



Y A-T-IL DES CASTES AUX INDES ?

Author(s): Claude Meillassoux

Source: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, NOUVELLE SÉRIE, Vol. 54, ANTHROPOLOGIE DE L'ACTUEL (Janvier-juin 1973), pp. 5-29

Published by: [Presses Universitaires de France](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40689637>

Accessed: 12/06/2014 13:07

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Presses Universitaires de France is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Cahiers Internationaux de Sociologie*.

<http://www.jstor.org>

Y A-T-IL DES CASTES AUX INDES ?

par Claude MEILLASSOUX

RÉSUMÉ

La notion morphologique de « caste » ne transmet que la représentation idéologique d'une hiérarchie statutaire et répressive ; elle dissimule et confond les rapports de classe et les rapports de clientèle que fait apparaître l'analyse historique et matérialiste.

SUMMARY

« Caste » as a morphological notion, does not go beyond an ideological representation of a statutory and repressive hierarchy. It conceals (and confuses) class relations and client relations uncovered by historical and materialistic analysis.

Il existe en Afrique sahélo-soudanienne et au Sahara, des groupes héréditaires, hiérarchisés, spécialisés, séparés matrimonialement, que l'on qualifierait volontiers de « castes » si les spécialistes de la sociologie indienne ne proclamaient de façon répétée et souvent comminatoire que, hors des Indes, point de castes (Hutton, 1949, 149 ; Dumont, 1966, 271 ; Leach, 1967, 9). Il paraît donc nécessaire de se tourner vers les travaux des indouistes les plus renommés pour y chercher les méthodes et les critères qui permettent de qualifier ce phénomène. Malgré une abondante littérature sur le sujet, il ne semble pas, cependant, que la reconnaissance de la caste comme institution spécifique ait fait d'importants progrès depuis Guizot et Bouglé. La démarche ne s'est toujours pas dégagée de l'approche catégorielle et morphologique. Rares sont les recherches d'ordre historique qui se soient attachées à décrire la genèse du phénomène et ses transformations (1).

Rares également les approches méthodologiques définissant

(1) L'ouvrage magistral de L. DUMONT (1966) contient une matière extrêmement riche. Il souffre cependant de défauts méthodologiques dont certains ont été relevés par P. Lévy (1970) (défaut d'historicité) et C. Hamès (1969) (restriction de la notion de caste à la société indienne). Soulignons en effet que Dumont ne consacre aucun chapitre de son livre à l'histoire et que sa bibliographie contient fort peu de titres historiques. On ne saurait pourtant considérer *a priori* la société indienne comme « froide ».

les groupes et leurs fonctions en vertu des rapports organiques qui les lient. Beaucoup de ces études, empreintes d'une idéologie idéaliste et conservatrice, désireuse de découvrir dans le système indien l'expression d'une harmonie sociale universelle, ne font que transposer sur un plan d'apparence scientifique l'apologétique des idéologues brahmanes.

* *

La plupart des indouistes partent d'un présupposé, à savoir que la société indienne est homogène et composée de groupes sociaux tous de même nature : les castes. « Pour que l'on puisse parler de caste, écrit Dumont (1966, 271), il faut qu'il y ait un *système* de castes en ce sens que l'ensemble des castes comprenne *tous les membres de la société*. » ... « que la société soit *tout entière et sans résidu* constituée d'un ensemble de castes » (*Ibid.*, 272). (C'est nous qui soulignons.)

La réalité, autant que les descriptions de Dumont et des autres sociologues de l'Inde, démentent pourtant l'existence de ces groupes homogènes et l'appartenance globale de la société à cette forme d'organisation sociale.

On sait que le terme de « caste », d'origine portugaise (1), n'a d'équivalent dans aucune langue des Indes. Il recouvre tantôt, selon les auteurs et parfois chez les mêmes auteurs, les Varna seuls, tantôt également ce qu'on appelle en termes vernaculaires les *jati*. Or le terme « *varna* » désigne les quatre « ordres » ou « états » originaux de la société indienne tels qu'ils sont définis par les textes sacrés anciens, tandis que « *jati* », qui se réfère à la naissance (2), s'applique à l'espèce, au genre, à la famille au sens le plus large comme le plus étroit, donc *aussi* aux *varna* et à tous les groupes que les auteurs conviennent d'appeler « castes » (3). Enfin, l'application de la notion de caste aux populations dites impures reste sujette à controverse, celles-ci étant désignées contradictoirement soit comme « hors castes », soit comme « castes abaissées ».

Il paraît évident que ce terme importé n'est, dans son usage généralisé, qu'une simplification commode et grossière de la société indoue, hérité des recenseurs de l'administration coloniale britannique.

(1) Voir à ce sujet PRITT-RIVERS, 1971.

(2) BENVENISTE, 1969, I, 258.

(3) Il existe ainsi dans la plupart des langues des termes applicables à toutes sortes de groupes, depuis le clan jusqu'aux espèces animales, permettant d'importer quel classement social coextensif à n'importe quelle société. Ainsi par exemple du mot « famille » en français. Ils n'ont aucune valeur taxonomique.

CASTES ET CLASSES

La notion de caste recouvre en effet une hétérogénéité sociale considérable. Certains de ces groupes ainsi qualifiés correspondent encore à d'anciens *varna*, comme celui des *brahman* que l'on traite désormais comme une « caste », ou à des fractions déclassées de *varna*. D'autres recrutent des spécialistes ou des petits métiers, à moins qu'ils ne soient de véritables corporations, ou des associations professionnelles organisées. Des « castes » sont parfois confondues avec des ethnies incorporées tardivement dans la mouvance indoue (comme certaines populations de chasseurs-collecteurs), avec des tribus n'ayant d'autre définition que territoriale, ou encore avec des sectes religieuses récentes. Des groupes considérés comme castés, se scindent, se rejoignent, se multiplient. On y jette en vrac les classes exploitées dont la subdivision apparaît le plus souvent artificielle et entretenue à l'image des couches supérieures.

Quelques-unes d'entre elles possèdent une organisation, une justice, une hiérarchie interne, un conseil ; d'autres recouvrent des clans ou des familles ; d'autres encore ne correspondent qu'à une étiquette plus ou moins connue et reconnue par ceux à qui on l'applique. De surcroît, le nombre, la composition, la position respectives de ces « castes » changent continuellement, donnant l'image d'une société en transformation perpétuelle.

Ces groupes et fractions divers, aux fonctions multiples, entretenant entre eux des rapports de nature différente, posséderaient pourtant des caractères communs.

Les critères de « caste » retenus par Dumont sont ceux que Bouglé avait définis en 1908 (Dumont, 1966, 36) : groupes héréditaires ; séparation en matière de mariage et de contact direct ou indirect ; « division du travail », chacun de ces groupes ayant une « profession traditionnelle ou théorique dont les membres ne peuvent s'écarter que dans certaines limites »... ; « hiérarchie qui ordonne les groupes en tant que relativement supérieurs ou inférieurs les uns aux autres » (*sic*) (1).

Aucun ne s'applique à la totalité des groupes constitutifs de la société. La caractéristique héréditaire est rejetée par Dumont en ce qui concerne les *varna*, notion qu'il mêle presque partout, et malgré les distinctions qu'il entend introduire, à celle de caste. La séparation en matière de mariage est loin d'avoir un caractère absolu et la nature des rapports matrimoniaux varie

(1) Malgré l'apparente rigueur de ces critères, Dumont ne parvient pas lui-même dans son analyse à définir la caste. Il oppose tantôt les *varna* aux « castes » (« ce qui contraste le plus avec le système des castes est peut-être l'accent mis sur la fonction plus que sur la naissance », p. 96), tantôt il applique le terme de « classe » aux *vayshiya* (p. 98, note), tantôt il fait entrer la *varna* des *brahman* parmi les « castes ». A aucun moment il n'applique la logique de son « système ».

selon les groupes en présence. L'hypergamie, en particulier, joue entre les *varna dvija*. La séparation en matière de contact est soumise à tant de règles et d'exceptions qu'elle n'a aucun caractère général. Des procédures d'adoption permettent le passage d'une fraction à l'autre.

La notion de « division du travail », qui ne s'applique *stricto sensu* qu'à une société fondée sur l'économie de marché, ne recouvre en réalité dans l'esprit des auteurs qu'une spécialité relative de certains groupes, spécialité qui n'intéresse pas seulement la « profession » mais aussi la fonction ; (Dumont le dit ailleurs mais n'en tire pas les conséquences). Des activités reconnues comme critère d'une « caste » sont communes à une partie étendue de la population (telles les activités agricoles) et ne peuvent être considérées, ni comme le fait d'une division du travail, ni comme une spécialisation. On rencontre fréquemment des groupes distincts exerçant la même activité, tout en se réclamant de *varna* différents. Les esclaves, qui n'ont aucune « profession » précise, échappent à ce critère de spécialisation ; de nombreux groupes d'origine tribale, tardivement absorbés par la société indienne ne viennent, selon les auteurs du recensement au Mysore par exemple, « dans aucune hiérarchisation des castes » (tels les Sholigu, les Iraliga, les Kasha Gauliga, les Dasari, les Horacha, etc.). La notion de pureté est un critère discuté qui ne permet pas de classer les groupes dans un ordre rigoureux. La supériorité de quelques-uns d'entre eux est certes parfaitement bien affirmée comme dans toute société, mais les autres ne s'ordonnent pas au long d'une échelle hiérarchique continue. La position de beaucoup d'entre eux est mal définie et dans bien des cas controversée. En vérité, sous la notion extensive de « castes » se dissimule une hétérogénéité sociale complexe et mouvante que ni la description formelle, ni l'analyse structurale ne permettent de clarifier.

Le procédé morphologique, qui consiste à caractériser les groupes constitutifs d'une société à partir de leurs seuls traits descriptifs, conduit à une tautologie puisqu'il suppose les groupes déjà définis pour être décrits. Appliquée à l'examen des sociétés indiennes, l'analyse structurale, à laquelle se réfère Dumont, ne peut saisir que les apparences. Ne percevant entre les groupes d'autres relations que celle qu'impose une hiérarchie formelle fondée sur la notion totalement abstraite de pureté, elle ne peut reconnaître, au-delà de celle-ci, les fractions pertinentes de la société, leur nature et leurs fonctions réelles. Partant de surcroît d'une notion qui procède à l'origine du découpage colonial et bureaucratique de la société indienne, l'analyse ne peut que s'y enliser et s'y enfermer.

CASTES ET CLASSES

Le structuralisme n'a pas, en effet, la prétention de découvrir la réalité sociale, mais la logique cachée des systèmes de représentation qu'en donnent les idéologies ou les doctrines, les mythes ou la littérature. Son application à l'analyse sociologique conduit nécessairement à une représentation idéologique qui n'est que la transposition, sur un plan d'apparence scientifique, des idéalismes dont elle se nourrit.

Dans le processus social réel, ce sont les rapports de production et de reproduction qui définissent les groupes sociaux, et non l'inverse. La reconnaissance de la société à travers les représentations qu'elle se donne d'elle-même, ne peut être qu'une approche préalable. Ces représentations doivent ensuite être confrontées à une réalité sociale, parfois congruente, parfois cachée, qu'une analyse des rapports réels, c'est-à-dire en premier lieu matériels, permet de faire apparaître.

Appliquée à la société indienne, l'analyse des rapports de production, et de ceux qui en dérivent, fait apparaître dans la société classique trois classes sociales dominantes d'âges divers et rivales : une *classe seigneuriale*, défiée par une *classe cléricale*, à l'origine cliente de la précédente, l'une et l'autre confrontées à une *classe marchande* en formation. Chacune entretient avec la *classe laborieuse* des rapports de production différents encore que tendant à s'uniformiser. Ces rapports de classes ont été fixés à un moment de l'histoire dans le système statutaire des *varna*, correspondant à la notion représentative des « ordres ». En outre, les classes dominantes, surtout d'origine seigneuriale, retiennent autour d'elles des groupes clients avec lesquels elles nouent des rapports dits *jajmani* qui ne sont pas, par essence, des rapports d'exploitation mais qui, au contraire, dépendent de ceux-ci. Le système statutaire des *varna* s'étant fragmenté sous l'effet des conquêtes et des contradictions inhérentes à la coexistence et au développement de classes concurrentes, laisse place à un système statutaire dérivé de celui-ci mais plus souple, applicable par toutes les fractions des classes dominantes à l'échelle de chaque formation sociale, et contrepartie d'une idéologie religieuse répressive.

Si l'organisation sociale indienne relève d'interprétations doctrinales ou théoriques générales, celles-ci trouvent leur application au niveau des formations politiques multiples d'échelles différentes où ne coexiste, dans les rapports vécus, qu'un nombre restreint de groupes constitués. Dans chacune de ces formations on retrouve cependant toujours rapports de classe et rapports de clientèle, sous la représentation idéologique d'un rapport hiérarchique formel et unilinéaire dit de « caste ».

Les varna

Les *varna* constituent les éléments d'une première catégorisation de la société indienne. Bien qu'ils aient été très tôt recouverts et prolongés par un morcellement continu de la société, ils représentent le modèle catégoriel, institutionnel et idéologique autour duquel s'est exercée cette décomposition.

Or les *varna* sont eux-mêmes le produit de l'histoire comme en témoigne l'ordre dans lequel ils apparaissent dans les textes consacrant leur existence. Les textes les plus anciens, dits *rigveda*, ne reconnaissent que deux catégories sociales qui correspondraient aux conquérants *ariya* de la péninsule, d'une part, et aux populations conquises, *dasa*, d'autre part (Ghurye, 1932, 41-42). Les *ariya* se divisent plus tard en deux fractions sur la base d'un partage du pouvoir : les *kshatriya*, guerriers, détenteurs du pouvoir politique et les *brahman* exerçant les fonctions religieuses et sacerdotales. En face de ces deux ordres dominants, le *vis* ou peuple, assimilé aux populations conquises, est voué au travail. Du *vis* se serait dégagé un autre groupe, les *vayshiya* (1), primitivement destiné à la garde du bétail puis aux activités mercantiles et usuraires. Les *sudra* enfin, auxquels on réserve parfois le terme de *dasa* (considéré aussi comme synonyme d'esclave), rassemblaient le reste de la population, c'est-à-dire tous ceux qui devaient leur travail aux précédentes catégories. Ce sont les textes dits *Setapatha Brahman* qui donnent à ces quatre ordres le nom de *varna* (couleur). Les trois premiers d'entre eux sont dits « deux fois nés » ou *dvija* et l'ensemble des *varna* est classé selon la hiérarchie suivante établie par les *brahman* :

$$\begin{array}{rcc} & \left. \begin{array}{l} \textit{kshatriya} \text{ (rouge)} \\ \textit{brahman} \text{ (blanc)} \\ \textit{vayshiya} \text{ (jaune)} \end{array} \right\} & \textit{ariya} \\ \textit{dvija} & & \\ & \textit{sudra} \text{ (noir)} & \textit{dasa} \end{array}$$

A la haute époque védique, l'idéologie des *varna* était censée rendre compte de la composition de l'ensemble de la population, comme en témoigne le mythe bien connu du *purusa* selon lequel l'être premier fut divisé et que, de sa bouche jaillit le *brahman*, de ses bras le *kshatriya*, de ses cuisses les *vayshiya* et de ses pieds les *sudra*. Il existait cependant une autre catégorie, celle des esclaves que l'on n'assimilait pas aux *sudra*.

(1) Selon BENVENISTE (1969, 1, 280) *vis* signifie également clan. Les *vayshiya* seraient dans ces conditions, parmi le peuple, ceux à qui l'on reconnaît l'appartenance à un système de parenté, contrairement aux *sudra* (cf. *infra*).

CASTES ET CLASSES

* * *

L'examen de chacun de ces groupes et surtout de leurs relations, montre que cette division correspond à une représentation de la société en « ordres », peu éloignée de la réalité des classes sociales.

L'apparition de l'organisation en *varna* est liée à l'occupation de la péninsule par les populations dites *ariya*, qui établirent leur domination militaire. Dans cette organisation les guerriers représentent le groupe originalement dominant dont le titre est un dérivé de *ksattra* « pouvoir » (Benveniste, 1969, I, 286). Les *kshatriya* représentent le pôle politique de toute la société, celui par rapport auquel se définissent tous les autres *varna*, y compris les *brahman* qui en sont primitivement les auxiliaires et les clients.

Dans les « *jakata* » (recueil de contes), « the brahmana held an inferior status to the nobility » (Nanjundayya, 1928, I, 131). La société n'avait pas encore atteint un fort degré de rigidité : le *varna* des *kshatriya* restait ouvert et accueillait des *vayshiya* et des *sudra* (*ibid.*). Les *brahman* se recrutaient de même dans les trois premiers *varna* : les sacrifices pouvaient être accomplis par des *kshatriya* ou des *vayshiya*. La prédominance des *brahman* n'apparaît que dans les tout derniers *veda* (*ibid.* et Hutton, 1949, 76).

Vers la fin de la période védique, les *brahman* supplantent en effet politiquement les *kshatriya*, provoquant la réaction de ces derniers, soucieux d'affirmer leur autorité de droit : « The brahman was now and then contested by the kshatriya and we have declarations to the effect that the kshatriya had no superior and that the priest was only follower of the king » (Majumbar, 1950).

Dans la hiérarchie des *varna*, la position respective des *brahman* et des *kshatriya* est ainsi sujette à discussion. L'un et l'autre sont associés au pouvoir : les *kshatriya* disposent du pouvoir militaire et politique, les *brahman* du pouvoir religieux. Mais ils restent dans une dépendance mutuelle. Le ministère des *brahman* est nécessaire à l'accomplissement des principales cérémonies qui sanctionnent l'installation et l'exercice du pouvoir des *kshatriya*. Ceux-ci protègent les *brahman* par la loi et la force, contre toute attaque des groupes inférieurs.

La plupart des auteurs accordent aujourd'hui une prééminence au pouvoir religieux sur le pouvoir politique. Ils admettent pourtant que cette situation n'est pas générale dans toutes les Indes et qu'elle serait particulièrement marquée là où le pouvoir politique aurait été affaibli par les invasions. L'autorité séculière s'exerce cependant sur tous les groupes reconnus de la société indienne, y compris les *brahman*. En revanche, celle-là n'est

acceptable et acceptée que lorsqu'elle est reconnue et consacrée par le clergé : « Si la force se légitime en se soumettant aux idéaux brahmaniques, elle devient pouvoir », écrit Dumont (1966, 213) en interprétant cette relation dans un sens idéaliste.

La rivalité entre ordres religieux et militaire est un phénomène fréquent (1). Le pouvoir dominant, d'origine guerrière, secrète ou adopte une idéologie qui justifie sa domination, idéologie dont il confie éventuellement l'élaboration et la garde à un corps social chargé de la fixer et d'en assurer le cérémonial et les rites.

Les liens qui unissent primitivement les *kshatriya* et les *brahman* sont ceux de la clientèle comme l'indique le terme de *jajman* désignant à l'origine « le maître de maison employant un *brahman* comme sacrificateur » contre rétribution (Dumont, 1966, 129 ; Beidelman, 1959, 16) et qui désigne aujourd'hui encore les rapports entre clients et patrons (*jajmani*) comme nous le verrons plus loin. Dans ce couple, les *brahman* représentent à côté de la hiérarchie aristocratique liée aux armes, une hiérarchie parallèle liée au savoir. Tandis que la première recrute par le moyen de la naissance et tend à se replier sur un système dynastique, clos et héréditaire, la seconde étend son recrutement au-delà des moyens de sa reproduction propre par la cooptation hors du groupe (2). Ce mode de recrutement ouvert, indépendant des contraintes qu'impliquent la reproduction naturelle et les liens de parenté, est une source de puissance, d'indépendance et de concurrence à l'égard de l'aristocratie. Quand bien même le *varna* des *brahman* n'en viendrait plus qu'à recruter en son sein, les interdits matrimoniaux qu'il assume maintiennent la distance d'avec l'aristocratie *kshatriya* qui lui permet de s'affirmer comme classe rivale. Par ces interdits, les *brahman* renoncent en effet à pénétrer dans les intrigues du pouvoir dynastique. Incapables en apparence d'ambition politique, ils s'offrent par contre comme les auxiliaires des familles aristocratiques (3).

(1) Il s'apparente à celui qui opposa l'Eglise à la féodalité en Europe médiévale et sous l'Ancien Régime, époques où l'on considérait aussi l'ordre ecclésiastique comme premier (MOUSNIER, in CORNU et LAGNEAU, 1969 : 115-125).

(2) Dans une perspective comparatiste avec l'Afrique occidentale, remarquons qu'il s'est constitué de même au Futa Tooro (Sénégal) la classe dominante des Toorodo (familles maraboutiques) qui, antérieurement à sa prise du pouvoir sur l'aristocratie guerrière, recrutait dans toutes les classes et castes du pays.

(3) Dans la société d'Ancien Régime en France, le clergé s'impose une règle, le célibat, dont certains effets rejoignent ceux de l'interdit matrimonial. Le célibat implique non seulement que le groupe se reproduit nécessairement par apport extérieur mais aussi que les rapports de parenté ne jouent pas en son sein et qu'il repose de ce fait sur une forme originale et plus moderne d'organisation. Par le célibat, le clergé s'exclut des alliances

CASTES ET CLASSES

Leur position leur permet également de jouer les arbitres entre le peuple et ses maîtres. Les *brahman* disposent en outre d'un instrument de pouvoir répressif, la religion qui, d'abord utilisée comme moyen d'aliénation des masses avec l'aide de l'aristocratie militaire et au service de celle-ci, peut être retournée contre cette dernière. Ce sont les *brahman* qui ont conçu et imposé, à leur propre avantage, la hiérarchie des *varna*. Toutefois, la religion n'est qu'un moyen répressif parmi d'autres et malgré les illusions que peuvent entretenir les prêtres sur la toute-puissance divine, ils savent être, en dernier ressort, redevables aux armes de leur sécurité. Cette rivalité ne pouvait être surmontée au profit des *brahman* que par la prise en charge des fonctions des *kshatriya* en même temps que par la conquête des positions de classe.

Or la tentation des *brahman*, selon la littérature épique (Ghurye, 1932, 62-63), était d'assumer eux-mêmes les fonctions militaires et nombreux sont, dans l'histoire, les exemples de *brahman* guerriers (*Enc. Universalis : Castes*). A l'inverse, les *kshatriya* se sont souvent posés en philosophes, concurrents des *brahman*.

Plus importants encore, les *brahman* tendent à se substituer aux *kshatriya* en tant que *classe sociale*. Nous avons vu qu'ils possèdent leur propre recrutement, la détention du savoir et les moyens de la répression religieuse. En tant que clients, ils jouissent d'une portion du surproduit provenant de l'exploitation par la classe dominante des classes laborieuses (cf. *infra*). A partir de cette position de clients ils obtiennent de leurs protecteurs des droits directs sur des domaines qui leur permettent d'établir à leur profit des rapports de production de caractère foncier ou proto-féodaux et d'échapper à la subordination économique du client. Ils en viennent ainsi à exercer eux-mêmes une ponction sur le peuple et à assumer des fonctions de gestion et de protection (1).

Lorsque l'élimination du pouvoir aristocratique n'est pas

matrimoniales et des rapports de parenté avec toutes les autres couches de la population y compris et surtout, les dynasties au pouvoir. En d'autres termes, le clergé se frappe lui-même d'un interdit matrimonial. Il devient, de ce fait, institutionnellement incapable d'avoir accès au pouvoir *héréditaire*. Situation qui explique à l'évidence les fonctions majeures qu'occupèrent les hommes d'église comme conseillers et ministres du pouvoir aristocratique, ainsi que, à un niveau plus modeste, leur position d'arbitre et de confident des « familles ». La décomposition de la famille implique donc logiquement la remise en cause du célibat des prêtres.

(1) La substitution des *brahman* aux *kshatriya*, les premiers représentant un corps social émanant à l'origine des seconds, n'est pas sans analogie avec l'émergence du pouvoir bureaucratique (MUNZER et LAPLACE, 1966, 95-111).

possible à la fois sur le plan des fonctions et de la domination de classe, le conflit se résout par un compromis. Dans ces conditions la hiérarchie qui nous est proposée peut n'avoir dans certains cas qu'un caractère formel qu'il faut confronter à la réalité des rapports de production et des fonctions réellement assumées.

Le troisième *varna*, également deux-fois né, mais non *ariya*, ou *ariya* déchu selon certains, est celui des *vayshiya*. Il serait de constitution postérieure aux deux premiers. Dumont (1966, 93) les décrit comme des marchands « dans l'usage moderne » et, à la page suivante, comme « éleveurs et agriculteurs ». Il n'est pas explicite quant à leurs positions dans l'économie. Leach les classe comme « marchands » (1967, 11). Boulier-Fraissinet les qualifie de « simples propriétaires » (1967) ou de « couches supérieures de la paysannerie » qui se seraient développés par le commerce, les banques et l'usure. Selon Ghurye (1932, 59), la fonction de ce *varna* change dans le temps. Ils sont primitivement, comme les *sudra*, voués au travail, taillables à merci. Puis on leur confie la garde, importante, du bétail. On leur abandonne enfin les fonctions usuraires auxquelles les aristocrates ne sauraient se livrer sans déroger. La tendance de Dumont à vouloir rapporter les groupes sociaux à des catégories structurales (1) obscurcit le problème et l'empêche de se rallier à l'évidence. Dans une note consacrée à M. Weber (p. 212), il laisse pourtant entendre que celui-ci considérerait bien les *vayshiya* comme représentant les classes riches, marchandes ou « bourgeoises », en lutte contre le « pouvoir patrimonial des prêtres », lutte qui aurait de surcroît son écho dans la légende (*ibid.*, 211 n.). Il s'agit bien en effet d'une bourgeoisie agraire, commerçante et usuraire, d'origine roturière, ayant conquis par ses activités économiques le statut le plus proche des classes au pouvoir (comme en témoigne son accession au *dvija*) et dont elle devient la rivale.

Les relations entre les trois *varna-dvija* se manifestent significativement sur le plan matrimonial, reflet de leurs rapports économiques et politiques. Si les textes recommandent l'endogamie des *varna* (Dumont, 1966, 165) ils reconnaissent aussi les relations, de préférence hypergamiques, entre les *varna-dvija* et davantage entre les *kshatriya* et les *vayshiya* qu'entre les *brahman* et ces deux derniers, circonstances qui s'expliquent par les raisons mentionnées plus haut. Les relations matrimoniales sont au contraire fortement déconseillées avec les *sudra* ; ces derniers entraînent une dégradation sociale, sauf semble-t-il en cas de concubinage d'un *kshatriya* avec une *sudra*. De tels

(1) Il s'agirait ici d'opposer la domination des *vayshiya* sur les hommes ou sur les animaux, à celle des *brahman* et des *kshatriya* sur toutes les créatures.

CASTES ET CLASSES

cas d'hypogamie sont toujours liés, par les légendes d'origine, à un abaissement de la condition sociale et souvent sanctionnés par l'exclusion hors du *varna*. Ainsi s'expliquerait, par exemple, au Mysore, l'origine des griots Bhatraza et des éleveurs Golla. Il apparaît donc que l'endogamie de chaque *varna-dvija* est toute relative, qu'elle ne s'assortit pas d'interdits sexuels et qu'elle repose davantage sur des préjugés sociaux que sur des interdits. Par contre à l'égard des groupes hors *varna-dvija* les mariages même hypergamiques sont proscrits, de même que généralement les rapports sexuels. Les relations qu'entretiennent les *varna-dvija* entre eux diffèrent donc radicalement de celles qu'ils entretiennent avec les *sudra*. L'interdit matrimonial distingue ici les classes dominantes et la classe dominée.

Selon Dumont (*ibid.*, 110) les *sudra* seraient des « serviteurs » divisés en neuf branches dont certaines « impures ». Leurs fonctions précises, leurs relations avec les autres *varna* ne sont pas décrites. Leach (1967) dit des *sudra* que ce sont des « ordinary people », dont la fraction inférieure est constituée par les serfs ou les tenanciers des landlords *dvija*, jouissant de la terre en contrepartie de services de type artisanal rendus aux landlords (1). On les considère généralement comme d'anciennes populations autochtones.

En fait, d'après les textes anciens (Ghurye, 1932, 56-57), les *sudra* « étaient les esclaves de tous » (c'est-à-dire des classes supérieures) et voués au travail. Ils étaient nourris et vêtus des restes des autres *varna*. Les *sudra* devaient le respect « même aux jeunes *ariya* ». L'instruction religieuse leur était strictement refusée sous peine d'atroces mutilations. Leur étaient également refusées l'initiation des deux-fois nés (par laquelle on devient homme, c'est-à-dire par laquelle on acquiert les attributs de la personne sociale), la célébration des sacrifices (qui, permettant la communication avec les ancêtres, leur sont donc aussi logiquement déniés) et la célébration du mariage (qui permet l'établissement de rapports de parenté et la constitution d'une dépendance). L'adultère avec une femme *ariya* était puni de castration ou de mort par le feu. Si un *sudra* attaquait un deux-fois né, il était mutilé ; s'il se prétendait au-dessus de sa condition, il était battu ou aveuglé. Selon un texte dit *mahabharata*, le *sudra* ne possède rien qui n'appartienne à son maître (qu'il doit supporter en cas de nécessité) (Ghurye, 1932, 56-57). Cette condition est celle d'une classe aliénée, dépersonnalisée, soumise par le déni de toute appartenance à la société des hommes et maintenue

(1) Leach confond manifestement les rapports de clientèle et les rapports d'exploitation (cf. *infra*, p. 21 et suiv.).

dans la catégorie des incapables sociaux au moyen de la religion et de la violence (1).

Il existait encore, selon le *dararmasatra* de Manu, une classe d'esclaves et de captifs divisée en sept catégories, composée de prisonniers de guerre, de criminels, d'esclaves domestiques nés dans la maison du maître, d'individus qui se font esclaves pour se nourrir, et de ceux qui sont achetés, donnés ou reçus en héritage paternel (*Enc. Universalis* : Castes) (2).

Ne pouvaient être capturés et achetés que les barbares « *mleccha* », tandis que les deux-fois nés ne pouvaient en aucune manière tomber dans cette condition. L'esclavage était donc un *état* et non seulement une condition, puisqu'il se révélait incompatible avec celui des *dvija*. Le terme de *dasa* cependant recouvrait aussi bien les *sudra* que les étrangers capturés ou achetés. Malgré les différences originelles entre *sudra* et esclaves (les *sudra* sont asservis en raison de leur naissance ; les esclaves le sont par la déchéance, la capture ou l'achat), leur condition est voisine : les uns et les autres sont voués au travail et il est admis qu'un *sudra* puisse faire une besogne d'esclave. Là où les esclaves existèrent, ils se confondirent sans doute tôt ou tard avec les *sudra*.

La condition d'esclave cependant n'a pas disparu partout. Bien qu'il ne s'agisse plus que d'un rapport de production probablement secondaire, les traces en persistent encore aujourd'hui. Selon Hutton, les *kallar* de Ramnad formaient, en 1930-1931, des « castes extérieures » travaillant comme « esclaves » au service des *mirasdar* (grands propriétaires fonciers) (Hutton, 1949, 203). On signale que les *are* du Mysore sont des « esclaves » (*jithazar*) des classes cultivatrices (Nanjundayya, 1928 : 83) et que les *bath* de la même province étaient marchands d'esclaves, capturant les fillettes, les défigurant et les vendant (*ibid.*, 150). De même, les *holeya*, groupe asservi « *honn-al* », sont les esclaves héréditaires des propriétaires terriens qui sont, à l'origine, des captifs, des enfants achetés ou nés d'une mère déchue. Ils sont nourris et mariés par le maître qui conserve la propriété des rejetons de

(1) Une fraction d'entre eux pourtant, les *sacchudra*, parviendront à améliorer leur condition par le respect des règles brahmaniques et en devenant les auxiliaires et les factotum des familles aristocratiques (sans doute en se substituant aux *brahman* trop ambitieux) tandis qu'à l'opposé, les *chandala* ou « brutes », sont rejetés au bas des groupes impurs.

(2) Bien que Dumont ne mentionne pas une seule fois le mot « esclavage » dans son ouvrage, il est certain que cette institution a existé aux Indes comme phénomène distinct de l'asservissement des *sudra* (Dumont le reconnaît ailleurs, Reuck, 1967, 191). Il est probable toutefois que l'existence d'une classe asservie comme celle des *sudra*, dont la condition n'était guère différente, lui a donné une importance moindre que dans d'autres civilisations.

CASTES ET CLASSES

l'homme. Il existait aussi des « esclaves de pagodes » dont le statut cependant n'est pas précisé.

Comme dans d'autres sociétés, il semble que l'esclavage ait glissé vers une forme de servitude qui donne moins de place aux rapports de dépendance personnelle et au contrôle des moyens de la reproduction humaine, et davantage à la détention de la terre.

* *

La hiérarchisation en *varna* établit clairement la situation des *classes sociales* à un moment de l'histoire indienne en opposant les *dvija*, c'est-à-dire les trois classes dominantes mais rivales, à la classe exploitée des *sudra*. Cette distinction cependant est statutaire (1) et normative. Elle vise à geler cette situation historique, à codifier définitivement les privilèges, prérogatives, fonctions et devoirs de chaque classe, à s'imposer en prenant la force d'une idéologie religieuse (2). Or, l'organisation statutaire de la société ne peut se perpétuer que de deux manières : organiquement, dans la mesure où les rapports de classes qui la supportent demeurent inchangés ; ou idéologiquement, dans la mesure où, devenue un moyen de domination et de répression efficace, elle est prise en charge par les nouvelles classes dominantes et transformée au gré de leurs besoins.

Pour comprendre la dynamique de la société indienne, il est donc indispensable d'analyser les rapports de production qui lient les différentes classes entre elles et leurs transformations.

Les rapports de classes

Beaucoup d'auteurs voudraient opposer la société de castes à la société de classes et tendent à présenter la réalité indienne comme un cas échappant à l'analyse marxiste, donc la réfutant. L'existence de classes aux Indes est malgré tout patente.

L'analyse en termes de classes sociales n'est difficile que faute d'informations, faute de recherches entreprises dans cette direction. Rares sont les ouvrages qui précisent la nature des prestations dues par les classes dominées aux classes dominantes. Les transferts matériels entre les différents groupes sociaux sont mal décrits, à moins qu'ils ne soient confondus avec le *jajmani* qui

(1) Nous entendons par *statut*, une qualité sociale héréditaire et irréversible qui ne s'acquiert que par la naissance et ne se perd que par la mort ou leurs équivalents institutionnels (adoption, déchéance...). Un statut est exclusif de tout autre statut.

(2) Comme l'écrit JAKUBOWSKY (1971, 174) ce sont là les formes figées de rapports de production qui se sont développées organiquement ».

n'est qu'un rapport de clientèle affectant une fraction relativement faible de la population.

Deux types de rapports de classes sont pourtant décelables dans la société indienne classique, l'un seigneurial, l'autre foncier.

Le premier s'établit généralement dans un contexte de conquête, de domination ou de protection militaire, tel que le connut l'Inde lors des invasions. La classe militaire établit sa domination sur les populations sédentaires en s'affublant parfois d'une idéologie dérivée des rapports d'atnesse et empruntée à la société patriarcale qu'elle recouvre. C'est au nom de cette idéologie de la séniorité que s'établissent des rapports tutélaires par lesquels les populations assujetties, asservies ou soumises, contraintes de vivre dans la mouvance des seigneurs, sont tenues à des prestations en travail ou en nature à l'égard de la classe seigneuriale et de ses agents, mais sans aucune contrepartie matérielle. Bien que le seigneur détienne un droit éminent sur la terre, le lien qui s'établit entre le seigneur et ses obligés apparaît comme de nature personnelle. Ce droit éminent cependant est apte à se transformer en droits privés sous la pression des classes rivales qui cherchent à obtenir, elles aussi, des terres, les unes par don — en général le clergé — les autres — les classes riches — par échange vénal. Rapports personnels et rapports fonciers se superposent et se confondent alors, les deux modes de domination étant employés en concurrence.

La domination de classe croît en efficacité par la séparation du producteur de ses moyens de production, en l'occurrence dans une société agraire, la terre. Si cette séparation est sanctionnée dans la société capitaliste par le concept juridique de propriété, celui-ci n'est pas la condition nécessaire à l'établissement de rapports de classes fondés sur la possession des moyens de production agraires.

Dès que le rapport de classes, en se réifiant, dépend moins de la naissance que de la possession des terres, l'ordre social est menacé. Il ne peut plus être préservé que formellement, en opposant l'ordre statutaire à la réalité des rapports de classes. Les individus des classes inférieures, à partir du moment où la possession de la terre leur devient accessible, peuvent accéder à la position de classe exploiteuse. Ne disposant pas des moyens de la domination liés au rang, les liens que noueront ces classes nouvelles avec leurs exploités seront d'essence contractuelle (tenure ou salariat) quand bien même ils tendront à les assimiler à des rapports de protection. Les rapports contractuels, précaires et non plus viagers, permettant une utilisation plus souple et plus profitable de la main-d'œuvre, seront bientôt adoptés par les seigneurs, encore que sous le couvert probable du pater-

CASTES ET CLASSES

nalisme hérité des rapports de dépendance personnelle (1).

Bien que L. Dumont semble vouloir nier l'existence de rapports de classes en raison de l'absence d'une véritable propriété, il en reconnaît l'existence de fait, très précisément et à plusieurs reprises : « Il y a en somme deux sortes de castes, celles qui possèdent le sol et les autres » (1966, p. 140). L'occupation de la terre est, dans les termes de Dumont « de plein droit » (*ibid.*, 205), possession affirmée à tel point qu'à l'époque contemporaine, il a fallu l'intervention de l'Etat pour la briser (*ibid.*, 231). Ces possesseurs de terres représentent la classe dominante : « Seuls, écrit encore Dumont, peuvent déployer les fastes ceux qui disposent de la source principale de la richesse et du pouvoir : la terre » (*ibid.*, 134). « La dominance... est richesse, possession d'intérêts fonciers en même temps que pouvoir politique » (*ibid.*, 211). Les *brahman* de Karmipur sont, selon lui, « la caste dominante en ce sens qu'ils disposent de la plus grande partie des droits sur la terre ». Cette classe qui possède des noms différents selon les régions : *mirasdar* (Hutton, 1949, 203) ou *zamindar* (*ibid.*, 212) est sans équivoque pour Hutton « celle des grands propriétaires fonciers ».

Les rapports de classes sont ceux qui lient entre eux le plus grand nombre d'individus : « La plupart du temps, écrit Dumont (*ibid.*, 206), on s'aperçoit que les castes les plus nombreuses [en effectifs] dans un village sont d'une part la caste dominante, de l'autre la caste, la plupart du temps intouchable, qui fournit la main-d'œuvre. » « La caste dominante, écrit-il enfin (*ibid.*, 207) reproduit la fonction royale au niveau du village... » Ses caractéristiques principales sont : « 1^o droit relativement éminent sur la terre ; 2^o comme résultat, pouvoir d'accorder des terres et d'*employer* (c'est nous qui soulignons) des membres d'autres castes, soit dans les fonctions agricoles, soit dans les fonctions de spécialistes (2) ; de constituer une clientèle nombreuse, voire une force armée ; 3^o pouvoir de justice... ; 4^o monopole du commandement... » (3).

Leach (1967), pourtant très opposé à l'interprétation marxiste du système social indien, reconnaît deux hiérarchies, l'une « selon

(1) Cette situation où rapports de protection et rapports fonciers se mêlent, correspondrait assez bien à ce que les anglophones appellent le « *landlordism* ». Dans ce système, si la propriété n'a pas atteint sa pleine expression juridique, la détention de la terre est sans conteste entre les mains d'une classe caractérisée par cette possession, encore qu'elle tendrait à se parer d'un comportement seigneurial.

(2) Dumont confond rapport de clientèle et rapport d'exploitation.

(3) On peut s'interroger sur le vocabulaire de l'auteur. Que recouvre ici le mot « caste » ? Dumont définit cette « caste » dominante non en vertu d'un statut héréditaire ou de son degré de pureté, mais en raison d'un rapport de production précis qu'elle entretient avec les autres fractions sociales par le truchement des droits qu'elle exerce sur la terre. En quoi cette définition est-elle celle de la « caste » ? En quoi se distingue-t-elle de celle de la classe sociale ?

la pureté rituelle avec les *brahman* au sommet, les intouchables en bas (...), l'autre (...) selon leur statut politico-économique dans l'ordre féodal local (traditionnel) avec les landlords au sommet, les tenanciers libres au-dessous, les tenanciers liés sous ces derniers et les paysans sans terre au bas avec certains groupes d'artisans comme les forgerons quelque part au milieu » (*sic*). La première correspond à la représentation formelle de la société, la seconde à la réalité.

La classe sur laquelle s'exerce l'exploitation est la plus nombreuse. Pour Hutton (1949, 213-218) elle est composée contradictoirement tantôt de « castes abaissées », tantôt de « hors castes » ; pour Dumont (1966, 133), elle est constituée de « travailleurs non libres » ou « assujettis » à un employeur ; Leach (1967, 12) étend la condition de « feudal serfs of the two-born landlords » à l'ensemble des « sudra and outsiders ». L'exploitation s'exerce soit dans le cadre des vieux rapports de servitude (il y aurait eu à une époque récente, au sud de l'Inde, « des serfs agricoles encore attachés à la glèbe ») (Hutton, 1949, 103), soit par un système de contrat de louage (*indenture*) qui maintient les travailleurs dans l'asservissement par des avances forcées ou des dettes qui se perpétuent parfois pendant des générations (Nanjundayya, 1928, IV, 589 ; Hutton, 1949, 217-218), soit enfin aux époques plus récentes, par le moyen des tenures et du travail salarié. A. Bételle (1965) décrit ainsi les différents types de contrats agricoles observables dans un village du Tanjore, autour desquels s'établit la hiérarchie suivante : les terres sont la possession des *brahman* et des familles d'origine royale qui les donnent en fermage ou en métayage à des tenanciers n'appartenant pas à ces deux ordres. Certains parmi ces tenanciers emploient des travailleurs agricoles sans tenure. Dans tous les cas, les redevances sont comptées soit en temps de travail, soit en unités de production.

Ces rapports de classes ne se situent pas dans le cadre harmonieux que les laudataires du système des « castes » prétendent atteint par ce moyen. L'exploitation est un processus de violence. Ainsi, par exemple, les règles infligées par les Kallar de Ramnad aux « castes extérieures » qu'ils dominent et par lesquelles les enfants de celles-ci se voient refuser toute instruction et sont condamnés à garder le bétail ; les hommes et les femmes sont contraints de travailler comme « esclaves » au service des *mirasdar* ; tout accès à la terre leur est interdit et ceux qui la possèdent sont obligés de la vendre au plus bas prix à leur maître ; il leur est enjoint de travailler comme coolies de 7 heures à 18 heures à des salaires extrêmement bas, etc., faute de quoi leurs cases, leurs biens et leurs greniers sont incendiés et leur bétail volé (Hutton, 1949, 202-203).

CASTES ET CLASSES

Les rapports de clientèle

Parallèlement aux rapports de classes se nouent d'autres rapports économiques et politiques qui relèvent des relations de clientèle et dont le caractère institutionnel est, à l'inverse des rapports de classes, nettement affirmé.

Les rapports de clientèle sont et demeurent des rapports personnels dont la nature et la portée politique l'emportent sur le contenu économique.

Le *jajmani* représente aux Indes ce type de relations de clientèle. Par ce système, des familles exerçant certaines activités économiques, intellectuelles ou artistiques, sont tenues à des obligations matérielles ou sociales à l'égard de leurs patrons. Ces derniers leur accordent en contrepartie aide et protection, ainsi que des produits de subsistance, remis gracieusement tantôt à l'occasion de fêtes ou de célébrations, tantôt de façon plus régulière, et destinés théoriquement à couvrir leurs besoins matériels et sociaux. De ce fait, les rapports de clientèle sont tributaires des rapports de classes qui permettent au patron de disposer des produits nécessaires à l'entretien des clients. Il ne s'agit pas d'un échange à proprement parler ; les biens et les services ne sont pas comptabilisés, ils ne sont pas accordés en contrepartie immédiate ni en équivalence les uns des autres. Les transferts ne se font pas en fonction d'une valeur présumée des objets en circulation, mais avant tout en raison des liens personnalisés qui unissent les parties et qui persistent, même en cas d'incapacité temporaire ou définitive du client. Il ne s'agit pas non plus d'un rapport d'exploitation. Le client reste possesseur des moyens de travail de son activité principale sur lesquels le patron n'exerce aucune revendication. Par le *jajmani* le patron cherche moins à obtenir produits ou services au meilleur compte qu'à s'attacher les groupes producteurs à des fins politiques ou sociales, hors des circuits de l'échange marchand et indépendamment de toute rentabilité. Il n'existe entre les parties aucune comptabilisation des prestations réciproques qui permettraient comme dans les rapports d'exploitation envisagés plus haut, de faire apparaître et de s'assurer un surproduit. Les groupes de clientèle, loin d'être nécessairement exploités, bénéficient au contraire, par le truchement du patron qui les entretient, de l'exploitation des classes laborieuses (1).

La plupart des études sur le *jajmani* confondent ce rapport

(1) Dumont note lui-même que les clients demeurent dépendants des patrons pour leur subsistance, mais sans se préoccuper autrement de la manière dont cette subsistance parvient au patron (c'est-à-dire par un rapport *inverse* de celui de clientèle).

de clientèle avec toutes les formes de protection ou de paternalisme, quel qu'en soit le contenu réel, y compris les rapports d'exploitation. On fait ainsi du *jajmani* le modèle général des rapports sociaux. Il est facile dans ces conditions, en l'analysant sous sa seule forme « clientèle », de nier l'existence des rapports de classes. Cette même confusion est faite par O. T. Beidelman (1959) qui veut pourtant démontrer, à l'inverse, que le *jajmani* est un rapport d'exploitation. Avec une surprenante légèreté, Beidelman considère l'esclavage et la clientèle comme « extremely similar » (*ibid.*, 11), confusion délibérée qui rend caduque sa démonstration. Les rapports *jajmani* se nouent essentiellement entre familles dominantes et spécialistes. Ils excluent les rapports avec les producteurs agricoles, esclaves, serfs, tenants ou salariés, quand bien même ils s'accompagnent de rapports paternalistes.

La clientèle a pour effet de préserver, entre classes seigneuriales et producteurs spécialisés, des relations prestataires, exclusives des rapports marchands. Elle retarde ou atténue les échanges mercantiles entre les groupes spécialisés de même qu'entre ceux-ci et les classes productrices de subsistance. Elle permet aux patrons de se tenir à l'écart des échanges tout en se maintenant au pôle de la circulation des biens. Là réside une des vertus conservatrices du système. Ce faisant, les classes seigneuriales retardent l'avènement de la classe bourgeoise, qui ne se développe que par l'échange, et conservent plus longtemps leur position dominante malgré les transformations de l'économie et la diversification de la production.

Ce contrôle ne persiste toutefois que si le pouvoir conserve les moyens d'en assurer le fonctionnement par l'entretien des rapports d'exploitation. Faute de quoi les transferts de biens et services cessent de se polariser autour du maître et du patron pour s'établir directement entre les producteurs sur la base d'échanges marchands (1).

Le modèle des relations socio-économiques

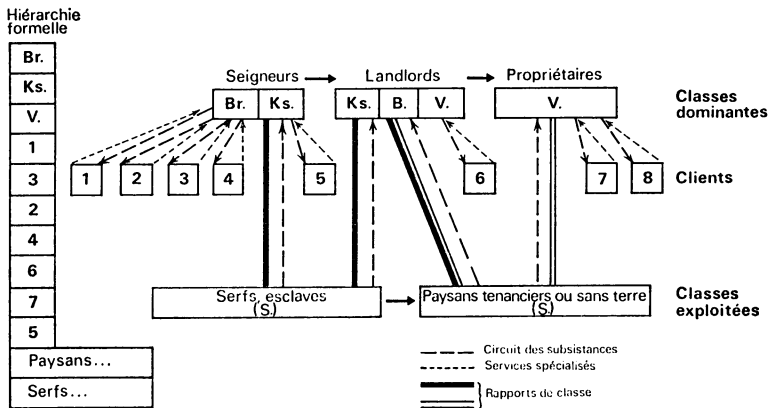
L'analyse du contenu réel des relations qui s'établissent entre les groupes constitutifs de la société, et qui par là même les définissent, permet donc de distinguer rapports de classes et

(1) Il advient que, dans ce cas, les rapports de clientèle ne subsistent plus que formellement et que les prestations réciproques prennent un aspect symbolique. Il advient aussi que le *jajmani* s'instaure entre les couches bourgeoises parvenues et des groupes clients, à l'imitation des seigneurs. Il s'agit là de phénomènes résiduels ou aberrants qui ne modifient pas l'analyse ci-dessus.

CASTES ET CLASSES

rapports de clientèle. Ceux-ci, en raison de leur caractère institutionnel, ont été confondus avec l'ensemble des rapports de dépendance alors qu'en vérité ils ne sont que des rapports dérivés, seconds, dont le fonctionnement dépend des rapports de classes qui les alimentent.

Le modèle des rapports sociaux et économiques indien peut alors se représenter selon le schéma suivant (1). A fin de schématisation nous situons les *varna* par rapport aux classes sociales. Nous assimilons *kshatriya* et *brahman* à la classe seigneuriale — malgré des différences que nous avons repérées entre ces deux



ordres — qui entretient des rapports de servitude ou tutélaires avec une ou plusieurs catégories de travailleurs asservis. A leur côté, les landlords et propriétaires fonciers, que nous supposons issus du *varna* inférieur des *vayshiya*, accèdent à la terre sur une base vénale et exploitent tenanciers et paysans sans terre. Ce type d'exploitation, qui repose sur un autre mode de production, grignote le précédent et une partie des classes asservies se transforme en paysans libres tandis que la classe seigneuriale transforme ses prérogatives en droits privés sur la terre.

Se situant dans des rapports de clientèle, théoriquement à base de réciprocité, des groupes spécialisés fournissent biens et services non comptabilisés aux classes dominantes qui en retour, mais sans nécessaire équivalence, les entretiennent grâce aux

(1) Il s'agit d'un modèle qui ne fait ressortir que les rapports *essentiels*. Il est bien évident, comme nous le soulignons dans notre analyse, que les contradictions historiques ayant fait éclater le système des *varna*, des représentants de chacun d'eux pourront se situer à plusieurs niveaux du schéma. De même, nous ne pouvons y faire apparaître la perpétuation idéologique des rapports de clientèle lorsque ceux-ci se sont vidés de leur contenu réel.

substances ou autres produits qu'elles retirent de l'exploitation des classes laborieuses. A l'imitation des seigneurs, les landlords s'attachent éventuellement des clients par des liens semblables.

Le schéma sous-tend un circuit théorique des biens qui, tout en étant certainement toujours altéré par des échanges et des prestations directs entre les groupes (en raison de l'affaiblissement des rapports seigneuriaux sous l'effet de la compétition des autres classes), représente l'essence des rapports de production dans le système classique en voie de transformation. La présence d'une classe marchande favorise cette transformation par l'établissement de nouveaux rapports de production et la substitution au mode de circulation prestataire et redistributif des produits, d'un système d'échange mercantile susceptible de pénétrer l'ensemble de la formation sociale et d'en briser éventuellement la structure.

La hiérarchie statutaire

La représentation de la société indienne selon le système des « castes » correspond à l'empilement, selon une hiérarchie verticale et linéaire, des groupes constitutifs que nous avons disposés, dans le schéma ci-dessus, selon leurs relations organiques.

Les classes sociales dominantes et dominées se situent logiquement en haut et en bas de cette échelle hiérarchique. Les groupes de clientèle, étant dans la dépendance des classes dominantes se situent au-dessous d'elles mais au-dessus des classes laborieuses qu'elles exploitent indirectement. La hiérarchie des clients, qui n'ont pas entre eux de rapports organiques analogues à ceux qui les lient aux classes dominantes ou qui lient les classes entre elles, ne peut s'établir que de façon arbitraire ou opportuniste. Aux rapports fonctionnels, mais complexes et divers, se substituent ainsi des rapports formels, mais univoques, fondés sur des critères abstraits et irréels — tel un prétendu degré de pureté — permettant de classer les groupes sociaux selon une échelle continue, encore que discutée puisque arbitraire. Il se constitue ainsi un cadre hiérarchique formel capable d'accueillir n'importe quel groupe nouveau en lui infligeant l'un de ces critères abstraits même si ce groupe n'a aucun lien de classe ou de clientèle avec les précédents (auquel cas il n'en a que les apparences formelles sans les fonctions). C'est *uniquement* par rapport à cette hiérarchie formelle que les groupes constitutifs, *dans la mesure où ils s'y insèrent*, apparaissent homogènes.

Cette représentation de la société indienne a des bases historiques et dialectiques.

CASTES ET CLASSES

Elle procède en premier lieu d'un glissement entre l'évolution des rapports de production et le principe statutaire des *varna* trop étroitement conforme aux classes telles qu'elles se sont définies à un moment de l'histoire.

Si les rapports de classes et de clientèle, qui se nouent autour des transferts de biens ou de services obtenus par exploitation ou par prestation, recouperent primitivement certains statuts (ou collection de statuts), des accidents historiques comme les conquêtes successives qu'ont connues les Indes, des phénomènes dialectiques comme les contradictions qu'entraîne le développement de modes de production concurrents, ne permettent pas la reproduction répétitive du système social conformément au cadre qu'imposait le principe statutaire des *varna*.

Une des premières raisons de la fragmentation de la société indienne procède donc de la décomposition des *varna* supérieurs. Des familles royales sont vaincues par de nouveaux conquérants, déchues, dispersées. D'autres se multiplient ou s'opposent et rejettent les fractions cadettes ou marginales hors du pouvoir et de la classe. D'autres encore sont dépossédées par la montée des classes bourgeoises. Des *brahman* et des groupes clients se retrouvent « abaissés ». Les uns et les autres, au lieu de vivre de l'exploitation des classes inférieures, sont contraints de pratiquer des activités rémunératrices. Bien que privés de leurs fonctions et privilèges de classe, ces fragments tendent à conserver leur statut héréditaire d'autant plus fermement que leurs nouvelles occupations risquent davantage de les confondre avec les basses couches de la société. Ainsi par exemple, des *kshatriya* devenus mercenaires, caravaniers, saltimbanques, acrobates, tailleurs ; des *brahman* réduits à la condition de cuisiniers, parfois même au service d'intouchables et qui, avec plus ou moins de succès — car la condition pèse malgré tout lourdement — cherchent à conserver un statut distinctif, refusent en conséquence le contact et le mariage avec ceux de leur condition (1) et dont ils dépendent parfois économiquement. Les inévitables brassages sociaux, lorsqu'ils se heurtent à un cadre statutaire, le brisent ou le font éclater. Ici, des fragments de classes provenant de *varna* supérieurs tendent à transporter leur statut, même privé de ses supports réels, au sein des couches inférieures.

Par ce processus, l'ordre social des *varna*, bouleversé, fragmenté, ne persiste plus que sur le plan idéologique pour servir de cadre à une nouvelle hiérarchie formelle, plus ouverte, plus souple, qui, tout en préservant le principe statutaire, se trouve

(1) Nous entendons par « condition » (opposée à « statut »), la situation réelle, définie par les rapports de production, de l'individu.

mieux adaptée aux transformations de la société (1). L'apparition d'activités spécialisées nées du développement de l'économie marchande bourgeoise contribue à créer de nouveaux groupes fonctionnels : commerçants, artisans spécialisés, transporteurs, convoyeurs et autres auxiliaires de l'industrie et du commerce. Ces groupes ne s'accommodent pas des rapports de production que propose l'économie agraire de type seigneurial et ne s'insèrent pas dans les rapports de classes prévalents. Chaque spécialité est néanmoins le support possible de groupes qui, pour acquérir un statut, se constituent à l'image des *varna*, déclassés ou non, se donnent des règles, une identité et souvent une fonction en assumant des responsabilités professionnelles ou corporatistes, puis négocient leur insertion dans la hiérarchie formelle. Ainsi les Moati du Mysore, organisation de marchands et de banquiers d'origine rurale ; les Modaliya, artisans vanniers et cordonniers ; les Panchala, surtout, qui groupent, au mépris d'une spécialisation rigide, cinq activités artisanales ; tous possèdent des conseils de caste. Ils se situent vis-à-vis des autres fractions sociales, tantôt dans le cadre ancien des rapports de clientèle, tantôt dans celui plus moderne des rapports marchands. Dès lors, une des caractéristiques de cette société est l'apparition et la disparition permanente des groupes ainsi constitués sous l'effet des transformations que subissent inévitablement les classes sociales.

La constitution en « castes » identifiées, fermées, soucieuses de leurs prérogatives, joue bien davantage parmi les groupes issus des classes dominantes ou qui se définissent par rapport à elles (groupes déchus, groupes clients, fractions de la bourgeoisie) que parmi les classes dominées. Celles-ci sont souvent moins différenciées et la plupart des auteurs semblent incapables de les situer dans « le système des castes ». On les qualifie de « hors-castes » ou de « castes abaissées », à moins d'y jeter en vrac « les intouchables ». Il est vrai que ces groupes misérables, peu organisés, ne possédant pas d'institutions remarquables, ont moins attiré l'attention des sociologues, bien qu'ils représentent une majorité et qu'ils fournissent « le gros de la main-d'œuvre » agricole (Hutton, 1949, 218).

L'effet répressif du « système de castes » est lié de façon cohérente aux notions idéologiques et religieuses, associées à cette représentation de la société. En raison du déclassement de certaines fractions des *varna* supérieurs, de leur contact et de leur dépendance éventuelle à l'égard de couches inférieures, on conçoit

(1) La théorie brahmanique qui voit dans cette fragmentation le résultat de l'abâtardissement des *varna*, souligne clairement la persistance du principe statutaire.

CASTES ET CLASSES

que la notion de « pureté » ait été la plus susceptible de protéger de la contamination sociale et qu'on ait cherché à l'ériger en principe hiérarchique universel. On ne saurait pour autant le considérer comme un principe causal. Il ne peut que codifier et renforcer des rapports de subordination et d'aliénation préexistants car il faut être aliéné pour accepter d'être impur. Il serait trop facile autrement de retourner cette impureté contre ceux qui vous l'infligent en les souillant délibérément et en rendant le système intolérable pour eux (1). Les « purs » doivent nécessairement recourir à la brimade et à la violence pour maintenir les couches inférieures dans leur impureté (Hutton, 1946, 200 s.). La notion de pureté explique certes, par un grossier symbolisme, pourquoi quelques occupations sont considérées comme viles (contact avec les matières mortes provenant des hommes ou des animaux, occupations salissantes, etc.). Elle explique difficilement l'impureté de potiers, de forgerons, d'orfèvres, de musiciens, de maçons, de confiseurs, de bateliers, de vanniers et même de certaines fractions d'agriculteurs, sans d'ailleurs que la même impureté s'applique nécessairement à des occupations identiques. En outre les critères symboliques de l'impureté ne sont pas congruents avec la hiérarchie de classe et l'on sait que le fait pour les guerriers *kshatriya* de tuer des hommes ou de manger de la viande ne les range pas au-dessous du boucher ou du *sudra* végétarien. En réalité, l'impureté fait partie de l'arsenal idéologique répressif utilisé directionnellement, arbitrairement et opportunément comme moyen de discrimination, d'oppression et d'exploitation, mais sans aucune cohérence logique, ni même « structurale » (2). Elle complète par contre, de façon cette fois cohérente, les croyances à la réincarnation qui obligent à accepter sa condition comme récompense ou comme expiation d'une vie antérieure et interdisent d'en violer les règles sous peine d'une vie future dégradée. En face de cette thèse, le monde temporel, avec ses abîmes sociaux, devient l'enfer et le paradis dans un présent et un au-delà confondus. La division hiérarchique en groupes clos en est la contrepartie, la manifestation et l'expression temporelles (3).

Dans cette perspective, les castes n'apparaissent que comme un placage idéologique qui dissimule la réalité sociale en éparpillant les clivages sociaux tout au long d'une hiérarchie formelle,

(1) C'est ainsi que procèdent aujourd'hui certains intouchables en révolte.

(2) On en jugera par l'exemple donné par DUMONT (1968, 183).

(3) Le bouddhisme, d'abord récupéré par les *kshatriya* dans leur lutte contre les *brahman*, conteste logiquement à la fois la réincarnation et les castes.

noyant les rapports d'exploitation parmi eux. Cette idéologie conservatrice et répressive, qu'appuient la violence physique et le terrorisme religieux, contribue à empêcher les classes de se reconnaître comme telles, maintient dans l'aliénation les fractions dominées et exploitées, ignore, refoule les rapports critiques et conflictuels sous les apparences d'une harmonie divine. Le soi-disant « système de castes » représente ainsi la perpétuation et l'adaptation des rapports et de l'idéologie statutaire à une société de classes sans cesse changeante sous l'effet de ses propres contradictions et des impacts extérieurs, comme moyen de domination au service de classes dominantes, elles-mêmes transformées.

D'origine agraire, l'organisation statutaire de la société indienne s'effrite dans la société industrielle en formation. La cohérence structuraliste que l'on voudrait lui accorder aujourd'hui apparaît davantage comme un replâtrage idéologique que comme une entreprise scientifique.

* *

L'organisation de la société indienne présente suffisamment de ressemblances avec les sociétés sahélo-soudaniennes (et sahariennes) pour nous permettre de mieux comprendre ces dernières. A l'inverse, certaines relations particulières aux groupes clients n'apparaissent pas aussi clairement dans les matériaux relatifs aux Indes que dans ceux recueillis en Afrique occidentale, en raison peut-être d'une moindre fragmentation des sociétés africaines en cause. Une recherche plus attentive parmi les sociétés indiennes nous révélerait, sans doute, d'autres traits analogues à ceux observés en Afrique et qui laissent croire à la réalité d'une forme particulière de rapports sociaux. Le recensement du Mysore en donne de faibles indices : certains groupes, pour affirmer leur appartenance *kshatriya* disent « avoir des castes », ce qui situerait cette relation dans un contexte voisin. On rencontre chez certains auteurs la mention brève de rapports coutumiers qui sont connus en Afrique sous le nom arabe de *el haada* et qui lient des familles franches à d'autres, dont certaines « castées », sur la base d'obligations strictement sociales. Certains groupes clients présentent des caractères identiques dans les deux sociétés. Par ailleurs, l'examen des circonstances qui accompagnent les cas de séparations matrimoniales, révélerait sans doute la signification sociale profonde de cet interdit particulièrement frappant dans des sociétés de parentèle. La description et la démonstration de la spécificité et des fonctions précises de ces relations conduiraient alors à dis-

CASTES ET CLASSES

tinguer au sein de ces populations, des fractions bien identifiées, mais en nombre limité, auxquelles s'appliquerait légitimement le concept de caste.

C.N.R.S., Paris. Janvier 1973.

OUVRAGES CITÉS

- AIYAPPAN (A.), *Social Revolution in a Kerala Village*, London, Asia Pub. House, 1965.
- ANANTHAKRISHNA IYER, *The Cochin Tribes and Castes*, Madras, 1912, 2 vol.
- BAILEY (F. G.), *Caste and the Economic Frontier*, Manchester U.P., 1957, 292 p.
- BEIDELMAN (T. O.), *A comparative analysis of the jajmani system*, New York, 1959.
- BENVENISTE (E.), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Ed. de Minuit, 1969, 2 vol.
- BETTELLE A., *Caste, Class and Power*, U. of California Press, 1965, 238 p.
- BOULIER-FRAISSINET (J.), Le système des castes, *Raison présente*, 5, décembre 1967, 79-89.
- DUMONT (L.), *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1966, 445 p.
- GHURYE (G. S.), *Caste and Race in India*, N. Y., A. Knopf, 1932, 209 p.
- HAMES (C.), La société maure ou le système des castes hors de l'Inde, *Cah. Int. de Soc.*, 1969, XLVI, 163-178.
- HUTTON (J. H.), *Les castes de l'Inde* (trad. M. PLANIOL), Paris, 1949, 294 p.
- JAKUBOWSKY (F.), *Les superstructures idéologiques dans la conception matérialiste de l'histoire*, Paris, E.D.I., 1971, 221 p.
- LEACH (E.), Caste, class and slavery : the taxonomic problem, in A. de REUK et J. KNIGHT, *Caste and Race*, London, 1967, 5-17.
- LE GOFF (J.), *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud, 1965, 693 p.
- LEVY (P.), Le problème des castes dans *Homo Hierarchicus* de Louis Dumont, *J. of Econ. Hist. of Orient*, 1970, XIII, 1, 91-100.
- MAJUMDAR (R. C.) and others, *An Advanced History of India*, Londres, MacMillan, 1 120 p.
- MOUSNIER (R.), Les ordres, in R. CORNU et J. LAGNEAU, *Hiérarchies et classes sociales*, A. Colin, 1969, 115-124.
- MUNZER (Th.) et LAPLACE (E.), Les régimes bureaucratiques et la lutte de classes, *Les Cahiers du Centre d'Etude socialiste*, n° 64-68, décembre 1966, 95-117.
- NANJUNDAYYA (H. V.) et ANANTHAKRISHNA IYER (L. K.), *The Mysore Tribes and Castes*, The Mysore Univ. Press, 1928, 4 vol.
- OSSOWSKI (S.), La vision dichotomique de la stratification sociale, *Cah. Int. Soc.*, 1956, XX, 15-29.
- PITT-RIVERS (J.), On the word « Caste », in T. O. BEIDELMAN, *The translation of culture*, Tavistock, 1971, 231-256.
- REUK (A. de) et KNIGHT (J.), *Caste and Race*, London, Churchill Ltd., 1967, 348 p.