

INTRODUCTION

La société des castes a longtemps été appréhendée à partir des catégories de la haute tradition brahmanique¹. Cet angle d'attaque s'explique assez naturellement par le poids de l'orientalisme, initié par des coloniaux (ou apparentés) dont les principaux informateurs étaient bien souvent des Brahmanes.

La prégnance de cette approche se déduit parfois du nom dont on désigne certains groupes qui, par là même, apparaissent comme périphériques à la société indienne. Le cas le mieux connu est celui des «intouchables», un terme qui reflète une conception de la société hindoue reposant explicitement sur les notions du pur et de l'impur. Cette terminologie devint inadéquate avec la diffusion des valeurs individualistes à l'époque coloniale mais, à la place, plutôt que d'être clairement reconnus comme les victimes du système des castes, les Intouchables furent désignés comme des Harijan – fils de Dieu – par Gandhi (formule qu'ils ont souvent jugée paternaliste), quand ils n'héritaient pas d'euphémismes administratifs tels que «Depressed Classes» ou «Scheduled Castes»². Bien que Ambedkar ait introduit le terme *dalit* («les hommes opprimés, brisés») dès les années 1920, cette autodésignation n'a été admise que dans les années récentes.

Les aborigènes que l'on a aussi qualifiés administrativement – ce sont les «Scheduled Tribes» de la Constitution de 1950 – n'ont toujours pas de terme réflexif pour s'autodésigner et pouvant servir d'équivalent à «dalit». Ils sont donc à la merci de catégories extérieures. La plus communément employée, *ādivāsī* («les premiers habitants»), reflète une reconnaissance de l'antériorité propre aux autochtones, mais elle est remise en cause par les nationalistes hindous pour lesquels il ne saurait y avoir eu d'habitants de l'Inde antérieurs aux «pères védiques», pour reprendre l'expression de V.D. Savarkar ([1923] 1969). Selon eux, les tribus sont donc des *vānavāsī* – des «habitants de la forêt».

Ces controverses, dont l'enjeu n'est pas que sémantique, reflètent la prégnance des catégories brahmaniques dans la mesure où l'on y décèle la volonté permanente d'évacuer une des dimensions essentielles du système des castes, la domination, en vertu d'un irénisme de bon aloi. Certains observateurs s'efforcent cependant d'adopter le point de vue des populations soumises à cette domination.

LES «SUBALTERN STUDIES», UNE APPROCHE ALTERNATIVE ?

De tous, ce sont sans doute les membres de l'école des «Subaltern Studies»³ qui se sont le plus explicitement demandé comment les basses castes et les tribus avaient pu penser leur autonomie et mettre en œuvre une forme de résistance qui ne soit pas seulement celle des petits gestes de sabotage quotidiens⁴. Fortement inspirés par Gramsci et par les historiens radicaux britanniques, tel E.P. Thompson, les «subalternistes» – et notamment Ranajit Guha, le fondateur de cette école – critiquent la propension des historiens britanniques (notamment ceux de Cambridge) à nier les solidarités horizontales et à ne reconnaître que des relations verticales et hiérarchiques, pour réduire la sphère du politique en Inde à une compétition entre élites en quête de dépendants. De l'avis de Guha, certains mouvements populaires – telles les révoltes d'*ādivāsī* – sont des manifestations contre-hégémoniques. D'autres subalternistes comme Partha Chatterjee et Gyan Pandey ou encore Dipesh Chakrabarty ont cherché à rompre avec l'image de passivité et de soumission qui s'attache aux tribus et aux castes inférieures. D'après Hayne et Prakash (eds., 1991), cette résistance est inséparable des traditions de populations subalternes comme les Bhuiya de l'Orissa. Selon Chatterjee (1993), les dominés de la société indienne peuvent, eux aussi, imaginer et redéfinir leur identité au travers de leurs luttes. Mais jusqu'à quel point les subalternes peuvent-ils penser leur propre résistance ? Et en quoi une nouvelle construction identitaire leur permet-elle d'acquérir cette conscience de l'état de dominé qui produit la résistance ? Qu'est-ce qui permet d'ailleurs de qualifier une pratique sociale d'acte de résistance ?

Si le projet subalterniste vise bien à construire un individu «subalterne» doté d'une intériorité propre, garante de son autonomie de pensée et d'action, il se heurte aux limites de l'enquête historique. Les «Subaltern Studies», en effet, n'ont pas toujours distingué la conscience «aliénée» de l'idéologie dominante qui, elle, se réfère à l'ordre symbolique explicité par les élites. En d'autres termes, toute résistance ne garantit pas nécessairement l'autonomie qui est souvent identifiée à un moment particulier de l'histoire d'un groupe, telles les révoltes paysannes.

Les historiens «subalternistes» ont en outre hérité de Gramsci et d'un marxisme plus orthodoxe une relative indifférence aux considérations de caste par

rapport à celle de classe (attitude que l'on retrouve parmi les intellectuels et les militants communistes de l'Inde). Au-delà, ils ne se sont pas toujours départis d'une lecture très classique de la «sanskritisation», une notion clé de la sociologie des castes. M. N. Srinivas (1966 : 6) la définit comme «le processus par lequel une basse caste hindoue, ou un groupe tribal ou autre, change ses coutumes, ses rites, son idéologie et son mode de vie pour ressembler davantage à une caste supérieure, et souvent deux-fois-née». Des castes inférieures vont, par exemple, adopter des traits du régime alimentaire des hautes castes pour se voir reconnaître un statut plus pur. Selon Srinivas, «la mobilité associée au processus de sanskritisation ne débouche que sur des changements de position dans le système (*positional changes*) et ne conduit à aucun changement structural. C'est-à-dire qu'une caste s'élève au-dessus de ses voisins et qu'une autre descend, mais tout cela s'inscrit dans un ordre hiérarchique qui reste stable pour l'essentiel. Le système lui-même ne se modifie pas» (*ibid.*).

L'école des «Subaltern Studies» reste à certains égards prisonnière de ce cadre de référence à travers lequel l'autonomie et la résistance sont difficiles à penser. C'est ainsi que Gyan Pandey a pu expliquer l'implication des Yadav – une basse caste du Nord de l'Inde – dans les mouvements de défense de la vache au début du xx^e siècle en des termes paradoxaux ; il y voyait l'indice «d'une force relativement indépendante qui donnait une tout autre dimension aux activités de protection de la vache», mais il désignait ces Yadav comme «des castes pas particulièrement 'pures' qui aspiraient à une 'pureté' parfaite en manifestant la pureté de leur foi et l'orthodoxie de leur pratique rituelle à l'occasion du mouvement contre l'abattage des vaches» (Pandey 1983 : 104). L'autonomie – et plus encore «l'indépendance» – d'une action guidée par les valeurs du dominant – le rapport au pur et à l'impur – n'est-elle pas toute relative ? Ce genre de texte renforce la critique de Susan Bayly selon laquelle :

Les Historiens de ceux que l'on appelle les «subalternes» de l'Inde ont dépeint leurs initiatives comme l'affirmation d'une 'résistance' à l'autoritarisme, surtout lorsqu'elles ont pris la forme d'une action collective de basses castes ou de tribus contre leurs propriétaires fonciers, les usuriers ou les agents de l'État colonial. En fait, ces luttes impliquant des militants «tribaux» ou de «basse caste» n'étaient que très rarement de véritables tentatives pour contester la caste comme système d'oppression (réelle ou imaginaire) et de pratiques discriminatoires. Dans la plupart des cas, loin d'adhérer à une logique anti-hiérarchique de rejet de la caste, ces mouvements étaient des tentatives, par certains groupes, pour tourner à leur avantage – les circonstances s'y prêtant – les codes de pureté et de hiérarchie. Dès lors, la différence entre les mouvements dits de sanskritisation et les initiatives qualifiées de résistance anti-caste apparaît extrêmement limitée. [Bayly 1999, IV, 3 : 231-232]

C'est toute la question de l'autonomie des « subalternes » qui se trouve ainsi posée à travers celle de la sanskritisation. Cette approche rejoint d'ailleurs la critique de R. O'Hanlon (1988) selon laquelle le projet des « subalternistes » repose sur un paradoxe du seul fait que le subalterne ne peut construire son identité sans dépendre des catégories du dominant dans des contextes où les symboles du pouvoir et de l'autorité sont à la fois l'objet de la colère et du désir des opprimés⁵. Ranajit Guha (1983) reconnaît au demeurant que le dominé espère toujours s'appropriier la place du dominant faute de pouvoir imaginer des rapports sociaux non hiérarchiques.

La question centrale demeure donc celle du rapport à la *logique* des castes : comment les groupes victimes de cette institution sociale peuvent-ils en sortir ; comment peuvent-ils inventer une identité alternative leur permettant d'échapper à l'« inégalité graduée » (Herrenschmidt 1996a) où Ambedkar, pionnier méconnu de la sociologie de l'Inde, voit un des piliers du système des castes ? En vertu de cette différenciation hiérarchique, chaque caste se perçoit comme inférieure à celle(s) du dessus mais comme supérieure à celle(s) du dessous et refusera toujours de faire cause commune avec cette (ou ces) dernière(s) de peur de rétrograder, voire de déchoir⁶. Ambedkar et d'autres, qui ont appris le principe égalitaire à l'école de l'Occident, ont pu imaginer une issue sans, bien sûr, se satisfaire de ce simple apport extérieur. La sortie de la caste demeure le noyau dur de leurs revendications. Les groupes victimes de la caste peuvent ainsi inventer une identité alternative qui permette de ne plus être prisonnier de la sanskritisation et d'opposer une nouvelle identité au règne de l'inégalité. Le changement social a ici été initié par des influences exogènes avant d'être relayé et amplifié par des dynamiques internes inspirées, dès la période coloniale, par la résistance des populations subalternes à la dépossession de leurs droits.

LES INFLUENCES EXOGÈNES OU L'ÉGALITÉ IMPORTÉE

La confrontation la plus radicale avec un système de valeurs égalitaire que l'Inde ait eu à connaître remonte naturellement à la pénétration britannique. Les missions chrétiennes jouèrent un rôle pionnier dans la familiarisation des basses castes avec ces valeurs. Un des premiers idéologues du Mouvement anti-brahmanes en Inde, Jotirao Phule (1827-1890), un Mali (caste de maraîchers), fut ainsi formé dans une école de missionnaires protestants à Poona⁷. Il y apprit l'anglais et y découvrit avec un intérêt particulier les principes fondateurs des États-Unis. Il établit d'ailleurs dans ses écrits un parallèle entre la condition des basses castes et celle des Américains noirs dont la société de ce pays avait réalisé l'émancipation, selon lui, en abolissant l'esclavage⁸. Phule fut particulièrement influencé par la pensée de Thomas Paine. Il trouva notamment dans *The Age of Reason* une

critique du rôle des prêtres catholiques qu'il appliqua ensuite aux Brahmanes, une spiritualité libre de toute Écriture et une valorisation de la liberté individuelle ainsi que de l'égalité, bref, les valeurs des Droits de l'homme (titre d'un autre ouvrage de Paine).

Au-delà des missions (et de l'armée⁹), l'égalité importée emprunta à l'époque coloniale le canal des programmes de discrimination positive dont les Britanniques furent – leur politique en Inde l'atteste – les véritables inventeurs. Dès 1892, le Raj fonda des écoles réservées aux Intouchables que les établissements publics ne suffisaient pas à scolariser, rejetés qu'ils étaient par bien des maîtres et des parents d'élèves. Ces institutions permettront de porter le taux d'alphabétisation des «Depressed Classes» – le terme officiel pour désigner les Intouchables jusqu'aux années 1930 – à 6,7% pour les garçons et 4,8% pour les filles en 1921 (Sharma 1982: 18-19). Les Britanniques introduisirent ensuite des quotas d'embauche dans la fonction publique lorsqu'il apparut que, même instruits, les Intouchables ne trouvaient pas d'emploi¹⁰. En 1934, un quota de 8,5% des postes vacants de l'Administration fut réservé aux «Depressed Classes»¹¹. Enfin la représentation politique aussi fut améliorée au moyen de quotas. Dix ans après la réforme de 1909 qui avait institué les Conseils législatifs des provinces, fut instauré pour eux un système de sièges réservés au sein de ces Conseils et de l'Assemblée centrale sise à New Delhi. Les Dalits ne furent cependant pas les seuls à bénéficier de cette politique coloniale de discrimination positive. Les «Scheduled Tribes» en profitèrent peu après et les «Backward Classes» finirent aussi par en recueillir certains bienfaits.

L'expression «Backward Classes», qui allait progressivement s'imposer pour désigner les basses castes se situant au-dessus des Dalits, apparaît pour la première fois dans les années 1870 à Madras. Cette catégorie regroupe alors à la fois des castes d'Intouchables et de Shudra. Les premiers sont cependant dénommés «Depressed Classes» dans les années 1920 tandis que les «Castes other than Depressed Classes» finissent par devenir une catégorie séparée en 1925 (Radhakrishnan 1990: 509-517). Si l'État les définit ainsi par défaut en opposition aux Dalits dans le cadre de sa politique de discrimination positive, elles ont déjà commencé à s'autodésigner «Non-Brahmin», toujours par défaut, mais en opposition, cette fois, aux Brahmanes. L'impact exogène qu'aura représenté la pénétration britannique alimente ainsi une dynamique interne d'un genre nouveau, un processus d'«ethnisation» de la caste qui se traduit par une redéfinition de l'identité du groupe, non plus par rapport à la hiérarchie, mais en des termes culturels (la langue, la race – inventée ou réelle –, l'histoire – vécue ou réécrite) et sur une base politique; l'ethnisation de la caste participe ainsi d'une «idéologisation» des rapports sociaux.

DYNAMIQUES ENDOGÈNES :
ETHNICISATION DE LA CASTE ET DISCRIMINATION POSITIVE

L'impact de la colonisation britannique sur le système des castes, avant même la mise en œuvre de la moindre politique de discrimination positive, a résulté des opérations de recensement. À partir de 1871, le Raj a en effet entrepris de délimiter, dénombrer et classer les castes. En 1901, le *Census Commissioner*, Risley, a poussé la sophistication de cette ingénierie nouvelle jusqu'à donner le rang des *jāti* («naissance») dans leur contexte local et leur *varṇa* («classe»). Les basses castes, qui commençaient alors à s'organiser, furent d'autant plus vivement incitées à constituer des associations destinées à faire pression sur l'administration du recensement pour obtenir le «juste» classement. Les basses castes s'efforcèrent ainsi d'apparaître dans un *varṇa* de «Deux-fois-nés» (*dvija*), c'est-à-dire les trois premiers *varṇa*, au besoin sous un nouveau nom¹². Cette démarche restait fidèle à la logique de la sanskritisation. Mais elle ouvrait une perspective nouvelle.

À partir du moment où le recensement devenait une des bases sur lesquelles allait se caler la politique britannique de discrimination positive, les associations de caste allaient se transformer en véritables groupes d'intérêts et d'entraide se chargeant de fonder des écoles et des coopératives pour promouvoir le développement éducatif et économique de la caste. Comme l'ont bien montré Susan Hoerber Rudolph et Lloyd Rudolph (1966 : 448), l'association de caste devint alors une institution moderne, une entreprise collective avec ses adhérents et ses cadres à temps plein. Un des objectifs de ces associations était de promouvoir l'unité des castes qu'elles prétendaient représenter, une variable dont leur capacité d'influence dépendait directement. Pour favoriser cette unité, les leaders des associations de caste n'hésitaient pas à militer pour l'adoption d'un même nom et la multiplication des unions matrimoniales, toujours au sein de la caste mais sur des territoires de plus en plus vastes, une nouveauté que permettait l'essor des moyens de communication. Karen Leonard ([1978] 1994 : 294) voit dans cette démarche l'indice d'«un déplacement idéologique de la caste à l'ethnicité et à la classe». Barnett, pour qui cette tendance marque aussi «le passage de la caste à des blocs de castes régionaux en forme d'ethnies», souligne que ces innovations remettent en cause la logique même des castes puisque «la pureté du sang» perd de son importance (S. Barnett 1977 : 401-402 ; voir aussi M. Ross Barnett 1976 : 315-316).

En fait, l'ethnicisation de la caste ne repose pas simplement sur cet effort d'unification du groupe par le mariage et par le nom. La représentation collective de leur identité que véhiculent les membres de la caste importe tout autant, sinon plus. La caste est affaire de sang mais c'est aussi un état d'esprit et un système de croyances. Ceux qui en participent ont intériorisé des modèles hiérarchiques reposant sur la notion d'«inégalité graduée». Pour les basses castes,

l'enjeu de l'ethnisation ne tient donc pas seulement à son unification, mais aussi à la formation d'une identité alternative à celle de la caste, à quoi renvoie un imaginaire permettant d'échapper à l'«obsession de la petite différence» que constituait l'inégalité graduée (Herrenschmidt 1996a : 16-17). Il s'agit là d'un facteur d'émancipation sociale fondamental dont M.S.A. Rao a souligné la portée générale dans sa comparaison entre les mouvements noirs aux États-Unis et ceux des basses castes en Inde. Selon lui, «cette question de l'identité est tout à fait cruciale dans la formation de groupes protestataires et pour leur mobilisation collective»¹³.

L'ethnisation de la caste procède aussi en Inde d'influences exogènes autres que celle du recensement dans la mesure où elle se greffe sur certaines des idées propagées par les orientalistes européens. La lecture raciale du système des castes qui sous-tend l'ethnographie coloniale allait en effet de pair avec une équation simple entre «Aryens» et «hautes castes» (Bayly 1995 : 165-218). Jotirao Phule fut le premier à faire fond sur ce raccourci ethnographique pour doter les basses castes d'une identité alternative à la caste (O'Hanlon 1985). Il tira argument de l'équation sus-citée pour présenter les hautes castes comme des étrangers, des conquérants venus de l'extérieur. Non seulement leur culture n'était pas celle de l'Inde, mais en outre ils avaient détruit la civilisation originelle de ce pays et soumis les autochtones à la pire des oppressions. Les descendants de ces «fils du sol» n'étaient autres que les castes inférieures, ceux que Phule appelait le «Bahujan Samaj», la communauté majoritaire, le grand nombre (Omvedt 1971 : 1971). Le peuple initial d'où venaient ces masses était animé d'un éthos guerrier des plus valeureux mais les Aryens avaient eu raison de lui par la ruse (Phule 1991 : 8). Son pays avait connu une prospérité exceptionnelle, ce qui avait attiré, précisément, les envahisseurs mais il avait été pillé et les vaincus devinrent des basses castes réduites à la misère (Omvedt 1995 : 17-18).

Les thèses de Phule étaient pionnières. Elles nous montrent que la référence à l'autochtonie, que l'on présente généralement comme un mouvement de fermeture visant à renforcer les hiérarchies sociales¹⁴, détient un fort potentiel émancipateur. Phule était le premier à échapper à la logique de la sanskritisation et à offrir aux castes inférieures une identité alternative les présentant comme une communauté ethnique au passé prestigieux. Du coup, il ne se souciait pas seulement du sort infligé aux membres de sa caste mais militait en faveur à la fois des Shudra et des Atishudra (les Intouchables). Il ouvrit dès 1853 une école pour les Intouchables. Et le Satyashodak Samaj, qu'il fonda vingt ans plus tard, en 1873, s'efforça pour commencer de regrouper tous les «Non-Brahmanes», des Intouchables aux Maratha (Gore 1989 : 26).

Le processus d'ethnisation de la caste fut toutefois d'une plus grande portée dans le Sud dravidien où il s'appuyait sur une spécificité linguistique plus

radicale. Celle-ci, à nouveau, avait été mise en avant par des orientalistes européens. Dès la fin du XIX^e siècle, le Révérend Caldwell (1819-1891) avait développé l'idée selon laquelle les hautes castes étaient des envahisseurs aryens tandis que les basses castes descendaient des fils du sol dravidiens, dont les langues vernaculaires étaient d'une autre famille linguistique. En conséquence, les associations de basses castes du Sud de l'Inde ajoutèrent chacune à leur tour le préfixe « *ādi* » (qui dénote l'antériorité et même l'autochtonie) à leur titre, et parfois aussi une référence à leur « dravidianité ». C'est ainsi que l'association des Intouchables Pariah, la Pariah Mahajan Sabha, qui avait été fondée en 1890, devint l'Adi-Dravida Mahajan Sabha (Kshirsagar 1994 : 72).

Cette ethnicisation de la caste franchit une étape supplémentaire avec Ramaswami Naicker, *alias* Periyar, le fondateur du *Self-Respect Movement* (Ram 1974 : 219) qui non seulement présenta les basses castes de l'Inde comme des dravidiens, mais aussi comme des bouddhistes, ce qui ajoutait un nouveau trait à leur prestigieuse identité. Il prétendit – avec force – que les basses castes avaient non seulement été assujetties aux hautes castes dans la logique hiérarchique propre à ce système social, mais maltraitées, en outre, en raison de leurs croyances religieuses (Pandian 1993 : 2284). Cette identité alternative permit à Periyar de mobiliser à sa suite des castes qui entretenaient jusqu'alors des rapports très limités et stéréotypés. Nadar et Intouchables devinrent ainsi deux piliers du *Self-Respect Movement* en tant que *Adi Dravida*, les « premiers dravidiens » (Ram 1974 : 373-374).

Le processus d'ethnicisation de la caste en pays tamoul fut encore renforcé par la politique de discrimination positive mise en œuvre par les Britanniques. En effet, la décision de réserver des sièges à une caste ou à un groupe de castes reflétait la capacité d'influence de ces communautés mais consolidait davantage encore les frontières de leur identité : celles-ci se révélaient alors pertinentes parce que rentables. À Madras, les Britanniques avaient délibérément cherché à promouvoir tous les contrepoids possibles aux Brahmanes parce qu'ils soutenaient le Congrès, fer de lance du mouvement anticolonial (Baker 1976). En 1919, la réforme Montagu-Chelmsford accorda 28 des 65 sièges que comptait l'Assemblée provinciale aux « Non-Brahmanes ». Peu après, Lord Chelmsford, Vice-roi des Indes, reçut un mémorandum protestant que c'était trop peu. Or les signataires arguaient de leur spécificité en termes ethniques (et de caste) pour justifier leurs revendications :

Les Brahmanes diffèrent des Non-Brahmanes par leur caste, leurs manières, leurs mœurs, leurs intérêts et même, en un certain sens, par leur droit coutumier. Les premiers sont des Aryens et les seconds des Dravidiens, et donc ils diffèrent par leur race. Dans le passé, les Brahmanes ont pratiquement monopolisé tous les sièges, ou presque, du Conseil législatif de la province et du Conseil législatif impérial.¹⁵

Les Non-Brahmanes demandaient donc davantage de sièges à Madras parce qu'ils étaient différents. Durant la campagne électorale de 1920, leur formation politique de prédilection, le Justice Party, appela « tous les Non-Brahmanes de cette province à s'organiser immédiatement, à se concerter et à mener une propagande active pour garantir l'élection d'un nombre de Non-Brahmanes le plus important possible dans le conseil réformé »¹⁶. Cette tactique porta ses fruits car le Justice Party arriva en tête aux élections. Le cas du Mouvement non-brahmane en pays dravidien illustre donc bien la façon dont l'invention d'une identité ethnique alternative à celle de la caste, d'une part, et les politiques de discrimination positive en faveur des mêmes groupes, d'autre part, peuvent se renforcer mutuellement pour forger une catégorie sociopolitique nouvelle et favoriser son émancipation – voire sa prise du pouvoir. Bien sûr, le front des « Non-Brahmanes » n'a jamais été vraiment uni, mais il a néanmoins permis de regrouper sous un même label un nombre de castes bien plus important que dans le Nord de l'Inde.

Les basses castes de la zone hindiphone sont en effet restées largement étrangères aux processus d'ethnisation, en raison, notamment, de la prégnance des logiques de sankritisation. Là, c'est la discrimination positive qui a joué un rôle décisif, dans la formation d'une nouvelle identité collective, comme en témoigne l'exemple des « Other Backward Classes ».

L'INVENTION ÉMANCIPATRICE DES « OTHER BACKWARD CLASSES »

Si la politique de discrimination positive mise en œuvre par les Britanniques en faveur des Intouchables s'est poursuivie en 1947, au moment où l'Inde accède à l'Indépendance, sous une forme analogue, simplement plus systématique, l'État s'est montré hésitant dans sa façon de « gérer » les catégories situées juste au-dessus d'eux, de caste Shudra. Dès son premier discours devant l'Assemblée constituante, Nehru leur donne un nom en partie hérité des taxonomies britanniques et dont on déduit qu'elles continuent de se définir par défaut : « Other Backward Classes »¹⁷, les autres classes arriérées, sous-entendu : autres que les « Scheduled Castes » et les « Scheduled Tribes ». Mais le mot important n'est pas ici celui qui distingue ce groupe de ces deux catégories sociales, « Other », mais « Classes » : d'emblée Nehru cherche à se démarquer d'une approche de la société indienne en termes de caste pour lui préférer celle reposant sur la classe.

La première *Backward Classes Commission* fut nommée en 1953 avec pour tâche d'identifier les « socially and educationally backward classes » et de proposer des mesures susceptibles d'améliorer leur condition. Après des mois de travail, elle en vint à considérer que les principaux indicateurs du retard social renvoyaient tous à un même dénominateur commun : l'appartenance à une caste inférieure (*Report of the Backward Classes Commission*, 1955, I).

Le gouvernement Nehru rejeta son rapport, et donc la mise en œuvre d'un système de quotas, en arguant du fait que les efforts de développement – manifestes, selon lui, dans le premier plan quinquennal – «allaient effacer ces lignes de clivage social alors que la classification de ces castes comme arriérées risquait de maintenir et même de perpétuer les distinctions de caste» (*Memorandum on the Report of the Backward Classes Commission*, s.d. : 2).

Les principaux défenseurs des politiques de discrimination positive, les socialistes, revinrent cependant à la charge dans les années 1960-1970. À la fin des années 1970, ce courant constitua un des piliers du Janata Party, le «parti-coalition» qui, en 1977, subtilisait pour la première fois le pouvoir au Congrès. Cette alternance au pouvoir permit enfin, en décembre 1978, la nomination par le gouvernement d'une deuxième *Backward Classes Commission* dont la présidence fut confiée à un leader de basse caste, B.P. Mandal. Son rapport, remis deux ans plus tard, considéra à son tour la caste comme le critère pertinent de la discrimination positive (*Report of the Backward Classes Commission*, part I, 1980 : 62). Il identifia 3743 castes comme formant les «Other Backward Classes» (OBC) de l'Inde qui représentaient, selon les auteurs, 52% de la population du pays – sur la base du recensement de 1931, le dernier à prendre la caste en considération. Il recommanda que leur soient réservés 27% des postes de l'Administration en considérant que : «Même si aucun bénéfice tangible ne parvient à la communauté [des OBC] dans son ensemble, le sentiment qu'elle a maintenant 'les siens' dans les 'coulisses du pouvoir' agira comme un soutien moral» (*ibid.* : 57). La logique de ce projet n'était donc pas tant sociale que politique : il ne s'agissait pas d'abord d'améliorer la condition socio-économique d'une population déshéritée, mais de lui faire acquérir une confiance nouvelle dans son rapport au pouvoir, voire de la mobiliser politiquement.

Le retour du Congrès au pouvoir en 1980 gela à nouveau ce dossier, Indira Gandhi se montrant aussi peu désireuse que son père de promouvoir les basses castes en tant que telles. Mais lorsqu'en 1989, le Janata Dal, lointain héritier du Janata Party, délogea le Congrès du pouvoir pour la deuxième fois, son chef, V.P. Singh, opta pour l'application du rapport Mandal. L'impact de cette mesure en termes de mobilisation politique des OBC fut encore amplifié par la réaction des hautes castes – surtout des étudiants – qui manifestèrent violemment à la fois contre l'amputation de leurs débouchés et contre la mise en cause d'un ordre sociopolitique qu'elles dominaient. Ces développements suscitérent une contre-mobilisation des OBC qui firent front, pour la première fois, pour défendre le quota dont les hautes castes voulaient les priver. Cette catégorie abstraite, administrative, «les OBC», acquérait ainsi une consistance politique. Dans ce contexte de polarisation sociale, les Dalits, qui craignaient de faire les frais d'une réaction plus générale d'hostilité vis-à-vis de la logique de discrimination positive, firent

cause commune avec les OBC. De nouveaux partis politiques se développèrent et nouèrent des alliances, comme le Samajwadi Janata Party (Parti socialiste du peuple) qui se voulait le porte-parole des basses castes et le Bahujan Samaj Party (BSP, Parti du grand nombre, des masses) dont le leader, Kanshi Ram, était un Dalit. Ces formations – et, bien sûr, le Janata Dal – donnèrent leur investiture à des candidats de basse caste en plus grand nombre, et ce avec un succès croissant, car les OBC – qui formaient partout en Inde une majorité relative – votaient désormais pour les leurs et non plus pour des notables de haute caste dans la logique clientéliste initiée par le Congrès. Cela eut pour résultat qu'en Inde du Nord la proportion des députés OBC passa de 11 % en 1984 à 25 % en 1996, tandis que celle des élus de haute caste chutait de 47 % à 35 % (Jaffrelot 2000).

Dans le même temps, des partis de basses castes s'emparaient du pouvoir au Bihar (où les formations successives de Laloo Prasad Yadav dominent le gouvernement depuis 1990) et en Uttar Pradesh où le Samajwadi Janata Party de Mulayam Singh Yadav et le BSP de Mayawati formèrent une coalition gagnante en 1993. Si cette montée en puissance n'a pas été linéaire en raison des divisions internes à ces formations (notamment entre Dalits et OBC), leur popularité est allée croissant, aux dépens du Congrès. Les deux grands vainqueurs des élections de 2002 en Uttar Pradesh ont ainsi été le Samajwadi Party de Mulayam Singh et le BSP, deux partis qui mobilisent, respectivement, les OBC et les Dalits contre les hautes castes qu'ils accusent de monopoliser le pouvoir et les ressources du pays.

En réponse aux chocs exogènes de la colonisation, deux trajectoires de l'autonomie et de la résistance des Dalits et des basses castes ont donc été enclenchées, chacune passant par le rejet de la sanskritisation ; l'une s'énonce en termes d'ethnicisation, l'autre repose davantage sur les effets induits de la politique de discrimination positive et sa logique en termes d'*empowerment* (« prise de pouvoir »), le nouveau mot d'ordre de la mobilisation des basses castes. Les Dalits et les OBC sont les principaux bénéficiaires de cette double évolution, la marginalisation persistante des « tribaux » apparaissant ici particulièrement criante.

LA MARGINALISATION PERSISTANTE DES TRIBUS

André Beteille (1998) a pointé la difficulté théorique qu'il y a à distinguer les *ādivāsī* ou tribaux des castes inférieures en raison de leur longue histoire d'échanges culturels¹⁸. Cette donnée ancienne a été renforcée du fait que, depuis la période coloniale, les populations aborigènes, concentrées à l'origine dans les zones forestières, ont souvent eu à émigrer à la recherche de nouvelles terres ou d'emplois, par exemple dans les mines; et leur spécificité s'en est encore trouvée réduite. Mais, contrairement à une idée répandue, la plupart des tribus n'ont jamais

vécu isolées du reste de la société. Au sein des royaumes établis dans les régions tribales (Gond et Bhil par exemple), il se pratiquait des échanges économiques et rituels entre le roi – un hindou de haute caste – et les groupes périphériques qui constituaient pour l'État une réserve militaire.

Ces contacts que les tribus entretenaient avec le monde des castes ont même contribué à modeler les perceptions collectives des uns et des autres. Les « tribaux » ont ainsi été considérés comme des « sauvages » par les hindous et les musulmans et ont souvent été stigmatisés en raison de leurs pratiques matrimoniales (mariage par enlèvement, polyandrie), rituelles (sacrifice humain), ou autres (comme l'alcoolisme). Plus généralement, le puritanisme hindou a sanctionné des populations au mode de vie plus libre que celui des hautes castes. Les tribus elles-mêmes s'opposent plus volontiers à la société hindoue qu'elles ne l'imitent, et ce au nom de leurs caractéristiques culturelles propres. C'est que, dans leur cas, les facteurs de l'ethnisation – comme la langue et le sentiment d'autochtonie – sont des données d'évidence.

Certes, on observe parmi les tribus des processus de sanskritisation consistant à imiter les pratiques de leurs voisins du monde des castes, par exemple en adoptant un régime végétarien. Mais dans bien des cas, la sanskritisation a été éclipsée par une forme nouvelle de revendication identitaire. Ainsi l'influence des Kherwar hindouisés, qui s'était fait sentir dès les années 1880 chez les Santal, a-t-elle diminué dès le début du xx^e siècle¹⁹.

Cette reformulation des identités est un processus générateur de tensions comme le souligne l'anthropologue Karlsson à propos des tribus Rabha et Bodo de l'Assam, qui s'affrontent continuellement. Les populations « subalternes » ont souvent des façons alternatives de construire leur identité. Nous commençons ainsi à observer des populations tribales engagées dans le processus qui consiste à donner un sens local à des idées étrangères. Il s'agit pour ces populations de contrôler leurs emprunts au monde extérieur – comme en témoigne l'expression symbolique du militantisme jharkhandi à l'origine de l'État du Jharkhand créé en novembre 2000.

À la différence des basses castes du Nord, les tribus, lorsqu'elles ont changé d'identité et se sont politisées, l'ont fait autant sur la base d'un répertoire d'ethnisation qu'en raison des politiques de discrimination positive. Certes, elles ont bénéficié de quotas dans les assemblées, dans l'éducation et l'administration mais, comparativement, elles en ont peu profité. Dans la plupart des régions de l'Inde, les *ādivāsī* continuent de vivre en deçà des conditions des autres groupes sociaux si l'on considère les principaux indicateurs socio-économiques et démographiques que sont les niveaux de revenu et d'éducation, l'espérance de vie et la mortalité infantile (Devalle 1992 ; Hardiman 1987 ; Corbridge 1988). Il est vrai que l'on manque d'enquêtes sur les élites tribales (notamment celles nées de la

conversion au christianisme, au début du siècle dernier), hormis quelques exceptions comme la monographie que Manohar Lal (1983) a consacrée à l'élite Munda. D'autres travaux seraient nécessaires pour comprendre la compétition entre élites en milieu tribal, un phénomène qui sert souvent de cadre à la formation des identités ethniques.

Si la dynamique endogène de l'*empowerment* est beaucoup moins marquée parmi les tribus qu'au sein des basses castes, les influences extérieures ont joué ici aussi un rôle déterminant. Les Dalits ont certes bénéficié d'une mobilisation transnationale au nom de l'antiracisme, comme en a témoigné la Conférence de Durban en 2001, mais la mobilisation culturelle des *ādivāsī* devant les instances internationales a été un facteur de leur émancipation sans doute plus décisif. Les influences exogènes qui se sont exercées sur les tribus leur ont ainsi été utiles dans l'invention de la catégorie de «peuples indigènes» par les instances internationales. Des sociologues, tel André Beteille (1998), ont exprimé des réserves quant à l'emploi de ce concept (*indigenous people*) dans le contexte de l'Inde. Comme le souligne aussi Ramachandra Guha (1999), il est difficile de vérifier la prétention des *ādivāsī* à être les premiers occupants du sol. Mais si sa validité sociologique est problématique, la notion de «peuples indigènes» s'est imposée dans le discours identitaire des tribus, surtout à partir du moment où elle a fait sens dans certaines arènes internationales. Différentes conventions de l'*International Labour Organization* ainsi que le groupe de travail sur les peuples indigènes mis en place par les Nations unies ont par exemple cherché à protéger les intérêts des populations tribales ou semi-tribales dans le monde. L'Inde a d'ailleurs signé cette convention et les plans de révision de la Constitution parmi les plus récents ont intégré de tels amendements au *Panchayati Raj Act for Scheduled Areas*. Les droits des «peuples indigènes» signifient avant tout le droit à l'autodétermination, un droit qui a surtout été revendiqué dans les zones frontalières où ces groupes se trouvent dans une situation géopolitique particulière (tels les Naga et les Chin ; cf. Carrin 1996), tandis que d'autres revendications visent en tout premier lieu à la reconnaissance d'une meilleure redistribution des ressources économiques et à une certaine autonomie culturelle.

La défense des tribus ne découle toutefois pas seulement de leur statut de «peuples indigènes». Les écologues indiens et occidentaux, quant à eux, considèrent de plus en plus les *ādivāsī* comme les victimes de politiques de développement menées par l'État ou par des instances internationales (Xaxa 1999). Leur discours environnementaliste met l'accent sur la relation symbiotique que ces «subalternes» entretiennent avec la forêt, pour s'opposer au développementalisme étatique représenté par la voix du *Centre for Science and Development* de Delhi. Certains défendent l'idée selon laquelle les ruraux prennent soin de la nature car si celle-ci n'est pas protégée, la bio-masse, base même de la survie,

s'en trouvera altérée (Gadgil & Guha 1995). Si cet essentialisme écologique paraît critiquable, il est souvent la seule arme dont disposent des populations minoritaires dans un contexte politique d'autant plus difficile que les partis censés les représenter ne reculent devant aucune compromission pour accéder au pouvoir, comme en a témoigné la coalition entre le Jharkand Mukti Morlha (JMM) et le BJP en 2000 dans le nouvel État du Jharkand. Comme le dit Xaxa (1999), les *ādivāsī* adoptent ici une stratégie de mise à l'épreuve (*try and test*) car les images essentialistes sont efficaces. Bien des mobilisations d'*ādivāsī* s'inspirent aujourd'hui de ce discours écologique. L'opposition des communautés locales à la mise en place des grands projets de barrages hydroélectriques – souvent financés par la Banque mondiale – en est un exemple frappant (Baviskar 1995). Les oppositions de classes et entre intérêts économiques n'en sont bien sûr pas pour autant mises entre parenthèses et il importe de savoir quels sont les exclus de cet imaginaire. C'est là un des points nodaux de la tension qui a parfois confronté les *ādivāsī* aux Dalits. Le droit à l'autodétermination, revendication des *ādivāsī*, n'implique pas nécessairement l'idéologie égalitaire de justice sociale et le partage accepté des ressources pour lesquels les Dalits se mobilisent.

* *
*

Ce survol, qui ne prétend en rien à l'exhaustivité mais s'efforce de définir les termes du débat, dessine la toile de fond sur laquelle se déploient les études regroupées dans ce volume. Toutes s'attachent à montrer la portée et les limites du changement social à l'œuvre dans le monde indien, à un moment où les basses castes et les tribus s'emploient, avec des fortunes diverses, à acquérir une plus grande autonomie et à résister, mieux qu'avant, aux différentes formes d'oppression. Cette exploitation et cet assujettissement sont traités tout particulièrement dans l'article de Yasushi Uchiyamada à propos de l'expropriation paradoxale des Dalits et des *ādivāsī* du Kerala par des propriétaires fonciers ayant tiré parti de la réforme agraire ! Dans le même temps, l'auteur examine les conflits de classes qui se développent entre les Intouchables et les hautes castes et qui s'inscrivent à l'intérieur d'une opposition religieuse passant par la réappropriation par les dominants des lieux de culte des dominés. Dans l'essor de l'autonomie et de la résistance des « subalternes », les influences exogènes et les dynamiques internes mentionnées plus haut jouent chacune leur rôle – qu'il s'agisse des processus d'ethnicisation, des effets de la discrimination positive ou de l'importation d'idées occidentales au potentiel égalitaire.

Le premier grand enseignement que l'on retire des textes réunis ici concerne l'effacement de la notion de pureté rituelle, qui structurait la conception brahmanique traditionnelle. Robert Deliége souligne que, dans le pays tamoul où il a

mené ses recherches, la catégorie «intouchable» n'est plus si aisée à distinguer des autres. Les groupes qui s'affrontent sur la scène publique ne le font plus à des fins d'enjeux rituels mais pour accéder à des ressources économiques et politiques.

Le déclin du pur et de l'impur va de pair avec une érosion du système de valeurs brahmaniques et des mécanismes de sanskritisation. Badri Narayan montre ainsi que les basses castes s'inventent à présent des histoires collectives qui contrastent avec les mythes d'origine d'antan, où elles apparaissaient en général comme résultant de la déchéance d'une caste supérieure – dont le statut était toujours convoité sur le mode de la sanskritisation. Les histoires des Dalits mettent aujourd'hui en scène le combat des héros de leur caste contre des castes plus hautes. Reflétant la dynamique des tensions sociales, ces récits mêlent le présent au passé pour construire la mémoire identitaire de la communauté.

De même, la sanskritisation a cessé de régir aussi fortement qu'avant la relation qu'entretiennent les tribus Magar du Népal avec la société de castes environnante. Marie Lecomte-Tilouine observe même que cette minorité a entrepris depuis les années 1990 un renversement de stratégie passant par la constitution du groupe en associations, échelon intermédiaire nouveau entre le groupe et l'État.

Si les basses castes et les tribus se détournent de la sanskritisation et se constituent en associations, voire en groupes d'intérêts, c'est aussi en raison de la structuration nouvelle de la sphère publique sous l'effet à la fois de la démocratisation politique et des pratiques de discrimination positive. Au Gujarat, la constitution de deux groupes rivaux, émanant d'une opposition fort ancienne, avec d'un côté des Kanbī, des Paṭṭidār et des Brahmanes, et de l'autre des Kshatriya, des Harijan, des *ādivāsī* et des Musulmans, procède de stratégies électorales et de la politique des quotas. Harald Tams-Lyche étudie ces évolutions qui ont de fortes implications sociales. Les différentes castes paysannes s'identifient à diverses positions dans la société rurale, ce qui prédispose les agriculteurs Kanbī au développement entrepreneurial au détriment des Rajput qui deviennent des «castes arriérées».

Dès le XIX^e siècle apparaît un autre facteur de mutation : l'ethnicisation – particulièrement visible parmi les tribus. Marie Fourcade souligne ce que ce processus doit à l'influence des Britanniques à travers Verrier Elwin, figure emblématique du «gypsy scholar», dont la vie romanesque relie humanisme et humanitarisme et fait de lui le porte-parole des aborigènes de l'Inde auprès du gouvernement, en tant que Conseiller aux affaires tribales. Ici encore, l'État a donc contribué à façonner le groupe.

La valorisation de l'identité ethnique des tribus passe surtout par l'accent mis sur l'autochtonie et sur l'idée de peuple indigène. Paradoxalement, cette idée vient souvent de l'extérieur. Alexandre Soucaille montre dans ce volume que l'influence chrétienne, et surtout protestante, auprès des groupes tribaux est déterminante

dans le recours à cette notion qui permet de se penser autochtone. Même si, pour l'auteur, les *ādivāsī* restent marqués du stigmate de leur subordination. À l'inverse, Marine Carrin illustre le processus de résistance des Santal à travers le mouvement du « Retour au bosquet sacré » qui se nourrit du discours transnational sur les « peuples indigènes » et s'appuie sur la création d'une écriture et d'un théâtre villageois pour s'émanciper des représentations des castes dominantes et produire ainsi un modèle culturel alternatif propre à résister à l'essor du nationalisme hindou.

Dernier facteur de mutation, le progrès technique. Olivier Herrenschmidt montre dans ce volume que les innovations techniques des pêcheurs de l'Andhra Pradesh sont lourdes de conséquences sociologiques et politiques. Si certains pêcheurs, souvent convertis au christianisme, sont devenus aujourd'hui de véritables entrepreneurs capables de décider des orientations économiques des programmes de développement, d'autres ont beaucoup moins bien réussi. D'où des conflits de classes au sein même de castes de moins en moins homogènes au plan socio-économique.

Cette différenciation interne à la caste et les clivages qui se développent à l'intérieur du monde des basses castes peuvent freiner leur affirmation sociale et politique ; d'autant que Christophe Jaffrelot souligne dans ce volume que les partis représentant le plus explicitement les hautes castes dans l'arène électorale – le BJP et le Congrès – s'efforcent de diviser les OBC et les Dalits pour maintenir leur domination. Ils tentent même, par des stratégies d'alliance entre des groupes au statut pour le moins contrasté²⁰, d'enrayer la mobilisation des « subalternes » – sans compter leur remise au goût du jour de la sanskritisation pour désamorcer purement et simplement cette mobilisation.

Une telle démarche prend appui, notamment, sur l'imaginaire hérité du mouvement d'indépendance ou, tout du moins, sur les liens qui ont uni les basses castes et les aborigènes au reste de la société indienne au cours du combat anticolonial. En effet, ces groupes, en particulier les seconds, se sont mobilisés, dès le début du Raj, non seulement contre leurs propriétaires fonciers, mais aussi contre leurs maîtres étrangers. Cette résistance subalterne s'est parfois exprimée dans des actes contestataires, telles les actions collectives visant à brûler les forêts réclamées par le Raj. Jacques Pouchepadass analyse ainsi les stratégies d'acteurs individuels, comme Sarju Prasad qui soutint des *satyāgrahā* (mouvements de résistance) forestiers dans les années 1940 en Inde Centrale, pour mettre fin à l'oppression du *diwan* d'une *zamīndārī*. Ces actions politiques des *ādivāsī* et leurs leaders montrent que « les rudiments d'une conscience nationale étaient désormais bien présents » dans ces périphéries reculées de l'Inde des plaines.

Les principales formations politiques de l'heure peuvent sans doute jouer sur cet héritage pour détourner les basses castes et les tribus des partis qui se

veulent leurs porte-parole. Le mouvement nationaliste hindou peut aussi jouer sur la solidarité de tous les hindous contre les musulmans pour faire passer les identités de caste au second plan. Ces stratagèmes ne devraient toutefois pas remettre en cause les processus d'émancipation aujourd'hui à l'œuvre en Inde, tout au plus pourraient-ils les retarder. Ils posent toutefois une question clé pour l'avenir des subalternes : celle de leur unité. Sauront-ils rester solidaires à mesure qu'ils s'empareront du pouvoir économique, politique et social ? Rien n'est moins sûr ; il est d'ailleurs probable que d'autres logiques (de classe, par exemple) s'imposeront alors progressivement.

M.C. et C.J.

NOTES

1. Sur la notion de « haute tradition », voir REDFIELD 1953, et sur son application à l'Inde, voir SINGER 1972.

2. Voir le chapitre « What's in a name ? », in GUPTA 1985.

3. Les *Subaltern Studies* se sont exprimées à travers une série de volumes publiés par Oxford University Press, Delhi, depuis 1982 ; les volumes I à VI ont été édités sous la direction de Ranajit Guha. Cf. POUCHEPADASS 2000.

4. On ne prêtera en effet pas attention ici aux « formes quotidiennes de la résistance » des groupes dominés qu'évoque SCOTT (1985).

5. Comme ARNOLD (1982) l'a montré à propos des soulèvements des Hill Men de l'Andhra Pradesh, entre 1839 et 1924.

6. Sur cette théorie d'une rare puissance, voir HERRENSCHMIDT 1996a : 16-17.

7. Les données biographiques qui suivent proviennent de KEER 1974.

8. Cette comparaison est le motif central de *Slavery*, un ouvrage de 1873 qu'il dédie « au bon peuple des États-Unis en signe d'admiration pour son dévouement sublime et désintéressé et son sens du sacrifice eu égard au problème de l'esclavage des nègres ; et avec le fervent désir que mes compatriotes suivent son noble exemple dans l'émancipation de leurs frères Shudra des entraves de l'esclavage brahmanique » (PHULE 1991, I : xxvii).

9. De Bhim Rao Ambedkar à Kanshi Ram en passant par Jagjivan Ram, l'ascension sociale de bien des leaders Dalits plonge ses racines dans le passage de leur père ou de leur oncle par ce creuset d'égalité sociale qu'était l'armée, en raison, notamment, de l'ouverture à tous des écoles dans les *cantonments*.

10. Ambedkar, tout titulaire d'un Ph.D. qu'il ait été, a eu beaucoup de mal à trouver un emploi.

11. Ce quota fut porté à 12,5 % en 1946 de manière à respecter le principe de proportionnalité, le recensement de 1941 ayant indiqué que telle était la part des Intouchables dans la population indienne.

12. En 1911, dans l'Inde du Nord, cette stratégie fut le fait de 16 castes. Elles étaient 20 à agir de même dix ans plus tard, pour la plupart des Kurmi, Gadariya, Kacchi, Lodh et Ahir (BLUNT [1931] 1969 : 227).

13. Rao précise dans une perspective comparatiste : « Dans différentes parties du monde, des groupes défavorisés ont constitué des mouvements de protestation pour lutter contre les discriminations de toutes sortes, fondées sur la couleur, la religion, la caste et la tribu. Leur problème, chaque fois, aura été d'établir une identité nouvelle, le type d'images qu'ils devaient projeter pour acquérir l'estime d'eux-mêmes, une reconnaissance de leur honneur et un statut » (RAO 1984 : 192).

14. Voir le dossier « 'J'étais là avant'. Problématiques politiques de l'autochtonie », coordonné par BAYART & GESHIÈRE 2001 : 126-194 et, à propos du cas indien proprement dit, ASSAYAG 2001 : 303-306.

15. [Citation tirée de] *The Humble Memorial of the Non-Brahmins of Madras*, 23 apr. 1920 ; IOLR, L/P & J/9/14.

16. *Justice*, 29 mar. 1920 in IOIR, L/P & J/9/14.

17. Voir son discours inaugural devant l'Assemblée constituante, le 13 décembre 1946 (*Constituent Assembly Debates*, 1 : 59).

18. Cet argument reprend, sur un mode moins interventionniste, le point de vue intégrationniste autrefois défendu par GHURYE (1963) qui préconisait même l'éradication des langues des tribus pour réduire leurs particularismes.

19. Les Kherwar hindouisés sont des adeptes du mouvement réformateur de la religion santal qui prescrit de cesser le sacrifice sanglant et d'adopter un régime végétarien.

20. L'une des coalitions classiques regroupe ainsi les hautes castes et les Intouchables les plus défavorisés ou... les tribus.

BIBLIOGRAPHIE

- ANDERSON, B. (1983), *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres, Verso.
- APPADURAI, A. (1997), *Modernity at large. Cultural Dimensions of Globalization*. Delhi, Oxford University Press.
- ARNOLD, D. (1982), « Rebellious hill men : the Gudem-Rampa rising, 1839-1924 », in R. Guha, ed., *Subaltern Studies, I: Writings on South Asian History and Society*. Delhi, OUP, pp. 88-142.
- ASSAYAG, J. (2001), *L'Inde. Désir de nation*. Paris, Odile Jacob.
- BAKER, C. (1976), *The Politics of South India 1920-1937*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BARNETT, M. ROSS (1976), *The Politics of Cultural Nationalism*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- BARNETT, S. (1977), « Identity choice and caste ideology in contemporary South India », in K. David, ed., *The New Wind : Changing Identities in South India*. La Haye, Mouton, pp. 401-402.
- BATES, C. (1995), « 'Race, caste and tribe in Central India' : the early origin of Indian anthropometry », in P. Robb, ed., *The Concept of Race in South Asia*. Delhi, OUP, pp. 1-76.

- BAVISKAR, A. (1995), *In the Belly of the River: Tribal Conflicts over Development in the Narmada Valley*. Delhi, OUP.
- BAYART, J.-F. & GESHIÈRE, P., coordinateurs (2001), [dossier] « 'J'étais là avant'. Problématiques politiques de l'autochtonie », *Critique internationale*, 10, pp. 126-194.
- BAYLY, S. (1995), « Caste and race in colonial ethnography », in P. Robb, ed., *The Concept of Race in South Asia*. Delhi, OUP, pp. 165-218.
- BAYLY, S. (1999), « Caste, society and politics in India from the eighteenth century to the modern age », in *The New Cambridge History of India*, IV,3. New York, CUP, pp. 231-232.
- BETEILLE, A. (1986), « The concept of tribe with special reference to India », *Archives européennes de sociologie*, XXVII (2), pp. 297-318.
- BETEILLE, A. (1998), « The idea of indigenous people », *Current Anthropology*, 39 (2), pp. 187-191.
- BLUNT, E.A.H. ([1931] 1969), *The Caste System of Northern India*. Delhi, S. Chand.
- BRASS, P. (1991), *Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison*. New Delhi, Sage.
- CARRIN, M. (1996), « Les tribus de l'Inde: repli identitaire et mouvements insurrectionnels », in C. Jaffrelot, ed., *L'Inde contemporaine de 1950 à nos jours*. Paris, Fayard, pp. 421-440.
- CHAKRABARTY, D. (1983), « Conditions of knowledge for working-class conditions: employers, Government and the jute workers of Calcutta 1890-1940 », in *Subaltern Studies*, XI. Delhi, OUP.
- CHATTERJEE, P. (1993), *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- CORBRIDGE, S. (1988), « The ideology of tribal economy and society », *Modern Asian Studies*, 22 (1), pp. 1-42.
- Constituent Assembly Debates* (1989), [Discours inaugural de Nehru devant l'Assemblée constituante le 13 décembre 1946], vol. 1. New Delhi, Lok Sabha Secretariat.
- DAS, V. (1994), « Cultural rights and the definition of community », in O. Mendelsohn & U. Baxi, eds., *The Rights of Subordinated Peoples*. Delhi, OUP.
- DEVALLE, S. (1992), *Discourses of Ethnicity Culture and Protest in Jharkhand*. New Delhi, Sage.
- GADGIL, M. & GUHA, R. (1995), *Ecology and Equity: The Use and Abuse of Nature in Contemporary India*. Londres, Routledge.
- GHURYE, G.S. (1963), *The Scheduled Tribes*. Bombay, Popular Book Depot.
- GIDDENS, A. (1991), *Modernity and Self-Identity in Late Modern Age*. Cambridge, Polity Press.
- GORE, M.S. (1989), *Non-Brahman Movement in Maharashtra*. New Delhi, Segment Books.
- GROZINS-GOLD, A. (1999), « From wild pigs to foreign trees », in S. T. Madsen, ed., *State, Society and the Environment in South Asia*. Richmond, Surrey, Curzon, p. 20-58.
- GUHA, Ranajit (1983), *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Delhi, OUP.
- GUHA, Ramachandra (1989), *The Unquiet Woods: Ecological Change and Peasant Resistance in the Himalaya*. Delhi, OUP.

- GUHA, Ramachandra (1999), *Environment and Ethnicity in India, 1200-1991*. Cambridge, CUP.
- GUPTA, S.K. (1985), *The Scheduled Castes in Modern Indian Politics: Their Emergence as a Political Power*. Delhi, Munshiram Manoharlal.
- HANNERZ, U. (1992), *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York, Columbia University Press.
- HARDIMAN, D. (1987), *The Coming of the Devi: Adivasi Assertion in Western India*. Delhi, OUP.
- HARDIMAN, D. (1994), «Power in the forest: the Dangs, 1820-1940», in D. Arnold & D. Hardiman, eds., *Subaltern Studies*, VII. Delhi, OUP, pp. 89-147.
- HAYNES, D. & PRAKASH, G., eds. (1991), *Contesting Power: Resistance and Everyday Social Relations in South Asia*. Delhi, OUP.
- HERRENSCHMIDT, O. (1996a), «'L'inégalité graduée' ou la pire des inégalités. L'analyse de la société hindoue par Ambedkar», *Archives européennes de sociologie*, 37 (1), pp. 3-22.
- HERRENSCHMIDT, O. (1996b), «Les Intouchables et la République indienne», in C. Jaffrelot, ed., *L'Inde contemporaine de 1950 à nos jours*. Paris, Fayard, pp. 393-418.
- HEUZÉ, G. (1989), *Ouvriers d'un autre monde. L'exemple des travailleurs de la mine en Inde contemporaine*. Paris, Éd. de la MSH.
- Humble memorial of the non-Brahmins of Madras (The)*, 23 apr. 1920; IOLR, L/P & J/9/14.
- JAFFRELOT, C. (2000), «The rise of the 'Other Backward Classes'», *The Journal of Asian Studies*, 59 (1), pp. 86-108.
- Justice (Madras)*, 29 mar. 1920, in IOR, L/P & J/9/14.
- KARLSSON, B.G. (2000), *Contested Belonging: An Indigenous People's Struggle for Forest and Identity in Sub-Himalayan Bengal*. Londres, Curzon.
- KAVIRAJ, S. (1994), «Religion, politics and modernity», in P. Kaarsholm & J. Hultin, eds., *Inventions and Boundaries: Historical and Anthropological Approaches to the Study of Ethnicity and Nationalism*. Roskilde, Roskilde University, International Development Studies («Occasional Papers» 11), pp. 163-184.
- KEER, D. (1974), *Mahatma Jotirao Phooley, Father of Indian Social Revolution*. Bombay, Popular Prakashan.
- KEESING, R. (1992), *Custom and Confrontation: The Kwaio Struggle for Cultural Autonomy*. Chicago/Londres, University of Chicago Press.
- KSHIRSAGAR, R.K. (1994), *Dalit Movement in India and its Leaders*. New Delhi, MD Publications.
- LAL, M. (1983), *The Munda Elites: Recruitment, Network, Attitudes, Perception and Role in Social Transformation*. Delhi, Amar Prakashan.
- LEONARD, K.I. ([1978] 1994), *Social History of an Indian Caste: The Kayasths of Hyderabad*. Hyderabad, Orient Longmans.
- LINNEKIN, J. (1983), «'Defining tradition': variations on the Hawaiian identity», *American Ethnologist*, 10 (2), pp. 241-252.
- MADSEN, S.T., ed. (1999), *State, Society and the Environment in South Asia*. Richmond, Surrey, Curzon.

- Memorandum on the Report of the Backward Classes Commission* (s.d.). Delhi, Ministry of Home Affairs.
- MORSE, B. & BERGER, T. (1992), «Sardar Sarovar: The report of the Independent Review. Resource Futures International», Ottawa.
- O'HANLON, R. (1985), *Caste, Conflict and Ideology: Mahatma Jotirao Phule and Low Caste Protest in Nineteenth-Century Western India*. Cambridge, CUP.
- O'HANLON, R. (1988), «Recovering the subject: Subaltern Studies and histories of resistance in colonial South Asia», *Modern Asian Studies*, 22 (1), pp. 189-224.
- OMVEDT, G. (1971), «Jotirao Phule and the ideology of social revolution in India», *Economic and Political Weekly*, 11 sep., pp. 1969-1971.
- OMVEDT, G. (1995), *Dalit Visions*. New Delhi, Orient Longman.
- PANDEY, G. (1983), «Rallying round the cow: sectarian strife in the Bhojpuri region, c. 1888-1917», in R. Guha, ed., *Subaltern Studies*, II. Delhi, OUP.
- PANDIAN, M.S.S. (1993), «'Denationalising the past'. Nation in E. V. Ramaswamy's political discourse», *Economic and Political Weekly*, 16 oct., p. 2284.
- PHULE, J. (1991), *Collected Works of Mahatma Jotirao Phule*, vol. I [including "Slavery"] et II. Bombay, Government of Maharashtra for Mahatma Jotirao Phule Death Centenary Committee, Education Dept.
- POUCHEPADASS, J. (2000), «Les *Subaltern Studies*, ou la critique postcoloniale de la modernité», *L'Homme*, 156, oct.-déc.: *Intellectuels en diaspora et théories nomades*, pp. 161-186.
- PRAKASH, A. (1999), «Contested discourses: politics of ethnic identity and autonomy in the Jharkhand region of India», *Alternatives: Social Transformation and Humane Governance*, vol. 24 (4), pp. 461-96.
- RADHAKRISHNAN, P. (1990), «'Backward Classes' in Tamil Nadu, 1872-1988», *EPW*, 10 mar., pp. 509-517.
- RAM, M. (1974), «Ramaswami Naicker and the dravidian movement», *EPW*, Annual Number, feb., p. 219.
- RANGER, T. (1994), «The invention of tradition revisited: the case of colonial Africa», in P. Kaarsholm & J. Hultin, eds., *Inventions and Boundaries: Historical and Anthropological Approaches to the Study of Ethnicity and Nationalism*. Roskilde, Roskilde University, International Development Studies, pp. 9-50.
- RAO, M. S. A. (1984), «Social movements among the Backward Classes and the Blacks: homology in the sources of identity», in Id., ed., *Social Movements in India*, vol. I. Delhi, Manohar, pp. 191-215.
- REDFIELD, R. (1953), «The natural history of folk society», *Social Forces*, 30 (3), pp. 224-228.
- Report of the Backward Classes Commission* (1955), vol. 1. Delhi, Government of India.
- Report of the Backward Classes Commission* (1980), part I. New Delhi, Government of India.
- ROY-BURMAN, B.K. (1996), «The indigenous people and the problem of human rights», in V. K. Gupta, ed., *Perspectives on Human Rights*. New Delhi, Vikas Publishing House.
- RUDOLPH, Lloyd I. & RUDOLPH, S. Hoerber (1966), «The political role of India's caste associations», in I. Wallerstein, ed., *Social Change: The Colonial Situation*. New York, J. Wiley, p. 448.

- SAVARKAR, V.D. ([1923] 1969), *Hindutva. Who is a Hindu?* Bombay, S.S. Savarkar.
- SCOTT, J.C. (1985), *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, Yale University Press.
- SHARMA, B.A.V. (1982), «Development of reservation theory», in B. A. V. Sharma & M.K. Reddy, eds., *Reservation Policy in India*. New Delhi, Light and Light Publishers, pp. 18-19.
- SINGER, M. (1972), *When a Great Tradition Modernizes*. Londres, Pall Mall Press.
- SKARIA, A. (1999), *Hybrid Histories. Forests, Frontiers and Wildness in Western India*. Delhi, OUP.
- SRINIVAS, M.N. (1966), *Social Change in Modern India*. Berkeley, University of California Press.
- TEWARI, D.N. (1987), *Victims of Environmental Crisis*. Dehra Dun, U.P., EBD Educational Private Ltd.
- XAXA, V. (1999), «Tribes as indigenous people of India», *EPW*, 34 (51).
- ZELLIOT, E. (1998), *From Untouchable to Dalit: Essays on the Ambedkar Movement*. Delhi, Manohar.