

UN SABRE À DOUBLE TRANCHANT

THÉORIES ET USAGES DE LA CASTE DANS LE MOUVEMENT ANTICASTE
DES DALITS

NICOLAS JAOL

«L'acte de magie sociale qui consiste à tenter de produire à l'existence la chose nommée peut réussir si celui qui l'accomplit est capable de faire reconnaître à sa parole le pouvoir qu'elle s'arroge par une usurpation provisoire ou définitive, celui d'imposer une nouvelle vision et une nouvelle division du monde social.»¹

Peut-on prendre appui sur des consciences et des solidarités de caste pour lutter contre la caste? Tel est le problème – ou le paradoxe – auquel se confronte depuis un siècle la mobilisation des *dalits* («intouchables»), où la question «intouchable» et la problématique de caste qui lui est liée mêlent de façon inextricable des dimensions de classe, d'ethnicité et de religion, elles-mêmes associées à des idéologies instituant des hiérarchies entre ces différentes catégories d'appartenance. En dépit d'une configuration sociale et culturelle spécifique, le paradoxe consistant à articuler une mobilisation anticaste à une conscience et des solidarités de caste n'est pas aussi exotique qu'il pourrait sembler de prime abord. Pensons par exemple à l'importance que le marxisme accordait à la conscience de classe du prolétariat dans l'opposition au système capitaliste, générateur des classes sociales et donc du prolétariat lui-même². L'ouvriérisme (qui prône une identification à la classe ouvrière) illustre bien le paradoxe. Et sa

1. Pierre Bourdieu, «L'identité et la représentation», In *Langage et pouvoir symbolique*, Paris: Seuil, 2001 [1982], p. 286.

2. Balibar évoque à ce sujet le problème de la «négativité radicale» de l'identité de la classe ouvrière, qui repose sur «l'incompatibilité de ses intérêts et de son existence même avec ce développement dont elle est précisément le produit». Cf. Étienne Balibar, «De la lutte des classes à la lutte sans classes?», in Étienne Balibar, Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris: La Découverte, 1997, p. 223.

relation au marxisme peut aider à penser les liens entre théories et usages de la caste dans le mouvement anticaste.

Plus largement, ce paradoxe est constitutif de la mobilisation des groupes stigmatisés, souvent contraints de prendre appui sur les catégories imposées dont il s'agit précisément de s'émanciper. La nécessité d'avoir prise sur le réel pour le transformer explique que ces mobilisations se saisissent des images péjoratives associées à un groupe pour exhiber les symboles de la violence des hiérarchies dominantes. Comme le suggère Pierre Bourdieu dans la citation mise en exergue, la « magie » de l'opération symbolique consistant à s'appuyer sur les stigmates pour produire de la fierté tient pour partie aux aspects performatifs de toute mobilisation protestataire, où il s'agit de transformer la victime en acteur de l'éradication des injustices sociales. La classe ouvrière se voit alors dotée d'un « rôle historique » dans la chute du capitalisme ; les homosexuel-le-s se donnent pour mission de faire tomber certains tabous liés à la sexualité, de la même façon que les militants *dalits* se désignent comme les pourfendeurs d'un système social archaïque au nom des valeurs modernes dont se réclame l'Inde indépendante, évoquant à cet égard le fait que leur leader – Ambedkar (1891-1956) – a dirigé la rédaction de la Constitution.

Les mobilisations des groupes stigmatisés ont ainsi en commun de devoir produire la subjectivité du groupe autour d'une identité « difficile », parce que fondée sur un stigmaté. Telle est la problématique explorée dans cette contribution à partir des débats suscités dans la mobilisation des *dalits* à propos des usages pragmatiques des identités et des allégeances de caste. En dépit de ses spécificités, cette mobilisation a produit des théories d'expériences militantes, qui offrent de nouvelles perspectives d'analyse des questions plus universelles relatives à la lutte des dominés.

Les *dalits* représentent 16,2% de la population indienne. Ils concentrent des taux de pauvreté et d'analphabétisme importants, mais c'est l'intouchabilité, stigmaté lié à la position subalterne occupée dans la hiérarchie de caste, qui sert à les définir. Officiellement désignés par le terme de *Scheduled Castes* (« castes répertoriées »), les *dalits* bénéficient depuis 1935 de mesures de discrimination positive. L'avènement de la catégorie « *Scheduled Castes* » fut le produit d'une lutte entre les intelligentsias *dalits*, partisans d'un statut de minorité, et le mouvement nationaliste, opposé à

l'officialisation de cette division sociale. Bien qu'elle ait été promue par les militants du mouvement d'émancipation à la faveur d'une politisation de l'identité *dalit* et qu'elle soit considérée comme un acquis historique, cette catégorie n'a jamais cessé de susciter des débats, non seulement avec les partisans de l'intégration à la majorité hindoue via une stratégie culturelle de «sanskritisation»³, mais également au sein même du mouvement d'émancipation où l'on craignait que les revendications identitaires ne conduisent à la réification de l'intouchabilité et ne fassent obstacle à la remise en cause des divisions sociales fondées sur la caste. La catégorie «*dalit*» que ce mouvement d'émancipation est parvenu à imposer de façon récente dans le langage courant signifie littéralement «écrasé» ou «broyé». De ce fait, en soulignant la violence de la société de castes, cette définition militante constitue un acte profondément politique d'auto-énonciation et d'émancipation : il permet au groupe de s'arroger le pouvoir symbolique de se définir lui-même et de contester les définitions dominantes en même temps que le contrôle social qui y est associé. Alors que la catégorie *Scheduled Castes* – fruit d'un compromis – relève d'une terminologie administrative volontairement neutre et politiquement correcte, le terme «*dalit*», équivalent politisé, recèle une critique de la société de castes et véhicule, au moins dans les intentions initiales, un idéal de société sans castes tout en marquant une certaine fierté à l'égard de l'appartenance à ce groupe défini, en dehors de lui, par la caste. L'usage scientifique de cette catégorie est donc problématique a priori. Désormais passée dans le langage ordinaire, celle-ci renvoie aussi à ses usages politiques, sanctionnés par les victoires du Bahujan Samaj Party (BSP) à partir des années 1990. La difficulté est double : si, d'un côté, cette catégorie est le fruit d'une reformulation politique du stigmate que le groupe se réapproprie pour dénoncer la violence symbolique et l'injustice sociale qui lui sont associées, de l'autre, son usage courant peut conduire à banaliser le stigmate et donc à le reproduire plus qu'à le dénoncer. Cette difficulté confronte donc aussi l'analyste aux limites des luttes symboliques des dominés.

3. Le sociologue indien Srinivas a, dès les années 1950, défini la sanskritisation comme l'imitation culturelle des hautes castes par les basses castes à des fins de prestige et de mobilité sociale. Voir Mysore Narasimhachar Srinivas, *The cohesive role of sanskritization and other essays*, New Delhi : Oxford University Press, 1989.

Dans le champ des études indianistes, les analyses de la capacité des *dalits* à lutter à la fois *contre* et *par* la caste restent assez proches des termes du débat public indien. De fait, ces analyses produisent des expertises tantôt hostiles, tantôt favorables à la catégorisation, sans réellement engager de réflexion sur les contraintes pesant sur les dominés dans leur action de transformation du système de classement qui les assigne à leur position dominée.

Selon une conception pessimiste, les mobilisations identitaires des *dalits* n'ont fait qu'exacerber la conflictualité des rapports de caste sans pour autant améliorer la condition matérielle des plus pauvres. Dénonçant les ressorts «castéistes» des mobilisations *dalits*, l'anthropologue Robert Deliége souligne «leur part de responsabilité dans les poussées de violence qui frappent le pays». Il les réduit ainsi à leur principale contradiction qui est de prétendre «faire disparaître la caste tout en s'appuyant sur elle», alors que selon lui, «toute lutte qui prend la caste pour objet principal ne peut que réifier et renforcer celle-ci»⁴. Se référant à *Dalit Voice* (publication favorable à une politisation de la caste, bien que contestée au sein de la mouvance *dalit*), l'auteur tente de discréditer l'ensemble d'un courant idéologique qui, en réalité, apparaît bien plus riche et diversifié à l'égard de cette question politique complexe. Cette position, fortement empreinte de jugements de valeur et dont la légitimité scientifique est contestable, répond certes à une rhétorique conservatrice dominante dans le débat public en Inde, selon laquelle la politique plébéienne est toujours associée à des fantasmes d'intrusion et de décadence. Toutefois, pour l'anthropologue Jackie Assayag, assimiler les usages de la caste en politique à un facteur de «castification» de la vie politique renvoie à une image épidémiologique peu rigoureuse⁵.

Dans les milieux académiques, cette conception négative et pessimiste des usages de la caste est d'ailleurs devenue minoritaire. Prévaut désormais plutôt une appréciation soulignant le caractère démocratique et bénéfique des luttes des *dalits*. Dès 1970, le politiste Rajni Kothari, pionnier des études sur la caste en politique, en parlait déjà comme d'un facteur d'ancrage de la démocratie dans la réalité du paysage social indien⁶. Il en va de même de

4. Robert Deliége, «Préface», in Djallal-G. Heuzé, *Des intouchables aux dalits. Les errements d'un mouvement d'émancipation dans l'Inde contemporaine*, Paris: Aux lieux d'être, 2006, pp. 10-11.

5. Jackie Assayag, «Les fabriques de la caste: société, État, démocratie», in Christophe Jaffrelot (dir.), *L'Inde contemporaine de 1950 à nos jours*, Paris: Fayard, 2006, pp. 471-495.

Christophe Jaffrelot pour qui les mobilisations des basses castes ont contribué à la démocratisation de la classe dirigeante indienne, consacrant ainsi les avancées de «la démocratie par la caste»⁷. En outre, même s'il est indéniable que les mobilisations des basses castes ont altéré la distribution sociale du pouvoir, une telle formule ne doit pas faire oublier que les mobilisations «par la caste» sont également imprégnées d'une idéologie anticaste.

Alors que les partisans de la sanskritisation et ceux de la «dalitisation» se sont fondamentalement opposés sur le sort théorique réservé à la caste en tant que système hiérarchique (la caste désignant alors la hiérarchie des quatre *varna*), ils ont été moins clairs à propos des *jati*, unités endogames auxquelles sont également associées des professions traditionnelles⁸. Pour ces militants, les *jati* et leurs autorités, qu'il s'agisse d'autorités traditionnelles (les *panchayat*) ou d'associations modernes, ont en effet offert une médiation stratégique avec ces milieux populaires.

Nous proposons ici une analyse de cette problématique selon une logique chronologique. Dans un premier temps, nous abordons la genèse de la question intouchable dans le contexte colonial où la représentation indigène était conçue sur des bases communautaires, permettant alors aux élites subalternes de s'en saisir pour contester la représentativité des élites nationalistes issues des hautes castes. Dans cette lutte à propos de la représentativité, deux visions se sont alors affrontées : celle réformatrice des hautes castes,

6. (Note de la p. 70.) Rajni Kothari (dir.), *Caste in Indian Politics*, New Delhi: Orient Longman, 1970. À l'issue de la première participation du Bahujan Samaj Party à une coalition gouvernementale en Uttar Pradesh, il souligna à nouveau le rôle positif d'une telle mobilisation des consciences de caste des milieux défavorisés dans l'échec infligé «au nationalisme hindou». Voir aussi Rajni Kothari, «The Rise of the BSP and the Renewed Debate on Caste», *Economic and Political Weekly*, 25-6, 1994.

7. Christophe Jaffrelot, *Inde: la démocratie par la caste. Histoire d'une mutation sociopolitique (1885-2005)*, Paris: Fayard, 2005.

8. En Inde, la notion de «caste» est un terme imprécis qui renvoie à deux niveaux de réalité, l'un empirique (les *jati*) et l'autre plus idéologique (les *varna*). Les *jati* sont des groupes endogames auxquels sont généralement associés une profession traditionnelle, alors que les quatre *varna* (*brahmanes* – prêtres, *kshatriyas* – guerriers, *vaishyas* – commerçants et *shudra* – serviteurs) sont des catégories abstraites et hiérarchisées que l'on trouve dans les textes brahmaniques. Chaque *jati* locale est identifiée à une *varna*, à l'exception des *jati* «intouchables», qui sont reléguées hors du système. Les réformateurs hindous en ont tiré parti pour assimiler l'intouchabilité à une «excroissance» (Gandhi parlait d'une «verruve») non reconnue par le système des *varna*, et donc pour ôter toute légitimité religieuse à l'intouchabilité (ce qui fut également une façon de mettre la religion hindoue hors de cause). Contrairement au mouvement d'émancipation *dalit*, ces réformateurs entendaient non seulement lutter contre l'intouchabilité, mais également réhabiliter le système des *varna* en le purgeant de l'intouchabilité, son aspect le moins défendable.

soutenant un projet de réaménagement de la société de castes, et celle abolitionniste d'Ambedkar, visant la disparition de toute forme de hiérarchie fondée sur la caste.

La deuxième partie traite de la période de l'indépendance, durant laquelle les politiques de discrimination positive associées à la catégorie de *Scheduled Castes* sont pérennisées et même étendues à l'emploi public et à l'éducation. Nous analyserons comment ces politiques sont alors redéfinies d'un point de vue idéologique comme des ressources pour la lutte d'émancipation et la conquête démocratique du pouvoir, et cela dans un contexte de politisation intense suivant les désillusions d'une période initiale d'adhésion au modèle gandhien des élites.

Dans un troisième temps, nous reviendrons sur les débats contemporains au sein même du mouvement *dalit* concernant le bien-fondé et les limites des usages pragmatiques des catégories de castes mobilisées pour lutter contre le système des castes.

GENÈSE COLONIALE DE LA QUESTION INTOUCHABLE

GANDHI ET LES «HARIJAN»: UNE APPROCHE PATERNALISTE

C'est au cours des années 1920 que plusieurs leaders régionaux des *Depressed Classes*⁹, contestant la possibilité d'être représentés par des leaders extérieurs à leur groupe, revendiquèrent un statut de minorité et une représentation distincte au sein des institutions coloniales¹⁰. Mettant à profit le passage, en 1928, de la Commission Simon¹¹, ils lui soumièrent cette revendication malgré le mot d'ordre de boycott lancé par le mouvement nationaliste, ce qui valut aux leaders des *Depressed Classes* une campagne de dénigrement dans la presse vernaculaire. La stigmatisation fut à son apogée au moment où Gandhi contesta par une grève de la faim la décision britannique d'accorder

9. Catégorie alors en vigueur pour désigner un ensemble de communautés défavorisées de bas statut, qui englobe les «intouchables», mais également d'autres basses castes. Une bourgeoisie émergea au XIX^e siècle de ces milieux plébéiens grâce à certaines occasions liées aux activités traditionnelles des *jati* (comme notamment le cuir en ce qui concerne la bourgeoisie *chamar*), ainsi qu'à des possibilités de recrutement dans l'armée pour certaines *jati* ciblées (c'est le cas des *mahars*, qui avaient leur propre régiment). Une intelligentsia, souvent éduquée dans les institutions missionnaires, émergea de ces milieux et s'impliqua dans les questions de représentation politique.

10. Surinder K. Gupta, *The Scheduled Castes in Modern Indian Politics. Their emergence as a Political Power*, New Delhi: Munshi Ram Manohar Lal Publishers, 1985.

11. Commission formée de parlementaires britanniques en visite officielle dans les différentes provinces indiennes pour entendre les représentants des communautés.

un statut de minorité aux seuls *dalits*, les *Depressed Classes* non «intouchables» s'étant entre-temps désolidarisées de cette demande par crainte d'hériter du stigmate associé à «l'intouchabilité». Face à Gandhi, qui mettait sa propre vie en jeu, le leader national des *Depressed Classes*, Ambedkar, dut accepter l'annulation de cette mesure, qui présentait pourtant à ses yeux de solides garanties. Cet épisode fut à l'origine d'une césure durable entre le mouvement d'émancipation *dalit* et le nationalisme indien: le premier reprochait au second son parti pris *brahmanique*, alors que ce dernier dénonçait la collusion (assimilée à une trahison) des leaders *dalits* avec les pouvoirs coloniaux. Au stigmate social de l'intouchabilité s'ajoutait ainsi un stigmate politique à l'encontre du mouvement d'émancipation *dalit*.

À la suite de sa grève de la faim, Gandhi intégra dans son action la question de l'intouchabilité en lançant une campagne intensive de sensibilisation de l'opinion publique, fondée sur un programme de travail social préconisant l'hygiénisme, l'éducation primaire et la sanskritisation. En recourant à un nouveau terme, *harijan* («peuple de Dieu»), il entendait rendre les *dalits* plus acceptables aux yeux des hautes castes, renvoyant à celles-ci une image charitable d'elles-mêmes plutôt que celle d'opresseurs, comme l'induisait l'usage du terme «*dalit*» utilisé jusque-là par les réformateurs hindous. À l'instar de Gandhi, ces réformateurs entendaient conserver le système de castes, mais en le transformant par des politiques sociales destinées à le rendre compatible avec une société moderne. Ils étaient cependant plus affirmatifs que Gandhi dans leur dénonciation des méfaits de l'intouchabilité, comme en témoigne leur recours au terme «*dalit*» plutôt qu'à celui de *harijan*, qui devint l'appellation officielle synonyme de *Scheduled Castes* dès les premiers gouvernements provinciaux du Congrès en 1937. Pour autant, après l'indépendance, cette appellation fut également rejetée par les militants *dalits*. Ceux-ci voyaient dans les réformes le symbole du paternalisme gandhien, accusé de réduire les intouchables – considérés comme des déviants à intégrer par l'inculcation d'une hygiène et d'un mode de vie «convenables»¹² – en objets passifs de la charité des hautes castes, et cela au détriment d'une attitude qui, comme celle d'Ambedkar, dénonçait les méfaits de l'intouchabilité elle-même¹³. En outre, la campagne de Gandhi

12. *Constitution of the Harijan Sewak Sangh*, Delhi: Harijan Industrial Home, 1935.

13. Bhimrao Ramji Ambedkar, *What Congress and Gandhiji Have Done to the Untouchables*, Bombay: Thacker & Co., 1945.

comportait également une dimension culturelle et religieuse: il s'agissait de promouvoir un hindouisme sanskritisé en s'opposant aux coutumes syncrétiques des milieux populaires, notamment à tout ce qui pouvait révéler des emprunts à l'islam. Les récits de visites de quartiers *dalits* par des notables des hautes castes, publiées dans le magazine *Harijan* fondé par Gandhi, témoignent à cet égard d'un mélange de compassion, de dégoût et de préjugés moraux sur la plèbe.

AMBEDKAR ET L'ANNIHILATION DE LA CASTE

Alors que Gandhi compare l'intouchabilité à une «verru» qu'il suffirait de «soigner» sans pour autant remettre en cause le système des *varna*, Ambedkar élabore au même moment sa théorie du système des castes selon laquelle l'intouchabilité et la caste constituent un seul et même phénomène, en quelque sorte consubstantiel à l'hindouisme¹⁴. En 1936, il publie *Annihilation of Caste*, ouvrage qui exprime le rejet de l'hindouisme aussi bien que les tentatives de le réformer, celles-ci n'étant pour lui qu'une façon détournée de préserver un système sur lequel repose la domination des hautes castes. Dans ce texte, Ambedkar se dit fondamentalement hostile au système des quatre *varna* et à l'idée même de caste. Il s'oppose ainsi clairement aux réformistes hindous, favorables de leur côté à son maintien via leur projet de société «néovédique» sanctionnant l'existence des castes comme marque du «génie» de la fabrique sociale indienne. Pour lui, l'adaptation de la caste à la modernité est illusoire: «Vous ne pouvez rien bâtir sur des fondations de caste. Vous ne pouvez pas bâtir de nation, vous ne pouvez pas bâtir de moralité. Tout ce que vous bâtirez sur les fondations de la caste se fissurera et ne formera jamais un tout.»¹⁵ Sa condamnation de la caste se focalise principalement sur l'idéologie hiérarchique des *varna* et le statut de la *jati* y occupe une place secondaire. Même s'il s'y oppose aussi théoriquement, en la considérant comme une partie intégrante de la caste, dans la pratique, la *jati* est cependant tolérée comme une réalité avec

14. Christophe Jaffrelot, *D' Ambedkar. Leader intouchable et père de la Constitution indienne*, Paris: Presses de Sciences Po, 2000.

15. Bhimrao Ramji Ambedkar «Annihilation of caste». In Vasant Moon (éd.), *Dr. Babasaheb Ambedkar writings and speeches*, vol. 1, Bombay: Government of Maharashtra, 1979 (1936). Ma traduction de l'anglais.

laquelle il faut composer pour mener à bien tout projet de transformation sociale.

En théorie, les réformateurs hindous souhaitent d'ailleurs eux aussi voir disparaître la *jati*, de façon à abolir le principe d'hérédité de la caste, auquel ils entendent substituer un test d'aptitudes déterminant la *varna* de chaque individu¹⁶. Cependant, ils se sont en fait aussi appuyés sur les nouvelles organisations de *jati* des *Depressed Classes*, dont ils ont encouragé la création. D'une façon similaire, Ambedkar n'hésite pas non plus à mettre à contribution ces organisations de *jati* dans sa mobilisation. Ainsi par exemple, en 1936, il convoque une grande conférence de caste des *mahars* (sa propre *jati*), pour y annoncer son projet de conversion collective¹⁷, prenant ainsi le contre-pied de Gandhi qui mène parallèlement campagne pour l'ouverture des temples brahmaniques aux *dalits*. La conférence *mahar* réunit à la fois leurs autorités traditionnelles (les *panchayat*) et leurs intelligentsias modernes, c'est-à-dire tout ce que la *jati* compte comme personnages influents. Ambedkar endosse ainsi un rôle de chef de la *jati*, qui lui est acquis au sein des *mahars* en vertu de sa position de leader national, de son engagement pour l'émancipation et de son niveau d'éducation exceptionnel (il a obtenu un double doctorat et un diplôme d'avocat à New York et à Londres). D'une manière pédagogique et pour affirmer sa ferme opposition au système de castes, il commence par rappeler, dans son discours, la dimension problématique de cet objectif politique avec le recours à une conférence de *jati*, précisant en outre qu'il vise à unifier l'ensemble des *dalits* en favorisant la fusion, grâce à la conversion, des différentes *jati* en une minorité religieuse homogène. Aussi convie-t-il toutes les *jati* de *dalits* à se réunir autour de ce projet à l'occasion de conférences où celles-ci pourraient décider d'y adhérer en toute souveraineté.

La fondation successive de deux partis politiques par Ambedkar avant l'indépendance traduit le passage d'une stratégie plaçant les castes en dehors du champ électoral à une mobilisation par la

16. Dayanand Saraswati, le fondateur de l'*Arya Samaj*, précisait même qu'il aurait lieu à 25 ans. Celui qui au cours de ce test ferait preuve de connaissances intellectuelles serait déclaré *brahmane*; celui qui disposerait de la force physique, *kshatriya*; celui qui montrerait son sens du voyage et des affaires, *vaishya*; les autres (sous-entendus les moins aptes) deviendraient *shudra*. Il n'y aurait donc plus d'«intouchables», chacun étant intégré dans une des quatre *varna*. Ce projet de réforme associait donc la méritocratie moderne au maintien d'une hiérarchie des fonctions.

17. En 1935, Ambedkar crée un choc en déclarant publiquement qu'il ne mourra pas hindou, évoquant sa future conversion tout en laissant planer un doute sur le choix de la religion.

caste. Le premier, l'Indian Labour Party fondé en 1936, est un parti travailliste dont l'objectif est de regrouper l'ensemble des classes laborieuses (en particulier les ouvriers de Bombay issus de différentes castes et religions). Écartant stratégiquement la mobilisation par la caste, ce parti échoue cependant dans sa tentative de mobiliser les ouvriers non *dalits* lors des élections de 1937, ces derniers étant réticents à porter leur voix sur un leader *dalit*. Devant cet échec, Ambedkar fonde en 1942 la Scheduled Castes Federation qui, comme son nom l'indique, entend désormais fédérer l'électorat des *Scheduled Castes*¹⁸. À l'exemple des Provinces unies (qui deviendra l'Uttar Pradesh à la suite de l'indépendance), le parti utilise alors le relais des organisations et des autorités traditionnelles de *jati* pour s'implanter¹⁹.

À la fin de sa vie, Ambedkar se distancie de nouveau de la mobilisation par la caste. D'une part, il travaille à la fondation du Republican Party of India, qui entend à nouveau représenter l'ensemble des milieux défavorisés sans se limiter aux seuls *dalits*. Ce parti est créé à l'occasion des élections de 1957, c'est-à-dire quelques mois après son décès. D'autre part, il se consacre à la conversion collective des *mahars* au bouddhisme, qui a lieu en octobre 1956 à Nagpur. Le choix du bouddhisme, qu'il redéfinit à l'aune des principes et des idéaux philosophiques des Lumières, est assorti d'une explication historique de l'intouchabilité comme résultat de la réaction brahmanique contre le règne bouddhiste. Les derniers irréductibles ayant refusé de se soumettre aux brahmanes auraient selon lui été faits «intouchables»²⁰. Ainsi comprise, l'intouchabilité devient donc de nature plus politique qu'ethnique. Selon Ambedkar, la lutte contre la caste au nom du bouddhisme permettrait aux «intouchables» de renouer avec leur identité historique. Théoriquement, un *dalit* converti n'est plus un *dalit*, mais un bouddhiste. Il doit alors renoncer à tout sentiment d'appartenance de caste, de même qu'au bénéfice des quotas qui, selon la Constitution, ne s'appliquent pas aux bouddhistes²¹. Dans la pratique, cependant, un *dalit* converti restait perçu comme tel, de même qu'il continuait à s'identifier à sa *jati* et à s'en réclamer auprès de l'administration pour bénéficier des quotas.

18. Christophe Jaffrelot, *Dr Ambedkar, op. cit.*

19. Ram Narayan Singh Rawat, «Making claims for power: A new agenda in Dalit politics of Uttar Pradesh, 1946-1948», *Modern Asian studies*, vol. 37, N° 3, 2003.

20. Bhimrao Ramji Ambedkar, «The Untouchables. Who were they and how they became Untouchables?», in Vasant Moon (éd.), *Dr. Babasaheb Ambedkar writings and speeches*, vol. 7, Bombay: Government of Maharashtra, 1990.

**TAIRE OU DIRE L'INTOUCHABILITÉ ?
LES DILEMMES DE LA LUTTE ANTICASTE DES DALITS DEPUIS
L'INDEPENDANCE.**

JAGJIVAN RAM, LEADER «HARIJAN» MALGRÉ LUI

Les leaders *dalits* ralliés au parti du Congrès raflent la grande majorité des sièges réservés aux candidats des *Scheduled Castes*, au détriment des ambedkaristes auxquels ils s'opposent au nom de l'intégration sociale dans l'hindouisme. Ces élus cooptés restent ambigus du point de vue de leur rapport à la caste. Leur chef de file, Jagjivan Ram, qui détient un poste ministériel de façon quasi constante jusqu'à la fin de l'état d'urgence (1977), est à la tête de ce réseau d'élus *dalits* qu'il avait mis en place dès les années 1930 pour affronter politiquement Ambedkar dans les circonscriptions réservées²². Il s'était alors appuyé sur un réseau d'organisations de *jati* des *chamars*, un ensemble de *jati* régionales associées au travail du cuir. Ces derniers représentent une population importante en Inde du Nord : ils sont par exemple 12 % de la population d'Uttar Pradesh, l'état le plus peuplé de l'Inde, où ils représentent également 60 % de la population des *dalits*. Cette stratégie de cooptation des leaders *chamars* avait ainsi permis au parti du Congrès de construire son propre bastion *dalit* en Inde du nord et de tenter de circonscrire l'influence électorale d'Ambedkar aux *mahars* du Maharashtra. À la suite du départ de celui-ci du premier gouvernement de l'Inde indépendante, Jagjivan Ram devient en quelque sorte le faire-valoir du régime concernant la lutte contre l'intouchabilité, qui se réduit à une rhétorique superficielle, dépourvue de moyens et de volonté politique. Sa principale action consiste alors à mettre en place un réseau clientéliste d'élus et de fonctionnaires *dalits*. Grâce à la maîtrise qu'il exerce sur les investitures aux sièges réservés, ainsi que sur l'attribution des bourses universitaires et des emplois réservés, il parvient à contrôler les votes

21. (Note de la p. 76.) Selon la Constitution indienne, seuls les hindous et les sikhs peuvent être admis dans la catégorie des *Scheduled Castes*, et donc éligibles aux bénéfices de la discrimination positive. Cette mesure, obtenue par les milieux hindous conservateurs de l'assemblée constituante, était destinée à prévenir les conversions. Dans les faits, les convertis bouddhistes continueront à bénéficier des quotas en se déclarant hindous. En 1964, le RPI mènera une grande agitation pour faire reconnaître les droits des *dalits* convertis aux quotas, demande finalement accordée par le gouvernement central en 1990.

22. Dès les élections de 1937, les *dalits* bénéficient d'un pourcentage de sièges réservés dans les assemblées élues, ce qui implique qu'un certain nombre de circonscriptions leur sont réservées. Toutefois, ils sont élus par l'ensemble de la population et ne sont donc pas des représentants exclusifs des *dalits*.

de la communauté. Son réseau reste par ailleurs dominé par les *chamars* d'Inde du Nord. Tout en acceptant tacitement un rôle de représentant des *Scheduled Castes* au sein de l'appareil d'État, il tente de conquérir une légitimité politique en se démarquant de ce rôle de leader communautaire. Le sécularisme, idéologie officielle adoptée par l'Inde indépendante, considère en effet toute référence à la religion et à la communauté (et par extension à la caste) dans la sphère publique comme intrusive et même dangereuse, du fait des événements liés la partition auxquels le communautarisme religieux a mené. Un des collaborateurs de Jagjivan Ram (un sikh) du parti du Congrès à Kanpur, où il faisait de fréquentes visites, m'a assuré qu'«il vous menaçait avec sa canne si vous insinuez qu'il était le leader des harijan»²³. Il avait pourtant échafaudé sa carrière sur l'acceptation tacite de ce rôle. Dans *Caste Challenge in India*, où il prend une position radicale contre la caste, il omet toute mention d'Ambedkar et des luttes dont il est pourtant lui-même le produit indirect en tant que ministre *dalit* du gouvernement et gestionnaire des politiques de discrimination positive. Paradoxalement, il va jusqu'à s'appuyer sur le gandhisme pour préconiser une mesure administrative d'interdiction pure et simple des castes²⁴.

Les contradictions du premier représentant officiel des *dalits* dans l'Inde congressiste sont emblématiques des problèmes auxquels se heurte la stratégie de sanskritisation des élites *dalits*, qui consistait à s'intégrer au sein d'une bourgeoisie dominée par les hautes castes en effaçant l'appartenance à un milieu stigmatisé et en se démarquant des représentants de ces milieux. L'échec politique de Jagjivan Ram contribuera du reste à la désaffection progressive des *dalits* vis-à-vis du parti du Congrès. Alors qu'il fut un des principaux collaborateurs d'Indira Gandhi sous l'état d'urgence, il quitte le gouvernement en 1977 pour marquer sa désapprobation à l'égard de la politique menée durant cette période – destruction de bidonvilles, camps de travaux forcés, politique de stérilisations mâles par vasectomie²⁵ – dont les *dalits* (et les pauvres en général) ont particulièrement souffert. Mais bien que la coalition du Janata Party dans laquelle il entre lui ouvre la perspective d'un poste de premier ministre, la promesse est trahie pour des raisons de caste. Charan Singh, leader des *jats* (une *jati* intermé-

23. Interview de Harbans Singh Balla, 13 mai 2000, Kanpur.

24. Jagjivan Ram, *Caste Challenge in India*, New Delhi, : Vision books, 1980.

25. Sur la condition intouchable à cette période, voir le roman social de Rohinton Mishtry, *L'équilibre du Monde*, Paris: Albin Michel, 2008.

diaire de paysans aisés d'Inde du Nord) s'y oppose en effet avec une grande fermeté, tant en raison de sa propre aspiration à ce poste, que de son dédain pour un «intouchable»²⁶. Aux yeux des *dalits*, cet échec symbolisera l'impasse de la stratégie d'intégration sociale et renforcera une perspective politique de nature plus communautaire.

LA RÉSURGENCE DE L'IDENTITÉ DALIT

Marginalisé politiquement (à l'exception de succès localisés du RPI en Uttar Pradesh dans les années 1960), l'ambédkarisme subsiste après le décès de son leader comme mouvement socioculturel antibrahmanique dans certains bastions géographiques et de *jati*, avant de se renforcer et de se radicaliser au cours des années 1970. Ce renouveau est marqué non seulement par le bilan négatif de l'Inde indépendante en matière sociale, mais aussi par la critique adressée aux élites *dalits*, accusées d'avoir bénéficié des politiques de discrimination positive sans pour autant en assumer la contrepartie, essentielle aux yeux d'Ambedkar, par un engagement politique et social solidaire²⁷. C'est dans ce contexte que les Dalit Panthers, fondées en 1972, accusent le parti ambedkariste (RPI) et la bourgeoisie *mahar* d'avoir rompu avec la masse des déshérités de leur communauté. Comme leur nom en témoigne, ils s'inspirent du radicalisme noir américain des Black Panthers et s'efforcent, à leur exemple, de relier le marxisme à la problématique plus spécifique de la discrimination subie (raciale dans un cas, de caste dans l'autre)²⁸. Cette nouvelle idéologie, qui mêle caste et classe, est symbolisée par le terme «*dalit*» (opposé sémantiquement à «*harijan*»), qui signifie l'opprimé du point de vue de la classe et sans restriction d'appartenance de caste. En réalité, ce terme continue à désigner les *Scheduled Castes* et le mouvement échoue à mobiliser en dehors des bastions traditionnels de l'ambédkarisme (en particulier, les *mahars* au Maharashtra, et les *chamars* dans les bastions ambedkaristes d'Inde du Nord).

L'autre organisation qui émerge de façon significative est celle des fonctionnaires *dalits*: la Backward and Minorities Castes

26. Max Jean Zins, *Histoire politique de l'Inde indépendante*, Paris: PUF, 1992.

27. Sur la genèse et les usages de cette éthique ambedkariste, voir Nicolas Jaoul, «Le point de vue des *dalits* sur les quotas d'embauche de l'administration», *Droit et Cultures. Revue d'Anthropologie et d'Histoire*, vol. 50, N° 1, 2007, pp. 63-87.

28. Lata Murugkar, *Dalit Panther movement in Maharashtra. A sociological appraisal*, Bombay: Popular Prakashan, 1991.

Employees Federation (BAMCEF). Comme son nom l'indique, elle ne se limite pas aux fonctionnaires *dalits*, mais recrute également dans les milieux de basse caste (OBC)²⁹ et les minorités. Dans les faits, elle reste cependant dominée par les *dalits*, et plus particulièrement par les *chamars* d'Inde du Nord, une communauté nombreuse représentant 60% de l'ensemble des *Scheduled Castes* en Uttar Pradesh) et qui compte un grand nombre de fonctionnaires. Kanshi Ram, son fondateur, est un ingénieur *chamar* du Ministère de la défense. Tout en reprenant chez les Dalit Panthers la critique des élites *dalits*, il se démarque de leur politique de confrontation qu'il juge irresponsable en regard de la vulnérabilité des villageois *dalits* et mise plutôt sur le développement d'une conscience politique auprès des fonctionnaires, qui disposent des ressources économiques et scolaires nécessaires à la création d'un mouvement de masse.

Ce mouvement des fonctionnaires *dalits* contribue à redéfinir la problématique de caste à partir de leur expérience de la mobilité sociale. Alors que, dans les villages, la position de caste recoupe celle occupée dans l'économie agraire, les discriminations à l'encontre des fonctionnaires *dalits* continuent de s'exercer en dépit de leur inscription dans la petite bourgeoisie urbaine. De la sorte, ces discriminations ne leur apparaissent plus comme le résultat de l'exploitation économique et de la misère, mais comme le produit du stigmate lié à leur seule appartenance de caste. Les analyses d'Ambedkar sur la spécificité de l'inégalité de caste par rapport à d'autres formes d'inégalités trouvent ainsi chez ces fonctionnaires une résonance particulière. Dans son manifeste intitulé *The Chamcha Age* («L'ère des vendus»)³⁰, Kanshi Ram insiste alors sur l'importance de réinscrire la question de la caste dans le débat public et dénonce ceux qui, à l'instar des élus *dalits* du parti du Congrès, prétendent l'éradiquer des consciences en la passant sous silence³¹, contribuant ainsi à la reproduction insidieuse d'une

29. Les *Other Backward Castes* sont un ensemble de *jati* intermédiaires (regroupées dans la *varna* des *shudra*) éligibles à des mesures de discrimination positive dans l'emploi public. Elles sont estimées à 52% de la population par le rapport Mandal qui préconise ces mesures (1979) appliquées à partir d'un jugement de la Cour suprême de 1992 (qui introduit un critère économique), bien qu'une étude statistique récente (2007) du National Sample Survey Organization les estime à 41%.

30. *Chamcha* est un terme d'argot syndicaliste, qui désigne le «jaune». Littéralement, le terme vient de *chamach*, «cuillère»: c'est donc l'image de celui que les puissants nourrissent à la cuillère.

domination de caste vidant la démocratie indienne de son contenu social. Les *bahujan* («la multitude»), qui est définie comme l'ensemble des milieux de basses castes, des *dalits* et des minorités – c'est-à-dire l'ensemble de la population à l'exclusion des trois hautes *varna* – doivent selon lui mettre à profit leurs solidarités, leurs réseaux et leurs consciences communautaires pour venir à bout de la domination politique des hautes castes. La catégorie de caste est activée ici pour renverser les élites traditionnelles selon une perspective la concevant désormais moins comme un instrument de domination que comme «un sabre à double tranchant», c'est-à-dire une arme que les victimes peuvent retourner contre les oppresseurs :

«Dans le passé, la caste était étalée ouvertement et les restrictions de caste étaient très strictement observées [...]. Au cours du 19^e siècle, une révolte contre ce système néfaste commença. Si bien que vers 1950, elle commença à devenir un sabre à double tranchant, coupant dans les deux sens. Les hindous de haute caste sentirent le danger, si bien qu'ils firent enlever la colonne de la caste des recensements. Aujourd'hui, pour avoir une information authentique et enregistrée, on est donc obligé d'aller regarder dans les recensements de 1931. Aujourd'hui la caste est bel et bien là. Mais c'est de manière déguisée. Les castes dirigeantes, étant en minorité, n'en parlent pas beaucoup, mais elles sont en position de la pratiquer en secret et en faveur de leurs propres castes. Non seulement ça, mais il est devenu à la mode chez les castes dirigeantes de parler ouvertement contre elles et de la pratiquer en secret, spécialement afin de conserver les leviers du pouvoir dans leurs mains. Regardez la performance de Nehru, il a fait élire 47% de brahmanes à la Lok Sabha [Parlement national] au moment où son régime était à son apogée lors des élections parlementaires de 1957.»³²

En 1984, Kanshi Ram fonde le Bahujan Samaj Party (BSP, littéralement «le parti de la communauté de la multitude») dans le but de combattre le parti du Congrès. Comme le rappellent souvent les militants, il avait l'habitude d'évoquer auprès d'eux

31. (Note de la p. 80.) Kanshi Ram, *The Chamcha Age. An Era of the Stooges*, New Delhi, 1982.

32. *Ibid.*, p. 132.

son projet de refonte sociale avec l'aide d'un stylo. Jusqu'à présent, disait-il, la société indienne avait été, comme le stylo, en position verticale. Une minorité, représentant 15% de la population (les hautes castes), constituait la partie supérieure, et faisait reposer ses privilèges sur l'oppression de la *bahujan samaj*. Les *dalits*, tout en bas, étaient les premières victimes. En prenant démocratiquement le pouvoir, ils pouvaient renverser la situation. Mais, plutôt que d'inverser la domination, la « mission » des ambedkaristes était de créer une situation égalitaire où la société, à l'instar du stylo qu'il faisait alors pivoter, se retrouverait à l'horizontale. Avec l'ironie et l'assurance qui le caractérisaient et qui faisaient son charisme aux yeux de ses adeptes, il affirmait que les hautes castes devraient alors être traitées comme une minorité et bénéficier à ce titre de la discrimination positive. Cette rhétorique, exprimant un fantasme de vengeance sociale, était fondée sur l'idée que les *dalits*, une fois au pouvoir, gouverneraient de façon démocratique, sans infliger aux oppresseurs les traitements qu'ils avaient eux-mêmes subis. Tout en faisant valoir de cette façon une supériorité morale des opprimés, Kanshi Ram ne se privait pas d'appuyer sa mobilisation sur des slogans hostiles aux membres des hautes castes. Dans ses discours publics, il leur demandait de quitter ses meetings. Mayawati, ancienne institutrice et numéro deux du parti, criait, quant à elle, des slogans provocateurs qui, comme « *Chamari hon, kumari hon, tumhari hon* » (« Je suis une *chamar*, vierge et à toi »), dénonçait la violence sexuelle subie par les femmes *dalits* de la part des hommes des hautes castes, incitant ainsi à briser les tabous et convenances qui avaient jusque-là imposé le silence sur ces crimes.

Dans leurs efforts pour mobiliser les personnes éduquées de leur entourage, les militants eurent spontanément recours aux réseaux matrimoniaux de *jati*. Un militant de la BAMCEF de Kanpur, ingénieur *chamar* originaire de l'est de l'Uttar Pradesh, affirme ainsi qu'il s'est mis à fréquenter plus assidûment les mariages organisés au sein de sa *jati* dans sa région d'origine, dans un but de propagande et pour y nouer des contacts avec les personnes scolarisées³³. La mise à contribution des *jati* dans une perspective identitaire s'est généralisée à partir de 1986 et est devenue une dimension importante de la stratégie du parti pour s'opposer au nationalisme hindou du BJP (Bharatiya Janata Party – Parti du

33. Interview de S. P. Tyagi, mars 2000, Kanpur.

peuple indien) et à sa volonté de cristalliser, au nom de l'unité religieuse des hindous, un vote hostile à la communauté musulmane. Les militants *dalits* sont alors incités à recréer les anciennes organisations de *jati* issues de la période coloniale et tombées en désuétude après l'indépendance. Ces initiatives sont plus exactement destinées à mobiliser au-delà de la seule base *chamar* du parti et à faciliter une adhésion en masse des milieux *dalits* non *chamars*, traditionnellement moins exposés à l'ambedkarisme, plus dépendants des professions traditionnelles et de l'économie de caste dans les villages et plus portés à la sanskritisation et au consensus. Au-delà de ces *dalits* non *chamars*, il s'agit également de coopter les *jati* des milieux des basses castes les plus défavorisées (catégorisées comme *Most Backward Castes*), notamment leurs élites subalternes (professions libérales, intellectuels, ingénieurs, fonctionnaires, entrepreneurs...), et de leur donner une plus grande visibilité au sein du parti, au travers par exemple de la valorisation de figures historiques issues de ces *jati* et qui sont érigées en symboles identitaires.

Ironiquement, le recours aux organisations de *jati* par le BSP s'avère lui-même à double tranchant, dans la mesure où cette stratégie est également mise en œuvre par des partis rivaux (notamment le Samajwadi Party, socialiste, et le BJP, nationaliste hindou) qui, afin de capter le vote des *dalits*, misent sur les rancœurs des autres *jati dalits* à l'encontre des *chamars*, accusés de dominer le BSP à leur seul profit. Le Scheduled Castes Morcha («front des SC»), mis en place par le BJP, constitue par exemple une confédération de leaders de ces organisations de *jati*, qui imitent la stratégie du BSP en donnant une coloration idéologique (mais nationaliste hindoue) à ces symboles. Bien qu'actif dans plusieurs États du Nord, c'est dans l'Uttar Pradesh – État du Nord où les *dalits* représentent 22% de la population – que le BSP parvient véritablement à percer dès la fin des années 1980. En décembre 1993, il arrive pour la première fois au gouvernement dans le cadre d'une alliance. En 1995, Mayawati, une ancienne institutrice *chamar*, forme un gouvernement avec le soutien (tactique et idéologiquement contre-nature) des nationalistes hindous. L'expérience sera renouvelée à deux reprises (1997 et 2002), avant que le BSP ne remporte les élections seul et avec une large majorité en mai 2007. Dès 1993, cette conquête politique d'un état phare de la politique nationale (l'Uttar Pradesh compte un sixième de la population indienne et envoie une proportion égale de députés au Parlement national) a un très fort impact

symbolique. Les médias commencent alors à adopter la terminologie militante, substituant le terme « *dalit* » à « *harijan* » et accréditant de ce fait la vision conflictuelle de la caste. Lors de ma première enquête de terrain au printemps 1995, au moment de la première participation gouvernementale du BSP, j'ai ainsi pu constater la façon dont le vocabulaire courant s'était aligné sur les nouvelles équations du pouvoir. Les élites anglophones et urbaines de haute caste rencontrées dans les villes de Kanpur et Lucknow devaient, pour la première fois, composer et se familiariser, grâce notamment à la presse anglophone évoquant de façon inédite la critique ambedkariste de la caste, avec une terminologie nouvelle, imposée d'en bas, comme « *dalit* », « *bahujan* » ou même « *manuvadi* »³⁴, ce dernier terme incriminant davantage et plus directement les mentalités hiérarchiques des dominants.

CONTROVERSES MILITANTES

LES DÉBATS SUR LES USAGES DE LA JATI

Loin de susciter le consensus dans le mouvement ambedkariste, la stratégie identitaire est l'objet d'un vigoureux débat, qui porte à la fois sur la place à accorder aux identités de *jati*, mais aussi, plus récemment et d'une façon plus surprenante, sur le bien-fondé d'une identité *dalit*.

Certains leaders dalits préconisent de relier les identités de *jati* des *dalits* à un héritage préaryen, selon une idéologie constituant l'antithèse raciale au nationalisme hindou : les hindous de haute caste sont assimilés aux envahisseurs aryens, tandis que la plèbe hindoue est considérée comme descendante des populations conquises et asservies par la caste. La publication anglophone *Dalit Voice* consacre une rubrique régulière à ce thème. Préconisant une stratégie fondée sur l'adaptation du léninisme au contexte de la caste, ce magazine favorise l'exacerbation des tensions sociales à travers une rhétorique antiaryenne ouvertement raciste, qui présente du reste des similitudes avec l'antisémitisme européen³⁵.

34. Littéralement, *manuvadi* signifie « partisan du règne de Manou », en référence à l'auteur d'un corpus de lois brahmaniques datant du I^{er} siècle de notre ère et émanant d'une école conservatrice, où la ségrégation des *shudra* (*dalits* compris) et des femmes est codifiée.

35. Djallal-G. Heuzé, *Des intouchables aux dalits. Les errements d'un mouvement de libération dans l'Inde contemporaine*, Paris : Aux lieux d'être, 2006.

Bien que cette idéologie présente un argumentaire robuste face au nationalisme hindou, elle tend également à se retourner contre l'identité *dalit*, en induisant une logique de fractionnement identitaire que *Dalit Voice* pense cependant pouvoir contenir par l'exacerbation de l'ethnicité et de la rhétorique antibrahmane. Cette conception raciale avait déjà été développée dans les années 1920 par les premiers idéologues des *Depressed Classes*, qui s'inspiraient des théories raciales de la caste développées par l'ethnologie coloniale, mais elle fut désapprouvée par Ambedkar qui la trouvait simpliste et non fondée historiquement.

Dans les cercles ambedkaristes plus orthodoxes, les perspectives de *Dalit Voice* sur l'identité de *jati* sont désavouées au profit d'une stratégie de conversion au bouddhisme. Comme évoqué plus haut, Ambedkar y voyait non seulement la possibilité pour les *dalits* de différentes *jati* de s'unir en fusionnant dans un même ensemble égalitaire, mais aussi de disposer d'un socle religieux propice aux idéaux rationnels et modernes et permettant, contrairement selon lui à l'hindouisme, de fonder une communauté nationale débarrassée des castes. Même si les conversions de masse au bouddhisme se font désormais fréquentes et parfois spectaculaires, très rares sont les convertis qui ne se marient pas au sein de leur *jati*. De rares intellectuels éclairés de la bourgeoisie *dalit* réalisent bien ce type d'unions entre *dalits* bouddhistes de *jati* différentes, mais elles constituent des cas aussi peu fréquents qu'« exemplaires ». Paradoxalement, l'adhésion au bouddhisme préconisée par Ambedkar est le plus souvent la marque identitaire d'une *jati*, par exemple chez les *chamars* d'Uttar Pradesh et les *mahars* du Maharashtra, fiers d'appartenir à une caste de pourfendeurs de la caste.

NOUVELLES CONTROVERSES AUTOUR DE L'IDENTITÉ DALIT : LES DÉSAVEUX D'UNE PANTHÈRE

Les débats contemporains sur la pertinence du terme « *dalit* » illustrent de nouveau les contradictions et les questionnements travaillant le mouvement ambedkariste, qui témoignent des difficultés que rencontre toute tentative de transformer une société depuis ses marges³⁶.

36. Comme le note également Martin Fuchs à propos du bouddhisme, « Buddhism and dalitness: dilemmas of religious emancipation », in Surendra Jondhale, Johannes Beltz (dir.), *Reconstructing the World: B. R. Ambedkar and Buddhism in India*, New Delhi: Oxford University Press, 2004, pp. 283-300.

Alors que la notion était valorisée par les militants *dalits* tant qu'elle était associée à une lutte pour imposer une définition d'eux-mêmes, son passage dans l'usage courant pose désormais problème dans les cercles ambedkaristes où l'on craint que l'objectif de supprimer la caste soit de plus en plus relégué au second plan, au profit d'une logique identitaire cloisonnée, ne faisant pas justice aux aspirations plus universelles d'Ambedkar. Je fus surpris d'entendre une telle mise en garde de la part de Bapurao Pakhiddey, avocat et leader historique des Dalit Panthers en Inde du Nord, lors de ma visite à son domicile de New Delhi fin 2004. Alors que j'avais toujours été reçu avec sympathie, en tant qu'universitaire étranger, par les militants ambedkaristes, il se montra critique envers ma démarche de chercheur sur la question intouchable et s'offusqua du rôle des chercheurs étrangers dans la diffusion de la problématique de la caste hors de l'Inde, qui aboutissait selon lui, par exemple, à ce que la visite du président de la République indienne R. K. Narayan au président Jacques Chirac en 2000 soit décrite dans le *Figaro* par le gros titre « Un intouchable à l'Élysée ». Ce titre avait non seulement suscité un tollé dans la presse indienne, mais avait effectivement été ressenti comme une humiliation par les militants *dalits* eux-mêmes, pour qui il résonnait comme un violent rappel du stigmate hors des frontières indiennes. Même si telle n'était pas l'intention du journal français, qui visait plus probablement à mettre en évidence le décalage entre l'origine sociale et la fonction, Bapurao Pakhiddey avait aussi raison de souligner que l'invocation de l'intouchabilité conférait à l'article une tonalité exotique et sensationnaliste à caractère commercial. De son point de vue, les Dalit Panthers avaient certes repris le terme « *dalit* » dans leur manifeste, sans toutefois le limiter aux seuls « intouchables », mais au contraire pour le redéfinir comme renvoyant à l'ensemble des opprimés indiens. Le mouvement Dalit Panthers restant confiné aux milieux *dalits*, il constatait avec amertume que le terme « *dalit* » – comme celui de « *harijan* » – avait fini par devenir synonyme d'« intouchable », mais avec une connotation politiquement correcte qui, tout en laissant aux *dalits* le choix d'y recourir, leur permettait d'éviter celui plus explicite d'« intouchable ». Son discours n'était cependant pas exempt de contradictions. Paradoxalement, son livre publié dans une petite maison d'édition ambedkariste en 2001, qu'il m'offrit et me dédicaça à l'issue de l'entretien, est intitulé *The Emancipation of the*

Dalits, not «*Untouchables*»³⁷. Les revirements de cet intellectuel *dalit* illustrent clairement les dilemmes d'un mouvement face à la gestion d'un stigmaté et l'on comprend, à la lecture de l'ouvrage, que le rejet récent du terme «*dalit*» est lié à ses usages contemporains par la société civile internationale, désormais mobilisée sur la question intouchable après l'avoir longtemps ignorée.

En prévision de la conférence internationale de Durban contre le racisme en septembre 2000, une campagne fut orchestrée par un collectif dominé par des ONG occidentales implantées dans les milieux de chrétiens *dalits* d'Inde du Sud, la National Dalit Human Rights Campaign, dont l'objectif était de faire reconnaître, contre l'avis du Gouvernement indien, le fait que la discrimination de caste était équivalente à une discrimination raciale³⁸. Marginalisés dans cette campagne, les milieux ambedkaristes d'Inde du Nord et de la diaspora, partisans des conversions au bouddhisme, ont contesté l'appropriation du terme «*dalit*» par ces ONG chrétiennes, soupçonnées de visées prosélytes concurrentes. Dans son livre, Pakhiddey s'offusque en outre de l'isolement de la question intouchable et de son assimilation à un problème de racisme. Selon lui, la théorie d'Ambedkar considère l'intouchabilité comme une manifestation particulière du problème plus général des castes, de sorte que la question intouchable ne saurait être résolue tant que le phénomène de la caste n'est pas éradiqué dans sa totalité. Ainsi, participant à la commission préparatoire de la conférence mondiale contre la discrimination raciale qui eut lieu à Genève en mai 2000, l'auteur s'oppose à d'autres représentants *dalits* qui, par pragmatisme et pour s'inscrire dans la thématique retenue, soulignent l'aspect racial de l'intouchabilité. L'un d'eux, cité par Pakhiddey, affirma même : «*Nous sommes les intouchables de l'Inde et devons être traités comme les <Intouchables>.*»³⁹ Se référant à Ambedkar, Pakhiddey prit la parole au cours de ces débats pour souligner au contraire le caractère idéologique de la société de castes : «*L'intouchabilité est une punition infligée à une certaine masse de gens et pas une caste en soi. Le système de caste ne peut pas être considéré comme s'étant développé en tant que moyen de*

37. Bapurao Pakhiddey, *The emancipation of the Dalits (not «Untouchables»)*, New Delhi: Dr. Ambedkar Mission Foundation, 2001.

38. En raison de la pression du Gouvernement indien, cette demande fut refusée, mais la NDCHR fit une campagne remarquée en marge de la conférence de Durban, qui marque le début d'une collaboration entre organisations *dalits* et ONG occidentales.

39. Bapurao Pakhiddey, *op. cit.*, p. 212.

prévenir le mélange des races ou comme moyen de maintenir la pureté du sang. (...) La caste est une notion, c'est un état d'esprit. (...) C'est un problème religieux qui appelle une solution religieuse.»⁴⁰ Et l'auteur d'insister sur le fait que sa critique globale de la société de castes s'oppose à une conception selon laquelle les *dalits* seraient les seules victimes du système de caste, conception qui d'après lui ressort du rapport de Human Rights Watch intitulé *Broken people* (expression qui constitue une traduction possible de *dalit*) et qui fait désormais référence à propos de la dénonciation de la condition intouchable par la société civile internationale. En affirmant que si «les quatre *varna* sont libres de choisir et de changer leur occupation, les *dalits* ont généralement été confinés aux structures occupationnelles dans lesquels ils sont nés»⁴¹, ce rapport élude la thèse ambedkariste pour qui les dominants n'infligent pas qu'aux *dalits*, mais à la société dans son ensemble, et y compris à eux-mêmes, les effets néfastes de leur idéologie hiérarchique.

Le discours des professionnels occidentaux de la défense des droits de l'Homme tend en effet à représenter les *dalits* comme des victimes reléguées au statut dévalorisant d'objet d'une mobilisation prise en charge par d'autres et de ce fait dépossédées de leur combat. Et ce discours contredit ainsi l'aspiration des militants à présenter comme vecteurs d'une croisade morale contre les injustices de caste et à se proclamer hérauts d'une philosophie universelle, en elle-même génératrice d'une certaine fierté. Laisée à l'initiative d'organisations-relais en Occident, la communication de cette campagne internationale véhiculer en outre une image du *dalit* qui n'obéit plus, dans le contexte indien, à la problématique de l'émancipation. Du reste, le contenu sémantique du terme «*dalit*» se rapproche, dans cette version occidentalisée, du sens charitable que Gandhi avait donné à «*harijan*».

La notoriété du Mahatma dans les milieux de la société civile internationale explique probablement aussi le fait que cette campagne ait effacé les traces de la critique effectuée naguère par Ambedkar. Afin de mieux toucher la sensibilité de l'opinion occidentale, les *dalits* sont présentés comme des victimes misérables et vulnérables. Leurs porte-parole, au bénéfice d'une certaine ascension sociale mais dont l'idéologie vindicative et la posture relative

40. *Ibid.*, pp. 215-216.

41. Human Rights Watch, *Broken people. Caste violence against India's «Untouchables»*, 1999, p. 25. Ma traduction de l'anglais.

vement agressive cadrent mal avec cette image, sont généralement écartés du tableau. Pakhiddey note ainsi (à propos du rappel des origines «intouchables» du président de la République indienne en visite à l'Élysée), que «dans ce type d'étiquetage, les réussites des *Scheduled Castes* et *Schedules Tribes* (...) dans différents champs, incluant la politique, la culture et les arts, sont totalement ignorés»⁴². Il est d'ailleurs intéressant de noter que la communication des ONG sur la question *dalit* fait la part belle à des photographies de femmes et d'enfants, qui correspondent mieux à l'image recherchée.

Dans l'ensemble, cette campagne publique internationale autour de la cause *dalit* recourt aux ressorts de la victimisation. Pour mieux sensibiliser l'opinion publique occidentale, elle reproduit l'image biblique d'un peuple martyrisé, très opposée à celle (promue par la métaphore fondatrice des panthères *dalits*) de l'opprimé prêt à en découdre pour défendre sa dignité. Alors qu'il exprimait l'émancipation et la révolte, le *dalit* devient, une fois réinterprété à la faveur des stéréotypes misérabilistes de l'Occident, le récipiendaire idéal de l'indignation morale et de la charité, offrant ainsi aux occidentaux les bénéfices symboliques d'un engagement dépouillé de ses dimensions politiques. Après avoir constitué un outil de lutte politique contre la caste, l'usage occidental de l'intouchabilité est ressenti par les acteurs de cette lutte comme une forme de dépossession qui les enferme aux yeux du monde dans une condition détestée.

CONCLUSION

Malgré ses ambiguïtés du point de vue des usages de la caste, ainsi que ses tensions idéologiques croissantes, le mouvement *dalit* reste aujourd'hui la principale force de contestation des inégalités de caste. Borner ce mouvement à une nouvelle forme de «castéisme à rebours» est réducteur. Outre le fait d'importer certains préjugés de la bourgeoisie indienne dans le champ scientifique, cela revient à dénier tout crédit au courant anticaste présent de longue date dans cette société. Il n'y a pas de légitimité du point de vue des sciences sociales à considérer comme insignifiantes les voix dominées du seul fait de leurs contradictions. À l'inverse, on ne saurait se

42. Bapurao Pakhiddey, *op. cit.*, p. 224.

contenter de consacrer les victoires symboliques des *dalits* (comme je l'ai fait en utilisant le terme « dalit » dans cet article) sans prendre acte des contradictions liées aux usages stratégiques d'un stigmaté.

Prenant l'initiative de briser un tabou en énonçant elle-même le stigmaté, la mobilisation des *dalits* a fait le pari de le transformer en un emblème de la violence de caste. Sa prouesse symbolique a consisté, en défiant l'ordre social et symbolique depuis la marge, à fonder une fierté militante sur l'aspect héroïque d'un tel défi. Mais, pour reprendre l'expression de Kanshi Ram, principal promoteur d'une mobilisation politique à la fois *contre* et *par* la caste, l'histoire récente montre que le « double tranchant » de la caste est lui-même à double tranchant. Le dominé qui pensait pouvoir s'en servir pragmatiquement court le risque d'être pris au piège d'un processus symbolique qui lui échappe, dès lors que sa terminologie passe dans l'usage courant. Lorsqu'un terme comme « *dalit* » se vulgarise, c'est qu'une bataille sémantique a été remportée. Mais l'exemple des *dalits* montre qu'en parvenant à imposer une problématique dans l'espace public, le groupe mobilisé risque également de s'en trouver dessaisi et de la voir dénaturée, notamment lorsque des porte-parole extérieurs à la mobilisation s'approprient la cause politique pour la retraduire en termes « humanitaires » : le groupe stigmatisé perd le bénéfice symbolique de son initiative contestataire pour se retrouver de nouveau simplement réduit à un statut dévalorisant de victime.

Comme l'illustre le fait que certains ambedkaristes rejettent désormais cette identité *dalit*, préférant être désignés comme bouddhistes, l'opération symbolique consistant à manier un stigmaté comporte d'autant plus de risques que ces groupes restent dépourvus du pouvoir symbolique d'imposer *leur* vision du monde social en dehors de leurs propres cercles politiques et idéologiques. Pour reprendre les termes de Bourdieu, les luttes symboliques des dominés courent ainsi le risque de s'en tenir aux « divisions » objectivées par leurs luttes, et de perdre en chemin les « visions » qui ont pour objectif de transformer le monde. Plus exactement, le risque est que les catégories militantes, une fois réinvesties par le sens commun, perdent leur potentiel subversif en étant jugulées par la force d'inertie de la pensée dominante et de ses préjugés.