



**HAL**  
open science

## Marques et signes des identités "paria": Intouchables et "castes criminelles" en Inde

Alexis Avdeeff, Harald Tambs-Lyche

### ► To cite this version:

Alexis Avdeeff, Harald Tambs-Lyche. Marques et signes des identités "paria": Intouchables et "castes criminelles" en Inde. *Diasporas. Circulations, migrations, histoire*, 2011, Marquer, discriminer, exclusion, 16, pp.62-82. halshs-01819038

**HAL Id: halshs-01819038**

**<https://shs.hal.science/halshs-01819038>**

Submitted on 19 Jun 2018

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

# Marques et signes des identités « paria » : Intouchables et « castes criminelles » en Inde

**L**e « paria » ou « intouchable » est, dans l'imaginaire occidental, une des figures emblématiques de l'Inde et de son système de castes. Dans le langage courant, les deux mots n'ont cependant pas eu la même fortune. Si le terme péjoratif de « paria » est employé pour désigner une personne exclue d'un groupe donné, un rebut de la société, le terme « intouchable » désigne souvent une personne qui, par son importance, serait au-dessus des lois humaines. Le mot « paria », emprunté à la langue portugaise, vient lui-même de la langue tamoule. *Paria* est en effet la latinisation du mot tamoul *paraiyar* qui désigne, parmi beaucoup d'autres, une communauté d'intouchables du sud-est de l'Inde, dans l'actuel Tamil Nadu.

En Inde, l'intouchabilité frappe des communautés socio-économiques endogames qui, de par leurs occupations traditionnelles, sont considérées comme en état de « pollution » rituelle permanente. S'acquittant des tâches les plus dégradantes aux yeux de la société indienne – comme l'enlèvement des ordures, le tannage, le fossoyage –, ces communautés sont ainsi mises à l'écart du reste de la société, leur simple contact étant considéré comme « polluant ».

Cette notion d'intouchabilité, trop souvent perçue comme monolithique, recouvre pourtant des situations et des populations bien différentes. Dans cet article, nous nous proposons d'illustrer cette diversité à travers deux exemples

pris dans deux régions indiennes : la presqu'île du Saurashtra, au Gujarat, dans le nord-ouest du pays, et la région de Tanjore, dans l'État du Tamil Nadu, dans le sud-est. Le premier concerne les Waghri, parfois vus comme les descendants d'une «tribu» absorbée par la société hindoue et assignés à des fonctions de serviteurs et d'ouvriers. Le second, tiré du monde rural tamoul, est constitué par les Valluvar, ces astrologues et médecins que l'on surnomme parfois «les Brahmanes des intouchables». Si les Waghri forment le groupe le plus bas et le plus stigmatisé de tous les groupes de l'État du Gujarat, les Valluvar jouissent quant à eux d'un certain respect parmi les autres communautés intouchables, et même dans la société des castes du pays tamoul.

L'un et l'autre groupe font l'objet ici d'une approche différente : nous avons appréhendé les Waghiri en nous appuyant sur la bibliographie assez clairessement dont ils ont fait l'objet, mais aussi à travers un corpus documentaire de première main glané sur Internet ; la partie consacrée aux Valluvar s'appuie quant à elle sur une enquête de terrain.

En nous attardant sur ces deux groupes spécifiques, nous souhaitons non seulement suggérer, après bien d'autres auteurs, la complexité des dynamiques sociales de l'Inde contemporaine, mais également mettre en évidence le jeu subtil qui s'opère sur le «marquage» des castes – on verra que ces «marques» peuvent, à l'occasion, être retournées en signes d'affirmation culturelle et identitaire.

### **LES WAGHRI, PORTEURS DES STIGMATES D'UN PASSÉ « CRIMINEL ».**

Pour les Waghri rencontrés par Harald Tambs-Lyche dans les années 1970, le phénomène de la stigmatisation se présentait sous une forme des plus concrètes. Dans le village de Praj<sup>1</sup>, tout homme waghri devait ainsi porter une queue de cheval et des vêtements sales ou déchirés. Il arrivait parfois qu'un Waghri ait gagné assez d'argent pour acheter une chemise neuve : il fallait donc qu'il la déchire – au moins légèrement – avant de la porter ; dans le cas contraire, il pouvait être battu par les hommes des castes supérieures. Les femmes devaient elles aussi porter des vêtements malpropres ou lacérés, ce qui les distinguait des autres femmes de la localité ; ces dernières dévoilaient souvent leur appar-

1. Nom fictif.

tenance à une caste particulière par la couleur ou le motif de leur jupe et de leur brassière, ou par la grande écharpe dont elles se couvraient la tête et les épaules<sup>2</sup>.

Les habitations des Waghri étaient situées « hors des murs » ; et même si les murs de Praj étaient en ruines, leur tracé était connu de tous. Une centaine de mètres séparaient leurs cabanes des enceintes du village. Alors que les maisons des autres castes étaient en pierre ou en terre sèche, des branches et des sacs de jute constituaient les seuls matériaux autorisés pour les huttes waghri, qui ne devaient jamais s'élever à plus d'un mètre et demi environ. P. G. Shah essaie d'expliquer la mauvaise qualité de ces habitations par l'origine « nomade » de la caste : pourtant, à Praj, ce type d'habitat rudimentaire leur était clairement imposé.



*Esquisse de la localisation des différentes communautés du village de « Praj », Saurashtra, Gujarat. Échelle approximative 1/10 000 © H. Tambs-Lyche*

Il est donc étonnant de constater qu'au Gujarat, les Waghri n'ont jamais figuré sur la liste des *Scheduled Castes* – c'est-à-dire des communautés reconnues comme « intouchables » par l'État. Néanmoins, tous les indices de l'intouchabilité sont là : les Waghri sont bel et bien exclus de la bonne société, au village comme en ville. Les membres des castes « pures » n'acceptent pas leur nourriture et ne partagent pas leurs

puits avec eux. On ne mange ni ne fume le *hookah* (narghilé) avec les Waghri.

Leur exclusion de la liste des castes répertoriées comme intouchables s'explique probablement par leur inclusion dans une autre catégorie stigmatisée : celle des « castes criminelles »<sup>3</sup>. De fait, les Waghri, comme d'autres groupes, étaient placés sous surveillance et il leur était interdit de porter des armes, en raison de leurs « habitudes » de vol et de pillage. Ce n'est qu'en 1952 que les autorités indiennes ont aboli ce classement qui stigmatisait non seulement les Waghri mais aussi la plupart des Koli, la plus grande communauté paysanne du Gujarat. Le fait qu'une grande partie de la population de la région ait été considérée comme « criminelle » appelle une explication. Si le centre de l'actuel État du Gujarat faisait partie de l'Inde britannique, les régions plus périphériques étaient constituées par plus de 200 États princiers. Les raids sur les villages plus riches du centre y étaient de mise, et les seigneurs rajput se servaient de leurs paysans koli, ainsi que d'autres membres des basses castes, pour ces excursions bien profitables (Tambs-Lyche, 2002). Les Britanniques souhaitant interdire ces raids ont, pour cette raison, déclaré comme « criminelle » une partie importante de la population gujarati, et notamment de ses castes paysannes (Koli, Waghri, etc.).

Tout membre d'une « caste criminelle » ne pouvait quitter son village sans avoir reçu de la police un certificat de bonne conduite. Muni de ce document, il pouvait demander du travail en ville ou ailleurs. P. G. Shah, qui a étudié les Waghri au début des années 1960, souligne que l'abrogation de la loi contre les « castes criminelles » a constitué, en pratique, un problème pour les Waghri : ils ne pouvaient plus démontrer, par le biais de l'attestation officielle, leur

honnêteté. En l'absence de ce document, les patrons hésitaient à employer ces gens qui continuaient d'avoir mauvaise réputation (Shah, 1967 : 25).

Il convient de souligner le caractère arbitraire de ces distinctions officielles. Établies, et pour certaines maintenues jusqu'à nos jours, dans un cadre éminemment politique, ces classifications ne s'appuient guère sur des critères objectifs. Aujourd'hui, l'appartenance à la catégorie de *Scheduled Castes* donne droit à des avantages qui relèvent d'une politique de « discrimination positive », à l'exemple des quotas qui régulent l'accès aux emplois publics et aux places dans le système éducatif. N'ayant pas accès à ces privilèges, les Waghri en quête d'avancement doivent donc tracer leur propre chemin, sans pouvoir se joindre aux revendications actuelles des *Dalit*, nom choisi par les activistes pour remplacer le terme péjoratif d'« intouchables »<sup>4</sup>. Les Waghri ne s'associent en effet avec aucune autre caste et revendiquent plutôt leur capacité à se débrouiller de façon indépendante.

Il n'est donc pas utile de chercher un principe structurel qui expliquerait l'exclusion des intouchables, comme le fait Louis Dumont (1966), par exemple. Il faut plutôt dire à la suite de Robert Deliége que « les intouchables sont les parties de la population indienne qui, traditionnellement, sont économiquement dépendantes et exploitées, victimes de toutes sortes de discriminations et rituellement impures de façon permanente. C'est la conjonction de ces éléments qui caractérise les intouchables et les démarque du reste de la population indienne » (Deliège, 1995 : 11-12). Il note aussi qu'« aucun caractère physique propre ne permet de distinguer les intouchables du reste de la population ».

À cela il faut ajouter que, comme on l'a déjà suggéré dans le cas des Waghri, les hautes castes peuvent imposer aux individus des « marques » qui permettent précisément d'établir de façon concrète la distinction. La comparaison avec d'autres « intouchables » du village de Praj renforce l'impression que les Waghri étaient dans les années 1970 les plus exclus des exclus. Le *mochi* – le cordonnier – était lui aussi un « intouchable » mais, à la différence des Waghri, cet artisan respecté des villageois ne portait pas de marques visibles de son statut subalterne. On pouvait rencontrer le *mochi* devant la grande échoppe de soda et de *bidi* (les petits cigares indigènes), au centre du village, où tous les hommes avaient coutume de se rassembler. En revanche, on n'y

2. Telles les femmes ahir, qui portent une écharpe noire, ce qu'elles expliquent par le deuil du dieu Krishna, censé avoir appartenu à cette caste.

3. La loi concernant les « castes criminelles » a été introduite en 1873.

4. Sur ce thème, voir les travaux de Djallal G. Heuzé, 2006.



voyait jamais de Waghri : ces derniers fréquentaient uniquement des échoppes situées en dehors du village, près de l'arrêt de bus et de la petite gare. Là, on était en quelque sorte déjà « en ville », et non au village, c'est-à-dire hors de la communauté. Certes le *mochi* devait lui aussi résider hors les murs, mais l'emplacement de son atelier symbolisait une certaine proximité avec les autres castes : il travaillait sous un porche, près d'une des portes de l'enceinte, mais face à l'extérieur. Il est vrai que cette porte donnait vers le sud, direction de l'impureté, des démons, et de la mort.

Dans ce village, il n'y avait pas de groupe d'« intouchables » d'un rang inférieur à celui des Waghri. Dans d'autres parties du Gujarat, pourtant, on trouve des Dhed – les anciens tisserands – par rapport à qui les Waghri revendiquent un statut supérieur (les Dhed sont effectivement comptabilisés parmi les quelque trente *Scheduled Castes* de l'État). Cette différence de statut n'est pourtant pas évidente : les Dhed sont bien « intouchables », n'ayant traditionnellement pas (et souvent, pas encore) accès aux puits et aux temples des castes « pures », mais les marques de leur stigmatisation n'étaient pas immédiatement visibles, comme c'était le cas des Waghri. Néanmoins, au début du xx<sup>e</sup> siècle, Enthoven décrit la coiffure des hommes dhed, qui semble s'apparenter à celle que les Waghri portaient encore dans les années 1970 (Enthoven, 1920 : 323). À l'époque, toujours selon la description d'Enthoven, les Dhed étaient souvent attachés à une famille de haute caste, dont les fils héritaient d'un certain nombre de familles dhed. On pensait donc que les Dhed étaient les descendants des anciens esclaves.

L'origine des Waghri est, quant à elle, sujet à débat. Le *Bombay Gazetteer* de 1884 affirme, sans aucun argument, qu'il s'agit d'« une des anciennes tribus ». D'autres

auteurs les ont également vus comme les descendants d'une « tribu » absorbée par la société des castes en tant que serviteurs et ouvriers. Comme le constate P. G. Shah dans la seule monographie consacrée aux Waghri, rien n'indique pourtant qu'ils diffèrent de la population hindoue environnante (Shah, 1967). Enthoven propose plusieurs étymologies possibles pour leur nom (Enthoven, 1922 : 399-400). Selon les *bhuvva*, prêtres de la communauté, le mot *waghri* dériverait de *vagher*, « tigre », et ferait référence à leur force et leur courage. Certains évoquent les *vagad*, « collines de sable du désert », une étymologie renvoyant à une possible origine géographique. D'autres encore font référence aux Bagri, une tribu du district de Bagar en Haryana, au nord de l'Inde, un peuple qui aurait été à l'origine de plusieurs communautés, tels les Sansi, guerriers et membres d'une autre « caste criminelle ». La dérivation du terme *vagur* ou *vaghar*, qui désigne un filet pour attraper des animaux ou des oiseaux, est peut-être le plus probable, car les Waghri pratiquaient autrefois la chasse en utilisant cet outil.

Il n'y a rien en effet, dans la culture des Waghri, qui indique une origine tribale. Au début du xx<sup>e</sup> siècle, les Waghri enterraient le plus souvent leurs morts, à la différence des hindous de caste qui ont toujours pratiqué la crémation. Mais cette exception n'est pas rare parmi les plus basses castes et Enthoven explique que la crémation est simplement trop chère pour les Waghri (Enthoven, 1922 : 405). Il donne d'ailleurs la même explication pour l'enterrement chez les Dhed. Cependant, dans les années 1960, les crémations étaient devenues la règle chez les Waghri, même si des enterrements étaient encore pratiqués (Shah, 1967). L'essor des crémations indique, très probablement, une quête de respectabilité qui s'exprime par l'imitation des hautes castes.

Par ailleurs, la religion des Waghri s'apparente à celle d'autres basses castes hindoues du Gujarat. Ils sont, comme celles-ci, surtout des dévots de la déesse propre à leur communauté, qui s'appelle Vihat dans le cas des Waghri. Leurs prêtres – puisque aucun groupe d'« intouchables » n'est servi par des Brahmanes – sont les *bhuva*, médiums et oracles de la déesse. Les castes non « intouchables », mais de bas statut, comme les Koli, ont bien leurs propres *bhuva*, mais ils ne servent pas les « intouchables » ou les Waghri. Certains *bhuva* waghri peuvent exercer en tant qu'exorcistes chez les Dhed.

Parmi les déesses, Vihat semble particulière aux Waghri, mais d'autres divinités comme Bahucharaji, Kali, Khodiyar et Meldi, sont aussi reconnues. Si Khodiyar est aussi la déesse des seigneurs de l'ancien État de Bhavnagar, Meldi, « déesse de la saleté », trouve surtout ses dévots parmi les basses castes. C'est la déesse Vihat qui veille particulièrement sur la chasteté des femmes waghri et il existe une série de rituels pour l'inciter à témoigner – par l'intermédiaire de l'oracle des *bhuvas* – de cette pureté féminine. Même si ce thème est toujours important dans le culte de la déesse à l'ouest de l'Inde (Carrin & Tambs-Lyche, 1993), les épreuves imposées aux femmes waghri, sommées de prouver leur chasteté, sont bien particulières à la caste. On peut se demander pourquoi la chasteté féminine revêt une telle importance. Il n'est peut-être pas inutile de rappeler que l'exploitation sexuelle est parmi les dangers les plus évidents encourus par les femmes qui travaillent dans les champs. La protection de la chasteté des femmes semble donc aller de pair avec la quête d'emplois indépendants.

Les Waghri pratiquent souvent, en effet, des occupations qui leur permettent une certaine autonomie. Traditionnellement, chaque sous-groupe de Waghri s'identifiait à une occupation spécifique. Les Datania vendaient – et vendent toujours – des brindilles de *neem* (*Azadirachta indica*) que les Indiens utilisent pour se brosser les dents. Ils collectent les branches en forêt, les coupent et les façonnent pour cette utilisation, et ils les vendent sur les marchés, dans la rue ou en porte-à-porte. Les Vedus, qui habitaient les villes, vendaient des gourdes *aria* confectionnées avec des courges. Les Patania faisaient le commerce du bois, du bambou et des poulets. Les Salat travaillaient la pierre. La population waghri de la ville de Nadiad, au centre du Gujarat, s'était spécialisée dans la peinture. Certains Waghri louaient

des plantations de *mahuda* (*Bassia latifolia*) et de *rayan* (*Mimusops hexandra*) dont ils vendaient les fleurs comestibles. D'autres encore cultivaient et vendaient des fruits et des légumes. Beaucoup de Waghri élevaient des volailles et vendaient leurs œufs. Quelques générations auparavant, certains pratiquaient encore leur ancienne occupation, la chasse au filet, et commercialisaient le gibier<sup>5</sup>. Une spécialité waghri, apparemment toujours pratiquée, consistait à attraper des oiseaux vivants et à les libérer en échange d'une petite somme prodiguée par des hindous de haute caste ou des jaïns : l'acte de libérer l'oiseau profitait à son sauveur, souvent membre des castes de marchands, qui acquérait par cet acte du mérite religieux<sup>6</sup>. Les Waghri pêchaient et pêchent toujours dans les rivières pour vendre du poisson. À l'instar des pastoralistes bharwad, ils pratiquaient la transhumance des chèvres ou des moutons, dont ils faisaient commerce. Au cours de ces voyages, certains réparaient aussi des meules. D'autres possédaient des bœufs et des chariots et transportaient des marchandises pour le compte d'autrui. Certaines familles se sont également spécialisées dans la peinture sur toile en produisant des images de la déesse utilisées pour décorer les temples – l'on pouvait d'ailleurs voir une de ces toiles au musée du quai Branly lors de la récente exposition «Autres maîtres de l'Inde»<sup>7</sup>. Enfin, il y avait parmi les Waghri des mendiants qui se présentaient souvent comme des *jogis* (magiciens) ou comme des astrologues. Enthoven explique qu'ils n'étaient pas très versés dans ces matières (Enthoven, 1922 : 405) et il est vrai qu'on parle peu aujourd'hui des astrologues waghri. Tous ces métiers avaient l'avantage de garantir à ceux qui les pratiquaient une certaine indépendance.

Dans le village de Praj, la plupart travaillaient comme ouvriers agricoles et, mal-

gré la diversité des occupations citées, la majorité des Waghri ruraux ont probablement pratiqué ce métier depuis longtemps. Pour ces travailleurs agricoles, le Gujarat est un pays très dur. L'État a beau posséder les districts parmi les plus productifs de l'Inde, les salaires restent très bas. C'est surtout le cas dans la presqu'île de Saurashtra où les agriculteurs font régulièrement usage de la violence pour mieux contrôler leur main d'œuvre. À l'exception de l'époque de l'état d'urgence (1975-77), où le régime de gauche d'Indira Gandhi incitait la police à intervenir contre la violence des fermiers, ces derniers ont souvent incendié les maisons des ouvriers et violé leurs femmes. En général, ces agressions ont réussi à maintenir les ouvriers «à leur place».

Il y a donc de bonnes raisons sociales et historiques pour que les Waghri cherchent à s'assurer une activité économique indépendante. On peut supposer que les activités liées à la chasse et à la collecte étaient plus importantes autrefois. C'est assez tardivement, en effet, que les campagnes du Gujarat – surtout dans la périphérie – sont arrivées au maximum de leur peuplement ; jusqu'aux années 1920 au moins, il n'y a jamais eu assez de main d'œuvre pour exploiter toutes les terres cultivables (Spodek, 1976). Aujourd'hui, le nombre des métiers indépendants semble régresser considérablement. Le marché des gourdes *ria* et des brindilles-brosses à dents en *neem* diminue ; les forêts ont disparu, les plantations d'arbres ont cédé la place à des champs de coton ou d'arachide, et les meules sont souvent remplacées par des moulins en métal. Le transport est, de plus en plus, pris en charge par des camionnettes, ce qui exige des investissements considérables. Un article sur le site SPG décrit une exposition, à Bombay, de peintures sur toile réalisées par des Waghri, mais



nous informe que cet art est en danger de disparition : une seule famille le pratiquerait encore.

Les Waghri ont, depuis longtemps, acheté ou troqué contre d'autres produits des tissus et des vêtements usagés. Dans les villes, ils réparent, reteignent, refaçonnent ces vêtements qu'ils vendent ensuite au marché. Un article de 2008 sur le site *Indiatimes* décrit comment, dans les banlieues de Bombay, les Waghri achètent des articles de ménage neufs – plats en aluminium, en plastique, etc. – pour les troquer contre de vieux vêtements qu'ils travaillent et revendent. Mais, comme les vendeurs de légumes de la même caste, ils sont pauvres, endettés et souffrent de tracasseries policières. Le passé des Waghri – ancienne « caste criminelle » – et le préjugé selon lequel ils sont voleurs par essence, fait que la police n'hésite pas à les arrêter, et les juges à les condamner sans trop se soucier de prouver leur culpabilité (Rose, cité par Tarlo, 1997 : 58).

Mais il y a une spécialisation des Waghri qui est actuellement en pleine expansion. Il s'agit du commerce des broderies traditionnelles du Gujarat. Emma Tarlo décrit l'expansion de ce commerce à Ahmedabad (Tarlo, 1997). Cette spécialité n'est pas ancienne. Tarlo date l'entrée des Waghri dans cette activité aux alentours de 1966, quand un certain Dharamsinghbhai<sup>8</sup>, qui achetait alors ce type d'artisanat de village pour un marchand d'Ahmedabad, décida de s'établir à son propre compte. Recrutant parmi ses parents, Dharamsinghbhai réussit à créer une activité employant quelque 120 personnes de la caste (Tarlo, 1997 : 54-55). Parmi les 23 échoppes établies à Law Gardens au début des années 1990, 18 appartenaient aux parents de Dharamsinghbhai ou de sa femme. Leur succès est d'autant plus surprenant que les Waghri n'avaient, auparavant, aucune pratique de ce type d'artisanat. Parmi ces marchands, certains sont devenus de véritables bourgeois. Dharamsinghbhai et sa femme possédaient, au moment de l'enquête de Tarlo, une maison en brique à étage, une voiture, un *rickshaw*-camionnette pour le commerce et une deuxième maison dans leur village d'origine (Tarlo, 1997 : 60).

Aujourd'hui, les marques tangibles de la stigmatisation des Waghri – la queue de cheval et les vêtements déchirés – ont disparu, au moins en ville : une vidéo diffusée par le site internet *Black Mango* montre une colonie de revendeurs de vêtements waghri à Matunga, Bombay, où l'on voit des hommes bien mis, portant chemise et pantalon, et arbo-

5. Aujourd'hui, la forêt a pratiquement disparu du Gujarat et il ne doit guère rester de chasseurs actifs.

6. Les castes de marchands – hindoues ou jaïnes – sont les tenants de la doctrine de « non-violence » et gagnent ainsi du mérite en sauvant la vie d'un animal. Ce sont les mêmes groupes qui financent des « maisons de retraite » pour les vaches âgées, afin de les sauver du boucher.

7. Le musée avait affiché cette peinture comme étant le produit de « la communauté des nomades waghri au Gujarat ».

8. Nom fictif utilisé par Emma Tarlo dans son article.

rant une coiffure des plus banales. Néanmoins, l'identité waghri reste importante pour l'exercice de leur métier, et ils résident toujours dans des quartiers spécifiques sans se mêler aux autres castes. En outre, des témoins affirmant avoir vu des Waghri participer aux meurtres de Musulmans lors des émeutes qui ont secoué le Gujarat en 1992, disent les avoir identifiés grâce aux marques de leur caste (Sud 2004, 2005). D'aucuns pensent d'ailleurs qu'il s'agit là d'une « tâche » accomplie pour le compte des activistes de la droite hindoue.

### **LES VALLUVAR OU PEUT-ON GOMMER LES STIGMATES DE L'INTOUCHABILITÉ ?**

Notre second exemple concerne les Valluvar, une caste sacerdotale d'« intouchables » du pays tamoul<sup>9</sup>, dans le sud-est de l'Inde. Comme dans le reste du sous-continent indien, la population « intouchable » du Tamil Nadu se compose de plusieurs sous-ensembles communautaires, les *cati*<sup>10</sup>, et représente 19 % de la population totale de l'État<sup>11</sup>. D'un point de vue administratif, le Tamil Nadu reconnaît actuellement 76 communautés comme étant des *Scheduled Castes*<sup>12</sup>. Parmi elles, les Adi Dravida, les Pallar, les Paraiyar, les Chakkiliyar et les Arunthathiyar représentent 93,5 % de la population intouchable de l'État, tandis que les Valluvar n'en représentent que 0,6 %<sup>13</sup>. Malgré cette infériorité démographique, la communauté valluvar jouit d'une aura et d'un prestige rares. En effet, au-delà de leurs fonctions sacerdotales qui les lient à d'autres communautés d'« intouchables » comme les Paraiyar et les Pallar, les Valluvar sont reconnus dans l'ensemble de la société tamoule comme les meilleurs astrologues de la région. Le nom

même de la communauté est très souvent synonyme d'astrologue. Ainsi, dans nombre de villages, n'est-il pas rare d'entendre le mot *valluvar* employé en lieu et place de *cociyar* (astrologue), tant la pratique de l'astrologie leur est associée. La population valluvar est encore majoritairement rurale<sup>14</sup> et ce, en dépit du constant exode rural que connaît l'Inde depuis le début du xx<sup>e</sup> siècle. Si aujourd'hui, dans les grands centres urbains, la donne semble changer, la réalité de l'intouchabilité est tout autre dans les campagnes tamoules où les « intouchables », dans leur quasi totalité, restent encore aujourd'hui stigmatisés et tenus à l'écart des castes supérieures.

À la différence des Waghri, les Valluvar, et plus généralement les autres *Scheduled Castes* rencontrées dans les villages où a été menée l'enquête de terrain<sup>15</sup>, ne souffrent pas – ou plutôt ne souffrent plus – d'une stigmatisation aussi prononcée qu'auparavant, notamment sur le plan de leur apparence physique et de leur tenue vestimentaire. Toutefois, les plus anciens informateurs valluvar se rappellent avec émotion que, du temps de leur jeunesse, ils se devaient d'aller pieds nus et torse nu et, surtout, de baisser les yeux devant une personne de caste supérieure quand ils se rendaient dans l'*ur*, le centre du village (cf. Viramma, Racine, 1995 : 486).

Aujourd'hui, si la stigmatisation des « intouchables » à travers l'imposition d'interdits vestimentaires semble appartenir au passé, ceux qui vivent en milieu rural font toujours l'objet d'une ségrégation spatiale des plus concrètes. Leur habitat se trouve en effet concentré dans des hameaux au-delà des limites de l'*ur*, le village où vivent les personnes de castes supérieures. Cette disposition de l'habitat des communautés intouchables dans des hameaux insalubres (*ceri* ou *colony*) est un trait commun de l'or-

ganisation spatiale de l'habitat des campagnes tamoules, comme le décrivait déjà Jean-Luc Racine il y a une vingtaine d'années : « le village [...] en pays tamoul, est une entité bipolaire où le *ceri*, quartier des Harijan<sup>16</sup>, est dissocié de l'*ur* (prononcer *our*) où résident tous ceux, de haut ou de médiocre statut, qui échappent au stigmate de l'intouchabilité » (Racine, 1992 : 20). L'intouchabilité s'inscrit donc dans une organisation spatiale clairement définie de l'espace villageois, visant à tenir à l'écart des castes supérieures une population en état de « pollution rituelle » permanente, afin d'éviter tout risque de pollution pour les hautes castes.



Enfants valluvar jouant devant leur maison dans le *ceri*  
(© Alexis Avdeeff – Thanjavur district – juin 2007)

Cependant, si les Valluvar se retrouvent cantonnés en périphérie de l'*ur* avec les autres communautés « intouchables », l'emplacement de leur habitat dans le *ceri* fait lui aussi l'objet d'une disposition spécifique. Lorsque une ou plusieurs familles de Valluvar sont installées dans un hameau d'« intouchables », celles-ci se regroupent dans un espace donné, évitant de se disperser et surtout de se mélanger aux autres « intouchables ». Numériquement minoritaires par rapport aux autres communautés, les Valluvar n'occupent qu'un petit espace du *ceri*, généralement aux limites du hameau, très exceptionnellement en son cœur. Cet emplacement périphérique se double généralement d'une proximité avec l'*ur*. Ceci est d'autant plus perceptible dans les zones péri-urbaines ou en voie

9. Étude de terrain d'Alexis Avdeeff.

10. *Cati* est la graphie tamoule du terme générique pan-indien *jati*, qui pourrait se traduire par « espèce », et qui désigne généralement la caste (*Dictionnaire de l'Inde*, 2009 : 151-152).

11. Données extraites de « Tamil Nadu, Highlights: The Scheduled Castes », in *Census of India 2001*, Office of the Registrar General, India. En ligne : [http://censusindia.gov.in/Tables\\_Published/SCST/dh\\_sc\\_tamilnadu.pdf](http://censusindia.gov.in/Tables_Published/SCST/dh_sc_tamilnadu.pdf)

12. *The Constitution (Scheduled Castes) Order, 1950*, émis par le Président en fonction de l'article 341 de la Constitution de la République de l'Inde.

13. Chiffres obtenus grâce aux données contenues dans « Table A-10, Appendix, Districtwise Scheduled Caste Population », in *Census of India 2001*, Office of the Registrar General, India.

14. La population valluvar vivant en milieu rural atteint les 57 % (chiffre obtenu grâce aux données contenues dans le document cité à la note précédente).

15. Dans le cadre de sa recherche doctorale, Alexis Avdeeff a mené une enquête de terrain dans le territoire de Pondichéry et dans plusieurs districts de l'État du Tamil Nadu, entre 2006 et 2008. Pour le présent article, il s'appuie sur des données de terrain recueillies dans des villages des districts de Thanjavur (Tanjore), Nagapattinam et Tiruvarur ainsi que du Territoire de Pondichéry.

16. *Harijan*, « fils de Dieu », terme forgé par Mohandas Karamchand Gandhi, dit Gandhi, pour désigner les Intouchables. Jugé trop condescendant, ceux-ci lui ont préféré le terme de *Dalit*, « opprimé ».

d'urbanisation, où la « *Valluvar street* » marque clairement la limite entre les anciens quartiers de l'*ur* et du *ceri*. À l'interface du monde des « intouchables » et de celui des castes supérieures, l'emplacement géographique de l'habitat valluvar reflète concrètement la place médiane qu'occupe cette *coti* dans la société tamoule (Moffatt, 1979 : 103) : bien qu'appartenant au monde « intouchable » du *ceri*, les Valluvar sont en contact régulier avec les castes supérieures de l'*ur*.

Afin de mieux comprendre ce statut particulier dans la société tamoule, il n'est pas inutile de revenir sur la spécialisation socio-économique de la communauté. Si, généralement, les « intouchables » sont préposés aux tâches considérées comme étant les plus « polluantes » par la société hindoue – telles que la cordonnerie, le tannage, le fossoyage ou encore le tri et la collecte des ordures –, les tâches qui incombent à la communauté valluvar sont, elles, d'ordre sacerdotal (*purokittuvam*), divinatoire (*cociyam*) ou médical (*maruttuvam* ou *vaittiam*) et ne sont pas considérées, d'un point de vue rituel, comme « polluantes », bien au contraire. D'une certaine manière, le *tozhil*, l'occupation traditionnelle ou héréditaire de la communauté valluvar, est semblable à celui qui échoit aux Brahmanes pour les castes plus hautes de la société. Et ce n'est pas un hasard si l'un des mythes fondateurs de la communauté valluvar fait remonter leur origine à l'union entre un homme brahmane et une femme paraiyar.

Selon ce mythe, les Valluvar seraient les enfants issus de cette union morganatique. Ils auraient alors protesté auprès de leur père contre leur basse condition, due à la naissance de leur mère, et celui-ci, touché par leur détresse, les aurait bénis en leur donnant l'assurance qu'ils seraient des astrologues forts intelligents et en consé-

quence très respectés (Thurston, 1909 : v. 7, 304). Vus sous l'angle du mythe, les Valluvar apparaissent donc comme des « Brahmanes déchus ». D'un point de vue rituel, les Valluvar comme les Brahmanes portent le cordon sacré, *punul*, marque de spiritualité réservée aux plus hautes castes, mais surtout symbole de pureté par excellence dans le monde hindou. D'ailleurs, et ce n'est pas un hasard, il est courant d'entendre les Valluvar se faire appeler *Iyer*, titre réservé habituellement aux Brahmanes shivaïtes du Tamil Nadu. Cette analogie fonctionnelle entre les Valluvar et les Brahmanes leur a valu le sobriquet de « Brahmanes des Intouchables », comme en atteste un missionnaire jésuite, le père Cœurdoux, dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle : « *Parmi les Parias, il en est une espèce beaucoup plus relevée que les autres, avec lesquels ils ne s'allient point et dont ils se regardent comme les Gourous ; ils se nomment Vallouvers : on les appelle aussi par dérision les Brahmes des Parias, parce que ce sont eux qui dirigent les cérémonies des mariages qui se font dans leur Caste. Ils se mêlent aussi de dire la bonne aventure et de prédire les bons et les mauvais jours. Ces Vallouvers ne sont point connus hors des pays où l'on parle la langue Tamoule.* » (Murr, 1987 : I, 173) Dans une version plagiée<sup>17</sup> et augmentée publiée au début du XIX<sup>e</sup> siècle par l'abbé Dubois, celui-ci ajoute quelques lignes à celles de Cœurdoux, montrant que la conception et la réalisation des almanachs (mouvements célestes, phases de la lune, éclipses, etc.) restent cependant l'apanage des seuls Brahmanes (Dubois, 1879 : 333), ce qui est toujours le cas de nos jours. L'abbé Dubois note également que la réputation des Valluvar est telle qu'elle dépasse le cadre du *ceri* et qu'il est courant que des personnes de rang supérieur aient recours à leurs services, notamment en leur qualité de praticiens de médecine populaire. Il note



cependant que la prise du pouls<sup>18</sup> se faisait toujours à travers une fine pièce de tissu de soie, afin d'éviter tout contact direct pouvant entraîner une pollution (Dubois, 1879 : 330).

Au début du xx<sup>e</sup> siècle, plus qu'aucun autre observateur de terrain, Edgar Thurston<sup>19</sup> constate lui aussi que les Valluvar, aussi bien les hommes que les femmes, se retrouvent fréquemment en contact avec des castes plus hautes de la société tamoule à travers leur pratique de l'astrologie et de la médecine (Thurston, 1909 : V.7, 305). Dans les années 1970, l'anthropologue américain Michael Moffatt corrobore ces observations et note que les Valluvar, par leur *tozhil*, ne sont pas uniquement liés aux « intouchables », mais également aux castes non-brahmanes de l'*ur*, en leur qualité d'astrologues (Moffatt, 1979 : 102). De nos jours, si l'occupation sacerdotale (*purokittattuvam*) qui liait traditionnellement les Valluvar aux autres communautés intouchables du *ceri* semble s'éteindre peu à peu<sup>20</sup>, cela se fait au profit d'un développement très important des relations de type économique avec les castes supérieures, essentiellement à travers les consultations astrologiques. En effet, dans les zones rurales où ils résident, les astrologues valluvar sont régulièrement consultés par des personnes aux origines sociales variées, voire par des Brahmanes pour les plus réputés d'entre eux. Ainsi n'est-il pas rare de croiser dans le *tinnai*<sup>21</sup> d'un astrologue valluvar toutes les castes de la société tamoule, y compris des musulmans, et plus rarement des chrétiens. Certains même n'hésitent pas à parcourir de grandes distances pour venir consulter un astrologue valluvar à la réputation bien établie. Parmi les plus réputés, rencontrés au fil de l'enquête de terrain, il en est qui se déplacent également aux quatre coins de l'État et parfois même au-delà pour donner leurs prédictions. Dans ces cas-là, il n'est pas rare que le consultant leur envoie une voiture ou des billets de train pour faciliter leur déplacement.

Intouchables par leur naissance, les Valluvar naviguent cependant dans toutes les sphères de la société tamoule, y compris les plus élevées, et à ce titre ils occupent une place à part dans le tableau de

17. En 1777, Nicolas-Jacques Desvaulx publie *Mœurs et Coutumes des Indiens*, une version abrégée d'un travail indianiste plus important rédigé par Gaston-Laurent Coeurdoux au milieu du xviii<sup>e</sup> siècle. L'ouvrage que fait publier l'abbé Dubois, sous son nom, en 1816, à Londres, *Description of the Character, Manners and Customs of the People of India, and of their Institutions, religious and civil*, n'est qu'une version remaniée et maquillée du texte original de Coeurdoux aujourd'hui perdu. C'est grâce au travail approfondi de Sylvia Murr que l'imposture a pu être révélée. Cf. Sylvia Murr, *L'Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire – I. Mœurs et coutumes des Indiens (1777)*, un inédit du père G.-L. Coeurdoux s.j. dans la version de N.-J. Desvaulx, texte établi et annoté par Sylvia Murr, École Française d'Extrême-Orient, Paris, 1987.

18. La prise du pouls est, dans les systèmes traditionnels médicaux de l'Inde (*siddha*, *ayurveda* et *unani*), la technique centrale du diagnostic. Les autres signes et symptômes ne sont que des auxiliaires corroboratifs du diagnostic déduit de la prise du pouls. (cf. Daniel E. Valentine, «The Pulse as an Icon in Siddha Medicine», in *Contributions to Asian Studies*, volume XVIII, p. 115.)

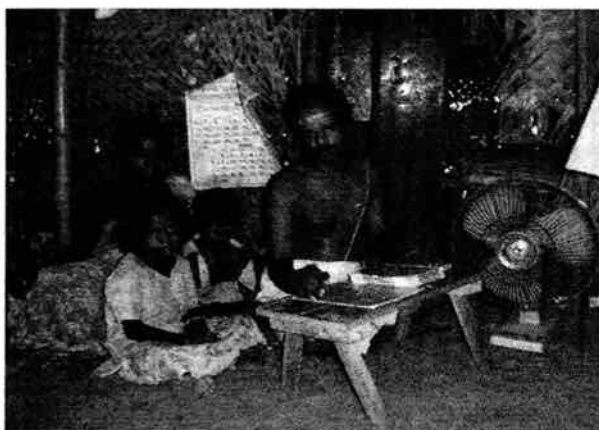
19. Edgar Thurston (1855-1935) fut un administrateur colonial britannique dont le travail encyclopédique, publié en sept volumes (*Castes and Tribes of Southern India*), recensant et décrivant les castes et les tribus de l'Inde du Sud, reste encore de nos jours une référence incontournable pour tout historien ou anthropologue travaillant sur le sud de l'Inde.

20. De nos jours, il est difficile de rencontrer des Valluvar qui ont encore la charge d'un temple dans le *ceri*, bien que certains possèdent un temple familial privé. De leur avis, ceci s'explique par le fait qu'ils sont de moins en moins disposés à accomplir les tâches qui les lient aux autres communautés intouchables, et que l'entretien d'un temple et la charge de prêtre est un travail difficile et peu rémunérateur ; la pratique de l'astrologie leur permet de vivre mieux.

21. Véranda située à l'entrée des habitations tamoules traditionnelles.



l'intouchabilité en pays tamoul. Le respect qui leur est accordé dépasse le simple monde «intouchable» et se retrouve dans toutes les strates de la société tamoule, aussi bien rurale qu'urbaine. Il convient de noter que ce prestige auréolant les astrologues et les médecins valluvar rejaillit sur la totalité de la communauté, même si la majorité des Valluvar ne vit pas de la pratique du *tozhil* et a des emplois plus «profanes» (ouvriers, agriculteurs, charpentiers, enseignants, etc.).



*Astrologue valluvar (portant le cordon sacré) et sa famille dans leur hutte.*

(© Alexis Avdeeff – Pondicherry district, avril 2007)

Cette position médiane entre le monde «intouchable» et le monde des castes supérieures est défendue avec opiniâtreté par la communauté valluvar, alors que les autres communautés du *ceri* ne semblent pas y accorder la même importance. Bien souvent, aux yeux des autres communautés et notamment des Paraiyar, les Valluvar ne sont vus que comme un embranchement de cette dernière. Beaucoup les considèrent en effet comme le «groupe sacerdotal» de la communauté paraiyar. Dubois les décrit d'ailleurs comme l'un des treize sous-groupes principaux de cette communauté (Dubois, 1879 : 330) et Thurston les présente comme des personnes de rang sacer-

dotal au sein de la communauté paraiyar (Thurston, 1909 : v. 6, 107). Cette ambiguïté autour de la reconnaissance de leur identité communautaire, et par là même la remise en question de leur statut particulier dans la société tamoule, se retrouve dans un vieil adage populaire tamoul : «*Pourquoi [dire] Paraiyan ? Quand [on peut dire] Valluvar Paraiyan à la place*»<sup>22</sup>. Les principaux intéressés nient farouchement cet amalgame et justifient leur revendication statutaire en s'appuyant sur des marqueurs et des symboles identitaires qu'ils empruntent à l'histoire, réelle ou imaginaire, de leur communauté.

La revendication statutaire passe ainsi par une délimitation et une redéfinition claire des contours de l'identité valluvar, dont la première étape est la différenciation d'avec les autres communautés «intouchables», et notamment par rapport à la communauté paraiyar. Bien qu'admettant une certaine proximité avec les Paraiyar, les Valluvar ne se mélangent pas et ne s'allient pas avec ceux-ci. Les mariages doivent se faire dans la communauté. À propos de leur alimentation, les Valluvar disent ne pas manger de bœuf. Si aujourd'hui les rituels qui scandent les grandes étapes de la vie communautaire tendent à s'uniformiser dans la société «intouchable», les Valluvar mettent en avant une spécificité rituelle qui, selon eux, les distingue des autres communautés du *ceri*. Outre le fait d'enterrer leurs morts dans une partie qui leur est réservée dans le cimetière, *collai katu*, une partie de la population valluvar enterre ses morts en position assise<sup>23</sup>, comme le soulignait déjà Thurston en son temps (Thurston, 1909 : v. 6, 108). Pour les Valluvar, et même si l'origine de cette pratique leur reste inconnue, l'enterrement des morts en position assise est directement lié au dieu hindou Shiva, marquant ainsi leur rang sacerdotal élevé

parmi la multitude «intouchable» qui enterre ses morts en position couchée. La défense de leurs spécificités communautaires et d'une stricte endogamie au sein de la société tamoule permet de fixer les limites de leur communauté et de marquer leur différence vis-à-vis des autres communautés «intouchables».

Cette volonté de se démarquer n'est que la première étape nécessaire d'un processus identitaire revendicatif qui, au Tamil Nadu, s'incarne au niveau politique dans les *sangam*, les associations de caste. Les structures associatives que sont les *sangam* ont pour but de porter sur la scène politique locale, et parfois même nationale, les revendications des castes qu'elles entendent représenter. Dans une même région, les revendications et les intérêts communautaires différant d'une communauté «intouchable» à l'autre, il existe une multitude de *sangam*. En ce qui concerne la communauté valluvar, les débuts de leur mouvement d'affirmation identitaire sur la scène politique régionale remontent à la première moitié du <sup>xx</sup>e siècle, au cours de la période de pré-indépendance. En effet, ils créent en 1935 une structure associative, *Madras Valluvar Mahajana Sangam*, visant à défendre leurs intérêts sociaux au niveau de l'État du Tamil Nadu (Mohan, 1993 : 50). Le *sangam* avait pour objectif, à travers des rassemblements régionaux, d'attirer l'attention sur les questions de représentation de la communauté valluvar dans les administrations locales, les services publics et le domaine de l'éducation et de faire remonter les doléances aux autorités compétentes. Deux décennies plus tard, en 1955, le nom de ce *sangam* a évolué et s'est commué en *South Indian Valluvar Mahajana Sangam*, le terme *Madras* englobant les Valluvar vivant dans les États dravidiens limitrophes du Tamil Nadu (Mohan, 1993 : 51). De nos jours, les intérêts communautaires des Valluvar sont défendus par l'*International Valluvar Community Welfare, Chennai (Ulaka Valluvar Kulap Povai, Cennai)*, une association qui s'inscrit dans la droite ligne de ses prédécesseurs et qui édite une gazette pluriannuelle pour la communauté, *Valluvam pecukiratu*. Les noms successifs de ce *sangam* font clairement apparaître un changement d'échelle : partie d'un niveau local (Madras), l'association s'est ensuite étendue à un niveau national pour représenter et défendre de nos jours les intérêts d'une diaspora toujours plus importante, notamment en Asie du Sud, au Royaume-Uni et aux États-Unis.

22. « *En paraiya ! Enkiratai vit, valluva paraiya enkiratu mel* ». Proverbe tamoul, traduit par l'auteur, tiré de Herman Jensen, *A Classified Collection of Tamil Proverbs*, Madras, Methodist Episcopal Publ. House, 1897, Proverbe n° 1585, p. 174.

23. Sans entrer dans des détails trop complexes quant à la structure de la communauté valluvar, nous pouvons dire que celle-ci se décompose, entre autres subdivisions, en deux sous-groupes confessionnels : les Shivaïtes, dits *Nayanar*, et les Vishnuïtes, dits *Alvar*. Les *Nayanar* sont très majoritaires au sein de la communauté, et ce sont eux qui ont généralement en charge la fonction de prêtre villageois, pour laquelle on les appelle très souvent «*Valluvar Pandaram*». Selon les dires de nos informateurs *Nayanar*, la pratique de l'enterrement en position assise ne se rencontrerait que dans leur subdivision.

Le *sangam*, dans son combat pour la défense et la reconnaissance des Valluvar, s'est évertué à rehausser le statut communautaire, glorifiant l'identité valluvar en puisant dans les ressources historiques et légendaires. Parmi ces ressources utilisées dans le processus d'affirmation et de glorification de l'identité de caste, ils mettent en avant leur rôle comme caste sacerdotale dans la société tamoule, et surtout leur supposée fonction de prêtres-astrologues royaux sous la dynastie hindoue des Pallava (III<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles). Ils se targuent ainsi d'être les authentiques spécialistes de la médecine et de l'astrologie tamoules, avant l'hypothétique arrivée des Aryens et la domination brahmanique qui s'en serait suivie (Thurston, 1909 : v. 7, 303). Cette théorie historique, loin d'être admise par les historiens du sous-continent, est un thème idéologique récurrent que l'on retrouve dans nombre de mouvements dravidiens. Mais cette glorification de l'identité de caste, faisant appel à un passé légendaire ou du moins prétendu tel, ne se fonde pas sur un rejet catégorique de la caste des Brahmanes, comme bon nombre d'autres mouvements « intouchables ». En effet, les Valluvar partagent de nombreux symboles et attributs avec cette caste sacerdotale : remettre trop violemment en question les symboles brahmaniques reviendrait à remettre également en question les symboles communautaires de leur propre caste sur lesquels se base l'argumentaire identitaire. Paradoxalement, si le cordon sacré, *punul*, est un symbole fort de l'identité brahmanique, les Valluvar ne semblent pas s'en servir comme d'un marqueur central. En effet, pour plusieurs de nos informateurs, porter le *punul* revêt avant tout un caractère sacré et intime et ne saurait être utilisé à des fins profanes, pointant implicitement l'usage ostentatoire que peuvent en faire les

Brahmanes. Pour bon nombre d'informateurs, porter le *punul* ne doit se faire que dans certaines circonstances (festivals religieux, cérémonies dans un temple, consultations médicales ou astrologiques, etc.) et eux-mêmes se montrent peu disposés à le porter continuellement dans la vie de tous les jours.

Si le cordon sacré n'est pas un marqueur social mis en avant par la communauté valluvar dans sa quête de dignité, il existe un personnage symbolique qui, lui, occupe une place centrale, voire primordiale : il s'agit du saint poète tamoul Tiruvalluvar<sup>24</sup>. En tant que personnage clé de la littérature, de la culture et de l'identité dravidiennes, les questions concernant la vie de Tiruvalluvar font l'objet de discussions passionnées au sein de la population, et de nombreuses communautés se réclament de son ascendance (Blackburn, 2000 : 452). Ces débats toujours d'actualité sur la vie du grand poète tamoul se cristallisent essentiellement autour de la question de sa communauté d'origine, mettant clairement en évidence les réticences que peuvent avoir les hautes castes lorsqu'il s'agit de reconnaître qu'il serait peut-être né dans une communauté « intouchable ». Même si la question concernant les origines de l'auteur du *Kural* demeure non résolue, les Valluvar le considèrent comme ayant appartenu assurément à leur communauté. Pour une immense majorité, il ne fait aucun doute que le grand poète tamoul est leur ancêtre. Il est d'ailleurs courant de voir la manifestation concrète de cette allégation dans les quartiers où résident les Valluvar. En effet, certaines familles valluvar, pour marquer leur appartenance communautaire et pour se différencier des autres, accrochent une représentation de Tiruvalluvar sur le linteau de leur porte ou sur la façade de leur maison. Le *sangam* des Valluvar lui-même

emploie l'image et le nom du poète tamoul pour sa gazette pluriannuelle *Valluvam pecukiratu*, sur la couverture de laquelle Tiruvalluvar est représenté debout sur un globe terrestre, tenant un *eluttani* (stylet) dans sa main droite et un *olai cuvati* (recueil en feuille de palmier) dans la gauche – instruments d'écriture et de travail qui étaient, il y a encore un demi-siècle, ceux des astrologues et des médecins valluvar. À travers cette réappropriation de la figure de Tiruvalluvar, la communauté valluvar se pare d'un ancêtre des plus prestigieux. Le saint poète tamoul incarne la fierté et la dignité de la communauté valluvar mais, au-delà, contribue à glorifier une identité de caste qui s'en trouve renforcée, tandis que son aura de sagesse millénaire vient appuyer la réputation déjà bien établie des Valluvar dans leur pratique de l'astrologie et de la médecine.



Représentation de Tiruvalluvar accrochée au-dessus de la porte d'entrée d'une maison de Valluvar.

© Alexis Avdeeff, Thiruvarur district, mai 2008)

## CONCLUSION

Au terme de notre étude portant sur ces deux communautés d'«intouchables», il apparaît que des dynamiques sociales importantes, toujours à l'œuvre, ont contribué peu ou prou à effacer les marques et les signes distinctifs imposés à ces castes traditionnellement discriminées. De manière paradoxale, certains de ces signes semblent même avoir été



Symbole de la fierté valluvar, Tiruvalluvar tel qu'il apparaît sur la couverture de la gazette du sangam, debout sur le globe terrestre et tenant dans ses mains un stylet et un recueil de palmes.

24. On attribue à Tiruvalluvar un ouvrage d'éthique en langue tamoule, le *Kural*. L'existence réelle du poète, aussi bien que la période à laquelle aurait été écrit cet ouvrage, font toujours l'objet de nombreuses controverses, même si l'on estime sur le plan linguistique que le tamoul du *Kural* remonterait au début de notre ère.



réappropriés positivement par les Waghri et les Valluvar, dans un processus d'affirmation et de revendication identitaire.

Comme nous l'avons vu, dans le commerce des broderies traditionnelles ou dans certaines de leurs autres activités commerciales, les stigmates et les marques qui identifiaient les Waghri ont été « retournés » à leur avantage. Ils sont devenus des spécialistes reconnus de leur métier et l'on achète des vêtements réhabilités par un « vrai » Waghri, dont la compétence est admise. Apparaît ici l'un des paradoxes intrinsèques du système des castes : une identité stigmatisée dans un contexte peut se révéler être un avantage dans un autre. S'il existe des castes et des communautés qui cherchent à échapper à leur stigmatisation en changeant leur nom et en essayant de faire évoluer les connotations dépréciatives de leur ancienne identité, il y a donc d'autres – et les Waghri d'Ahmedabad sont parmi celles-là – qui portent leur ancien nom comme une bannière, en exhibant le succès de leurs nouvelles entreprises.

D'une manière analogue, en mettant l'accent sur leur spécificité communautaire et en rehaussant les contours de leur identité, les Valluvar tournent à leur avantage leurs symboles communautaires afin de développer d'autres types de relations, celles-ci plus commerciales, avec les castes supérieures, comme dans leur pratique de l'astrologie telle qu'elle se développe aujourd'hui. Ils se libèrent de ce fait des liens qui les attachaient explicitement à l'univers « intouchable ». Puisant dans les ressources symboliques et légendaires de leur communauté, ils remodelent ainsi leur identité, mais en aucun cas à des fins d'anéantissement de la caste. Leur marque de fabrique reste l'identité valluvar.

Si le fait d'aller vivre en ville libère certains membres des plus basses castes de

l'exploitation directe de leurs maîtres villageois et permet de se débarrasser des marques de stigmatisation les plus visibles, cette vie urbaine ne change en rien leur appartenance sociale. De même, en milieu rural, si certaines castes comme celles des Valluvar tentent d'effacer la stigmatisation de l'intouchabilité en glorifiant leur identité de caste, l'appartenance communautaire n'est pas pour autant affaiblie, mais bel et bien renforcée par ce processus.

Reflet de la diversité du monde intouchable, ces trajectoires communautaires d'émancipation montrent paradoxalement le renforcement des identités de caste dans l'Inde contemporaine, là où certains auraient peut-être imaginé leur disparition. C'est ainsi que nous observons des dynamiques, parfois contraires, et des changements incessants à l'intérieur du système des castes, sans pour autant que les différentes identités ne s'effondrent. En effet, les marques qui distinguent ces communautés peuvent s'estomper, ou bien s'affirmer au gré du contexte socio-économique, mais elles ne disparaissent pas. Ainsi, elles permettent toujours l'identification de ces groupes et notamment à chaque fois que leur exclusion peut servir aux stratégies des hautes castes. Malheureusement, l'exclusion reste un mécanisme intrinsèque au système des castes qui, lui, paraît résister à tous les changements actuels de l'Inde, malgré son essor économique. ■

#### **Harald Tambs-Lyche**

Professeur d'Ethnologie à l'Université de Picardie – Jules Verne, Amiens, membre des laboratoires PIPPS, Université de Picardie – Jules Verne, et LISST – Centre d'Anthropologie Sociale, Toulouse. Après des études à Bergen et à Londres, il a travaillé sur les immigrés indiens en Europe puis au Saurashtra (Gujarat) Country et au Sud Kanara (Karnataka) en Inde. Il est l'auteur de *London Patidars*, (Routledge, Londres 1980), de deux monographies sur Saurashtra, *Power, Profit*



and Poetry (Manohar, Delhi 1997) et *The Good Country*, (Manohar, Delhi 2004). *Business Brahmins* (Manohar, Delhi, sous presse) traite d'une caste de marchands au Sud Kanara. Il a dirigé *The Feminine Sacred in South Asia*, (Manohar, Delhi 1997) et, avec Marine Carrin, *People of the Jangal* (Manohar, Delhi 2008) sur les problèmes écologiques et politiques des populations de la périphérie indienne. Il a aussi écrit, avec Marine Carrin, une étude de la mission scandinave chez les Santal, population tribale de l'Inde, *An Encounter of Peripheries* (Manohar, Delhi 2008).

### Alexis Avdeeff

Après avoir travaillé sur un nouveau mouvement religieux issu de l'hindouisme (*Archives de sciences sociales des religions*, n° 149, 2010), il travaille actuellement au Tamil Nadu (Sud-est de l'Inde) sur une communauté d'Intouchables, spécialistes magico-religieux des campagnes tamoules, dans le cadre de sa thèse de doctorat (EHESS Toulouse). Il est actuellement ATER à l'université de Toulouse II – Le Mirail, membre du laboratoire LISST – Centre d'Anthropologie Sociale et de l'Institut Français de Pondichéry.

## PISTES BIBLIOGRAPHIQUES

### *Sur les Waghri*

Black Mango, 2005. Vidéo sur une communauté waghri à Bombay,

([http://www.youtube.com/watch?v=B5Gak\\_jDZns](http://www.youtube.com/watch?v=B5Gak_jDZns)).

Carrin, Marine, Tambs-Lyche, Harald, 1993, «La vengeance des femmes dans ce monde et dans l'autre. Quelques exemples de l'Inde», *Cahier de littérature orale*, n° 34, p. 47-75.

Deliège, Robert, 1995, *Les Intouchables en Inde. Des castes d'exclus*, Paris, Imago.

Dumont, Louis, 1966, *Homo Hierarchicus*, Paris, Gallimard.

Enthoven, R. E., 1920-1922, *The Tribes and Castes of Bombay*, vol. I – vol. III, édition originale, Bombay, Government Press (rééd. Cosmo Publications, Delhi, 1975)

*Gazetteer of the Bombay Presidency, vol. VIII*, Kathiawar, 1884, Bombay, Government Press.

Heuzé, Djallal G., 2006, *Des intouchables aux dalit. Les errements d'un mouvement de libération dans l'Inde contemporaine*, Pondichéry, IFP.

*Indiatimes*, 2008. «Community Barthers. Brand New Ustensils for your Old Clothes», 28 décembre 2008.

- (<http://www.mumbaipluses.com/thane-plus/index.aspx?>).
- Musée du quai Branly, 2009. Note sur la peinture Waghri: (<http://www.actu-photo.com/14632-autres-maitres-de-linde.html>)
- Shah, P. G., 1967, *Vimukta Jatis. Denotified Communities in Western India*, Bombay, Gujarat Research Society.
- SPG, 2010, «200-year old art uses rusted iron and jaggery as paint», janvier 2010, (<http://a.tribalfusion.com/h.click/>)
- Spodek, Howard, 1976, *Urban-Rural Integration in Regional Development. A Case Study of Saurashtra, India, 1800-1960*, Chicago, University of Chicago, Department of Geography.
- Sud, Nikita, 2004, 'There are no non-Gujaratis in this village/We can recognize a Waghri from his chaal: constructing controlling a Gujarati-Hindu identity in contemporary development and politics', contribution au workshop 'Engagement with Tradition in the Gujarati World', SOAS, Londres, 14 mai 2004.
- Sud, Nikita, 2005, 'Secularism and the Gujarati State: 1960 - 2005'. Contribution au colloque tenu à l'occasion du 50° anniversaire de Queen Elizabeth House, Université d'Oxford.
- Tambs-Lyche, Harald, 2002, «Koli, Rajput, Kanbi, Patidar? Revendications identitaires au Gujarat, hier et aujourd'hui», in Carrin, Marine & Jaffrelot, Christophe (éd.), *Tribus et basses castes. Résistance et autonomie dans la société indienne*, Purusartha 23, Paris, EHESS, p. 265-295.
- Tarlo, Emma, 1997, «The Genesis and Growth of a Business Community. A Case Study of Vaghri Street Traders of Ahmedabad», in Cadène, Philippe & Vidal, Denis (éd.), *Webs of Trade. Dynamics of Business Communities in Western India*, Delhi, Manohar, p. 53-84.
- ### Sur les Valluvar
- Blackburn, Stuart, «Corruption and Redemption. The Legend of Valluvar and Tamil Literacy History», *Modern Asian Studies*, vol. 34, n° 2, May 2000, p. 449-482.
- Clémentin-Ojha, Catherine, Jaffrelot, Christophe, Matringe, Denis, Pouchepadass Jacques, *Dictionnaire de l'Inde*, Paris, Larousse, 2009.
- Daniel, E. Valentine, «The Pulse as an Icon in Siddha Medicine», *Contributions to Asian Studies*, volume XVIII - *South Asian Systems of Healing*, 1984, p. 115-126.
- Deliege, R., *Les Paraiyars du Tamil Nadu*, Studia Instituti Anthropos, vol. 42, 1988.
- Dubois, Jean-Antoine, *A Description of the Character, Manners and Customs of the People of India; and of their Institutions, Religious and Civil, translated from the French Manuscript - Third Edition, with notes, corrections and additions by Rev. Pope G. U.*, Madras, Higginbotham, 1879.
- Jensen, Herman, *A Classified Collection of Tamil Proverbs*, Madras, Methodist Episcopal Publication House, 1897.
- Mofatt, Michael, *An Untouchable Community in South India. Structure and Consensus*, Princeton, Princeton University Press, 1979.
- Mohan, P. E., *Scheduled Castes. History of Elevation, Tamil Nadu, 1900-1955*, Madras, New Era Publications, 1993.
- Murr, Sylvia, *L'Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire*, volumes I - II, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1987.
- Racine, Jean-Luc, «Paria: espaces d'une vie», *Mappemonde*, 4/1992.

Racine, Josiane et Jean-Luc présentent, Viramma, *Une vie paria. Le rire des asservis*, Paris, Plon, 1995.

Thurston, Edgar, *Castes and Tribes of Southern India*, volumes I – VII, Madras, Government Press, 1909.