, 1973, pp. 5-23.

relations sociales pour atteindre les relations sociales "réelles". Il n'hésite pas à ramener la division quadripartite des *varna* à quatre classes: la classe des seigneurs, la classe cléricale, la classe des marchands et enfin les classes laborieuses. En dernière analyse, le système peut être ramené à une opposition entre classes dominantes et classes dominées que recoupe l'opposition deux-fois-nés/Shudra. Une telle analyse fait fi de la segmentation de la société indienne. Elle repose sur une étrange conception de la réalité puisqu'elle rejette les comportements observables des acteurs sociaux dans la sphère de l'"idéologie" ici entendue comme illusion.

Réduire un système aussi complexe à une opposition dualiste entre exploités et exploités est de surcroît inacceptable. C'est pourtant un pas que franchit également une ethnologue américaine de talent, Joan Mencher, qui considère que le système fonctionne avant tout comme « un système d'exploitation économique »<sup>90</sup>. Il s'agit là encore d'une simplification extrêmement grossière de la réalité. Toute la richesse de la caste est ici réduite à une opposition entre les intouchables et le reste de la société. Cette dichotomie a bien quelque pertinence, mais elle n'épuise pas la complexité de la caste comme institution.

**3. La classe "et" la caste.** — D'autres auteurs, plus modérés et plus subtils, considèrent que la caste ne peut être réduite à un système de classes, mais ils affirment corollairement qu'une lecture de la société indienne en termes de classes est non seulement légitime mais qu'elle est aussi féconde. C'est certainement le cas du professeur de Delhi, André Béteille, que nous avons déjà mentionné ci-dessus. Selon Béteille, l'analyse en termes de castes n'épuise pas l'étude de la société indienne car il existe d'autres systèmes d'inégalités. Les langues vernaculaires comprennent d'ailleurs toute une série de catégories d'ordre socio-économique: au Bengale, les relations agraires permettent de distinguer les *jamidar*, *talukdar*, *jotedar*, *adhiyar*, *mahindar*, *munish*, etc. Tous ces termes font référence à des formes de propriété de la terre et désignent donc des classes de cultivateurs.

<sup>90</sup> J. Mencher, *The Caste System Upside Down, or the Not So Mysterious East*, *Current Anthropology*, 15, 1974, p. 478.

Dans un ouvrage récent consacré aux protestants de Madras, Caplan souligne lui aussi qu'il existe des catégories socio-économiques indigènes. Les Tamils disposent de plusieurs classifications de ce type comme par exemple l'opposition entre "possédants" (*siriya vanaka*) et "non-possédants" (*illatappatta vanaka*)<sup>91</sup>. Caplan considère alors qu'il est possible, et même souhaitable, d'aborder l'étude des protestants de Madras à travers ces catégories plutôt qu'en termes de castes. Parmi les protestants, en effet, la distinction entre classes supérieures et classes inférieures révèle deux cultures religieuses bien distinctes. Alors que les classes supérieures sont plus proches du christianisme social et d'un certain piétisme, les classes populaires sont, elles, davantage imprégnées de fondamentalisme avec une étiologie qui recourt au concept de mal et aux démons.

<sup>91</sup> L. Caplan, *Class and Culture in Urban India: Fundamentalism in a Christian Community*, Oxford, Clarendon Press, 1987, p.13.

## Le système des castes

# Chapitre V

---

## Les transformations contemporaines

[Retour à la table des matières](#)

À première vue, il n'est guère d'institution sociale plus rigide et plus résistante au changement que la caste. Tout Indien naît puis meurt dans une caste et sa naissance dans telle ou telle caste déterminera son métier, ses amitiés, son mariage, son statut voire même sa richesse. La caste a contribué à donner de l'Inde une image de société insensible au temps et, en vérité, à tout changement. On a même dit de l'Inde qu'elle n'avait pas d'histoire et que les siècles et millénaires s'y sont succédé sans que sa structure sociale n'endure le moindre changement. À l'aube du XIX<sup>e</sup> siècle, la caste, il est vrai, avait bien résisté à l'épreuve du temps et aux attaques de toutes sortes d'envahisseurs. On pouvait cependant penser, avec Marx, que la colonisation britannique allait lui assener un coup fatal. La caste a de fait été associée à la tradition, aux forces réactionnaires, à la stagnation économique et à l'obscurantisme. Le mouvement de libération nationale, avec des accents divers, s'est très vite posé en s'opposant à la caste, considérée comme frein au progrès économique et social.

Il faut bien reconnaître que depuis le *British Raj*, la société indienne s'est transformée de façon radicale et la caste n'est pas restée insensible à cette transformation générale. Mais on n'a pas pour autant assisté à la révolution sociale que prédisait Marx. Non seulement la caste n'a pas disparu, mais, en cette fin du XX<sup>e</sup> siècle, on peut affirmer qu'elle n'est pas du tout prête à disparaître et il se trouve même des observateurs attentifs pour affirmer qu'au cours des dernières décennies, la caste s'est

renforcée. Ce sont en partie des problèmes liés à la caste qui ont fait tomber le gouvernement de V. P. Singh en 1990 et d'une manière générale, la caste témoigne aujourd'hui d'une belle vigueur; comble de paradoxe, cette "institutionnalisation" de l'inégalité s'est en outre remarquablement adaptée à la démocratie parlementaire. Ce sont quelques aspects de ce "devenir contemporain" qui vont retenir notre attention dans ce chapitre et le suivant.

## ***I. — Les mouvements de caste***

[Retour à la table des matières](#)

Nous savons que la fission est une caractéristique essentielle de la caste. De nouvelles castes ont ainsi sans cesse vu le jour et les envahisseurs se voyaient attribuer un rang à l'intérieur du système. Mais le XIXe siècle va connaître des changements bien plus radicaux. Certes la caste comme institution ne sera jamais sérieusement remise en question, néanmoins de nombreuses castes vont se mettre à revendiquer un statut plus honorable au sein de la société.

**1. Les recensements.** — La population va voir dans les recensements décennaux qu'organisent les Britanniques une formidable possibilité d'amélioration de leur statut. Les règles de caste étaient la plupart du temps non écrites; or voilà que l'administration se met en tête de vouloir codifier ce qui n'existait qu'en vertu de la tradition. Les autorités britanniques vont alors être assaillies de demandes et pétitions en tout genre. De nombreuses castes en profitèrent pour changer leur nom en quelque titre plus ronflant et prestigieux. D'aussi nombreuses sous-castes se mirent à nier tout lien avec les autres sous-castes, jugées inférieures, pour revendiquer un statut supérieur. D'autres, enfin, associèrent leur nom à celui d'un *varna* supérieur et s'autodésignèrent comme Rajput (Kashtriya), Vaishya ou même Brahmanes. Cependant, tous ces efforts risquaient d'être vains s'ils ne s'accompagnaient de mouvements plus profonds et plus généraux: nous allons de fait assister, dès le XIXe siècle, à des contestations plus fondamentales. Il n'est pas possible de faire ici l'histoire de ces mouvements, mais nous

pourrons néanmoins en parcourir quelques étapes parmi les plus significatives.

**2. L'influence occidentale.** — Au XIX<sup>e</sup> siècle, les Britanniques vont exercer une double influence sur la population indienne. Au sommet, les classes dirigeantes, jusque-là imbues de leur supériorité sur le reste de leurs semblables, vont soudain se sentir inférieures aux Britanniques et s'appliquer à libéraliser leurs croyances, coutumes et modes de vie. Le développement du Brahmo Samaj au Bengale est l'une des expressions les plus significatives de cette tendance à l'occidentalisation. Sous l'impulsion de Ram Mohan Roy (1772-1833), le Brahmo Samaj vise à donner de l'hindouisme une image respectable en l'épurant de pratiques jugées honteuses comme l'immolation des veuves (*sati*), le mariage d'enfants, la polygamie, la consécration de jeunes filles comme danseuses aux temples (*devadasi*)<sup>92</sup>, etc. Les couches supérieures de la société entendent donc se rapprocher de l'élite britannique sans cependant remettre en cause leur supériorité traditionnelle.

Si la masse des paysans de castes moyennes semble relativement moins affectée par l'idéologie égalitaire occidentale, il n'en va pas de même des castes inférieures auxquelles le colonisateur procure des possibilités inespérées d'ascension sociale. Seules les castes inférieures en effet acceptent, par exemple, de travailler comme domestiques chez les Anglais. De nombreux intouchables sont aussi enrôlés dans l'armée avec l'obligation d'apprendre à lire et écrire, la possibilité d'habiter avec leurs familles dans les "cantonnements", l'octroi d'une solde acceptable, en bref une véritable promotion sociale. Les Mahar du Maharashtra constituent ainsi 1/6 de la *Bombay Army*<sup>93</sup> et c'est parmi eux que l'on trouve le père et les oncles d'Ambedkar. Les castes inférieures vont alors émettre de nouvelles revendications et ne plus considérer leur infériorité comme inéluctable. On va voir apparaître, dans toute l'Inde, des mouvements sociaux qui expriment ce désir de promotion sociale. Les castes inférieures ne vont cependant jamais être capables de

<sup>92</sup> M. Borthwick, *The Changing Role of Women in Bengal, 1849-1905*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

<sup>93</sup> S. Patwardhan, *Change among India's Harijans: Maharashtra, a Case Study*, Delhi, Orient Longman, 1973, p.21.



s'opposer véritablement à la caste comme telle; leur énergie va être dirigée contre leur position au sein du système des castes et non contre le système lui-même. En d'autres termes, les mouvements sociaux ne vont jamais véritablement miner les fondements de ce système.

Les missionnaires vinrent eux aussi ébranler l'ordre traditionnel. Dans le nord de l'Inde, ils prirent ainsi la défense des couches inférieures de la population, particulièrement des tribus aborigènes qui furent les plus nombreuses à répondre à leur appel. Dans le sud, l'Église catholique, étant elle-même fortement divisée en castes, ne put s'opposer à cette division, mais les protestants et anglicans, après avoir échoué dans leur tentative de conversion des castes supérieures, vont concentrer leurs efforts sur les castes inférieures et exercer un impact considérable sur les Shanar du Tamil Nadu et Travancore.

**3. Les Nadar du Tamil Nadu.** — Le mouvement des Shanar est l'un des plus significatifs, mais aussi des mieux documentés <sup>94</sup>. Les Shanar étaient une caste semi-intouchable de malafoutiers (*toddy-tappers*) qui travaillaient aussi comme travailleurs agricoles. Au sud de la rivière Tambraparni, les Shanar jouissaient d'un statut supérieur et s'appelaient Nadar, « seigneurs du pays ». Certains Shanar possédaient aussi des cocotiers et au XIX<sup>e</sup> siècle les Shanar étaient divisés en de nombreux groupes endogames. Un missionnaire écossais de la Church Missionary Society nommé Robert Caldwell, concentra son action sur les Shanar qui furent convertis au christianisme par milliers. En 1877, Caldwell fut nommé évêque de Tirunelveli. A cette époque, le développement de raffineries sucrières provoqua un relèvement du prix du sucre *jaggery* produit par les Shanar qui s'engagèrent aussi dans les nouvelles plantations de thé et de café à Ceylan. De nombreux émigrés rentrèrent peu après au pays où ils achetèrent des terres et se lancèrent en masse dans le commerce. C'est ainsi qu'une bonne partie de la caste s'est enrichie dans les années 1870.

Ceux qui se sont enrichis désirèrent tout naturellement adopter les symboles de statut qui correspondent à cette richesse nouvellement acquise. Les chrétiens, soutenus par les missionnaires, ne furent pas les

<sup>94</sup> Voir en particulier R. Hardgrave, *The Nadars of Tamilnad: the Political Culture of a Community in Change*, Bombay, Oxford University Press, 1969.



moins actifs et ils s'attaquèrent à l'interdiction qui frappe leurs femmes de se vêtir la poitrine. Le mouvement, connu sous le nom de *Breast Cloth Controversy*, prendra vite une tournure violente et contribuera ainsi à radicaliser les Shanar. En 1859, le maharaja de Travancore promulgua un édit royal qui autorisait les femmes shanar à se couvrir la poitrine. Petit à petit, les Shanar vont s'appeler Nadar, d'autant plus que, dans le pays maravar (Ramnad), les marchands de la communauté contrôlaient six villes (Sivakasi, Virudhunagar, Tirumangalam, etc.). Ils se mirent alors à développer la solidarité intra-caste en créant un fonds (*mahimai*), géré par un conseil de caste, pour venir en aide à la communauté. Les Nadar adoptèrent les pratiques et coutumes des hautes castes qui seront très vite irritées par cette irrésistible ascension. Ils se mirent en tête d'entrer dans les temples hindous dont l'accès leur était interdit et, dans les années 1890, des affrontements violents les opposèrent aux hautes castes. En 1899, des bandes de Maravar attaquèrent des dizaines de villages nadar et détruisirent des milliers de maisons; les affrontements firent de nombreux morts, y compris parmi les Maravar.

Face à cette menace, les Nadar comprennent l'importance de renforcer l'unité de la caste et ils fondent, en 1910, le Nadar Mahajana Sangham, une association dont le but est la défense des intérêts des Nadar et la promotion de leur bien-être. Les différences entre les sous-castes sont abolies afin de favoriser l'intégration des différentes sections de la communauté: les Servai qui étaient jadis considérés comme inférieurs par le reste de la communauté ont été intégrés à celle-ci.

Comme la plupart des mouvements de castes inférieures, le mouvement nadar fut d'abord loyaliste, et reconnut la légitimité du *British Rule*. Avec l'irrésistible ascension d'un des leurs, Kamaraj, à la tête du parti du Congrès, les Nadar vont ensuite soutenir ce parti. Le statut de la caste s'est considérablement amélioré au cours de ce siècle et les Nadar constituent aujourd'hui une communauté respectable, particulièrement là où leur statut économique est élevé. Ils ont ainsi mené une lutte exemplaire et fructueuse, mais n'ont à aucun moment remis en question la légitimité de la caste comme institution.

**4. Les Irava du Kérala.** — Dans l'État voisin du Kérala, ce sont les Irava qui grimpent aux cocotiers pour y retirer la sève et le sucre *jaggery*. Cette caste numériquement importante a mené une lutte analogue à celle des Nadar pour atteindre une position tout aussi acceptable dans la société contemporaine. A la différence des Nadar, les Irava résistèrent aux sirènes des missionnaires chrétiens bien qu'ils agitassent constamment la menace de la conversion dans la lutte qui les opposa aux castes supérieures.

Si les Irava demeurèrent hindous, c'est sans doute en raison de la personnalité de leur leader religieux, Sri Narayana Guru. Ce dernier naquit en 1854 dans une famille modeste de Chempazhanti, près de Trivandrum<sup>95</sup>. Ses capacités intellectuelles le conduisirent à l'école où il apprit le sanskrit. Très vite il composa des poèmes philosophico-religieux et, en 1888, il commença sa vie publique de façon spectaculaire en consacrant un temple à Shiva dans la petite localité d'Aruvipuram; il s'agissait d'un acte de défi car seuls les Brahmanes étaient normalement habilités à conduire de telles cérémonies. Plus tard il fonda le Sri Narayana Dharma Paripalana (SNDP) Yogam, la société pour la propagation du message de Sri Narayana qui se transformera très tôt en association de caste des Irava. Il érigea un monastère appelé Shivagiri, près de Varkala où sa vie s'achèvera en 1928.

Sri Narayana Guru est un réformateur religieux comme il en existe beaucoup dans l'histoire de l'hindouisme. Cependant son message a une connotation sociale nettement marquée: ses origines modestes l'amènèrent à dénoncer les "monstruosités" du système des castes et, sous l'influence du christianisme, il fonda son message sur la formule « une religion, une caste, un dieu ». Mais l'importance de Sri Narayana tient aussi au fait que son action s'inscrit dans un contexte de lutte sociale. De nombreux Irava étaient de plus en plus insatisfaits de la place qui leur était réservée dans la société de leur époque. C'est particulièrement vrai de l'élite naissante. La commercialisation des produits du cocotier avait en effet engendré une certaine amélioration de la position économique des Irava: de 1870 à 1890, la valeur des exportations de ces produits a plus que doublé. Certains Irava se lancèrent dans la production de cordes alors que les ventes de *toddy* et

<sup>95</sup> V. T. Samuel, *One Caste, One Religion, One God: a Study of Sree Narayana Guru*, Delhi, Sterling, 1977.

*arrack*, les liqueurs locales produites par les Irava, augmentèrent drastiquement. Parallèlement, de nombreux Irava se spécialisèrent en médecine ayurvédique. En 1864, P. T. Palpu s'était vu refuser l'accès à un examen officiel en raison de sa caste. Ses fils, cependant, devinrent célèbres: Velayudhan fut nommé *Deputy Collector* (sous-préfet) dans le gouvernement de Madras et P. Palpu qui s'était vu refuser l'admission à la faculté de médecine en raison de ses origines, s'inscrivit au *Medical College* de Madras où il terminera ses études en 1889. De retour au Kérala, il ne put obtenir un emploi au *Travancore Medical Department*, toujours en raison de sa caste, et il dut émigrer à Mysore pour y exercer sa profession <sup>96</sup>. Mais le Dr P. Palpu n'abandonnera pas la cause de ses frères de caste et il emboîtera le mouvement de Sri Narayana pour promouvoir les intérêts des Irava. Le mouvement irava ne s'étendit jamais aux autres castes inférieures et les intouchables pulaya en furent systématiquement tenus à l'écart en dépit de la philosophie de Sri Narayana Guru dont un des buts était de promouvoir l'égalité avec ces derniers.

Des hommes tels que Palpu et le poète Kumara Asan prirent le relais pour mener à leur tour une lutte exemplaire à la tête du SNDP Yogam. Ils vont alors créer des écoles, des collèges universitaires, des hôpitaux, des banques, des temples et des coopératives au service de la communauté. Les Irava vont également contrôler un quotidien et de nombreux périodiques. Ils menèrent une lutte sans répit pour être admis à l'intérieur des temples et les moments forts de ce combat furent, en 1924, le *Vaikom Satyagraha*, sous l'égide de Gandhi, et la fameuse *Travancore Temple Entry Proclamation* de 1936 par laquelle le maharaja de Travancore ouvrait tous les temples de sa principauté aux castes inférieures. Le mouvement prit aussi une nette tournure politique. Dans les années 30, un groupe de communistes se forme au sein du SNDP et après l'indépendance, les Irava devinrent une des composantes essentielles du parti communiste.

Aujourd'hui, les Irava, qui représentent environ un quart de la population du Kérala, constituent une des principales sections de la société locale. Comme chez les Nadar, les différences entre les sous-castes furent abolies ce qui contribua à renforcer l'unité et partant le

<sup>96</sup> R. Jeffrey, *The Decline of Nayar Dominance: Society and Politics in Travancore, 1847-1908*, Brighton, Sussex University Press, 1976, p. 139 et s.

pouvoir de la caste. Les Irava continuent de contrôler des organes de presse dont le quotidien Kérala Kaumudi; ils jouent un rôle actif dans la vie politique. En 1951, C. Keshavan devint Premier ministre de Travancore-Cochin et, en 1962, R. Shankar dirigea le gouvernement du Kérala; après les élections de 1965, 40% des députés de l'Assemblée législative étaient Irava. Entre 20 et 30% des admissions aux facultés de médecine relèvent aussi de cette caste<sup>97</sup> et on ne compte plus le nombre d'ingénieurs, d'avocats, d'industriels et d'intellectuels qui sortent de leurs rangs. S'il existe, en son sein, une élite bien établie, la majorité de la caste reste cependant pauvre.

**5. Remarques générales.** — Ces deux exemples remarquables nous donnent une idée des changements qui ont traversé la société indienne depuis la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Dans le nord de l'Inde, les bouviers Ahir menèrent un combat similaire. Ils se prétendirent les descendants de la dynastie des Yadu à laquelle appartenait le dieu Krishna et lors du recensement de 1911, ils changèrent leur nom de caste en Yadava. Les Yadava élargirent leur mouvement à d'autres castes de bouviers et formèrent une association pan indienne. Au Bihar et en Uttar Pradesh, les Ahir se sont ainsi érigés en une force politique considérable<sup>98</sup>.

De tels mouvements se retrouvent dans chaque État de l'Inde, si bien que l'on peut parler d'un phénomène très général. Il est alors possible de distinguer deux processus dans cette évolution du système des castes. D'une part, les castes inférieures tentent d'adopter les coutumes et pratiques des castes supérieures. C'est là ce que Srinivas a appelé la sanskritisation. D'autre part, et corollairement, en revendiquant une certaine égalité dans la société, les castes inférieures opèrent un glissement de l'interdépendance vers la concurrence; c'est ce que l'on a appelé la substantialisation de la caste. On ne peut pas dire que ce

<sup>97</sup> C. Pullapilly, The Izhavas of Kerala and their Historic Struggle for Acceptance in Hindu Society, *Journal of Asian and African Studies*, XI, 1976, pp. 24-45.

<sup>98</sup> Pour les mouvements Ahir et Irava, voir M. S. Rao, *Social Movements and Social Transformation: a Study of Two Backward Classes Movements in India*, Delhi, McMillan, 1979.

dernier processus soit achevé, mais il s'agit d'une tendance générale vers laquelle semble évoluer la société indienne.

## II. — *La sanskritisation*

[Retour à la table des matières](#)

Les efforts de mobilité sociale que l'on peut observer au sein du système des castes débutent toujours par une volonté d'adopter les comportements, symboles de statut et pratiques sociales des castes supérieures. Nier ceux-ci, comme pourraient le faire, par exemple, d'hypothétiques révolutionnaires désirant renverser le système, conduirait à être soi-même dévalorisé et donc relégué tout au bas de l'échelle sociale. En rejetant les valeurs de la caste, on se trouve soi-même rejeté par celle-ci. Les mouvements de caste n'ont donc pratiquement jamais dénoncé le système des castes comme tel, mais ils se sont contentés de contester leur propre position au sein de ce système. Ce faisant, ils cautionnaient bien entendu le système et un de leurs premiers pas consistait toujours à faire preuve d'une plus grande orthodoxie. L'imitation des castes supérieures qui en résulte a été appelée sanskritisation.

**1. Définition.** — Depuis que Srinivas a introduit ce concept dans l'étude de la sociologie indienne, le concept de sanskritisation a fait couler beaucoup d'encre et il fut accusé d'à peu près tous les maux, épistémologiques et autres. Il n'empêche qu'il s'est aussi largement répandu dans l'usage car il permet justement de saisir un aspect fondamental du changement social. Il est, par exemple, très présent dans les mouvements nadar et irava que nous avons abordés ci-dessus.

Srinivas définit la sanskritisation comme le processus par lequel une caste change ses coutumes, son rituel, son idéologie et son mode de vie dans la direction d'une haute caste, souvent de "deux-fois-nés"<sup>99</sup>. La sanskritisation est donc l'adoption de valeurs et comportements plus orthodoxes, plus en accord avec les valeurs fondamentales de la société

<sup>99</sup> M.N. Srinivas, *Social Change in Modern India*, Berkeley, University of California Press, 1971, p.6.

indienne dans son ensemble. Ce sont les Brahmanes qui représentent le mieux cette orthodoxie et le processus de sanskritisation se traduit souvent par l'adoption de valeurs et pratiques brahmaniques: l'interdiction de remariage des veuves, le végétarisme, un certain puritanisme, le port du cordon sacré, l'abstinence de boissons alcoolisées sont des aspects très fréquents du processus de sanskritisation qui est aussi, pour une bonne part au moins, une espèce de brahmanisation.

De nombreux auteurs ont critiqué le concept de sanskritisation en affirmant que ce modèle brahmanique n'était pas le seul à être suivi par des castes désireuses de s'élever socialement et certains ont ainsi parlé de "rajputisation". Il faut admettre qu'étymologiquement le terme est relativement inapproprié puisque le processus de sanskritisation ne se réduit pas à l'acceptation de préceptes définis dans la littérature sanskrite et encore moins à une référence explicite à celle-ci. Mais, nous l'avons dit, le terme de brahmanisation est encore moins approprié et, faute de mieux, il est préférable de conserver un concept largement utilisé, sans le prendre à la lettre, mais pour désigner un processus d'émulation des élites <sup>100</sup>.

Sur un plan plus général, le processus de sanskritisation est un moyen de dépasser les particularismes régionaux pour atteindre une culture plus globale. D'un point de vue religieux, par exemple, les castes engagées dans un tel mouvement négligent les divinités locales pour accorder plus d'attention aux grandes divinités du panthéon hindou, fréquentent les grands temples, les lieux de pèlerinage, etc.

Pour être effective, la sanskritisation doit être accompagnée de transformations plus radicales de la position sociale de la caste; c'est le cas quand une caste acquiert de plus en plus de terres ou améliore sensiblement sa position économique. La sanskritisation est alors un

<sup>100</sup> Pour une discussion du concept, voir J. Staal, Sanskrit and Sanskritization, *Journal of Asian Studies*, 22, 1963, pp. 261-275 ou L. Carroll, "Sanskritization", "Westernization", and "Social Mobility": a Reappraisal of the Relevance of Anthropological Concepts to the Social Historian of Modern India, *Journal of Anthropological Research*, 33, 1977, pp. 355-371.

moyen de résorber l'écart qui existe entre le pouvoir séculier de la caste et son statut rituel <sup>101</sup>.

**2. Quelques manifestations.** — Nous pouvons brièvement revenir au cas des Nadar et Irava pour montrer comment la sanskritisation fit partie intégrante de la lutte qu'ils menèrent dès le siècle dernier. Sri Narayana fut bien sûr un agent important de la sanskritisation des Irava: il enjoignit à ces derniers de ne plus boire d'alcool, popularisa le culte de Shiva, prêcha une plus grande moralité sexuelle; lui-même connaissait les Védas et il désacralisa les temples irava dédiés aux sanguinaires divinités de village pour les consacrer à de grands dieux du panthéon hindou. Il encouragea les Irava à arrêter de collecter le *toddy* servant à la fabrication d'alcool et promut donc un changement radical de profession. Les leaders séculiers qui reprirent après lui le flambeau du mouvement étaient eux-mêmes des personnalités nettement "sanskritisées" et ils prolongèrent ainsi les efforts du gourou.

Le cas des Nadar nous montre que la sanskritisation n'est pas limitée aux hindous et dépasse la sphère religieuse, la *breast-cloth controversy* en porte le témoignage. Les Nadar vont aussi se battre pour que leurs femmes puissent porter le pot d'eau sur la hanche comme c'était la coutume dans les castes supérieures, ou encore pour avoir le droit d'utiliser un parapluie. Ces symboles étaient tellement importants qu'un Brahmane écrivit un pamphlet dans lequel il prouvait l'infériorité des Nadar à partir de leur incapacité de nouer proprement leur *dhoti* (pagne de tissu blanc). La volonté de mettre fin à l'extraction du *toddy* se retrouve chez les Nadar aussi. Suivant l'exemple des personnalités les plus en vue de leur caste, ils développèrent une éthique de sobriété, d'esprit d'entreprise, de volonté et d'abnégation.

Le processus de sanskritisation dépasse le cas de ces castes très basses pour s'étendre à presque toutes les sections de la société. Au Kérala, par exemple, les Brahmanes Nambudiri n'autorisaient que leurs fils aînés à se marier, les autres nouant des relations de concubinage avec des femmes de caste inférieure. En mettant fin à ces pratiques, ils vont se rapprocher de l'orthodoxie brahmanique. Les Nayar,

<sup>101</sup> W. Rowe, *The New Chauhans: a Caste Mobility Movement in North India*, in *Social Mobility in the Caste System in India*, J. Silverberg (ed.), The Hague, Mouton, 1968, p.74.



l'aristocratie militaire de la région, vont parallèlement mettre fin au système unique de polyandrie qu'ils avaient toujours connu: chez eux, les femmes vivaient dans la maison de leurs frères et toute une série d'"amants" venaient les visiter après le coucher du soleil. Ces "maris visiteurs" n'avaient aucun droit sur la progéniture des femmes et n'étaient pas reconnus comme pères. Les Nayar ont totalement abandonné ce type de mariage qui était dénigré de toutes parts et qu'ils ont très tôt considéré comme la cause de tous leurs malheurs <sup>102</sup>. Toujours dans le sud de l'Inde, les castes d'artisans ont décidé de se parer du cordon sacré et se sont apparentés au dieu de la création, Vishwakarma, dont ils portent désormais le nom.

**3. Orthodoxie et puritanisme.** — Dans les premiers temps, les castes ascendantes font donc preuve d'une certaine orthodoxie et d'un certain puritanisme. Elles adoptent les coutumes et pratiques les plus rigoureuses afin de bien marquer leur dignité. Alors que traditionnellement les castes se multiplient par fission, dans la période moderne, on assiste au contraire à un processus de fusion entre les sous-castes. Si les différences entre ces dernières s'effritent, les frontières entre les castes tendent à devenir de plus en plus strictes. En refusant de servir les autres castes et en revendiquant les privilèges des castes supérieures, les castes tendent donc petit à petit à se transformer en "blocs ethniques" concurrents. Il s'agit là d'une seconde étape essentielle des transformations contemporaines de la caste.

<sup>102</sup> C. Fuller, *The Nayars Today*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.



### III. — La substantialisation

[Retour à la table des matières](#)

Alors que le concept de sanskritisation s'est largement répandu, celui de "substantialisation" est demeuré relativement confidentiel. C'est le sociologue indien Ghurye qui en a mis au jour le mécanisme alors que Dumont lui trouvait un nom. S'il a fait l'objet de moins de commentaires et ne s'est pas imposé dans la sociologie de l'Inde, le processus de substantialisation de la caste n'en exprime pas moins un moment essentiel du développement contemporain de cette dernière.

**1. Définition.** — Selon Dumont <sup>103</sup>, la substantialisation de la caste, c'est « le passage d'un univers structural, fluide, où l'accent est sur l'interdépendance (...) à un univers de blocs impénétrables, se suffisant à eux-mêmes, essentiellement identiques et en concurrence entre eux, un univers où la caste apparaît (...) comme une substance ». En d'autres termes, la substantialisation peut être entendue comme le passage de l'interdépendance à la concurrence, de la solidarité organique à une solidarité mécanique <sup>104</sup>. La substantialisation de la caste consiste donc bien en cette « constitution de blocs ethniques » dont nous parlions ci-dessus.

La société malayali <sup>105</sup> contemporaine tend à être nettement marquée par ce phénomène. Nous avons déjà vu comment une caste inférieure, les Irava, s'est imposée comme une puissance importante et comment la solidarité entre castes dominantes a disparu avec la fin du système matrilineaire nayar. Aujourd'hui, toute la société semble composée de grands groupes plus ou moins en concurrence: Nambudiri, Nayar, Chrétiens syriens, Irava, Musulman, Pulaya revendiquent chacun une partie du pouvoir et les partis politiques sont obligés de tenir compte de ces grands clivages de la société. Ce qui est particulièrement clair au Kérala est au moins en voie de réalisation ailleurs: dans la plaine gangétique, on observe ainsi la constitution de grands groupes

<sup>103</sup> L. Dumont, *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1966, p.280.

<sup>104</sup> P. Kolenda, *Caste in Contemporary India*, Menlo Park, The Benjamin/Cummings Publishing Company, 1978, p.151.

<sup>105</sup> Du Kérala, État dont la langue est le malayalam.

comme les Brahmanes, les Thakur, les Jat, les Ahir et les *Backward Classes*, les musulmans et enfin les Harijan.

**2. Les associations de caste.** — Nous avons vu dans la section précédente que les mouvements de castes débouchaient presque universellement sur la constitution d'associations chargées de défendre les intérêts de la caste. On rencontre de telles associations dans toute l'Inde. Le cas des Kurmi peut ici nous servir d'exemple. Cette caste de cultivateurs du Bihar s'organisa dès la fin du siècle dernier afin de promouvoir l'amélioration de la vie de ses membres. C'est ainsi que vit le jour la Kurmi Kshatriya Mahasabha qui s'imposa très vite comme un important groupe de pression politique <sup>106</sup>. Ces associations ne se transforment que très rarement en organisations politiques, mais elles exercent des pressions considérables sur tous les partis afin que les intérêts de la caste soient pris en considération.

Les Kaikkoolar fondèrent en 1929 le Sengutha Mahajana Sangham qui milita pour le renforcement de l'unité de la caste et encouragea la diversification des activités de ses membres <sup>107</sup>. Ces deux points sont des aspects fondamentaux de cette étape des mouvements de castes car ils se combinent pour faire de la caste des "blocs" capables de se concurrencer. C'est maintenant la quête du pouvoir qui guide la caste alors que les questions de pureté rituelle perdent du terrain. Pour augmenter sa part de pouvoir, il faut être unis et la fin de l'interdépendance signifie une plus grande diversification professionnelle des membres de la caste.

Il n'est pas nécessaire de multiplier davantage les exemples d'associations de caste qui se retrouvent dans toute l'Inde. Comme nous venons de le suggérer, il n'est pas étonnant de voir qu'elles sont presque toujours agitées par des conflits politiques internes, comme ce fut le cas du SINDP Yogam des Irava: c'est que, tout en ayant une fonction politique essentielle, elles ne peuvent se transformer en parti sous peine de perdre toute efficacité.

<sup>106</sup> K. Verma, *Changing Role of Caste Associations*, Delhi, National Publishing House, 1979.

<sup>107</sup> M. Mines, *The Warrior Merchants: Textiles, Trade, Territory in South India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p.99 et s.

**3. Mobilisation horizontale.** — Les phénomènes dont nous venons de parler sont des processus plutôt que des faits accomplis. Ils sont en gestation et expriment une tendance. Il ne faudrait cependant pas croire que la caste telle qu'elle nous est apparue tout au long de ce travail a disparu pour autant. En effet, on ne peut pas oublier que l'Inde demeure un pays largement rural et que de nombreux villages vivent dans la même langueur depuis des siècles et ne sont que très moyennement affectés par les secousses du monde moderne. Il n'en reste pas moins vrai que la caste semble évoluer, à des vitesses différentes selon les cas et les lieux, vers un solidarité segmentaire et que la mobilisation horizontale entre membres d'une même caste semble aujourd'hui peu à peu remplacer la solidarité verticale qui unissait maîtres et serviteurs.

## Le système des castes

# Chapitre VI

---

## Caste et démocratie

[Retour à la table des matières](#)

En tant qu'institutionnalisation de l'inégalité, la caste ne semble, en théorie, pas pouvoir s'accommoder de la démocratie. Le chapitre précédent nous a pourtant laissé entrevoir que cette incompatibilité de principe ne se traduisait pas dans les faits. La caste, en effet, s'est aujourd'hui remarquablement adaptée à la démocratie parlementaire. Elle a même utilisé cette dernière, de manière insidieuse parfois, pour servir ses propres intérêts. Faut-il trouver la cause de cette adaptation dans les imperfections patentes de la démocratie indienne? Nous ne le pensons pas et croyons au contraire que la démocratie indienne fonctionne relativement bien. Elle connaît certes de nombreuses et graves entraves, mais n'en va-t-il pas de même, à des degrés divers, de toutes les démocraties occidentales? Il s'en trouverait peu, parmi celles-ci, pour jeter la première pierre. Le peuple indien s'est montré souverain et responsable lors de nombreux scrutins et c'est là sans doute la meilleure démonstration de la vitalité des institutions démocratiques. Il existe d'ailleurs en Inde une véritable "culture de la démocratie" au sein des classes populaires qui s'intéressent à la politique et se rendent en masse aux urnes.

## I. — *Réflexions générales*

[Retour à la table des matières](#)

**1. Formation d'une culture démocratique.** — Le mouvement du Congrès a vu le jour afin d'assurer aux Indiens une plus grande participation aux instances dirigeantes de l'État colonial. En se transformant en parti politique, le Congrès allait se présenter comme le porte-parole de toutes les sections de la population indienne et l'idéal de démocratie parlementaire ne fut remis en cause à aucun moment de la lutte d'indépendance. L'admiration de Nehru pour le socialisme soviétique se traduisit par l'élaboration de plans quinquennaux mais il ne fut jamais question d'adopter un système de parti unique. Le parti du Congrès fut dès le départ traversé par des courants extrêmement diversifiés et dominés par des leaders dont les idées étaient radicalement opposées; que l'on songe par exemple à la différence entre Gokhale et Tilak ou, quelques décennies plus tard, aux conflits entre Nehru, Patel et Gandhi, des personnalités qui, au départ, n'avaient pas grand-chose en commun, sinon justement d'appartenir au Congrès et de ne pas remettre cette appartenance en question.

Cet attachement profond à la démocratie de la part des "pères de la nation" a exercé une influence considérable sur la population indienne, y compris parmi les sections les plus défavorisées de celle-ci. Le secteur public occupe une grande place dans la vie des Indiens. Les huit plus grandes industries du pays sont contrôlées par l'État. La population a besoin de l'État pour trouver du travail, acheter du ciment, obtenir des autorisations de tout genre, etc. <sup>108</sup> Les masses indiennes se sont donc rapidement intéressées à la vie politique et y ont pris une part active. Des études ont montré que la participation aux scrutins électoraux était plus forte parmi les illettrés et les personnes ayant un faible niveau d'instruction que parmi les universitaires <sup>109</sup>. On a même pu affirmer que les classes populaires sont les véritables garants de la démocratie

<sup>108</sup> L. Rudolph et S. Hoeber-Rudolph, *In Pursuit of Lakshmi: the Political Economy of the Indian State*, Chicago, Chicago University Press, 1987, p.21.

<sup>109</sup> M. Lalgoel, *The Relevance of Education for Political Participation in a Developing Society*, *Comparative Political Studies*, 1970, p. 333-346.

alors que les tendances autoritaires se rencontrent au sein du "secteur moderne" de la population <sup>110</sup>.

**2. La participation des castes.** — Nous avons vu dans le chapitre précédent que les castes ont très tôt perçu le système politique moderne comme un moyen de faire valoir leurs revendications. On peut se demander si la fragmentation de la société indienne en castes, groupes ethniques, religions, langues et cultures régionales, etc., n'a pas favorisé ce sens du compromis si vital à la démocratie. Aucune caste en effet n'est suffisamment puissante et nombreuse pour dominer la scène politique et elles se voient donc contraintes à lutter pour une parcelle de pouvoir, chacune veillant en outre à ce que les autres ne monopolisent pas une trop grande portion de ce dernier.

De plus, les castes ne forment pas des blocs monolithiques et leur implication dans la vie politique s'est très vite traduite par des allégeances diverses. Le SNDP Yogam a été divisé entre des personnalités du Congrès et des communistes, alors que les Brahmanes se sont répartis entre le Congrès, le Swatantra et les partis à connotation religieuse. Le même éparpillement se retrouve dans toutes les castes.

**3. Caste et pouvoir en Andhra Pradesh.** — Traditionnellement la société rurale de l'Andhra Pradesh était dominée par deux groupes, les Kamma et les Reddi. Ces deux castes de cultivateurs, qui représentent ensemble environ 25% de la population télougou <sup>111</sup>, possédaient une bonne partie des terres et elles ont très tôt tâché de traduire cette dominance traditionnelle sur le plan politique. En 1962, elles occupaient 40% des sièges de députés et plus de la moitié des postes ministériels de l'État <sup>112</sup>.

La rivalité entre les deux castes remonte à des temps immémoriaux, mais elle s'est exacerbée dans l'arène politique contemporaine. Les

<sup>110</sup> R. Kothari, Démocratie et non-démocratie en Inde, *Esprit*, 107, 1985, p.18.

<sup>111</sup> De l'Andhra Pradesh, État dont la langue est le télougou.

<sup>112</sup> C. Elliott, Caste and Faction among the Dominant Caste: the Reddis and Kammis of Andhra, in *Caste in Indian Politics*, R. Kothari (ed.), Poona, Orient Longman, 1970, pp.129-171. Ce dernier ouvrage constitue une bonne introduction au problème.

Kamma, qui sont numériquement dominants dans le delta des fleuves Krishna et Godavari, ont rejoint en masse, dans les années 40, le Parti communiste. On en arriva ainsi à cette situation paradoxale que la plupart des cadres de la section télougou du Parti communiste étaient des propriétaires terriens kamma de cette région. Le choix des Kamma s'expliquait en partie parce que les Reddi, plus nombreux dans les districts occidentaux de l'Andhra, s'étaient tournés davantage vers le parti du Congrès dont ils dominaient l'appareil. Lors des premières élections législatives, la plupart des candidats élus sur les listes communistes étaient des propriétaires kamma et les votes communistes étaient largement concentrés dans les régions où les Kamma sont dominants <sup>113</sup>.

Entre-temps, la dominance au sein du parti du Congrès était contestée par des leaders issus de plusieurs castes: l'éviction du Kamma N.G. Ranga laissa le champ libre aux Brahmanes et Reddi et c'est Sanjiva Reddi qui enleva finalement la présidence de l'Andhra Congress en 1951. Le nombre impressionnant de votes que recueillirent les communistes en 1955 ne se traduisit pas en gains de sièges, précisément à cause de cette haute concentration régionale de l'influence communiste alors que le Congrès jouissait d'un support mieux réparti et dominait l'État jusqu'en 1983. Ce sont les Reddi qui s'imposèrent donc comme la caste politiquement dominante dans l'Andhra Pradesh moderne. Sur les neuf Premiers ministres que connut l'Andhra avant 1983, six étaient Reddi. La perte d'influence politique des Kamma n'empêcha nullement ces derniers de se montrer économiquement dynamiques et ils étendirent au contraire leur influence sur toute la vie économique <sup>114</sup>.

Cette distorsion entre le pouvoir économique et l'influence politique réelle eut tôt fait d'irriter les Kamma. Dans le même temps, les incessantes interventions d'Indira Gandhi dans les affaires internes de l'État minèrent la dominance du Congrès en Andhra. De 1978 à 1983, Indira Gandhi fit nommer quatre Premiers ministres différents en

<sup>113</sup> S. Harrison, Caste and the Andhra Communists, *The American Political Science Review*, 50, 1956, pp. 378-404.

<sup>114</sup> G. Ram Reddy, The Politics of Accommodation: Caste, Class and Dominance in Andhra Pradesh, in *Dominance and State Power in Modern India: Decline of a Social Order*, F. Frankel et M. S. Rao (eds.), Delhi, Oxford University Press, 1989, p.285.

Andhra. C'étaient des pantins sans réelle base politique et qui n'avaient que l'estime de Sanjay Gandhi pour seule légitimité. Au début des années 80, le Congrès avait donc perdu pas mal de crédit auprès des jeunes, des *Backward Classes* et des classes moyennes en général.

L'humiliation des Télougou par Delhi fut vengée par un acteur de cinéma bien connu du public télougou pour avoir joué des rôles mielleux dans une centaine de films. N. T. Rama Rao fonda le Telugu Desam Party, un parti aux accents vaguement populistes et nationalistes, mais qui en réalité reposait sur le seul charisme de son mégalomane leader. Les Kamma sautèrent sur l'occasion pour réaffirmer leur position dans la politique régionale et l'avènement au pouvoir du Telugu Desam Party en 1983 fut connu comme le *Kamma Raj*, le règne des Kamma <sup>115</sup>, N.T. Rama Rao lui-même appartenant à cette caste. Dans l'ensemble, les *Harijan* et les Reddi continuaient de soutenir plutôt le *Congress*.

**4. Discussion.** — L'analyse que nous venons d'esquisser ne doit pas nous amener à croire que la scène politique télougou se ramène à une seule lutte entre deux castes dominantes d'une part et d'autre part que la caste soit la seule variable intervenant dans le choix électoral. Nous avons vu au contraire que les grandes castes sont souvent divisées entre diverses allégeances et soutiens; d'ailleurs là où une caste est politiquement dominante, la plupart des partis ont tendance à présenter un candidat appartenant à cette caste. La caste n'est donc qu'un critère parmi d'autres intervenant dans le vote des électeurs. La position de classe en est un autre, ce qui est particulièrement clair dans des États comme le Bengale et le Kérala où les communistes basent leur importante représentation électorale sur le soutien des travailleurs. De même la montée actuelle du "communalisme" montre que les différences de caste peuvent être transcendées pour faire place à un nationalisme hindou. Le cas des Kamma et Reddi illustre cependant bien la tendance des castes dominantes à traduire leur pouvoir traditionnel en force politique.

<sup>115</sup> A. Kohli, *Democracy and Discontent: India's Growing Crisis of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p.75.



La lutte de libération nationale fut menée par une élite intellectuelle de qualité. Les années 60 ont vu disparaître les derniers représentants de ces combattants de la liberté et dans les années 70, l'élite rurale a soudain pris conscience de ses potentialités politiques et commencé à faire entendre sa voix. Les Jat, Patidar, Kamma et Reddi témoignent bien de cette tendance. Parallèlement, le pouvoir des Brahmanes s'est effrité. En effet, leur supériorité intellectuelle et rituelle n'a plus suffi à compenser leur relative faiblesse numérique. En Andhra Pradesh, par exemple, il y avait 23 députés brahmanes en 1957 et il n'en restait plus que 5 en 1985, alors que dans le même temps la représentation des Kamma passait de 34 à 48. La démocratie parlementaire a donc contribué à accélérer le changement d'un type d'élite vers un autre.

L'évolution politique récente révèle encore un autre phénomène très important qui s'observe en Andhra comme pratiquement partout ailleurs: c'est l'émergence sur la scène politique du lobby des *Backward Castes*, un ensemble de castes moyennes-inférieures qui revendiquent elles aussi leur portion de pouvoir et contestent la suprématie des castes dominantes. Leur poids électoral leur donne une importance fondamentale dans la vie politique d'aujourd'hui et la Constitution leur garantit certains privilèges. Ces mesures constituent un des enjeux les plus débattus de la vie politique contemporaine et elles méritent que nous leur consacrons quelques lignes.

## ***II. — Le mouvement des Backward Classes***

[Retour à la table des matières](#)

Dès le début de ce siècle, les Britanniques se rendirent compte que la condition misérable de certaines couches de la population indienne était telle que ces dernières méritaient une protection particulière. Cette idée fut reprise par les responsables politiques de l'Inde indépendante qui l'érigèrent en véritable système. La discrimination positive représente aujourd'hui un enjeu fondamental de la vie politique indienne et cette importance subsistera dans les années à venir. Il est clair que ce système dont nous allons analyser les grandes lignes a fortement contribué à renforcer le rôle des castes dans la vie politique.

**1. Principes généraux.** — La Constitution indienne affirme avec force l'égalité de tous les citoyens et, dans son article 15, elle interdit toute discrimination basée sur la religion, la caste, le sexe ou le lieu de naissance. L'article 16 abolit officiellement l'intouchabilité <sup>116</sup>. L'Assemblée constituante, que présidait le grand leader intouchable Ambedkar, estima que l'égalité formelle garantie à tous les citoyens ne suffirait pas à sortir certaines sections de la société des conditions socio-économiques déplorables dans lesquelles elles subsistaient tant bien que mal. L'article 46 de la Constitution prévoit donc que l'État veillera spécialement à promouvoir les intérêts économiques et sociaux des « sections les plus faibles de la population » et en particulier des *Scheduled Castes* et *Scheduled Tribes*. La première de ces deux dernières catégories sert à désigner officiellement les castes intouchables (environ 15% de la population) alors que la seconde indique plus explicitement que ce sont les tribus des montagnes (7% de la population) qui sont ici visées. Ces deux catégories, dont la majorité des membres vivaient dans des conditions extrêmement défavorables, se voyaient ainsi garantir toute une série de privilèges et avantages. Des sièges dans les assemblées législatives leur sont réservés afin que leur représentation y soit proportionnelle à leur force numérique au sein de la société indienne. De même, une proportion égale d'emplois leur est assurée dans toute la fonction publique. Les universités sont obligées d'admettre une certaine proportion des membres de ces deux catégories sociales auxquels des bourses sont attribuées. Tels sont les principaux avantages dont jouissent les intouchables et les tribus.

**2. Les *Other Backward Classes*.** — La Constitution spécifie bien qu'il existe d'autres sections défavorisées à côté des intouchables et des tribus et elle les appelle les « autres classes arriérées », les *Other Backward Classes*, que l'on désigne communément par le sigle OBC. Le législateur a laissé aux différents États le soin de définir quelles castes pouvaient être reconnues comme OBC, car ces dernières ne jouissent pas de la protection de l'État central, mais seulement des États fédérés. Autrement dit, chaque État a le droit de reconnaître ou non une caste comme OBC d'une part et d'autre part de prévoir quels avantages

<sup>116</sup> G. Sharma, *Legislation and Cases on Untouchability and Scheduled Castes in India*, New Delhi, Indian Council of Social Sciences Research, 1975.

seront accordés aux membres de cette dernière catégorie <sup>117</sup>. Les États fédérés ont répondu différemment à cette liberté. Ceux du Sud ont eu tendance à prévoir davantage de mesures en faveur des OBC que les régions septentrionales. A Mysore, pratiquement toutes les castes à l'exception des Brahmanes sont reconnues comme OBC. Cela signifie que des castes dominantes comme les Okkaliga et les Lingayat dont nous avons parlé précédemment sont elles aussi classifiées comme "arriérées".

Alors qu'originellement la catégorie OBC avait été instaurée pour protéger les castes non intouchables qui étaient malgré tout défavorisées, elle a été pervertie pour servir les intérêts de groupes politiquement puissants <sup>118</sup>. Les *Backward Classes* sont devenues une véritable force politique dans l'Inde contemporaine et leur importance s'est encore accrue avec la publication du rapport de la commission Mandal.

**3. Le rapport Mandal.** — En 1955, une première commission des *Backward Classes* avait émis un avis négatif quant à l'extension des avantages réservés aux OBC. Mais à la fin des années 70, le premier ministre Charan Singh fit de la défense des *Backward Classes* un cheval de bataille électoraliste et il décida de réunir une seconde commission sous la présidence de M. B. P. Mandal. Celle-ci remit, en décembre 1980, un rapport qui recommandait un ensemble de mesures de protection en faveur d'un nombre croissant de castes. Il s'agissait principalement d'étendre à l'administration de l'État central la réservation de postes pour les OBC. Il faudra cependant attendre une dizaine d'années pour que les conclusions de ce rapport soient appliquées: en 1990, en effet, M. V. P. Singh, alors Premier ministre, décida d'appliquer les recommandations de la commission Mandal. Le point crucial concernait la réservation de 27,5% de postes dans l'administration centrale (en plus des 22% réservés aux *Scheduled Castes & Tribes*). Cette décision ne fit pas que jeter le trouble dans un cabinet déjà instable, mais elle provoqua en outre une flambée de

<sup>117</sup> M. Galanter, *Competing Inequalities: Law and the Backward Classes in India*, Berkeley, University of California Press, 1984, p.181.

<sup>118</sup> A. Béteille, *The Backward Classes in Contemporary India*, Delhi, Oxford University Press, 1992.

violence dans tout le pays. La classe intellectuelle dans son ensemble s'opposa à ces mesures qui constituaient, selon elle, une marche arrière inacceptable. De nombreux étudiants s'immolèrent par le feu. Des manifestations en faveur des "réservations" répondirent à ces réactions anti-Mandal: au Bihar, particulièrement, là où les OBC constituent une force politique et économique considérable avec les Yadav et les Kurmi dont nous avons parlé ci-dessus, on assista à une véritable guerre entre castes "Forward" et "Backward", le Premier ministre de l'État, Laloo Prasad Yadav, un champion de la cause des OBC, n'étant pas étranger à cette violence qui fit des dizaines de victimes <sup>119</sup>. Finalement, le gouvernement V. P. Singh ne résista pas à une fronde interne et le projet fut mis en suspens en attendant un arrêté de la Cour suprême qui se fit attendre jusqu'en 1992.

**4. Évaluation.** — L'agitation sociale de 1990 ne concerna que les OBC. Les tribus et intouchables restèrent relativement insensibles à cette question qui ne les concernait pas directement puisque personne ne remettait en cause leurs privilèges. Nous devons, nous aussi, bien distinguer les deux cas et nous pouvons commencer par discuter l'efficacité des mesures concernant les intouchables et les tribus.

Ces deux catégories restent aujourd'hui largement défavorisées par rapport à l'ensemble de la population indienne, mais elles n'en ont pas moins réalisé de remarquables progrès. Le taux d'alphabétisation s'est par exemple considérablement accru et il s'est formé en leur sein une véritable élite sociale. Néanmoins il n'est pas facile de savoir ce qui, dans ces progrès, est redevable aux mesures légales de protection. Sans ces dernières, en effet, ces catégories sociales auraient réalisé des progrès que nous ne pouvons évaluer. Les progrès sociaux n'ont, de plus, pas nécessairement touché ceux qui en avaient le plus besoin et c'est l'élite qui tend à profiter davantage des « actions affirmatives ». En outre, ces mesures ont en quelque sorte creusé le fossé qui séparait ces catégories sociales du reste de la population. L'intouchabilité, tout en devenant anticonstitutionnelle, se voit ainsi officiellement accréditée. Le système contribue aussi à développer parmi ces couches sociales une « mentalité d'assistés sociaux » qui attendent leur salut des seules mesures de l'État. Sur le plan politique enfin, le système n'a pas donné

<sup>119</sup> B. P. Mandal, de caste Yadav, a lui aussi été *Chief Minister* du Bihar.

les résultats escomptés ni non plus engendré la formation d'une classe de politiciens dévoués à la cause des intouchables, en partie à cause du système d'élection des candidats intouchables par l'ensemble de la population. Il faut malgré tout noter que les populations concernées tiennent très fortement à ces privilèges qui leur donnent l'impression de ne pas être totalement négligées par l'État.

Le cas des OBC semble plus problématique encore. En effet, ces castes ne constituent pas toujours des groupes réellement défavorisés et l'absence de tout critère économique dans l'attribution des mesures de protection augmente encore notre circonspection. En effet, les avantages du gouvernement en viennent alors à être monopolisés par des familles puissantes de groupes déjà puissants. Plus grave encore, le système a fait de la caste un enjeu fondamental de la vie politique indienne contemporaine et il risque de pervertir un système démocratique qui méritait jusqu'alors notre admiration.

## Le système des castes

# CONCLUSION

[Retour à la table des matières](#)

Sacrifiant à une mode récente selon laquelle les sciences sociales ne sont porteuses que d'espèces de chimères, certains commentateurs affirment que l'importance donnée à la caste par les ethnologues contemporains relève davantage de l'imagination fertile de ces derniers que d'une observation attentive de la réalité indienne. Ce sentiment se voit d'ailleurs confirmé par les membres des classes occidentalisées que les voyageurs se rendant en Inde sont susceptibles de rencontrer et qui, parfois, n'hésitent pas à déclarer que la caste n'est plus une institution fondamentale de l'Inde contemporaine voire même qu'elle a déjà disparu.

La préoccupation à l'égard de la pureté rituelle, il est vrai, semble s'être sérieusement atténuée aujourd'hui, particulièrement en milieu urbain où il n'est d'ailleurs pas possible de reconnaître la caste d'une personne. Les gens prennent ainsi l'autobus, fréquentent le cinéma, vont au bureau de poste ou en tout autre lieu public sans se préoccuper de la caste de leurs voisins et interlocuteurs. Mais croire que ces changements, pour significatifs qu'ils soient, témoignent de la mort de la caste est par trop naïf. Il faut d'abord bien distinguer la vie publique de la vie privée. L'endogamie de la caste n'a d'ailleurs encore jamais été mise en péril et nous pensons avoir montré que la caste demeure une institution fondamentale de la vie sociale indienne et qu'elle a même envahi la vie moderne: même les entrepreneurs industriels ont souvent construit leur carrière sur la base de leurs liens de castes. <sup>120</sup>

<sup>120</sup> M. Holmström, *Industry and Inequality: the Social Anthropology of Indian Labour*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 85-87.

Certes il ne s'ensuit pas que les Indiens ne pensent qu'à la caste et n'agissent qu'en fonction de celle-ci. Dans la vie quotidienne, l'amitié entre personnes de castes différentes est chose fréquente. De même, l'importance des grèves au Kérala ou du communalisme dans le nord de l'Inde montre que la classe et la religion constituent deux autres groupes auxquels se réfèrent les Indiens. Il en existe d'autres comme la différence Nord-Sud, le sentiment régional et linguistique, etc. Mais l'importance de ces groupes ne s'est pas faite sur les cendres de la caste qui a conservé toute sa vigueur. Le système de "réservations", nous l'avons vu, tend encore à renforcer cette prégnance de la caste bien qu'il en soit lui-même la conséquence.

On ne sera pas étonné de lire sous la plume de certains éminents spécialistes que la caste s'est au contraire renforcée au cours des dernières décennies. Une comparaison entre une enquête de 1949 et une autre de 1968 tend à confirmer cette interprétation <sup>121</sup>. Une chose reste en tout cas certaine: la caste n'a pas disparu et elle n'est pas prête à disparaître.

<sup>121</sup> B. Kuppaswami, *Social Change in India*, Delhi, Vikas, 1972, p.182.

Le système des castes

**BIBLIOGRAPHIE**

[Retour à la table des matières](#)

**Baechler J.**, *La solution indienne: essai sur l'origine du régime des castes*, Paris, P.U.F., 1988.

**Berreman G.**, *Caste and Other Inequities: Essays on Inequality*, Meerut, Folklore Institute, 1979.

**Béteille A.**, *Caste, Class and Power: Changing Patterns of Stratification in a Tanjore Village*, Bombay, Oxford University Press, 1966.

**Blunt E.**, *The Caste System of Northern India with Special Reference to the United Provinces of Agra and Oudh*, Delhi, S. C. Chand & Co, 1969 (1re éd. 1931).

**Bouglé C.**, [Essais sur le régime des castes](#), Paris, P.U.F, 1969 (1re éd. 1935).

**Daniel V.**, *Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way*, Berkeley, University of California Press, 1984.

**Delière R.**, *Les Paraiyars du Tamil Nadu*, Nettetal, Steyler Verlag, 1988.

**Dumont L.**, *Une sous-caste de l'Inde du Sud: organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*, Paris, Mouton, 1957.

— *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1966.

— *La civilisation indienne et nous*, Paris, A. Colin, 1975.

**Fuller C.**, *Servants of the Goddess: The Priests of a South Indian Temple*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.



— *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

**Galanter M.**, *Competing Equalities: Law and the Backward Classes in India*, Berkeley, University of California Press, 1984.

**Hardgrave R.**, *The Nadars of Tamilnad: The Political Culture of a Community in Change*, Bombay, Oxford University Press, 1969.

**Herrenschmidt O.**, *Les meilleurs dieux sont hindous*, Lausanne, L'Age d'homme, 1989.

**Hocart A.**, *Les castes*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1938.

**Hutton J.**, *Caste in India: its Nature, Function, and Origins*, Delhi, Oxford University Press, 1973 (1re éd. 1946).

**Leach E.R.** (ed.), *Aspects of Caste in South India, Ceylon and North Western Pakistan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960.

**Lynch O.**, *The Politics of Untouchability: Social Mobility and Social Change in a City of India*, New York, Columbia University Press, 1969.

**Mahar J.** (ed.), *The Untouchables in Contemporary India*, Tucson, The University of Arizona Press, 1972.

**Mayer A.**, *Caste and Kinship in Central India: a Village and its Region*, Berkeley, University of California Press, 1960.

**Moffatt M.**, *An Untouchable Community in South India: Structure and Consensus*, Princeton, Princeton University Press, 1979.

**Parry J.**, *Caste and Kinship in Kangra*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1979.

**Quigley D.**, *The Interpretation of Caste*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

**Raheja G.**, *The Poison in the Gift: Ritual, Prestation, and the Dominant Caste in a North Indian Village*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988.

**Senart L.**, *Les castes dans l'Inde: les faits et le système*, Paris, E. Leroux, 1894.

**Srinivas M.N.**, *Caste in Modern India and Other Essays*, Bombay, Asia Publishing House, 1962.

— *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Bombay, Asia Publishing House, 1965 (1re éd. 1952).

— *Social Change in Modern India*, Berkeley, University of California Press, 1971.

— *The Remembered Village*, Berkeley, University of California Press, 1976.

**Wiser W.**, *The Hindu Jajmani System: a Socio-Economic System Interrelating Members of a Hindu Village Community in Services*, Lucknow, Lucknow Publishing House, 1936.

## Table des matières

### Introduction

### Chapitre I. Définition et présentation

- I. Définition
- II. Un exemple local

### Chapitre II. *Varna* et *Jati*

- I. L'origine de la caste
- II. Le modèle des *varna*
- III. Les *jati*

### Chapitre III. L'idéologie du pur et de l'impur

- I. L'idéologie fondamentale
- II. Pureté et société

### Chapitre IV. Caste et économie

- I. Caste et profession
- II. Le "système *jajmani*"
- III. La caste dominante
- IV. Caste et classe

Chapitre V. Les transformations contemporaines

- I. Les mouvements de caste
- II. La sanskritisation
- III. La substantialisation

Chapitre VI. Caste et démocratie

- I. Réflexions générales
- II. Le mouvement des *Backward Classes*

Conclusion

Bibliographie sommaire

**Fin du texte**