

Les castes dans l'Inde moderne, leur place dans la vie politique et économique

Autor(en): **Chambard, Jean-Luc**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue économique et sociale : bulletin de la Société d'Etudes Economiques et Sociales**

Band (Jahr): **25 (1967)**

Heft [1]: **L'Inde et la Suisse : problèmes du Tiers Monde**

PDF erstellt am: **24.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-136209>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Les castes dans l'Inde moderne, leur place dans la vie politique et économique

Jean-Luc Chambard

professeur de civilisation de l'Inde contemporaine
à l'Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes, Paris

On pense communément que le développement économique des pays dits « sous-développés » s'accompagne automatiquement d'une « démocratisation égalitaire » de leurs institutions sociales. Ainsi, on pense qu'en Inde l'industrialisation, le développement urbain et celui des communications doivent amener une disparition plus ou moins rapide du système des castes. De fait, les observateurs remarquent que certains des signes par lesquels se manifeste l'esprit de caste — comme le refus de la promiscuité et l'intouchabilité — ont tendance à disparaître, par exemple dans les transports en commun urbains et même ruraux, ou bien encore dans les restaurants des villes. D'un autre côté, depuis une quinzaine d'années, des sociologues (Ghurye, Srinivas) ou des journalistes éclairés (Harrisson) se sont penchés sur cette question et ils ont retiré de leurs études l'impression que non seulement *la* caste n'était pas en train de disparaître mais qu'elle se renforçait en tirant dynamiquement profit des changements économiques, politiques et sociaux que connaît actuellement l'Inde. Ces deux constatations ne sont pas aussi contradictoires qu'elles le paraissent. Il est certain, d'une part, que le *système* des castes, en tant justement que système d'interrelations entre castes, notamment par l'échange organisé de services hiérarchisés, ne peut réellement fonctionner que dans un cadre restreint: soit celui du village, où tout le monde se connaît, soit dans celui des « petits royaumes » dont un grand nombre a existé sur le territoire indien jusqu'à une période récente (jusqu'à l'indépendance en droit, bien que leur intégration de fait à la vie économique du pays remonte au début du siècle). Il est donc normal que l'évolution de l'Inde moderne, en brisant ce cadre traditionnel restreint, ait affaibli le système des castes en tant que système de relations. Mais cela ne signifie nullement que les castes, prises séparément, se sont elles aussi affaiblies. L'expression *la* caste qui semble remplacer *le système* des castes dans le vocabulaire de certain sociologues contemporains indique bien cette tendance à réduire l'ensemble à chacun de ses éléments composants. Tout développement économique ou politique, en Inde comme ailleurs, a ses racines dans une société faite de groupes divers. L'existence et la cohésion de chacun de ces groupes ont tendance à s'affirmer dans la lutte économique et politique. Or les castes sont le tissu même de la société indienne, ce sont les groupements de fait qui constituent concrètement cette société et ils ont fait preuve d'une extraordinaire capacité de survie, donc d'adaptation, depuis des siècles.

Il est donc nécessaire d'y regarder de plus près et d'examiner dans quelle mesure les castes se sont adaptées au contexte économique et politique actuel et si cette évolution moderne s'est faite à leur profit ou à leur détriment. La question est d'importance car les castes, ainsi que nous le verrons, sont fonctionnellement liées à certains concepts essentiels de la culture et de la religion hindoue (comme l'impureté) et qu'on peut se demander si la disparition des castes en Inde ne signifierait pas la dislocation de tout un contexte touchant aux bases mêmes de la civilisation indienne, à ses valeurs, à ses évidences, à sa conception de la vie et de la personne. Mon propos est de vous soumettre quelques faits qui m'ont frappé par leur ampleur au cours de mes séjours, totalisant près de quatre ans, comme ethnologue dans un village de l'Inde centrale. La rencontre de ces observations avec les analyses de Srinivas m'a poussé à dégager quelques conclusions générales, tout en ayant conscience à la fois du caractère trop récent et trop fragmentaire de telles recherches et du danger de toute généralisation dans un pays aussi vaste que l'Inde. Ces faits tendent à montrer que, depuis qu'une forme de développement moderne a commencé à s'instaurer en Inde sous la domination britannique, les castes ont su s'adapter aux conditions nouvelles avec un dynamisme et une efficacité qui leur permettent de jouer aujourd'hui un rôle essentiel dans la vie économique et politique de ce pays.

I. ESSAI DE DÉFINITION DE LA CASTE ET DU SYSTÈME DES CASTES: LEUR RÔLE DANS LA SOCIÉTÉ ET L'ÉCONOMIE

1. Remarques liminaires

Il faut bien reconnaître que la présence même en Inde des faits de caste n'est pas sans mettre mal à l'aise l'occidental, car il sent confusément qu'ils sont soutenus par des valeurs trop fondamentalement différentes des siennes. Cela conduit souvent les occidentaux, et avec eux certains Indiens de culture anglaise, à affirmer que les Indiens, après tout, sont des hommes comme les autres et que le phénomène de caste n'entraîne pas une conception foncièrement différente des problèmes individuels, sociaux, économiques ou politiques. Ils y voient tout au plus un corporatisme de groupe organisant entre ses membres une sorte de système de « sécurité sociale » dans un pays où il manque à l'échelle nationale. Bien sûr, les Indiens sont des hommes, mais une affirmation aussi générale cache un énorme malentendu: nous projetons sur les Indiens, nous plaquons sur eux, les conceptions et les valeurs que nous attribuons à l'homme universel mais qui ne sont rien d'autre que les produits, les conditionnements de notre propre civilisation. Ainsi, en Occident, se sont forgées graduellement au cours de l'histoire des valeurs et des idées comme celles d'individu, d'égalité, de liberté, qui sont aujourd'hui des évidences pour nous. Mais les hausser à l'universel dans notre conception de l'homme nous empêche de comprendre une société où les conceptions et les valeurs fondamentales, tout aussi évidentes, sont l'absence d'individu isolé, la hiérarchie et la non-liberté. Si l'on abandonne cet impérialisme des valeurs occidentales (pratiqué avec une particulière virulence en

URSS, d'où fréquemment une attitude d'incompréhension, voire d'un certain racisme, des Soviétiques dans les pays sous-développés), il reste l'approche sociologique, selon laquelle il est aujourd'hui devenu vérité admise que l'homme ne peut être conçu comme une conscience pure dont l'individualité se suffit à elle-même (il n'y a que dans son être physique qu'il peut passer pour une monade isolée), mais fait partie d'une société dont les idées et les valeurs, ainsi que tout le contexte économique, le façonnent dans son être même. C'est le cas pour nous aussi bien que pour les Indiens. C'est faire preuve d'une assez grave déficience que de ne pas être capables de prendre nos distances par rapport à nos propres valeurs, considérées à tort comme universelles, afin d'essayer de comprendre les valeurs des autres dans leur contexte global. La civilisation indienne présente justement l'intérêt d'être caractérisée par des valeurs et une conception de l'homme radicalement opposées aux nôtres. Nous sommes donc directement concernés par les faits indiens parce qu'ils nous mettent en cause dans notre propre civilisation ¹.

Une autre difficulté constitue un obstacle à la compréhension du phénomène de caste: pour définir ce qu'est une caste, il est nécessaire de se référer au système des castes dans son ensemble, à la structure englobante qu'il représente. Parler d'une caste dans ses caractères particuliers, quel que soit le nombre des détails pertinents que l'on accumule, comme le fait Hutton, c'est laisser échapper l'essentiel, et la possibilité de comprendre, car chacun des traits d'une caste est *situé*, mis en rapport hiérarchisé, dans un cadre conceptuel global incluant l'ensemble des castes avec leurs traits spécifiques propres.

2. Absence de liberté et effacement de l'individu au profit de son groupe

Pour bien comprendre les implications d'ensemble de ces deux caractéristiques essentielles de la conception indienne de l'homme, il faut se rendre compte que l'Inde a valorisé et institutionnalisé les notions de non-liberté et d'absence d'individu isolé, comme celles d'inégalité et de hiérarchie, très exactement de la même façon que nous, en Occident, avons fondé nos valeurs et nos institutions sur les notions de liberté, d'égalité et de fraternité, devenues la devise fameuse de la révolution française, avec leur corollaire naturel: l'individualisme qui fait de chacun une monade isolée investie des droits et des devoirs ultimes. La naissance du concept d'individu-monade, en Occident, tout en ayant probablement pour une part sa source dans la pensée chrétienne (idée de salut individuel et responsabilité des actes devant Dieu), est relativement récente: il n'a commencé à apparaître qu'au XIV^e siècle avec Guillaume d'Ockham et les controverses religieuses de la Réforme ont ensuite aidé à son développement ². L'individualisme est considéré à juste titre par Tocqueville, dans

¹ Cf. LOUIS DUMONT, « La civilisation indienne et nous », *Cahiers des Annales*, Armand Colin, Paris, 1964.

² On trouvera des précisions sur la genèse historique de ce concept dans: L. DUMONT, « The Modern Conception of the Individual, notes on its genesis and that of concomitant institutions » in *Contributions to Indian Sociology*, n° VIII, p. 13-61, Mouton, Paris-La Haye, 1965.

son remarquable ouvrage sur la démocratie en Amérique, comme un des traits fondamentaux de la démocratie moderne et de l'Occident actuel. Il est certain qu'il est impossible de saisir le sens de l'histoire ou du droit contemporains, de la notion de propriété par exemple, en Europe et aux Etats-Unis, si l'on ne se réfère pas à cette conception individualiste sous-jacente. N'oublions pas non plus que celle-ci sert de base à l'égalitarisme moderne (pour lequel chaque *individu* est l'égal d'un autre), qu'il s'exprime sous la forme de la libre entreprise capitaliste ou sous celle du dirigisme socialiste. Pour l'Inde, le non-individualisme, l'absence de liberté, la hiérarchie jouent le même rôle. Le droit hindou, y compris lorsqu'il traite de la propriété, n'est pas basé sur l'individu mais sur le groupe, les groupes eux-mêmes étant conçus de façon non pas uniforme mais différentielle et hiérarchisée. C'est en pensant en ces termes que l'Indien, qui est toujours plus traditionaliste qu'il ne l'avoue (à part quelques exceptions comme Nehru), est en accord avec lui-même, avec sa civilisation en tant que conception des gens et des choses, bref avec ce qu'il pense être les faits, les données élémentaires de la réalité. D'où l'extraordinaire dynamisme, issu de leur évidence, de ces notions qui ont su s'adapter aux conditions modernes, ou plutôt adapter les conditions modernes à leur point de vue, en les utilisant parfois pour se renforcer. Le nouveau cadre juridique de l'Inde, inspiré de l'Occident, ne semble pas être un obstacle sérieux à ces développements spontanés, comme si on s'accommodait de cette croûte superficielle sous laquelle la vie réelle garde ses lignes de force traditionnelles. Il est vrai que le droit coutumier, qui a toujours été respecté par les Anglais, reste en vigueur dans de nombreux domaines, surtout sociaux, et que la nouvelle législation n'a souvent qu'un caractère optionnel: elle s'applique à ceux qui le désirent et sert à trancher les conflits coutumiers.

L'absence de liberté et l'effacement de l'individu dans son groupe¹ ont leur fondement dans un concept cosmique essentiel de la pensée indienne: l'homme fait partie intégrante de la nature. Il n'est pas dissocié d'elle, il n'est ni en situation d'opposition ni de domination par rapport à elle. Il est une parcelle infime de l'univers naturel et il y joue en tant que tel un rôle qu'il doit assumer, c'est son devoir religieux (son *dharma*), mais dont il ne saurait entrevoir les finalités. On n'entre pas dans une caste, on y naît et on en adopte par principe le métier ou la spécialisation héréditaire. Chacun est donc pourvu d'avance d'une fonction dépendant d'une *nature* spécifique, héritée, dont les déterminations sont considérées comme insurmontables. En principe, il n'y a pas là suppression formelle de la notion de liberté (comme dans l'Islam)

¹ Cela, il faut le préciser, est vrai pour l'homme « dans-le-monde », c'est-à-dire pour la très grande majorité. Il n'est pas complètement exclu, en Inde, pour l'individu de s'affirmer libre et isolé, mais il faut pour cela qu'il devienne « renonçant » (*sanyâsi*), ermite « hors-du-monde » pour lequel la caste elle-même n'a plus de sens. La philosophie du renoncement a en fait joué un grand rôle dans la pensée indienne en lui apportant des éléments stimulants et novateurs. Cf. L. DUMONT, « Le renoncement dans les religions de l'Inde » dans *Archives de Sociologie des Religions*, n° 7, janvier-juin 1959; version anglaise dans *Contributions to Indian Sociology*, n° IV, 1960. Egalement de L. DUMONT, « The Functional Equivalents of the Individual in Caste Society » dans *Contributions to Indian Sociology*, n° VIII, 1965.

puisqu'il ne fait qu'assumer son *karma*, c'est-à-dire la somme des conséquences de ses propres actions. Mais ce *karma* est hérité de toutes ses vies antérieures, si bien que l'homme ne pouvant réellement forger son destin à l'échelle d'une seule vie, on en revient à une absence concrète de liberté dans sa vie présente où il lui faut avant tout assumer une place et un rôle en tant qu'être immergé dans son groupe.

L'individu, en effet, ne peut pas s'affirmer isolé au sein de son groupe, famille ou caste. Il s'efface toujours derrière un *nous*. Par exemple, il ne peut s'élever qu'avec l'ensemble de son groupe: le genre d'ascension sociale, déjà évoqué, que Srinivas nomme *sanskritisation* (nous y reviendrons plus loin) n'est pas un phénomène individuel mais collectif. Celui qui veut s'élever doit entraîner tout son groupe derrière lui et s'imposer pour cela comme réformateur social. Que l'ego en tant que *sujet* soit mal dégagé, on en trouve une confirmation dans la langue. Ainsi l'hindi parlé donne une préférence systématique aux tournures impersonnelles. Pour dire « j'ai soif », on dit « la soif est à moi » (*mujhe pyâs hê*) et pour dire « je pense », « une pensée est à moi » (*mujhe vichâr hê*), formule où je deviens le simple point d'impact d'une pensée en quelque sorte extérieure à moi-même — à comparer au *cogito ergo sum* de Descartes. Même les dieux ne sont pas des entités isolées: chaque dieu forme un couple indissociable, une paire, avec son épouse qui est aussi son énergie (*shakti*). Parallèlement, dans la vie civile et religieuse d'ici bas, mari et femme forment un couple qui est considéré en droit comme la véritable cellule minimale pour toute activité. Selon le code de Manu (IX, 45), « seul est un homme parfait celui qui consiste en sa femme, en lui-même et en ses enfants » et le commentateur Kulluka ajoute: « L'homme qui n'a pas de femme est en réalité une moitié et il ne devient tout à fait complet que lorsqu'il a des enfants. » Egalement dans Manu (IX, 96): « Le *dharma* (morale et devoir religieux) doit être pratiqué par un homme en commun avec sa femme. » Au niveau encore des dieux, ce sont les ensembles structuraux qui comptent et non leurs éléments: ainsi Brahma, le Créateur, Vishnu, le Conservateur et Shiva, le Destructeur, sont unis au sein d'un tout qui donne son sens à chacun. De même les dieux végétariens ne sont pas conçus à part des dieux carnivores (auxquels on fait des sacrifices d'animaux) mais en rapport dialectique avec eux.

Le sentiment de ne pas être isolé, mais intégré à un tout, apporte à chacun le réconfort d'une chaleur d'appartenance et d'une certaine sécurité, d'autant plus que le soutien du groupe inclut la prise en charge matérielle de ceux qui sont en chômage. Si cette structure n'encourage guère l'initiative personnelle, il n'est pas du tout évident qu'elle pousse à une moindre activité car les contraintes du groupe sont efficaces pour organiser les tâches de chacun en fonction des besoins de tous.

3. Hiérarchie institutionnalisée, endogamie et commensalité

La hiérarchie est aussi omniprésente dans la pensée indienne que l'est devenue dans la nôtre l'idée d'égalité, basée sur la notion d'individus-monades tous pourvus

d'une même essence et d'une même dignité abstraite¹. Elle ne s'applique pas seulement au domaine social: tout élément de l'univers matériel, tout objet, est aussi mis en rapport hiérarchisé avec d'autres dans le cadre du tout où on lui donne sa place. C'est en quelque sorte un corollaire de l'esprit de totalisation.

Dans la société, concrètement, la hiérarchie signifie qu'on est toujours situé, en tant que membre du groupe auquel on appartient, comme supérieur ou inférieur par rapport à d'autres. C'est vrai même entre intouchables chez lesquels il existe quantité de degrés: les chamar (cordonniers) se tiennent pour très supérieurs aux bhangi (vidangeurs) qui sont situés tout au bas de l'échelle.

La hiérarchie a pour conséquence la *distance sociale*: les membres de chaque caste ont en général un habitat groupé, dans les villages, de façon à former des quartiers nettement séparés de ceux des autres castes. En ville, où les quartiers sont souvent plus hétérogènes, il n'est pas rare que chaque immeuble (chawl à Bombay) soit réservé à une caste. Cet esprit de séparation se manifeste surtout par l'*endogamie*: on ne se marie qu'à l'intérieur de sa caste (de sa *jâti*). Ne pas respecter cette règle reste impensable dans l'Inde rurale. Même en milieu urbain, le mariage inter-caste reste l'exception. On note une certaine évolution dans le fait que des mariages se contractent à présent entre castes hiérarchiquement proches mais qui étaient encore strictement endogames au début de ce siècle (par exemple entre brahmanes chitpâvan et brahmanes karhada en pays marathe). Ces regroupements, visant à rendre plus facile la recherche d'un conjoint, sont, en réalité, moins le signe d'une libéralisation que d'un renforcement du refus du mariage entre castes véritablement éloignées. De même que dans les relations inter- raciales un peu partout dans le monde, le point de résistance maximale se situe au niveau du mariage. En Inde, des changements dans ce domaine seront, de plus, longs à intervenir pour la simple raison que le mariage arrangé demeure la pratique générale, à la satisfaction de tous, semble-t-il. Le mariage d'amour est un des thèmes favoris du cinéma: on a tendance à en parler d'autant plus que cela constitue une fuite dans l'imaginaire, en compensation aux difficultés que sa mise en pratique rencontre dans la société.

La *commensalité* est également un aspect majeur de la différenciation sociale et, bien que certains de ses aspects soient tenus pour avoir évolué de façon spectaculaire, elle reste une réalité très vivante parce qu'elle est étroitement associée à la hiérarchie et au statut. La commensalité, en Inde, ne signifie pas uniquement, comme pourrait le suggérer le mot dans d'autres contextes, que les gens de telle caste ou de tel groupe

¹ Ce qui entraîne d'ailleurs une conséquence paradoxale: le racisme est un phénomène des sociétés égalitaires, comme on peut s'en rendre compte par exemple aux Etats-Unis. Tous les hommes étant égaux, ceux des blancs qui refusent d'accorder aux noirs l'égalité de fait sont amenés à leur dénier la qualité même d'homme. Cf. L. DUMONT, « Caste, racisme et stratification » in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XXIX, PUF, Paris, 1960; en anglais in *Contributions to Indian Sociology*, n° v, Mouton, Paris-La Haye, 1961.

Les références bibliographiques dispersées qui ont été faites à l'œuvre de M. LOUIS DUMONT se trouvent maintenant réunies, ainsi que quelques-uns des textes cités dans son ouvrage: *Homo Hierarchicus*, essai sur le système des castes, Coll. *Bibliothèque des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1967, publié après la remise du manuscrit du présent article.

n'acceptent de prendre un repas en commun qu'entre eux, en excluant la présence de toute personne d'une autre caste. Une telle conception serait infirmée par l'expérience que beaucoup de gens ont faite de l'admirable hospitalité indienne — celle-ci ne se limitant nullement aux hôtes étrangers mais étant pratique courante entre Indiens de castes différentes. En fait, manger avec les gens de sa famille ou de son groupe de caste, c'est simplement se trouver dans une situation qui n'entraîne pas de problème hiérarchique. De qui l'on accepte la nourriture et à qui l'on en donne, voilà, en effet, en quoi consiste la pierre de touche de son rang dans la hiérarchie. Le principe général en est que l'on ne prend de la nourriture que d'une personne supérieure ou égale à soi et qu'on n'en donne qu'à un égal ou à un inférieur¹. Inviter à manger, c'est donc plus ou moins affirmer sa supériorité, ou à la limite son égalité, par rapport à ceux qu'on reçoit et accepter de quelqu'un qu'il vous invite, à moins d'être de sa famille ou de sa caste, c'est en quelque manière reconnaître son infériorité, ou tout au plus son égalité, par rapport à son hôte. L'invitant a ainsi d'une certaine façon barre sur l'invité.

Une telle stratégie protocolaire joue un rôle important dans le phénomène d'ascension sociale que nous décrirons plus loin. Il s'est développé en Inde, ces dernières décennies, une véritable frénésie d'invitations *sociales*; pour les restreindre, le Parlement a adopté récemment une loi interdisant les repas de plus de cinquante personnes. On invite, aux mariages par exemple, le plus de gens possible, quitte à s'endetter pour plusieurs années. C'est faire la preuve concrète de son rang ou de son amélioration que de pouvoir se targuer que telle ou telle personne de bonne caste, tel politicien en vue ont accepté d'y venir.

4. Aspects économiques du système des castes

Ils apparaissent tout d'abord dans la *spécialisation héréditaire*. Chaque caste (*jâti*) a un métier caractéristique. Ainsi, à chaque artisanat correspond une caste distincte. Cette division rigoureuse du travail permet du reste parfois à ceux qui pratiquent les métiers les plus inférieurs, où ils sont irremplaçables, d'en tirer des profits appréciables. Ainsi les vidangeurs du village que j'ai étudié en Inde centrale ont le droit de quémander chaque matin les restes de nourriture des castes qu'ils servent. Ils ont aussi le monopole de l'usage d'un grand tambour octogone, le *dhâplâ*, dont le son est indispensable à toute cérémonie religieuse aux temples ou chez les particuliers (mariages, naissances, etc.), ce qui leur vaut dans chaque cas une rémunération traditionnellement fixée à une roupie un quart. Ces avantages expliquent que les vidangeurs actuels aient racheté leur charge 300 roupies à leurs prédécesseurs lorsqu'ils sont venus s'installer au village en 1952. De même les

¹ La distinction entre nourriture cuite au beurre (*pakkâ*) et nourriture cuite à l'eau (*kachchâ*), la plus ordinaire, vient compliquer ce schéma tout en le maintenant dans ses grandes lignes. La nourriture *pakkâ* peut en effet dans certains cas être acceptée des castes immédiatement inférieures à la sienne.

cordonniers *chamâr*, qui sont aussi les dépeceurs des bestiaux morts, jouissent du monopole indiscuté du travail du cuir, considéré comme souillant, et certains d'entre eux se sont enrichis grâce à la calcination des os pour préparer du noir animal dont la cote sur le marché est assez élevée. Les membres d'une caste ont tendance à conserver leur occupation traditionnelle, à y revenir dès qu'ils le peuvent s'ils l'ont abandonnée, ou à en adopter une apparentée à celle-ci dans l'éventail moderne. Ainsi les *kâyasth*, qui se rattachent aux *kshatriya* en tant que « ministres du roi » et occupent souvent les fonctions d'officiers du cadastre dans les villages, sont-ils attirés par les métiers d'avocat et de fonctionnaire. Les brahmanes du même village étudié sont venus s'y installer comme agriculteurs il y a environ 400 ans, ayant décidé pour certaines raisons d'abandonner leurs fonctions usuelles de prêtres ou d'enseignants. Depuis une trentaine d'années, ils ont profité de la demande créée par le développement de l'éducation dans l'Inde moderne pour revenir à leur vocation traditionnelle, si bien que chacune des cent familles de brahmanes du village compte aujourd'hui un instituteur qui enseigne dans quelque village alentour tout en continuant à avoir sa femme et son foyer dans son village d'origine. Voilà qui draine vers le village de substantiels capitaux en provenance du secteur tertiaire.

Un des fondements traditionnels du système des castes consiste en une relation d'échange de services entre patrons et dépendants au niveau du village. C'est ce qu'on appelle relations ou « système » *jajmânî* dans le nord-ouest de l'Inde. Les castes dites « de service » (*kamîn*), artisans (menuisiers, forgerons, etc.), blanchisseurs, barbiers, remplissent leurs fonctions respectives auprès de leurs patrons (*jajmân* ou *mâlik*) et ils sont payés en grains sur l'aire de battage au moment des récoltes¹. Le patron leur assure en outre sa protection et son soutien. Lorsque le patron est également le prêteur, ce qui est assez fréquemment le cas, les dépendants ne peuvent guère résister aux abus de l'emprise exercée sur eux, mais ils y trouvent aussi une sorte de sécurité paternaliste qui leur fait souvent préférer cette situation à un néant socio-économique toujours ressenti comme menaçant à cause de la féroce compétition pour l'emploi.

5. Castes et religion

La religion et la morale, en Inde, sont étroitement dépendantes des castes. Chacun a la morale et les obligations religieuses qui sont celles de sa caste. Pour un *chamâr*, sa religion, son *dharma*, consiste à faire son métier de *chamâr* et à rester à sa place. La religion hindoue est différentielle selon les castes et non univer-

¹ Le travail agricole, tout en étant la forme la plus répandue de dépendance, n'entre pas, généralement, dans le cadre du système *jajmânî*, caractérisé par la rémunération en grains. Les ouvriers agricoles (dont la grande masse est constituée de *chamâr* dans l'Inde du nord) reçoivent un salaire en argent correspondant à 1 roupie ou au plus 1,5 roupie par jour. Il s'y ajoute cependant souvent des prestations en nature: une couverture, 2 paires de chaussures, et du tabac pour les ouvriers agricoles engagés à l'année, et, pour les journaliers engagés aux récoltes, une botte de ce qu'ils ont récolté dans la journée.

selle pour tous, bien que son pluralisme trouve une synthèse dans un ensemble structural hiérarchisé de la même façon que les castes. Ni la religion ni la morale hindoues ne comportent de prescription universelle: ainsi on ne peut pas dire que manger de la viande soit interdit — beaucoup d'hindous (probablement près de 60 %) en mangent (vache exceptée)¹, mais par là-même ils se définissent comme appartenant aux castes inférieures. La hiérarchie des castes est essentiellement fondée sur les notions religieuses de pur et d'impur. Le travail du cuir, ainsi que la consommation de la viande, sont associés aux animaux morts et sont donc impurs, ce qui classe les cordonniers et les non-végétariens vers le bas de la hiérarchie. Seuls font exception à cette règle les *kshatriya*, des castes royales et guerrières, que leur non-végétarianisme n'empêche pas d'appartenir à la seconde catégorie des castes, après les brahmanes. Ici intervient une notion également très importante dans la pensée indienne: celle du prestige attaché au pouvoir royal. Bien que le pouvoir soit, dans l'absolu, subordonné au religieux, comme l'indique la hiérarchie qui place le brahmane, le prêtre, en tête, le schéma de prestige du *kshatriya* n'en est pas moins capable de l'emporter, dans son domaine, sur le schéma de pureté du brahmane. Il est considéré que la viande et l'alcool poussent à la violence (*font voir rouge* en opposition aux principes brahmaniques de pureté par la non-violence) mais précisément celle-ci est nécessaire pour entretenir les vertus guerrières des castes royales, en accord avec la logique du système qui leur confie les responsabilités militaires.

Ainsi donc, pour l'hindouisme qui manque de clergé structuré et de dogmes rigides, les castes constituent une ossature indispensable à l'expression même de la religiosité aussi bien que de la morale quotidienne.

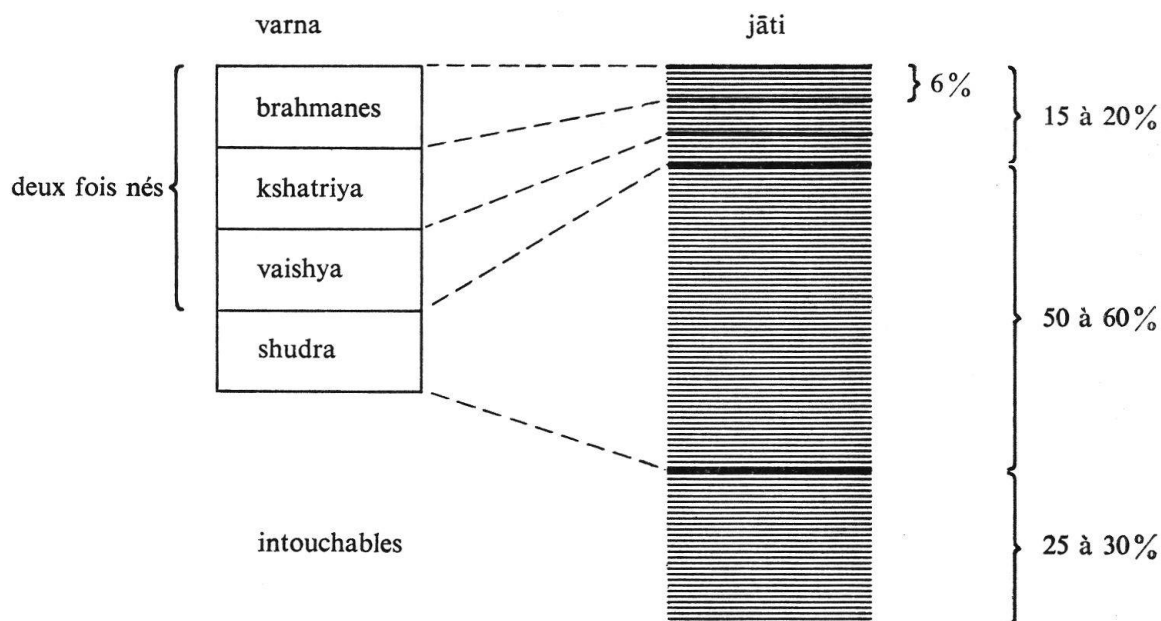
Il est du reste à remarquer que les castes, en Inde, ne se trouvent pas que chez les hindous. Les caractéristiques principales des castes subsistent à peu près intactes, bien que souvent atténuées, chez les musulmans, les chrétiens, les sikhs et les parsis, qui d'une part connaissent des endogamies et des exclusivismes internes et d'autre part se définissent en tout cas comme de nouvelles castes vis-à-vis des autres castes hindoues. C'est en effet une des conséquences remarquables du caractère englobant de cette Totalité où se situe en Inde tout phénomène, qu'il est impossible d'échapper à la structure de caste: ceux qui contestent les castes deviennent simplement de la caste des anti-castes. C'est ce qui s'était déjà passé, plus haut dans l'histoire, avec les bouddhistes et les jains. Sans doute est-ce par un effet de ce même processus que les musulmans et les chrétiens indiens ont actuellement abandonné le prosélytisme qui est ailleurs le propre de leurs religions mais qui y est contraire à l'esprit de caste (tendant à repousser plutôt qu'à convertir les éléments étrangers). Les missions chrétiennes restent dirigées par des Occidentaux.

¹ Mais même pour ceux-ci, dans les milieux ruraux, en quantité minime et très peu souvent (deux ou trois fois par mois au plus).

6. Les jati et les varna, castes concrètes, catégories abstraites et possibilité d'ascension sociale

Concrètement, les castes se rencontrent sous la forme d'une multitude de groupes endogames, les *jāti*, que nous avons plus haut appelées castes. On en compte environ trois mille. Chacune porte un nom distinctif (*kirâr, gûjar, ahîr, nâi, chamâr*) souvent associé à leur métier caractéristique (*ahîr* = vachers; *nâi* = barbiers). Elles pratiquent l'endogamie et la commensalité. Cette dernière se manifeste notamment par le fait que dans les grands repas cérémoniels inter-castes, nommés *pangat*, les membres d'une même *jāti* s'assieront sur une même ligne (*pankti*, d'où est dérivé *pangat*). Dresser le plan d'un de ces repas, où tout le monde est assis par terre selon de telles lignes, c'est faire de la géographie sociale. Les *jāti* sont hiérarchisées entre elles, bien qu'il y ait un certain flou, dû à de nombreuses contestations, dans la partie médiane de la hiérarchie. Les *jāti* représentent donc la réalité sociologique saisissable des castes.

Il n'en est pas de même pour le système des quatre *varna* (*couleurs*) qui est plaqué de façon artificielle sur la multiplicité concrète des *jāti*. Il s'agit d'un cadre plus théorique que réel en ce sens que chacune de ses divisions ne constitue en aucune façon un groupe qu'on puisse considérer comme homogène ou formant une unité fonctionnelle, ni quant au mariage ou à la commensalité, ni quant à l'esprit de corps. Les *varna* sont des *catégories* abstraites dont l'apparence de réalité vient de ce que chaque *jāti* se rattache à l'un des quatre *varna* (sauf celles des Intouchables qui se situent en dehors). Ces catégories sont elles-mêmes hiérarchisées dans l'ordre suivant: 1. *brahmanes*, prêtres et enseignants; 2. *kshatriya*, guerriers et rois; 3. *vaishya*, marchands; 4. *shudra*, agriculteurs, artisans et gens de service. Les *jāti* des *kirâr*, des *ahîr*, des *nâi*, par exemple, se rattachent aux *shudra*, les *agarvâl*, les *khandelvâl* aux *vaishya*, les *kânyakubj*, les *gaur* aux *brahmanes*. Le schéma ci-dessous



indique l'importance numérique relative, considérée comme la plus probable, des castes groupées dans chacune de ces catégories par rapport à l'ensemble de la population hindoue.

Certains sociologues, abusés par le cas du *varna* restreint des brahmanes, ont appelé « castes » les *varna* et conséquemment « sous-castes » les *jâti*, ce qui a provoqué une grande confusion dans l'usage de ces termes et dans la conception même du phénomène de caste: il était difficile, notamment, sur une telle base, de comprendre comment une *jâti* pouvait passer d'un *varna* à l'autre.

En réalité, le cadre abstrait des *varna*, en étant justement artificiellement plaqué sur la multiplicité des castes réelles, remplit deux fonctions importantes: tout d'abord, c'est un langage universel compris dans toute l'Inde, alors que les noms des *jâti* sont d'une grande diversité et que leur hiérarchie varie d'une région à l'autre; ensuite, les *varna* constituent une échelle simple par rapport à laquelle peut se situer l'ascension sociale des groupes. C'est ce qui donne la possibilité aux *jâti* de se mouvoir par rapport à un cadre de référence afin de modifier leur place dans la hiérarchie.

Cette ascension sociale, traditionnellement, avant que ne prennent leur forme actuelle les phénomènes de sanskritisation et d'occidentalisation que nous allons décrire un peu plus loin, se faisait généralement par la force des armes. Ceux qui arrivaient à s'imposer comme souverains dans un royaume, même modeste, étaient dès lors considérés comme *kshatriya*. Les marathes en sont un bel exemple: encore considérés comme *shudra* au XVII^e siècle avant Shivaji qui a créé un état fort et bien organisé, ils avaient à la fin du XVIII^e siècle conquis une grande partie de l'Inde centrale, de Nagpur à Gwalior, Indore et Baroda, où ils ont établi des familles régnautes et où ils sont aujourd'hui reconnus comme *kshatriya*.

II. DIFFÉRENTS PROCESSUS D'ASCENSION SOCIALE : DEUX FORMES DE SANSKRITISATION OPPOSÉES À L'OCCIDENT

Srinivas a groupé sous le nom de *sanskritisation* deux phénomènes de nature très différente, la *brahmanisation* et la *kshatriyaisation*¹ qui gagnent en clarté à

¹ Le terme de *brahmanisation* est le premier qu'a employé Srinivas, pour décrire une certaine forme d'ascension sociale, dans son étude sur la religion des coorgs. Découvrant ensuite qu'il existait également un modèle *kshatriya*, il a été amené à chercher un terme qui puisse recouvrir aussi bien la *brahmanisation* que la *kshatriyaisation* et il a adopté *sanskritisation*. Ce choix n'était certes pas injustifié si l'on considère que certains des textes sanskrits qui servent de base à la culture indienne (*Mahâbhârat*, *Râmâyan*, etc.) font en effet place aussi bien au modèle *kshatriya* qu'au modèle brahmanique, tout en les hiérarchisant sur le plan des fins dernières. Mais ce terme de *sanskritisation*, malgré le succès qu'il a rencontré, recouvrait des phénomènes trop différents pour ne pas desservir les analyses ultérieures de l'auteur. Celui-ci, dans son dernier ouvrage: *Social Change in Modern India*, University of California Press, Berkeley, 1966, en arrive à distinguer dans la sanskritisation une telle pluralité de modèles, non seulement un pour chaque *varna* mais encore un pour chaque caste dominante locale, que ce concept perd une grande partie de sa substance dans cette atomisation. Il n'en reste pas moins que, si nous croyons utile de dissocier les deux seules composantes qui nous semblent essentielles dans ce concept, le mot *sanskritisation* peut sans inconvénient continuer à désigner, par opposition à l'occidentalisation, un mode d'ascension par « traditionnalisation » ou « hindouisation » dans la ligne soit du schéma de pureté brahmane, soit du schéma de prestige *kshatriya*, deux schémas différents mais que la pensée indienne unit en les hiérarchisant.

être décrits séparément avant que nous essayions d'en tirer des conclusions d'ensemble.

Le phénomène de *brahmanisation* par adoption du modèle brahmanique de pureté, consiste, pour les gens de certaines castes moyennes et inférieures rattachées à la catégorie des *shudra* à abandonner ce qu'il y a d'impur dans leur mode de vie ou dans leurs occupations afin d'adopter les règles plus strictes des castes supérieures brahmane ou vaishya, en conformité avec l'orthodoxie brahmanique pratiquée par celles-ci. Les trois bases de cette orthodoxie sont: 1. le végétarisme et l'anti-alcoolisme, liés à la non-violence et au schéma de pureté; 2. les restrictions imposées aux femmes en matière de mariage — on peut les résumer en une formule: mariage *unique* pour la femme, d'où impossibilité pour les veuves de se remarier; 3. les mariages précoces: c'est un impératif brahmanique de marier sa fille avant qu'elle ne soit pubère, afin de réaliser en la mariant le *kanyâdân* « don de la jeune fille ».

Prenons l'exemple des barbiers (*nâî*) du village déjà mentionné. Traditionnellement, les activités des barbiers ne se limitent pas à raser et à coiffer, ce qui déjà entraîne une certaine impureté par contact avec les rognures corporelles (ils coupent également les ongles). Ils jouent aussi un rôle important dans les cérémonies de crémation des morts et les rites qui les suivent (rasage de la tête des parents du défunt au moment où ils sont les plus impurs du fait de leur deuil). Ils lavent la vaisselle des castes élevées (brahmanes, kayasth) dans les cas où elle a été rendue trop impure — si par exemple un invité étranger a mangé dedans — pour que les femmes de la maison puissent le faire elles-mêmes. Les femmes des barbiers, enfin, sont accoucheuses (*dâî*) et la naissance, comme la mort, est extrêmement polluante¹. À côté de ces activités liées à l'impureté, les barbiers ont aussi, traditionnellement, des rôles plus fastes et plus prestigieux: ils servent d'intermédiaires pour arranger les mariages, jouent un rôle dans le rituel des cérémonies de mariage et assument souvent le rôle d'éminence grise à l'astuce légendaire auprès des *kshatriya* ou des chefs de village (ils y sont aidés par leurs talents de masseurs). À cause de leurs activités polluantes, en tant que véritables spécialistes du passage de l'impur au pur, situés en quelque sorte à la charnière de l'un et de l'autre, les barbiers ont eu pendant longtemps une place ambiguë dans la hiérarchie. D'une part ils étaient considérés comme inférieurs à la majorité des *shudra* et d'autre part ils jouissaient d'une situation privilégiée par rapport aux *kshatriya* (ou *râjput*) qui acceptaient de manger leur *kachchî rotî* (nourriture cuite à l'eau) en les haussant par là à leur propre niveau. Il y a une soixantaine d'années, les barbiers du village, ainsi que ceux de la région, étaient non-végétariens ainsi que leurs « patrons » rajputs. Un peu avant 1920, au moment où Gandhi faisait son entrée sur la scène politique indienne, ils ont commencé par devenir strictement végétariens, puis, par une série de mesures décidées par leur *panchayat* (conseil) de caste régional, ils ont cherché

¹ Un informateur *nâî* a eu à ce propos la formule suivante, à méditer: « C'est en Inde le *changement*, dont les manifestations les plus frappantes sont la naissance et la mort, qui produit l'impureté. »

à restreindre de plus en plus l'impureté de leur situation traditionnelle. Vers 1930, leur *panchayat* a pris la décision de faire collectivement abandonner aux femmes leur métier d'accoucheuses, toute infraction étant punie d'une amende considérable pour l'époque (50 roupies). Au village, les trois familles de barbiers ont eu beaucoup de difficultés à faire accepter cet ukase aux castes dominantes qu'ils servaient. Ceux-ci les ont mis en demeure de continuer d'assurer ces fonctions ou de quitter le village. Après qu'ils eurent été exilés un an, comme les barbiers maintenaient leur refus et que le problème des accouchements n'était toujours pas résolu, les villageois les ont rappelés pour les contraindre à se trouver des remplaçants. Les *nâi* ont alors fait venir à leurs propres frais au village une famille de *basor* (vanniers, dont les femmes sont également accoucheuses) et ce n'est qu'à partir de ce moment-là qu'ils ont pu se réinstaller au village tout en continuant à se conformer aux instructions de leur conseil de caste. En 1950, le *panchayat* des *nâi*, avançant encore d'un pas, a interdit le lavage de la vaisselle, d'où de nouveaux conflits qui durent encore. Ils essayent également de réduire au minimum leur rôle dans les cérémonies funéraires. Tout ceci a eu pour conséquence une très sensible amélioration dans la considération dont ils jouissent au village et de leur place dans la hiérarchie (un certain nombre de castes végétariennes acceptent à présent de manger chez eux).

La brahmanisation n'est pas moins nette dans le cas des *kirâr*, cultivateurs *shudra* et l'une des deux castes dominantes dans le même village, à part égale avec les brahmanes dont nous avons déjà parlé. Les *kirâr* ont un système social que l'on pourrait à bien des égards considérer comme « moderne », se rapprochant en tout cas, en ce qui concerne le mariage, de celui qu'adoptent les Indiens qui s'occidentalisent et de celui que le législateur essaie actuellement de faire prévaloir au moyen d'une nouvelle législation. Non seulement les veuves *kirâr* ont le droit de se remarier, mais une grande liberté est assurée à la femme : elle a le droit de fuite, suivi de divorce, si son mari ne l'entretient pas d'une façon qu'elle juge suffisante en nourriture, vêtements, bijoux ; c'est souvent elle qui prend l'initiative du mariage secondaire qu'elle peut alors contracter avec un autre homme ¹. Ces échanges de femmes, stabilisés dans la plupart des cas à la naissance des premiers enfants semblent mener à un équilibre satisfaisant des ajustements psychologiques et sexuels dans les ménages, alors que le mariage brahmane n'offre aucune possibilité de ce genre. Les *kirâr* avaient en outre, jusqu'au début de ce siècle, une alimentation carnée, ce qui en a fait des hommes vigoureux. On serait tenté, selon nos concepts occidentaux, de qualifier de « sain » un tel mode de vie qu'on pourrait souhaiter, selon ces mêmes concepts, voir conserver ou adopter par tous les Indiens, comme le fait déjà une élite occidentalisée, ne serait-ce que pour contribuer à résoudre le problème d'une alimentation plus variée. Or, dans leur désir d'ascension par brahma-

¹ On trouvera une description plus complète de ces coutumes *kirâr* dans mon article « Mariages secondaires et foires aux femmes en Inde centrale » in *L'Homme*, revue française d'anthropologie, 1, 2, Mouton, Paris-La Haye, 1961, p. 51-88.

nisation, nos *kirâr* n'ont actuellement qu'une idée: c'est d'abandonner leurs coutumes — ils sont déjà devenus végétariens — afin d'adopter les principes plus stricts de l'orthodoxie brahmanique. On arrive même à ce paradoxe que les mariages d'enfants (entre 8 et 12 ans) connaissent une vogue croissante parmi les *kirâr* (pour une raison du reste également pratique: la rareté des femmes¹ fait qu'il est bon de s'assurer le plus tôt possible une épouse), alors que les brahmanes eux-mêmes se mettent actuellement à marier plus tardivement leurs filles.

Dans l'un et l'autre de ces deux exemples, nous voyons à l'œuvre un processus de brahmanisation relativement récent. Il semble bien que tel soit le cas dans toute l'Inde, d'une façon plus générale. S'il reste encore tant de gens à brahmaniser, c'est qu'il existe à côté du modèle brahmanique un autre modèle dont l'attraction a été et demeure importante et qu'il nous faut à présent considérer.

L'adoption de cet autre modèle, le modèle *kshatriya* combinant prestige et pouvoir, définit ce qu'on peut appeler d'un terme un peu barbare la *kshatryaisation* (ou *rajputisation*, qui est plus élégant). Ce modèle accepte le non-végétarisme, mais il n'est pas ouvert en principe à tous parce qu'il suppose la possession d'une certaine forme de pouvoir. C'est pourquoi il a été adopté surtout par les castes dominantes locales (dont nous reparlerons plus loin) ou par des populations tribales qui se sont hindouisées tout en restant maîtresses de leur propre territoire. Ainsi pour les *kirâr* de notre village, habitant une région où les *kirâr* sont la caste dominante dans la plupart des villages alentour du leur, le modèle a été longtemps *rajput*, ce qui se conciliait avec certains aspects de leur système social, notamment ceux relatifs aux femmes (importance des histoires d'amour, rappelant les romans courtois de notre Moyen Age, enlèvements, etc.), et de leur genre de vie (goût pour l'usage des armes trouvant un exutoire dans le banditisme, encore très actif malgré la mort en 1960 du fameux bandit *kirâr* Amritlâl). Avec la venue des Brahmanes dans ce village, une situation nouvelle a été créée. Il y a eu à la fois opposition et attraction par rapport à l'orthodoxie brahmanique qu'ils représentaient. A un premier stade, celui où le modèle rajput restait prédominant, il y a eu affirmation de soi et fierté vis-à-vis des Brahmanes. Mais à un second stade, depuis le début du siècle, le modèle brahmanique a commencé à l'emporter, les *kirâr* du village se mettant à la tête d'un mouvement régional *kirâr* de réformisme qui, tout en maintenant leur revendication à la position de *kshatriya*, fait une place importante au modèle brahmanique (adoption du végétarisme, condamnation des enlèvements et des fuites de femmes, de toute forme de violence, etc.). Sauf pour la viande, l'alcool et les mariages précoces, les effets de ce nouveau réformisme semblent toutefois encore limités et le système *kirâr* de mariage, derrière lequel se trouvent des impératifs économiques, n'en a guère été affecté jusqu'à présent, malgré les programmes tapageurs de réforme qu'une « Assemblée des *kshatriya kirâr* » a fait imprimer à grands frais en 1961.

¹ Dans les districts de Morena, Gwalior et Shivpuri, le sex-ratio se situe alentour de 850 femmes pour 1000 hommes et tombe à moins de 800 dans certains villages. Cf. *Census of India* 1961, vol. VIII, « Village Survey Monographs », Madhya Pradesh, part VI, n° 4: *Dikhatpura*, Tahsil and District Morena, par K.S. Bhatnagar, published by the Manager of Publications, Delhi, 1964.

Que la *brahmanisation* soit actuellement en train de l'emporter sur la *kshatriyaisation* s'explique, pour plusieurs raisons idéologiques et d'histoire récente: 1. la hiérarchie qui place le modèle brahmane au-dessus du modèle royal fait que la brahmanisation constitue légitimement une étape ultérieure permettant de « dépasser » le modèle *kshatriya*; 2. le pouvoir séculier des *kshatriya* a été affaibli par la domination étrangère et plus encore dans l'actuel système de démocratie parlementaire; 3. ce sont des « deux fois nés », brahmanes (les Nehru) ou vaishya (Gandhi), les premiers à avoir accédé comme « intellectuels » à la culture anglaise, qui ont pris presque partout la tête du mouvement politique nationaliste à la fin du XIX^e siècle. Cela s'est produit également, un peu plus tard, pour la direction du parti communiste indien. Il y a eu des exceptions importantes: le mouvement anti-brahmane de l'Inde du Sud et, dans le Deccan, Phule et Ambedkar en pays marathe, mais ils se sont bien souvent donné une honorabilité en faisant de la surenchère quant aux valeurs brahmanes de façon à pouvoir mieux lutter politiquement contre les brahmanes eux-mêmes. Malgré le recul relatif du modèle *kshatriya*, il reste encore un pôle d'attraction pour un grand nombre de castes ou de groupes qui veulent s'élever sans pour autant adopter le végétarisme.

Par la sanskritisation, qu'elle se fasse par le modèle brahmane ou par le modèle *kshatriya*, les castes n'arrivent en fait que très rarement à réajuster leur situation par rapport au système des quatre *varna*. Ce qui se passe en général, c'est qu'il y a *prétention* d'appartenance à un autre *varna* que le sien, prétention qui n'est pas acceptée en tant que telle par les groupes voisins, mais qui permet tout de même à ceux qui la mettent en avant de s'élever dans la hiérarchie par rapport à leurs voisins immédiats. Ici encore, le modèle brahmane donne des atouts supplémentaires: parmi des castes proches, une caste qui deviendra végétarienne refusera la nourriture des castes non-végétariennes (se situant par là au-dessus d'elles), alors qu'il ne sera pas aussi justifié, à l'inverse, de refuser de la nourriture végétarienne si l'on est mangeur de viande. Dans la sanskritisation, il s'agit en général moins pour des castes entières de changer de *varna* qu'il ne s'agit pour des groupes locaux ou régionaux de s'élever soit par rapport aux castes qui sont leurs voisines immédiates dans la hiérarchie locale, soit même par rapport aux autres membres de leur propre caste, dont ils se dissocient dès lors pour former une subdivision de statut plus élevé qui tendra à devenir endogame à son tour. Il y a là un processus de fragmentation sociale qui semble avoir toujours été à l'œuvre dans la société indienne.

Une remarque importante: le processus d'ascension sociale par sanskritisation ne permet pratiquement jamais à une caste intouchable de franchir la ligne de l'intouchabilité pour se faire admettre, par exemple, dans le *varna* des *shudra*. Elle pourra tout au plus améliorer sa situation vis-à-vis des autres castes intouchables. Dans l'Uttar Pradesh occidental, certains *chamâr* ouvriers agricoles (ayant donc cessé d'être cordonniers) ont pris le nom de *jâtiv* pour essayer de se rapprocher de leurs patrons les *jât*, caste dominante dans de nombreuses localités de la région, mais cette prétention n'abuse personne. Dans le village déjà décrit du district de Shivpuri (Madhya Pradesh), les *chamâr*, qui avaient l'habitude de manger le foie des vaches

mortes et quelques morceaux de choix, ne le font plus qu'exceptionnellement aujourd'hui (lorsqu'ils sont malades); de même ils ont tendance à abandonner le lévirat (selon lequel le frère cadet épouse la veuve de son frère aîné) encore couramment pratiqué chez eux. Tout cela ne les a pourtant guère fait progresser aux yeux des castes « pures ».

La constatation la plus frappante est imposée par les chiffres (bien qu'ils soient difficiles à préciser): la sanskritisation est un phénomène qui a actuellement une extraordinaire ampleur dans toute la société indienne. Sans doute parce qu'elle permet, sous une forme ou sous une autre, de modifier, en restant dans le cadre conceptuel proprement indien, la situation de ceux qui payaient depuis des siècles leurs coutumes et leurs activités du prix de leur infériorité sociale, la sanskritisation intéresse des dizaines de millions de personnes, en milieu rural comme en milieu urbain, alors que l'occidentalisation, que nous abordons maintenant, ne concerne que quelques millions de personnes parmi les habitants des villes.

L'*occidentalisation* consiste, à l'opposé de la sanskritisation, à abandonner certaines des prescriptions attachées à la caste et à adopter un nouveau genre de vie, d'inspiration occidentale (en fait, le plus souvent, anglaise) aussi bien sur le plan du langage que sur ceux de l'habillement, de l'alimentation, de la vie sociale ou du mariage. L'Indien occidentalisé, en tout cas dans le cadre de ses activités professionnelles, parle anglais, porte sa chemise rentrée dans un pantalon (et non « en bannière » sur un *pajama* ou un *dhoti*), a souvent une cravate et, l'hiver, un complet; il n'hésite pas, sans se soucier outre mesure de la main qui le sert, à manger de la viande et à boire du whisky; il a des amis choisis plus en fonction de la notion de classe que de caste; il a pour idéal le mariage d'amour (même si, pratiquement, il trouve plus commode de s'en remettre au mariage arrangé, ou encore s'arrange pour tomber amoureux d'une jeune fille dans sa propre caste). Tous ceux qui ont été en Inde le connaissent bien: on le rencontre dans toutes les branches d'activité qui contribuent à faire de l'Inde un pays moderne: dans les administrations, dans l'armée, dans les banques, dans les professions libérales, dans les milieux d'affaires ou d'industrie. Cependant, le nombre de ceux parlant anglais ne se situe, selon les estimations, qu'entre moins de 2 % et un maximum de 3 % de la population, soit entre 10 et 15 millions (le premier chiffre représente un peu plus de 10 % de la population urbaine). Le nombre des occidentalisés, nécessairement inférieur à celui des locuteurs d'anglais, ne doit donc guère dépasser 2 % de la population.

Tout d'abord, devenir occidentalisé n'est pas très facile. Le niveau d'éducation nécessaire pour y parvenir suppose souvent une famille qui le soit déjà ou qui ait en tout cas des moyens. Il n'empêche qu'avec les possibilités nouvelles offertes par le développement moderne de l'Inde, l'occidentalisation gagne chaque jour du terrain. Il y a cependant un phénomène dont la possibilité est pratiquement à exclure: c'est le passage direct à l'occidentalisation des castes dont nous avons parlé plus haut qui ont un mode de vie naturellement proche de celle-ci. *Pour les castes moyennes et inférieures, il faut en règle générale passer par la sanskritisation avant d'aborder l'occidentalisation.* La plus grande partie des gens qui s'occidentalisent se recrutent

dans la portion supérieure des castes élevées: *brahmanes*, marchands (*vaishya*), *kshatriya*, *kâyasth*, *jain*, *parsî* (nous avons vu qu'il est légitime d'appeler « castes », par rapport aux autres, ces deux communautés religieuses) et, naturellement, chrétiens.

Bien que la christianisation, accompagnée d'une certaine occidentalisation, ait été et demeure une des seules façons pour les intouchables d'échapper à leur condition, il semble que cette possibilité s'est considérablement restreinte depuis une quinzaine d'années, en partie à cause de mesures du gouvernement indien contre les missionnaires étrangers, en partie à cause d'une nouvelle politique de l'Eglise visant à évangéliser plutôt les hautes castes. Il ne faut pas se faire d'illusions non plus sur les chances d'occidentalisation du prolétariat urbain. On pourrait penser qu'elles sont favorisées par les contacts qu'a une partie des ouvriers avec les techniques modernes. Mais c'est ignorer qu'un enrichissement relatif est une des conditions primordiales de l'occidentalisation, ce qui fait qu'on ne la rencontre guère qu'au niveau des cadres de l'industrie, des ingénieurs aux contremaîtres supérieurs¹.

Il nous reste en effet à souligner, pour conclure ce chapitre, le lien qui existe entre l'enrichissement et le désir d'occidentalisation aussi bien que de sanskritisation. Ce sont les gens ou les groupes qui deviennent plus aisés qui essaient ainsi de monter dans la hiérarchie sociale. C'est pourquoi l'expansion récente du développement économique indien et l'augmentation du niveau de vie, ces dernières années, ont provoqué une considérable accélération des processus de sanskritisation et d'occidentalisation. En ce qui concerne l'aspect sanskritisation de ce phénomène, notons que le développement devient par là, en partie, un facteur de consolidation, dans l'avenir immédiat, des castes sous leur forme la plus rigide. Cela suppose en effet de la part de ceux qui veulent s'élever par ce moyen, et ils sont des dizaines de millions, une foi totale dans le système et la hiérarchie des castes.

III. LES CASTES DOMINANTES LOCALES ET LEUR INSERTION DANS LA VIE POLITIQUE

Un fait très important, mis en lumière seulement depuis une dizaine d'années, caractérise également la caste en tant que *jâti*: c'est que chaque *jâti* est généralement installée dans un périmètre géographique où elle est la *caste dominante*, c'est-à-dire qu'elle y possède la plus grande partie de la propriété foncière. Par exemple, le district de Shivpuri est un district *kirâr* parce que la majorité des villages qu'il inclut sont *kirar*. La notion de caste dominante s'applique d'abord au village. La caste dominante dans un village est la caste de ceux qui possèdent la terre, qui sont les patrons et autour desquels gravitent les autres castes destinées plus ou moins à les servir en tant qu'artisans, ouvriers agricoles, etc. La dominance, en ce sens, n'a rien à voir avec la hiérarchie des castes. Dans un village *kirâr*, les brahmanes prêtres des

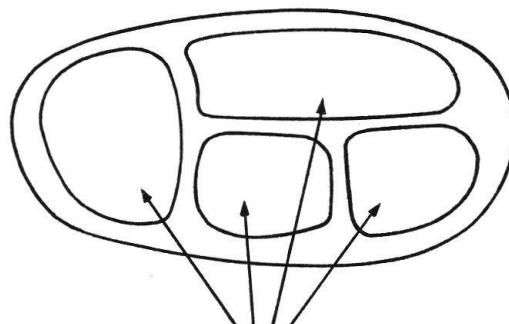
¹ Il faut d'ailleurs garder présent à l'esprit que le prolétariat ouvrier urbain est très limité en nombre (moins de 4,5 millions en 1963) et garde souvent des liens avec le milieu rural, ce qui freine son évolution.

temples font partie des castes de service et reçoivent à ce titre, de même que les barbiers, des *bénéfices* (*mâfi*), ou terres franches d'impôt, remplaçant la rémunération en nature des services qui caractérise, nous l'avons vu, le système *jajmâni* de relations entre patrons et dépendants.

Il est très rare, au niveau rural en tout cas, qu'une *jâti* endogame s'étende au delà des frontières d'une région linguistique; pour la simple raison qu'il est préférable pour deux époux de parler la même langue. Chaque région linguistique¹ se trouve ainsi divisée en zones d'influence d'un certain nombre de castes dominantes incluses dans ses frontières. Or, dans une même région linguistique il y a rarement plus de trois ou quatre

de ces castes dominantes, chacune tenant en main les intérêts économiques, au moins ruraux, dans le périmètre qui est le sien. Cette implantation locale des castes dominantes dans le cadre d'aires linguistiques a été une des principales

région linguistique



castes dominantes locales

causes de l'agitation pour la création d'Etats linguistiques, l'événement le plus important de la politique intérieure indienne depuis l'indépendance. Les frontières du découpage administratif et politique hérité au départ des Anglais en 1947 ne tenaient pas compte des unités linguistiques, si bien que les nouveaux Etats définis d'après ces frontières par la Constitution de 1950 formaient souvent des ensembles politiques trop vastes et trop peu homogènes linguistiquement, où les castes dominantes locales se trouvaient rendues impuissantes par la présence de concurrents trop nombreux (d'autant plus que les frontières de certains de ces Etats multilingues sectionnaient souvent au hasard les zones d'influence de castes dominantes locales, empêchant par là leur regroupement en vue d'une action politique concertée). D'où une agitation, commencée en 1951 dans la région Telugu et culminant en décembre 1952 avec le jeûne à mort de Potti Sriramulu, qui a abouti en 1953 à la création de l'Etat d'Andhra, de langue telugu, prélevé en partie sur Madras en partie sur Haïderabad, et en 1957 à la réorganisation générale des Etats sur une base linguistique. Dans les Etats linguistiques, chacune des castes dominantes locales non seulement retrouve *ipso facto* son unité, mais n'a plus affaire qu'à un, deux ou trois concurrents bien délimités et connus avec lesquels elle peut espérer partager efficacement le pouvoir politique, afin d'en faire profiter ses membres, notamment par le biais des

¹ Rappelons qu'il y a en Inde 14 langues principales (en incluant les dialectes les plus importants du hindi, parlé par 42 % de la population) et que 9 de ces langues sont parlées par plus de 13 millions de personnes chacune.

leviers économiques considérables qui sont aux mains des gouvernements locaux dans une époque de planification étatique.

Depuis que Harrison¹ a été, dès 1956, un des premiers à attirer l'attention sur de tels phénomènes politiques à l'échelon local, de nombreux travaux ont montré le vaste champ d'application de l'étude des castes en tant que « groupes de pression » dans la vie politique indienne². Nous en donnerons surtout, d'une façon suffisamment détaillée pour être convaincante, deux exemples qui ont du reste leur célébrité : l'Andhra et le Kerala.

On trouve en Andhra deux castes dominantes principales : les *kamma*, dans les riches deltas de la Krishna et de la Godavari, et les *reddi*, sur le plateau de l'intérieur. Il y a entre eux une opposition qui remonte au XIV^e siècle : les *kamma* avaient été les soutiens militaires du royaume Kakatiya de Warangal, fondé au début du XII^e siècle — d'où leur prétention au rang de *kshatriya* — et les *reddi*, qui se disaient aussi *kshatriya* et jouissaient d'une puissance militaire importante, ont accordé leur appui aux musulmans lorsqu'ils se sont établis dans la région en s'emparant du royaume Kakatiya en 1308. Les *reddi* supplantèrent ainsi une première fois les *kamma* auprès du pouvoir. Sous la domination anglaise, leur rôle resta un moment important, puis ils furent eux-mêmes évincés, dans le mouvement nationaliste, par des leaders brahmanes, plus éduqués en anglais. Entre 1920 (où s'ébauche un système parlementaire au niveau provincial) et la seconde guerre mondiale, les *reddi* et les *kamma* s'unirent au sein du *Justice Party* pour expulser les brahmanes du gouvernement de Madras (dont l'Andhra faisait alors partie) dans le cadre du mouvement général anti-brahmane du Sud. Mais, simultanément, les *reddi* s'arrangèrent pour remplacer les brahmanes comme leaders locaux du Congrès, si bien que les *kamma*, trouvant la place occupée de ce côté, se sont tournés vers le parti communiste qui leur a semblé être la « plateforme » la plus efficace pour s'opposer au Congrès, c'est-à-dire aux *reddi*. Le Parti communiste Telugu a été créé en 1934 par un *kamma* et a attiré à lui une grande partie des *kamma* qui sont ainsi devenus les paradoxaux *red landlords* dont on dit qu'ils ont une grande influence sur la politique générale du PCI. Aux élections de 1951, les communistes, qui jouaient à fond la carte de l'Etat linguistique d'Andhra (alors que les congressistes avaient les mains liées par le veto du gouvernement central), ont obtenu des résultats spectaculaires en remportant 61 sièges à l'Assemblée législative de Madras. Une fois l'Etat d'Andhra

¹ SELIG S. HARRISON, « Caste and the Andhra Communists », in *The American Political Science Review*, I (2), 1956 : p. 378-404 ; article dont les éléments sont repris dans l'ouvrage du même auteur : *India, The Most Dangerous Decades*, Oxford University Press, Madras, 1960.

² Pour n'en citer que quelques-uns : MYRON WEINER, *The Politics of Scarcity*, Public Pressure and Political Response in India, University of Chicago Press, Chicago, 1962 ; WEINER and KOTHARI, Edit., *Indian Voting Behaviour*, Mukhopadhyay, Calcutta, 1965 ; M. N. SRINIVAS, *Caste in Modern India*, Asia Publishing House, Bombay, 1962 ; C. H. PHILIPS, Edit., *Politics and Society in India*, Studies on Modern Asia and Africa n°1, Allen and Unwin, London, 1963 ; F. G. BAILEY, *Politics and Social Change, Orissa in 1959*, Oxford University Press, Bombay, 1963 ; HUGH TINKER, *India and Pakistan, a Political Analysis*, Praeger, New York, 1963.

créé, en octobre 1953, avec une Assemblée législative de 140 membres formée d'une partie de celle de Madras et où le Congrès n'avait que 50 sièges contre 48 aux communistes et 16 aux socialistes, s'ouvrit une crise politique qui a mené à l'imposition de la *President's Rule* en 1954, la formation d'un ministère dirigé par les communistes étant évitée de justesse. Durant cette période trouble, le Congrès a tenté avec succès d'étendre son influence dans le domaine de ses adversaires, en s'assurant notamment l'alliance du professeur Ranga, *kamma* influent qui s'employa à détacher des communistes certains riches propriétaires en soulignant les contradictions entre la doctrine du PCI et leurs intérêts fonciers. Le Congrès, dès lors à même de désigner des candidats *kamma* dans la région côtière, l'a emporté aux élections de 1955 (qui ont mis fin à la *President's Rule*) et à celles de 1957 (l'Etat ayant été complété par l'adjonction du Telingana) après lesquelles il a pu former un ministère congressiste appuyé sur une large majorité (Congrès: 215 sièges, People's Democratic Front — dont communistes 35 sièges et socialistes 16 — sur un total de 301 à l'Assemblée législative). Dans la période suivante, on a assisté à la montée d'une nouvelle force politique en Andhra: les intouchables, sous la direction de M. D. Sanjiviya. Lorsque M. Sanjiva Reddy, premier ministre congressiste de l'Andhra, a été nommé en 1960 à la présidence du Congrès national, il a laissé la direction du cabinet à M. Sanjiviya en pensant que c'était la meilleure façon d'empêcher ses rivaux politiques de s'en emparer. Mais lorsque M. Reddy est revenu, décidé à reprendre son poste, il a trouvé une situation politique profondément transformée: M. Sanjiviya avait assis son influence politique en organisant l'unité des différents groupes d'intouchables (Scheduled Classes). Après un intermède d'un an où M. Sanjiviya a lui-même succédé à M. Reddy à la présidence du Congrès national, il s'ensuivit une lutte farouche entre *reddi* et intouchables pour l'obtention des « party tickets » (mandats électoraux) du Congrès aux élections de 1962. M. Sanjiviya l'a emporté en étant réélu premier ministre, mais ces dissensions intérieures ont provoqué un affaiblissement global du Congrès local dont la représentation à l'Assemblée législative est passée de 232 (215 plus des affiliations) à 177. Les élections de 1962 ont donné lieu également à une relance sous une nouvelle forme de l'opposition *kamma-reddi*, s'ajoutant à celle entre communistes et Congrès. En effet, la plupart des *kamma* qui étaient devenus congressistes sous la direction du professeur Ranga quittent le Congrès pour s'affilier à un nouveau parti d'opposition libéral, le Swatantra Party (créé en 1959 par M. Rajagopalachari). Le professeur Ranga s'est fait élire au Parlement central, au Lok Sabha, avec un mandat de ce parti qui n'a obtenu en Andhra que 19 sièges à l'Assemblée législative, mais a acquis ainsi la troisième position (Congrès: 177, communistes: 51), les autres partis ayant été presque éliminés. Aux dernières élections de février 1967, le Congrès a réussi à maintenir sa majorité à l'Assemblée législative en remportant 165 sièges sur un total de 287 (avec 45,6 % des voix), les Indépendants, pour la plupart Congressistes rebelles, enlevant 68 sièges avec 26,3 % des voix, le Swatantra 29 (9,9 % des voix), les Communistes pro-soviétiques 10 et les Communistes « Marxistes » pro-chinois 9 (avec respectivement 7,5 % et 7,8 % des voix).

La vie politique locale doit donc ses succès et ses échecs à des facteurs qui dépendent pour une bonne part des castes et des factions à l'intérieur des castes. Il faut en effet noter que chacune des castes dominantes ne doit nullement être considérée comme un tout indivisible attaché à tel ou tel parti. La scission des *kamma* opérée par le professeur Ranga montre bien comment, en ce qui concerne l'appartenance aux partis, le clivage politique peut être ou devenir, moins un clivage de castes différentes qu'un découpage en clientèles de factions opposées d'une même caste (il en a été de même au Kerala, ainsi que nous le verrons plus loin, avec le fractionnement des *nâyar* entre Kerala Congress, Samyukta Socialistes et Communistes). Il n'en reste pas moins que les élections se gagnent ou se perdent selon le soin avec lequel elles ont été préparées en tenant compte de la « base sociale » des candidats présentés. Dans une large mesure, ce sont les castes ou les factions d'une caste qui exercent leurs rivalités à travers les partis ou les factions d'un parti. Les positions théoriques et doctrinales sont utilisées comme des étiquettes, qu'on manie au mieux de ses intérêts, mais qui comptent au fond assez peu. Ce serait certes une erreur d'en induire que toute la politique au niveau des Etats peut s'expliquer par des conflits de castes ou de factions, car de nombreux autres éléments interviennent, nous l'avons constaté dans cet exemple, comme la stratégie et les pressions des grands partis sur le plan national et d'autres impératifs d'ensemble (politiques, administratifs, économiques) commandés par le centre, mais les castes et leurs factions restent l'élément par lequel il faut nécessairement passer pour élaborer toute *real politik* dans les Etats.

On pourrait s'attendre à trouver une situation différente au Kerala qui a été le premier Etat au monde à devenir communiste par le jeu de la démocratie parlementaire. Des problèmes analogues s'y retrouvent cependant, bien que l'échiquier politique y soit plus complexe du fait qu'il y a au Kerala trois principales castes dominantes: les *izhavan*, les *nâyar* et les chrétiens. Le Parti communiste, au moment où il a remporté aux élections de 1957 suffisamment de sièges (61 sur 125) pour former un gouvernement avec le soutien de quelques indépendants, s'appuyait essentiellement sur les *nâyar* et sur les *izhavan* (respectivement 25 et 21 élus communistes). Ce ne sont ni les tentatives, du reste timides, de législation « socialiste » ou de réforme agraire (dirigée surtout contre les plantations étrangères), ni les pressions nationales et internationales qui ont fait tomber ce gouvernement en 1959, mais un projet de réforme de l'enseignement qui empiétait sur les privilèges des différentes communautés dans ce domaine. La majorité des écoles, au Kerala, sont des institutions privées, qu'elles soient chrétiennes et supervisées par les autorités ecclésiastiques ou qu'elles soient des fondations de castes, à l'origine chacune destinée aux seuls enfants de telle caste (les conditions d'admission se sont considérablement élargies depuis). Le projet de réforme visait à retirer à l'Eglise et aux conseils des castes le pouvoir d'y nommer les enseignants afin de l'attribuer à l'Etat, ce qui aurait eu pour conséquence de faire entrer des maîtres *izhavan* ou chrétiens dans les Ecoles *nâyar* et vice-versa. Les *nâyar* se sont alors joints aux chrétiens, dont la majorité soutient le Congrès, pour provoquer des troubles graves qui ont con-

traint le gouvernement central à imposer la President's Rule, entraînant dissolution de l'Assemblée et nouvelles élections. Aux élections de 1960, les *nâyar* ont transféré une partie de leur allégeance politique aux Praja socialistes (PSP) et le Congrès qui a obtenu 63 sièges (contre 29 communistes) a formé un gouvernement de coalition avec le PSP (20 sièges) (La Ligue musulmane, représentant une active minorité de musulmans, dont les fameux *moplah*, a remporté de son côté 11 sièges.) Mais le PSP. devait se retirer de la coalition en octobre 1962 et un nouveau ministère congressiste, formé avec le soutien de quelques indépendants, est arrivé à se maintenir, à travers maintes vicissitudes, jusqu'en septembre 1964, où il fut mis en minorité, la President's Rule devant être imposée à nouveau. De nouvelles élections ont eu lieu en mars 1965, le Congrès s'étant scindé en deux avec la création d'un parti dissident, le Kerala Congress soutenu par une partie des *nâyar* et les chrétiens, les communistes étant eux aussi divisés en aile gauche (« Marxiste-Léniniste » pro-chinoise) et en aile droite (pro-soviétique). Les communistes de l'aile gauche, avec l'appui des *izhavan*, ont remporté un grand succès en enlevant 40 sièges (sur 133) avec 1.258.000 voix, alors que le Congrès avec 2.126.000 voix n'en obtenait que 36 et le Kerala Congress 23 avec 791.000 voix. Les socialistes « unifiés » (Samyukta Socialists), regroupant une partie des *nâyar*, n'ont plus que 13 sièges avec 498.000 voix et la Ligue musulmane 6 avec 239.000. Les communistes de l'aile droite, avec seulement 3 sièges malgré 513.000 voix, ont été quasiment éliminés. Ces chiffres montrent une fois de plus combien il est facile de perdre des élections, tout en obtenant beaucoup de votes, si on ne les a pas préparées avec suffisamment de soin en s'appuyant sur les castes ou les factions de celles-ci. Avec une Assemblée législative aussi divisée, aucun ministère n'a pu être formé et la President's Rule a dû être maintenue, des troubles graves, liés à la situation alimentaire, ayant marqué tout le début de l'année 1966, jusqu'aux élections générales de février 1967. Celles-ci ont opéré un important retournement de la situation politique: une coalition dirigée par les communistes pro-chinois a remporté 117 sièges sur un total de 133 à l'Assemblée législative (communistes « marxistes » pro-chinois 52 avec 23,5 % des voix; communistes pro-soviétiques 19 avec 8,5 %; Samyukta Socialist Party 19 avec 8,4 %; Ligue musulmane 14 avec 6,7 %; Revolutionary Socialist Party 6 avec 2,7 %; Karshada Thozhilali Party et Kerala Socialist Party 2 et 1 avec 1,1 % et 0,5 % des voix) en éliminant presque complètement le Congrès qui n'a plus que 9 sièges bien qu'il ait recueilli 35,4 % des votes, et le Kerala Congress réduit à 5 sièges obtenus avec 7,6 % des votes. Un ministère communiste a été à nouveau constitué, à la tête duquel se trouve M. E. M. S. Namboodiripad, leader de l'aile gauche pro-chinoise du PCI.

On pourrait multiplier les exemples du rôle des castes ou des conflits de castes dans la politique d'un certain nombre d'Etats: à Madras (tamoul), importance du mouvement anti-brahmane menant à la création du Justice Party; au Maïssour (kannâra), opposition des *okkaliga* et des *lingâyat* (secte, mais assimilable elle aussi à une caste), ces derniers représentant 20 % de ceux qui parlent kannâra, dominant le Congrès local et considérant comme leur propriété le poste de premier ministre de l'Etat; à Bombay, où une première tentative pour maintenir en 1957 un grand

Etat bilingue Marâthî-Gujrâtî a échoué à la suite d'émeutes sanglantes qui ont imposé la division en deux Etats séparés en 1960; au Panjâb, où les *sikh*, menés par le parti Akâlî Dal, après une agitation qui dure depuis 1920, ont obtenu la création, au 1^{er} novembre 1966, d'un Etat Panjâbî, le reste du Panjâb devenant le Hariyana de langue hindi. Il faut cependant faire remarquer que dans les très grands Etats où il est parlé hindi que sont l'Uttar Pradesh (74 millions d'habitants en 1961) et le Madhya Pradesh (32 millions), les castes dominantes sont trop nombreuses pour que la vie politique soit dominée par l'influence de quelques castes et que le clivage des partis corresponde à celui des castes. Chaque parti doit trouver sa clientèle dans une multitude de castes. Mais on assiste à des regroupements significatifs, par exemple au Madhya Pradesh où le Congrès prend appui, pour une part importante, sur un soutien fidèle des Scheduled Castes (ex-intouchables, dont les *chamâr*) et des Scheduled Tribes (disposant respectivement de 41 et 54 sièges réservés à l'Assemblée législative, soit au total 95 sièges). Cela a permis au Congrès, en 1962, de subir une honorable défaite en obtenant 142 sièges sur les 288 de l'Assemblée, alors que l'opposition, qui l'a emporté, était partagée entre d'une part le soutien des castes traditionnellement attachées aux anciens régimes princiers (comme nos *kirâr* le sont aux Sindhia de Gwalior et à leurs anciens *jagîrdârs*) dont les voix sont allées au Jan Sangh, de droite, (41 élus), à une partie des indépendants (39), au Swatantra (2) et à divers petits partis (16) dont le Hindu Mahâsabhâ, d'extrême-droite, et d'autre part une tendance « socialiste », minoritaire et du reste généralement peu éloignée du Congrès, dont les voix ont été aux Praja socialistes (33) et aux socialistes (13), un seul communiste étant élu. Le Congrès a réussi de justesse à former un ministère en constituant une faible majorité avec quelques indépendants. Aux dernières élections de février 1967, le Congrès s'est reconstitué une majorité absolue à l'Assemblée législative en emportant 167 sièges sur un total de 296 avec 40,6 % des voix. Le Jan Sangh a de son côté amélioré sa position avec 78 sièges et 28,3 % des voix, ainsi que le Swatantra (7 sièges avec 2,5 % des votes). Les grands perdants ont été les indépendants (20 sièges avec 12,8 % des voix) et surtout les praja socialistes auxquels il ne reste plus que 9 sièges avec 4,7 % des voix. Les samyukta socialistes conservent 10 sièges avec 5,3 % des voix. Comme précédemment, un seul communiste a été élu, par 1,17 % des suffrages exprimés. Le cas le plus compliqué et le plus trouble est certes celui de l'Uttar Pradesh où la vie politique est minée par des querelles de factions luttant au sein même du parti du Congrès. Nous sommes mal renseignés. Il y aurait une étude à faire pour rechercher si des castes ou des groupes d'intérêt précis ne se trouvent pas derrière chacune de ces factions.

Toutes ces castes qui se sont mises, depuis quelques années, grâce au jeu de la démocratie parlementaire, à jouer un rôle politique (indissociable d'un rôle économique) si important, ne sont certes pas actuellement sur la voie du déclin mais jouissent d'un pouvoir et d'une conscience d'elles-mêmes qu'elles n'ont encore jamais connus.

IV. IMPACT DU DÉVELOPPEMENT ÉCONOMIQUE SUR LES CASTES DEPUIS LA DOMINATION BRITANNIQUE

La consolidation de la *pax britannica* en Inde, au début du XIX^e siècle, en apportant au pays une sécurité qu'il n'avait pas connue depuis plus d'un siècle et demi, a favorisé des changements économiques dont l'impact sur toute la vie indienne, et notamment sur les castes, a été considérable.

Pour mieux mesurer l'ampleur des changements survenus, examinons d'abord quelle était la situation des castes dans l'Inde pré-britannique. A la fin de l'empire moghol, le pays était morcelé en une série de petits Etats ou « petits royaumes » et fiefs ou bénéfices (*jâgîr*) de type semi-féodal, gouvernés par des seigneurs ayant une allégeance plus ou moins lâche envers un vice-roi ou envers l'Empereur. Ces territoires vivaient en quasi autarcie sur eux-mêmes et n'avaient que peu de relations avec les territoires voisins, ces relations étant le plus souvent d'hostilité et de conquête mutuelle. Les communications étaient difficiles, faute de bonnes routes, et devenaient impossibles à la mousson. Ces unités territoriales n'avaient rien de commun avec les régions linguistiques et découpaient souvent en plusieurs tronçons les zones d'influence des castes dominantes de la région. Par exemple, du temps, de l'empire moghol, les *kirâr* se trouvaient pour un tiers dans la province d'Agra, pour un tiers dans l'Etat de Narwâr (le district de Shivpuri s'appelait encore en 1921 district de Narwâr) avec un râjâ hindou vassal des musulmans et pour un tiers dans la province musulmane du Malwâ. Ceci ne favorisait pas la prise de conscience de leur unité et les rapports entre eux étaient difficiles d'un territoire à l'autre. Par contre, à l'intérieur d'un même territoire, leurs relations avec les autres castes les obligeaient à une certaine solidarité, ne serait-ce qu'économique, pour les échanges mutuels de services. Le système des castes, en tant que système de relations, y voyait son rôle fonctionnel pleinement développé (à tel point qu'on a pu se demander si le système des castes pourrait survivre en dehors de ces petits royaumes). De même à l'intérieur de chaque village, lorsque ceux-ci formaient des unités plus isolées, la solidarité entre castes différentes jouait un rôle plus grand et elles avaient toutes le sentiment d'appartenir à un même village comme on est embarqué sur le même bateau. Les membres des castes dominantes, notamment lorsqu'ils étaient aussi prêteurs, étant plus repliés dans leur village, avaient un sentiment plus vif de la nécessité de maintenir ceux des castes qu'ils exploitaient dans des conditions de rentabilité acceptable, ou ne serait-ce qu'en vie (ce qui comptait dans les conditions difficiles de l'époque), et ceci sans pouvoir compter sur des sources de crédit extérieures au village. D'où certaines concessions comme le non-remboursement au prêteur des graines de semence empruntées en cas de récolte perdue. A ceci s'ajoutant la rareté à l'époque de la main-d'œuvre agricole, les castes dominées jouissaient d'un certain pouvoir de marchandage qui s'est trouvé automatiquement amoindri par le développement ultérieur de la cohésion des castes dominantes sur une base régionale (la réponse de chaque caste dominée a été d'essayer d'affirmer de la même façon sa cohésion régionale, mais cela ne s'est réalisé qu'avec un certain retard

par rapport aux dominants, en fait guère avant l'indépendance). Non seulement les moyens de communication étaient quasi inexistants, mais les brigands et les armées en campagne étaient un danger permanent pour ceux qui sortaient de leur village. Ceci a laissé des traces profondes: encore aujourd'hui on ne sort pas volontiers du village à la nuit tombée. La création, au milieu de XVIII^e siècle, de l'Etat marathe de Gwalior apporta une première unification politique du territoire *kirâr*, mais celui-ci restait divisé entre plusieurs *jâgîr* sous tutelle marathe.

Avec l'établissement de la *pax britannica*, la sécurité revint et surtout les routes et les chemins de fer connurent un remarquable développement. On pouvait facilement rendre visite aux gens de sa caste relativement éloignés et nouer avec eux des liens de mariage qui ne s'étaient jamais étendus si loin. Les castes *jâti* reprirent conscience de leur unité. Les moyens de correspondance (postes) et d'imprimerie permirent de conserver les contacts: on assista à une floraison de périodiques d'informations distribués à l'intérieur de chaque caste. Le développement, dans les années 1900-1920, sur le mode charitable, d'hôpitaux, de dispensaires, d'écoles, de coopératives d'entraide poussa chaque caste à avoir ses organisations propres financées collectivement par ses membres.

Enfin, et surtout, la naissance du capitalisme indien moderne s'est faite essentiellement sur la base de certaines castes. Cela se comprend du reste facilement: dans un pays aussi désorganisé sur le plan financier et où l'épargne individuelle était insignifiante, la caste, collectivité fondée à la fois sur la confiance et sur la contrainte, permettait seule de mobiliser des capitaux importants. Le capitalisme juif en Europe a joui en partie des mêmes avantages. Les castes qui ont fait démarrer le grand capitalisme indien sont essentiellement au nombre de trois: les *marwârî*, les *jain*¹ et les *parśî*. Leurs investissements ont connu un extraordinaire développement cumulatif et la puissance de ces trois castes est devenue telle qu'elles dominent la grande majorité des groupes industriels (probablement plus de 80 %) ² et financiers de l'Inde dont un des caractères est justement de tendre à « l'universalisme et à la monopolisation », selon l'expression de M. Bettelheim. On a là un exemple saisissant de la façon dont certaines castes ont su tirer profit du développement économique et financier pour consolider spectaculairement leurs positions. Elles en font d'ailleurs profiter leurs membres qui se partagent les postes de direction, voire même les simples postes d'employés, en étant généralement favorisés dans les entreprises de la caste.

¹ Les *jain*, tout en étant, nous l'avons vu, d'une religion distincte de l'hindouisme, sont en pratique intégrés dans le système des castes en tant que *jainî baniyâ* assimilés aux autres *vaishya*.

² Sur un capital investi total d'environ 12 milliards de Rs. en 1958, on estime que les *parśî* (Tata, Sasoon, Godrej) contrôlent complètement 3 milliards et partiellement 1 milliard; les *marwârî* (Birla, jaggilal kamlapat — groupe singhania —, goenka, mody) 2,9 milliards et les *jain* (Dalmia, jain, mahindra, mafatlal, walchand) plus de 2 milliards, c'est-à-dire pour ces trois castes 9 milliards en tout sans compter leurs influences multiples dans d'autres groupes, ce qui étend encore leur pouvoir financier. On pourra compléter et détailler ces indications, muni de la première « clé » sommaire qu'elles nous fournissent sur la façon dont les grands noms de l'industrie et de la finance se regroupent sous ces trois castes, en se reportant à l'excellente analyse que fait M. Bettelheim (*L'Inde indépendante*, Armand Colin, Paris, 1962: p. 103-105) de l'universalisme et de la concentration du capital indien, avec le détail des activités des grands groupes.

Le développement des circuits commerciaux et de la circulation des marchandises, d'un autre côté, a profité presque exclusivement aux différentes castes de marchands *baniyâ* des villes, marchés et centres de commercialisation et de transports. Par exemple, le parc de camions de Shivpuri, étape et plaque tournante sur la route Agra-Bombay, est passé d'environ une douzaine en 1956 à plus de 200 camions (pour la plupart ultra-modernes : Tata-Mercedes ou Leyland) en 1964 et il est entre les mains de jains, de baniyas et de quelques sikhs (réfugiés) de la ville.

Quant à l'accroissement de la circulation monétaire, il est en progression constante depuis le début du siècle et encore accéléré par la planification actuelle, avec un considérable développement de crédit rural ¹ qui repose encore en grande partie sur le prêteur traditionnel. Celui-ci a été le grand bénéficiaire de cette expansion récente du crédit rural. Il faut souligner que le prêteur rural appartient souvent à la caste dominante, parce qu'elle est généralement la seule à disposer au départ de capital (cela rend ses moyens de pression sur ses emprunteurs encore plus efficaces, car il peut retirer aux paysans insolubles les terres qu'il leur fait cultiver ou ne plus leur faire de prêts en graines de semence, ce qui porte atteinte à leurs moyens d'existence mêmes). Ici encore, et dans un domaine extrêmement actif en raison des liens entre prêteurs urbains et ruraux et du drainage vers les campagnes d'une partie importante des capitaux urbains (notamment de l'accumulation des capitaux industriels — processus très bien décrit par M. Bettelheim, *ibid.* p. 113-115), les profits servent, d'une façon qui croît en même temps que la prospérité, à consolider le pouvoir financier de castes bien déterminées.

De plus, la réforme agraire, telle qu'elle a été conçue, a eu en partie pour résultat de consolider la possession *de jure* des terres par les castes dominantes locales, en supprimant dans certains cas les intermédiaires « féodaux » qui leur étaient surimposés. Par exemple les *jâgirdâr* marathes en pays *kirâr* ont été déchus de leurs droits agraires et la terre est passée, de plein droit, à leurs « occupants » *kirâr*.

CONCLUSION

Ainsi, on aboutit toujours, en examinant les phénomènes de développement à des réflexions parallèles en termes de castes. Le développement économique, en Inde, aurait ainsi tendance à consolider la caste comme en Occident il consolide la classe. Cependant le problème se complique, en Inde, du fait qu'on y trouve côte à côte les castes et les classes sociales. Il est très important d'essayer de délimiter leurs domaines respectifs, bien qu'on se trouve ici dans une question extrêmement délicate pour laquelle nous manquons encore de recherches précises. Il ne suffit pas de dire, comme

¹ Dont les conséquences ne laissent pas d'ailleurs d'être inquiétantes si l'on considère que cela a encouragé pour une part la tendance des paysans indiens à vivre au-dessus de leurs moyens : selon la *Second Agricultural Labour Inquiry*, menée en 1956-57, le revenu moyen des 28.560 familles d'ouvriers agricoles étudiées dans 3.600 villages était de 437 Rs. par an, alors que leurs dépenses moyennes étaient de 617 Rs. Le volume total de leurs dettes est passé de 800 millions de Rs en 1950-51 à 1.430 millions de Rs en 1956-57 (cf. *India* 1965, Publication Division, Govt of India, Delhi, 1965 : p. 231-233).

le fait M. Bettelheim dans le remarquable ouvrage que nous avons déjà cité (p. 135), que la stratification des classes sociales s'est « superposée » à la stratification des castes: en effet l'une exclut plus ou moins l'autre sur le plan de la conscience que l'on peut en avoir parce qu'elles sont fondées sur des valeurs radicalement opposées (individu, liberté de mouvement et ouverture pour la classe; groupe, non-liberté et recrutement par naissance pour la caste). Il y a deux aspects dans la façon dont nous pouvons saisir et délimiter les classes sociales: 1. la méthode statistique, consistant à répartir les individus d'une société donnée en classes selon leurs revenus, ce qui est toujours faisable étant donné le caractère abstrait d'une telle opération (et malgré ses approximations souvent contestables); 2. la constatation qu'il existe dans tel groupe une *conscience de classe*. La classe ne s'accompagne pas toujours et forcément de conscience de classe, mais il faut poser clairement que ce serait, en ce qui concerne l'Inde, une erreur que de considérer comme des classes ayant une conscience de classe celle que détermine l'économiste à partir des catégories de revenus. Cela n'est vrai (peut-être même plus partiellement qu'on ne l'imagine) que pour une toute petite minorité correspondant en gros à ceux qui sont occidentalisés (2 % de la population) chez lesquels la conscience de classe tend en effet à se substituer à la conscience de caste. Nous avons vu qu'ils représentent d'une part les catégories supérieures de revenus et qu'ils sont d'autre part généralement recrutés dans les hautes castes. Donc, déjà à ce niveau où nous pouvons affirmer qu'il y a classe parce qu'il y a aussi conscience de classe, nous nous trouvons en accord avec la constatation faite par M. Bettelheim (*ibid.*, p. 135) que, tout compte fait, en Inde, la hiérarchie concrète des revenus est actuellement assez voisine de celle, traditionnelle des castes. Or, il n'en est pas autrement, non plus, à l'autre bout de la hiérarchie des classes, au niveau du prolétariat qui se recrute, à l'inverse, généralement dans les basses castes. Mais, dans ce dernier cas, on peut se demander s'il se produira un développement rapide d'une conscience de classe: le prolétariat ouvrier citadin, où elle existe à un certain degré, encouragée par le syndicalisme, l'unité des revendications et du genre de vie, est, nous l'avons vu, très réduit en nombre et ses attaches avec le milieu rural freinent une telle prise de conscience; quant au prolétariat rural, ou bien il reste pris dans un système de dépendance où il voit une protection et une intégration encore vitales pour lui, ou bien il rêve de sanskritisation, ce qui va en sens contraire et tend à renforcer sa conscience de caste et non celle de classe. Enfin, nous avons entre ces deux extrêmes la masse des « classes moyennes »¹ pour lesquelles prévaut la sanskritisation, l'occidentalisation ne commençant à exercer un certain attrait que pour la minorité de ceux qui sont déjà passés par la sanskritisation. Là non plus on ne va guère vers la conscience de classe.

¹ Il faut prendre garde que « Middle Class », en Inde, désigne souvent une catégorie sociale assez différente de celle que nous entendons ici, en désignant plutôt ceux, beaucoup moins nombreux, qui se situent dans les couches citadines à revenu moyen où se recrutent notamment la plupart des candidats à l'occidentalisation.

La conscience de classe est donc, somme toute, rare en Inde, bien qu'elle tende à se développer de pair avec l'occidentalisation et en accusant, comme elle, une progression constante. Les progrès de la conscience de classe ne semblent pas cependant capables de rivaliser, dans la conjoncture actuelle, avec les progrès plus étendus et plus rapides de la conscience de caste. Une brève analyse chiffrée peut nous en convaincre: il n'est guère possible d'estimer à plus d'un demi-million le nombre de ceux qui ont actuellement une chance de passer chaque année de la conscience de caste à la conscience de classe, notamment dans le cadre de l'occidentalisation grâce aux efforts accrus de l'éducation supérieure¹. Or, il y a une génération, entre 1941 et 1951, la population de l'Inde s'accroissait annuellement en moyenne de 4,5 millions et il naissait par an environ 14 millions d'enfants dont quelque 10 millions, en tenant compte de la mortalité, arrivent à présent chaque année à l'âge adulte². Selon ce calcul très schématique, seulement un sur vingt de ceux qui arrivent en ce moment à l'âge adulte se voit donc donner une chance d'accéder à la conscience de classe. Aujourd'hui, l'accroissement annuel moyen de la population a passé à environ 12 millions et le nombre annuel des naissances doit se situer à environ 20 millions, avec un taux de survie plus élevé qu'à la génération précédente. Les chances offertes par l'éducation et l'occidentalisation pourront difficilement croître à ce rythme, si bien qu'on assistera vraisemblablement à un recul croissant du nombre relatif de ceux gagnés par la conscience de classe par rapport aux autres, dont un bon nombre sera par contre touché par la sanskritisation qui renforcera leur conscience de caste.

Ce qu'on peut justement se demander, pour essayer d'expliquer la progression peu rapide, dans le contexte moderne, de la conscience de classe en face de la conscience de caste, c'est si les castes n'ont pas su procéder à une transformation d'elles-mêmes, suffisamment dynamique en s'intégrant à la vie économique et politique de l'Inde actuelle, pour jouer un rôle qui revient habituellement aux classes sociales, en permettant notamment une certaine mobilité sociale. Certes, avec la sanskritisation, on a affaire à une mobilité sociale bien différente de celle que nous connaissons en Occident: elle se fait par groupe, non par individu, et ces groupes (les castes en sont un exemple) restent *clos*, ne recrutent que par naissance, au contraire de la classe sociale qui a pour caractère essentiel d'être *ouverte*. Mais cette forme de mobilité est probablement mieux adaptée aux conditions et à la mentalité indienne.

¹ En 1962-63, le nombre total d'étudiants dans l'éducation supérieure, y compris l'enseignement technique et la recherche, était de 1.150.800. C'est calculer largement que d'estimer que la moitié à peine de ces étudiants échappent chaque année à l'emprise de la caste à la fin de leurs études. Il faut en effet ajouter à ce chiffre ceux qui sont *déjà* occidentalisés, dont la proportion est importante dans l'enseignement supérieur.

² Il s'agit d'une estimation minimale ainsi qu'on peut s'en rendre compte en considérant le fait que le corps électoral de l'Union indienne s'est accru de 35 millions entre 1962 et 1967, passant de 216 à 251 millions, ce qui indique un accroissement annuel des adultes de 7 millions malgré les décès d'adultes qu'on ne peut guère évaluer à moins de 4 millions par an (le total des décès pour l'ensemble de la population se situe entre 8 et 10 millions selon qu'on estime le taux de mortalité à 16 ou à 20 ‰, taux considérés comme faibles).

Il s'est dégagé de notre étude que les castes sont précisément en train de nous présenter un visage renouvelé et plus dynamique, tout en gardant certains de leurs caractères essentiels. Loin d'être en voie de disparaître, elles n'ont fait que se renforcer avec le développement économique et elles ont manifesté leur renforcement d'une façon particulièrement sensible sur le plan politique depuis l'indépendance. M. Bettelheim (*ibid.*, p. 137) arrive à une conclusion qui semble peu éloignée de la nôtre lorsqu'il écrit: « En s'organisant de la sorte pour défendre des revendications économiques ou politiques, les membres d'une caste (ou d'un groupe de caste) ou d'une communauté manifestent et renforcent leur « conscience » de caste (ou de communauté) mais dans des conditions profondément renouvelées par rapport aux conditions traditionnelles ». Et cependant le même auteur (*ibid.*, p. 140) estime également que « si les conditions générales d'un développement économique rapide venaient à être créées, le système des castes, ou ce qui pourrait encore en subsister, ne manquerait pas de jouer un rôle de frein. Aussi rien ne doit être négligé pour accélérer la disparition de ce système et des comportements qu'il conditionne ». Il n'y a pas de doute que certains aspects des castes constituent un frein au développement, en même temps qu'un boulet politique majeur, notamment par l'idéologie conservatrice qu'elle tend à maintenir. Par exemple, si une réforme agraire vraiment radicale, donnant la terre à celui qui la cultive (encore qu'on puisse se demander si elle serait réalisable) n'a pu être envisagée, c'est clairement à cause de la puissance des diverses castes dominantes régionales qui ont profité des premiers trains de réformes mais bloquent tout nouveau projet. Je suis pourtant persuadé que ce n'est pas une attitude réaliste que de prêcher la disparition des castes en Inde comme une des conditions du développement. D'abord parce que les castes, au lieu d'avoir concrètement tendance à s'affaiblir, font preuve d'un grand dynamisme d'adaptation aux conditions modernes et que les batailles qu'on livre contre elle risquent de devenir purement verbales — d'où, par exemple, la contradiction dans la politique actuelle du gouvernement indien qui, d'un côté a supprimé les castes dans la constitution et de l'autre doit reconnaître aux intouchables des privilèges politiques et administratifs, indispensables pour leur permettre d'émerger, mais qui ont pour conséquence immédiate de consolider leur conscience de caste, ne serait-ce que dans la course à la reconnaissance du statut d'ex-intouchable pour jouir d'avantages. Ensuite parce que, même au prix de certaines difficultés inhérentes à cette réalité, qu'il est impossible de supprimer d'un trait de plume, il est important, et il est du reste inévitable, que l'Inde se développe selon ses structures propres. Il n'y a actuellement en Inde aucune force à l'œuvre pour réaliser une révolution sociale, aussi désirable soit-elle. Le gandhisme, qui en contenait quelques germes, bien que de tendance passablement réactionnaire, fait à présent partie de l'Histoire et on lui rend des hommages répétés en tant que tel. Une évolution sociologique ne se force pas facilement dans une direction donnée, les Chinois s'en rendent peut-être compte actuellement mieux que quiconque. D'autant plus qu'en Inde une évolution très vivante est en train de se produire sous nos yeux, même si ce n'est pas celle que nous souhaiterions. On peut cependant tenter de l'infléchir par le moyen de la planification de l'économie et de l'enseignement, en

essayant par exemple d'accélérer au maximum le processus d'occidentalisation, qui a du reste sa vigueur propre et a déjà pris racine depuis plusieurs générations, afin d'essayer de lui faire regagner le terrain qu'il est en train de perdre par rapport à la sanskritisation¹. Mais même une progression plus rapide des classes sociales et de la conscience de classe n'empêchera pas que le développement économique et la vie politique devront continuer à prendre appui sur une double base: *la caste et la classe*, la caste restant encore probablement pour longtemps de beaucoup la plus importante. Cela veut dire que le développement économique va, en Inde, rester associé pour une grande part à la caste de la même façon qu'il est, en Europe, associé à la classe sociale. Faire en Inde une société sans castes ne serait pas plus réaliste qu'il ne l'a été de vouloir faire en Union soviétique une société sans classes, tentative vouée à l'échec en raison même du développement économique.

¹ M. Bettelheim fait observer: « Il ne faudrait pas conclure... que le système des castes est responsable de la stagnation de l'économie indienne. Sans nier les conséquences économiques négatives du système, il semble qu'il serait bien plus vrai de dire que c'est la stagnation de l'économie indienne qui est responsable du maintien du système des castes » (*ibid.*, p. 140). Nous ne sommes pas d'accord en ce qui concerne la stagnation, mais nous souscrivons à cette idée dans la mesure où elle signifie que ce sont effectivement les progrès de l'économie et de la planification qui sont les plus sûrs moyens de développer des structures sociales modernes capables d'affaiblir progressivement les castes dans leurs aspects négatifs.

**VOLKART
BROTHERS**

SINCE 1851

**WINTERTHUR
AND INDIA**