

Castes, intouchabilité et réussite sociale en Inde

Jules NAUDET

L'Inde a beau être une société de castes, la mobilité sociale n'y est pas impossible. De longues années de luttes et des politiques de discrimination positive ont permis à certains Dalits – autre nom des Intouchables – d'échapper à leur condition. Jules Naudet, à partir d'une enquête qu'il a menée auprès de Dalits devenus hauts fonctionnaires, professeurs ou cadres supérieurs, s'intéresse aux liens qui les unissent à leur milieu d'origine.

Définir la mobilité sociale dans le contexte indien est un exercice particulièrement difficile. En effet, comme le rappelle Max Weber dans *Hindouisme et Bouddhisme*¹, la caste est un cas particulier du *Stand* (groupe de statut). Contrairement aux cas fréquents où l'honneur social est directement attaché à la situation de classe, la caste vient modifier ce rapport entre statut social et classe. La caste est, selon Weber, un *stand* fermé dans la mesure où elle impose des obligations professionnelles, religieuses et sociales extrêmement contraignantes. C'est donc moins la classe (au sens de possession ou non-possession de biens matériels ou de qualifications professionnelles d'un certain type) qui décide du statut que le statut, donné dès la naissance, qui décide de la classe.

Dans une telle situation, la mobilité sociale est difficilement possible pour un individu isolé. Seul le groupe dans son ensemble peut voir son statut évoluer. C'est pour cette raison que l'Inde est souvent présentée, dans la continuité des travaux de Sorokin (le premier théoricien de la mobilité sociale), comme l'archétype d'une *société fermée* dans laquelle les

¹ Max Weber, *Hindouisme et Bouddhisme*, traduit et présenté par Isabelle Kalinowski et Roland Lardinois, Paris, Flammarion, coll. Champs, 2003, p. 123.

statuts sont assignés, par opposition aux *sociétés ouvertes* dans lesquelles les statuts sont acquis².

Pourtant, la typologie binaire de Sorokin a un effet trompeur : la société indienne n'est pas complètement fermée. Il y a certes toujours eu une congruence forte entre caste et classe, mais cette congruence n'a jamais été parfaite. Depuis l'indépendance de l'Inde, et notamment grâce aux politiques de « réservation » (discrimination positive), la dissociation entre caste et classe s'est même accrue (bien que la congruence demeure extrêmement forte). Par ailleurs, la sécularisation du pays est allée de pair avec une délégitimation de l'usage des critères de caste dans le sens commun. Toute relative que soit cette délégitimation, elle a néanmoins introduit une brèche dans les principes garantissant l'ordre social indien. La théodicée indienne, que Weber décrivait comme « la plus conséquente que l'histoire ait jamais produite »³, se voyait ainsi concurrencée par une idéologie du mérite selon laquelle la valeur de l'individu dépend non plus de sa naissance, mais de sa réussite professionnelle.

La conséquence de ces deux évolutions est donc un brouillage des principes de définition du statut. Si la caste reste un *stand* fermé au sens de Weber, le statut en Inde n'est pas défini seulement par l'appartenance de caste. Le statut est aussi fonction du prestige de la profession exercée. Il existe donc en Inde deux échelles de valeur du statut social : le statut est défini par la pureté rituelle de la caste à laquelle on appartient, ainsi que par le prestige de la profession. Ces deux échelles de statut social sont indépendantes et possèdent leurs logiques propres. L'évaluation du statut en fonction d'une échelle ou d'une autre est alors profondément relative. Les facteurs susceptibles d'influer sur cette évaluation sont nombreux et, surtout, il est quasiment impossible de les systématiser. La prédominance de la caste comme principe d'évaluation du statut pourra varier de manière plus « structurale » en fonction de la trajectoire et des contextes de socialisation traversés (résidence en milieu rural ou en milieu urbain, type d'établissements scolaires fréquentés, passage ou non par l'université, profession des parents, âge, etc.), mais cette prédominance n'est jamais complètement stabilisée. Les différents contextes produisant ou soutenant des légitimités différentes, les individus, soumis aux effets de la domination symbolique, sont tentés de faire varier leurs principes de jugement en fonction de ces contextes et ne mobilisent donc pas

² Pitrim Sorokin, *Social Mobility*, New York, Harper and Brothers, 1927.

³ Max Weber, *op. cit.*, p. 230.

nécessairement les mêmes répertoires d'évaluation en famille, dans leur quartier, à l'école, sur leur lieu de travail, dans les transports en commun, etc.

Cette dualité dans la définition du statut social a nécessairement un impact sur la façon dont les personnes, notamment issues de basses castes, peuvent ressentir leur mobilité sociale. Nous avons retrouvé cette ambiguïté dans l'enquête que nous avons menée sur l'expérience de la mobilité sociale en Inde. Anil, fils d'un travailleur sans terre d'un village du Gujarat et issu d'une caste de tisserands traditionnellement considérée comme « intouchable », est aujourd'hui diplômé d'une université de la *Ivy League* et consultant pour un cabinet international. Respecté dans son travail, jouissant d'une grande reconnaissance parmi ses collègues, il avoue néanmoins, avec beaucoup d'hésitation et une honte certaine, avoir peur de revenir dans son village d'origine :

« Quand je reviens... La situation des personnes là-bas... Leur situation est vraiment très mauvaise et moi je suis toujours... Quand je reviens, je continue à être... C'est une sorte de contradiction en moi. Quand je reviens, je suis toujours... En ce qui concerne les personnes de haute caste, je suis toujours considéré comme une personne de basse caste. Même si je suis quelqu'un d'important [*a big guy*], à Mumbai, où ma caste ne compte pas, dès que je reviens je deviens "l'intouchable". Et ça je ne le supporte pas ».

Cet extrait d'entretien révèle bien toutes les contradictions de la mobilité sociale dans le contexte indien. Ce qui frappe aussi dans l'histoire d'Anil, c'est qu'il est parvenu à atteindre une position professionnelle extrêmement prestigieuse et rémunératrice alors qu'il est issu d'un milieu extrêmement pauvre et stigmatisé socialement. Pourtant sa situation demeure une exception au regard du reste de la société indienne.

La question des « basses castes » en Inde

Malgré l'inscription dans la Constitution, rédigée sous l'autorité d'Ambedkar et promulguée en 1950, de l'abolition de l'intouchabilité, la caste demeure le principe structurant de la société indienne. La caste n'a pas fait que survivre, elle a pris de nouvelles formes afin de s'adapter aux nouvelles réalités socio-économiques.

Depuis 1951, les castes ne sont plus dénombrées dans les recensements conduits par le gouvernement indien, et seuls les groupes dits « répertoriés » le sont. Ces groupes répertoriés incluent : les *scheduled castes* ou SC (castes répertoriées), catégorie qui regroupe les castes traditionnellement considérées comme « intouchables » ; les *scheduled tribes* ou ST (tribus

répertoriées), catégorie rassemblant un ensemble de groupes censés constituer la population autochtone de l'Inde, population également considérée comme « intouchable » ; les *other backward classes* ou OBC (autres groupes défavorisés), catégorie incluant principalement des castes de la catégorie de *shûdras* (basses castes, occupant traditionnellement des emplois subalternes, mais n'étant pas considérées comme « intouchables »). Les membres de ces trois catégories bénéficient, selon des modalités différentes, des politiques de « réservations » (discrimination positive) dans le secteur public, dans l'enseignement supérieur et en politique (des sièges leur sont réservés lors des élections).

Les *scheduled castes* représentent aujourd'hui plus de 16 % de la population indienne, et les *scheduled tribes* environ 8 %⁴, soit plus de 24 % du total de la population indienne pour ces deux groupes. L'évaluation de la population des *other backward classes* est l'objet de nombreux débats entre spécialistes (du fait de la difficulté à cerner les limites de ce groupe) : elle comprendrait environ 36 % de la population⁵.

Aujourd'hui, beaucoup des membres des OBC font encore l'objet de fortes discriminations sur la base de la caste, mais les membres des catégories SC et ST souffrent, eux, davantage de cette discrimination en continuant d'être victimes, notamment en milieu rural, de la pratique de l'intouchabilité. Une étude récente menée auprès d'un échantillon de 565 villages dans onze États différents montrait que, dans un dixième de ces villages, les personnes considérées comme intouchables n'ont toujours pas le droit de porter des chaussures, des vêtements neufs, des lunettes de soleil, ni d'utiliser un parapluie ou de posséder un vélo⁶. Dans la moitié des villages étudiés, ces personnes n'ont pas un accès libre aux infrastructures communes permettant d'obtenir de l'eau potable. De même plus de 40 % des écoles pratiquent l'intouchabilité lors des repas du midi en obligeant les enfants issus de groupes SC et ST à s'asseoir à l'écart de leurs camarades de classe. Les statistiques de police, qui sont loin d'enregistrer la totalité des faits commis, montrent que, parmi la population SC et ST, chaque semaine treize personnes sont assassinées, cinq de leurs maisons sont brûlées, six personnes sont kidnappées, tandis que chaque jour trois femmes sont violées, onze

⁴ Source: *Census of India 2001* (http://www.censusindia.gov.in/Census_Data_2001/India_at_Glance/scst.aspx).

⁵ Source : Enquête *National Sample Survey* (NSS), 1999-2000.

⁶ G. Shah, H. Mander, S. Thorat, S. Deshpande, A. Baviskar, *Untouchability in Rural India*, New Delhi, Thousand Oaks (Calif.), Sage Publications, 2006.

personnes sont agressées et qu'un crime contre un membre de ces groupes est commis toutes les dix-huit minutes⁷.

C'est sur la base de cette expérience d'une discrimination extrêmement violente qu'une partie des membres de ces groupes (notamment le groupe des *scheduled castes*) a développé une identité politique forte. Cette conscientisation politique s'est notamment accélérée dans la période d'entre-deux-guerres sous l'impulsion d'Ambedkar⁸. Premier « hors-caste » à avoir étudié aux États-Unis et en Angleterre, principal rédacteur de la Constitution de l'Inde, Ambedkar a en effet été l'initiateur d'un mouvement de lutte contre le castéisme qui continue aujourd'hui de structurer les répertoires politiques de lutte contre la discrimination. Ce mouvement de lutte s'est prolongé après la mort d'Ambedkar en 1956, et on parle désormais de « mouvement dalit ». Le terme *dalit*, qui provient du marathi, signifie littéralement brisé et opprimé. L'Arya Samaj, mouvement réformateur de l'hindouisme, puis Ambedkar, dès les années 1930, ont été les premiers à utiliser ce terme pour désigner les membres des castes anciennement intouchables dans la sphère publique. Cependant le terme s'est réellement popularisé à partir de 1973 avec la publication du manifeste des *Dalit Panthers*. Au départ éminemment politique car impliquant une posture de lutte, le terme *dalit* est aujourd'hui souvent mobilisé comme un terme politiquement correct pour se référer à l'ensemble des groupes anciennement intouchables (mais toujours victimes, de fait, de l'intouchabilité). L'utilisation de ce mot est souvent sujette à débats en sciences sociales mais nous n'hésitons pas à l'employer car, comme nous le verrons, il est particulièrement révélateur de la façon dont les personnes auprès de qui nous avons enquêté se définissent dans l'espace social indien.

L'expérience de la mobilité sociale des Dalits

Il existe aujourd'hui très peu d'études permettant d'évaluer quantitativement la mobilité sociale en Inde. Les quelques études disponibles⁹ ont notamment beaucoup de mal à analyser la mobilité sociale en fonction à la fois de la classe et de la caste. Ces études mettent

⁷ Narula, Smita, « Equal by Law, Unequal by Caste: The "Untouchable" Condition in Critical Race Perspective », *Wisconsin International Law Journal*, vol. 26, 2007, p. 46.

⁸ Voir Christophe Jaffrelot, *Dr Ambedkar : leader intouchable et père de la Constitution indienne*, Paris, Presses de Sciences Po, 2000.

⁹ Voir notamment Sanjay Kumar, Anthony Heath, Oliver Heath, « Determinants of Social Mobility in India », *Economic and Political Weekly*, vol. 37, n°29, 2002 ; R. Deshpande, S. Palshikar, « Occupational Mobility: How Much Does Caste Matter? », *Economic and Political Weekly*, vol. 43, n°34, 2008.

cependant en évidence le rôle joué par les politiques de « réservation » qui ont permis de multiplier les chances de mobilité sociale ascendante pour les Dalits.

Notre travail de recherche repose davantage sur une approche qualitative de la mobilité sociale et consiste en une cinquantaine d'interviews avec des Dalits issus de milieu pauvre et ayant atteint des positions élevées dans la haute fonction publique indienne, dans le milieu académique (chercheurs et enseignants à l'université en lettres et sciences sociales) et dans le secteur privé (diplômés d'instituts prestigieux tels que l'IIT, l'IIM, etc.).

Le résultat le plus original de nos travaux est qu'il semblerait que, à la différence de ce qui ressort de la littérature américaine et européenne sur l'expérience de la mobilité sociale dans les pays occidentaux, l'ajustement identitaire au nouveau statut social ne semble pas être un véritable problème. Au contraire, l'analyse des procédés de narration de la trajectoire de vie de ces personnes révèle que tout se passe comme si ce changement radical de statut social n'impliquait pas vraiment de véritable transformation ou ajustement identitaire. Un tel constat semble assez surprenant dans la mesure où l'ampleur des parcours d'ascension réalisés laisserait imaginer que l'ajustement au nouveau statut social ne serait pas de toute évidence. Il est en effet tentant de postuler que la thèse durkheimienne de l'anomie comme conséquence d'un changement social rapide s'appliquerait en Inde plus qu'ailleurs. Bien des personnes interviewées ont en effet grandi dans des bidonvilles, dans des huttes en terre, ont connu la pauvreté, la faim, l'humiliation, les discriminations, le racisme de caste fondé sur le déni de toute humanité, etc. Et ces mêmes personnes, grâce à leurs efforts, à leurs succès scolaires, se retrouvent aujourd'hui dans des positions leur offrant un grand prestige social ainsi qu'un confort matériel que leurs parents n'auraient jamais osé espérer.

Cependant ces parcours, malgré leur ampleur rare, ne semblent pas impliquer de véritables problèmes d'ajustement. Il convient ici d'éviter toute méprise : ces parcours demeurent exceptionnels d'un point de vue statistique et sont certainement loin d'être faciles. On pourra ainsi citer en exemple extrême des difficultés de ces parcours l'exemple d'une personne, aujourd'hui professeur à la très prestigieuse université Jawaharlal Nehru à New Delhi, qui, pendant une année entière de son parcours universitaire, était contrainte, pour des raisons économiques, à dormir dans la rue, à étudier à la lumière d'un lampadaire, et dépendait de ses camarades de classe pour obtenir stylos et papier.

Quand nous parlons de facilité de l'ajustement au nouveau statut, nous entendons donc que, dans le récit que ces personnes nous font de leur mobilité, elles ne mentionnent que de manière exceptionnelle ou marginale des problèmes tels qu'un sentiment de double-absence, de déconnexion de leur milieu d'origine, de honte de leurs origines ou de trahison des membres du groupe d'origine, etc. Pour autant, ces narrations ne sont absolument pas réalisées sur le mode de la célébration de la réussite. Il n'est en effet pas rare que la réduction de la tension qu'implique la mobilité sociale s'opère par des assertions du type : « Après tout, je ne vois pas pourquoi je devrais me sentir mal de réussir car je ne fais que réaliser ce qui est valorisé dans cette société ». Or ce n'est absolument pas ce type de perspective qui est celle des Dalits en mobilité sociale ascendante.

Bien entendu, les registres de narration de la réussite sociale de ces personnes sont extrêmement divers, mais on peut néanmoins distinguer un trait récurrent à la quasi totalité des entretiens réalisés. En effet, la plupart des personnes rencontrées construisent le récit de leur réussite autour de leur identité de dalit. On pourrait même aller plus loin et affirmer que c'est leur identité de dalit qui construit leur expérience de la mobilité.

« Payer sa dette à la société »

Les interviews révèlent en effet que la fidélité au groupe d'origine est une évidence qui ne saurait être contestée. Lorsque l'enquêteur demande à l'interviewé si sa réussite sociale a impliqué une prise de distance avec les membres de son groupe d'origine (parents, famille élargie, amis, etc.), les réactions sont bien souvent indignées et suivies d'une démonstration de la force des liens qu'il conserve avec ceux restés au village ou dans le bidonville. Le registre dans lequel s'effectue cette justification de la force des liens avec le groupe d'origine est particulièrement frappant. La préservation des liens avec le groupe d'origine est très souvent présentée comme une obligation morale, quelque chose imposé de l'extérieur plutôt qu'un choix personnel. C'est d'ailleurs pourquoi beaucoup de personnes interviewées choisissent de créer des écoles, des organismes de microcrédit, des bibliothèques, des systèmes de bourse d'études, etc. dans leur village d'origine. Une telle démarche n'est pas exceptionnelle chez les Dalits interviewés : elle est majoritaire et s'inscrit dans l'idéologie, qui a notamment été défendue par le leader politique dalit Kanshi Ram, de payer sa dette à la société (« *pay back to society* »).

Dinesh Bhongare, professeur de psychologie à l'université de Mumbai, parle ainsi de ses activités :

« En plus de mon travail je me dois [accentué fortement] d'être impliqué dans d'autres activités sociales. Je ne peux pas ignorer cette responsabilité sociale. Donc je mets en place des programmes de soutien aux personnes désavantagées socialement, je les aide, j'organise des programmes pour les aider à développer leur conscience sociale, des programmes de soutien psychologique aussi. Nous organisons ce genre d'activités. Notre priorité n'est pas de gagner de l'argent. Donc comparés aux autres professeurs, nous sommes obligés d'organiser ce type d'activités. Et nous ne pouvons pas faire de compromis là-dessus ».

En plus du très symptomatique glissement du « je » vers le « nous », cet extrait d'entretien montre bien que cet engagement social répond à un impératif moral. La dimension personnelle de l'engagement est effacée et c'est au contraire une logique de groupe qui vient motiver les prises de position. C'est l'identité collective de dalit qui dicte les modalités de l'action, et cette identité de caste vient informer tous les aspects de la narration de l'histoire de vie.

Le succès de ces personnes est un succès individuel. C'est une personne, voire une famille, qui bénéficie de cette mobilité et pourtant ces individus choisissent de parler de leur mobilité comme si c'était la communauté entière qui s'élevait à travers leur réussite. Et si certains reconnaissent le caractère individuel de leur réussite, ils n'en replacent pas moins leur histoire individuelle dans le cadre de l'histoire de leur groupe. Ainsi, lorsque ces personnes sont interrogées sur ce qu'elles pensent être les causes de leur réussite, beaucoup répondent, sans aucune hésitation, que leur succès s'explique par les luttes menées par Ambedkar. Non seulement les enseignements d'Ambedkar ont permis à leurs parents d'incorporer un certain *ethos* de la réussite qui a structuré leur éducation et les a poussés à valoriser l'éducation, mais Ambedkar est en outre à l'origine du système de « réservations » dans l'enseignement et la fonction publique sans lequel ces personnes n'auraient jamais pu connaître une telle mobilité. La figure d'Ambedkar en particulier et le mouvement dalit en général sont donc toujours présents et viennent informer la narration de soi.

De très nombreuses personnes mentionnent, lors de l'interview, leurs premiers contacts avec le mouvement dalit, l'importance que cela a pu avoir dans leur vie et la façon dont cela a pu marquer en profondeur leur socialisation. La conversion d'un ou plusieurs membres de la famille au bouddhisme (pour certains le jour même de la conversion d'Ambedkar) est une anecdote qui revient très souvent dans les entretiens et qui est mobilisée

comme un exemple de la très précoce sensibilisation à l'idéologie dalit. Dans une famille dalit pauvre, la conversion constitue en effet un événement fort pour au moins deux raisons. Tout d'abord, elle symbolise la rupture d'avec la tradition hindouiste, tradition dans laquelle s'inscrivaient les ancêtres depuis des siècles. Une telle rupture est loin d'être évidente tant elle implique une remise en cause radicale des pratiques quotidiennes et de la façon de penser sa place dans le monde physique et métaphysique. La conversion de proches est donc d'autant plus marquante qu'elle est difficile. Cette difficulté de la conversion est souvent plus forte chez les femmes pour qui la conversion a été imposée par leur mari. Par ailleurs, la conversion, telle que la pensait Ambedkar, marque le début d'un processus de déculturation et de désincorporation des structures sociales hindoues incorporées. La conversion symbolise l'entrée dans une nouvelle identité qui est moins religieuse que sociale. Dans la biographie de sa famille, Narendra Jadhav, un très haut fonctionnaire dalit, raconte ainsi la cérémonie de la conversion d'Ambedkar au bouddhisme :

« Dans une déclaration fracassante, il annonça qu'il ne suivrait plus le rite hindou prescrit pour l'anniversaire de la mort de ses parents. Il jura de suivre les grands principes bouddhistes : connaissance, droiture et compassion envers le prochain. Mon corps frissonna, tant l'instant était chargé d'émotion. Des larmes coulaient de mes joues, je sentais la lumière irradier de Babasaheb [surnom souvent donné à Ambedkar]. Jamais je n'oublierai cette journée, ni ce discours, ni le moment où Babasaheb nous demanda de tous nous lever. Avec fierté, nous nous sommes levés, les épaules bien droites, la tête haute. Babasaheb était notre chef et notre sauveur, il allait nous guider vers une vie de bonheur où les castes n'existaient pas, où l'égalité régnait pour tous »¹⁰.

L'incorporation d'une identité dalit, centrée autour de la lutte contre l'oppression de caste, se fait de manières multiples. Si les personnes issues de caste *mahar* ont été beaucoup plus exposées au mouvement ambedkariste et ont donc intégré de manière plus précoce cette identité politique, il s'agit de ne pas limiter la définition de l'identité dalit à une orthodoxie ambedkariste et *mahar*. À la suite d'auteurs aussi divers que Gail Omvedt, Kancha Ilaiah ou Ghanshyam Shah¹¹, nous pensons qu'être dalit c'est avant tout refuser la domination sociale héritée de l'ordre brahmanique. Il y a diverses façons d'être dalit, des nuances dans les positionnements, des parcours de socialisation différents, mais le socle commun est le choix d'inscrire la lutte contre la domination au centre de l'identité sociale.

¹⁰ Narendra Jadhav, *Intouchable : Une famille de parias dans l'Inde contemporaine*, traduit par Simone Manceau, Paris, Fayard, 2002, p. 265.

¹¹ Gail Omvedt, *Dalit Visions: The Anti-Caste Movement and the Construction of an Indian Identity*, New Delhi, Orient Longman, 2006 ; K. Ilaiah, *Why I Am Not a Hindu: A Sudra Critique of Hindutva. Philosophy, Culture, and Political Economy*, Calcutta, Bombay, Samya, 2005 ; Ghanshyam Shah, *Dalit Identity and Politics. Cultural Subordination and the Dalit Challenge*, New Delhi, Thousand Oaks (Calif.), Sage Publications, 2001.

L'éducation, la mobilité sociale et l'identité collective des Dalits

La spécificité de cette lutte contre la domination est d'accorder une importance toute particulière à l'éducation. Il est en effet possible d'avancer que l'identité dalit, bien qu'étant une identité subalterne, est construite autour d'un *ethos* de la mobilité. Elle présente cette particularité de placer le projet de mobilité sociale au centre de l'identité d'un groupe pourtant dominé socialement. La diffusion très large au sein de certaines castes ex-intouchables de l'idéologie ambedkariste, incarnée par le mot d'ordre « *educate, organise and agitate* », a permis de réaliser une opération assez improbable : de nombreuses familles complètement dépourvues de capital culturel se sont mises à valoriser l'éducation de manière quasi-religieuse auprès de leurs enfants, leur permettant ainsi de réussir scolairement puis socialement. Mais l'idéologie dalit et ambedkariste ne se cantonne pas à encourager l'éducation : elle dicte également le comportement à tenir une fois que l'on a réussi, en fixant notamment comme impératif moral la nécessité de « payer sa dette ». La mobilité sociale est programmée dans l'identité dalit. Là où, en Europe et aux États-Unis, la personne qui change de classe se retrouve prise dans des conflits d'identité qu'elle ne sait pas toujours bien comment résoudre, le dalit en mobilité sociale a à sa disposition une sorte de kit idéologique qui minimise grandement l'importance de ces conflits identitaires qui mettent en jeu la mémoire du groupe d'origine.

Comme le montre bien le sociologue Nicolas Jaoul, l'*ethos* dalit de la mobilité renvoie directement à la notion gramscienne de « l'intellectuel organique » qui agit comme un lien entre les institutions et les subalternes¹². L'exhortation de Gramsci à « travailler sans cesse à l'élévation intellectuelle de couches populaires toujours plus larges, pour donner une personnalité à l'élément amorphe de masse, ce qui veut dire travailler à susciter des élites d'intellectuels d'un type nouveau qui surgissent directement de la masse tout en restant en contact avec elle pour devenir les "baleines" du corset »¹³ aurait très bien pu être celle d'Ambedkar ou de tout autre leader dalit. Certains passages du livre *Annihilation of Caste* d'Ambedkar reprennent d'ailleurs la même idée¹⁴.

¹² Nicolas Jaoul, *Le Militantisme dalit dans la région de Kanpur, Uttar Pradesh. Genèse et transformations d'une entreprise de représentation communautaire*, thèse de doctorat, EHESS, 2004.

¹³ Antonio Gramsci, « Les cahiers de la prison », in *Textes*, Paris, Éditions sociales, 1983, p. 155.

¹⁴ B. R. Ambedkar, *Annihilation of Caste with a Reply to Mahatma Gandhi*, Jullundur City, Bheem Patrika Publications, 1971.

Il faut cependant faire preuve de prudence et ne pas tomber dans le travers qui consisterait à idéaliser le dévouement total et désintéressé de ces personnes à une lutte collective. Les intérêts personnels ne se dissolvent bien entendu pas dans un attachement au groupe d'origine. Cet *ethos* du dévouement et de l'engagement masque aussi chez les personnes en mobilité sociale une position de dominants au sein de la communauté dalit. Dans le contexte d'une société toujours structurée par les rapports de caste, il est extrêmement difficile, voire dans certains contextes impossible, pour une personne issue d'une caste pensée par certains comme « intouchable » de se fondre dans des groupes dominants toujours dominés par les castes dites supérieures. Briser les attaches avec le groupe d'origine pour tenter d'intégrer parfaitement le groupe d'arrivée est un pari extrêmement risqué qui risque de se solder par un isolement dont on retirerait plus d'humiliation que de bénéfices symboliques. On peut donc émettre l'hypothèse que ces personnes effectuent un calcul rationnel simple qui consiste à préférer être dominants chez les dominés plutôt que dominés chez les dominants. C'est notamment l'un des arguments de Nicolas Jaoul qui montre en particulier comment les hauts-fonctionnaires dalits n'ont soutenu le mouvement ambedkariste qu'à partir du moment où la participation d'hommes politiques dalits dans le gouvernement d'Uttar Pradesh leur garantissait que cela ne nuirait pas à leur carrière¹⁵. Que cet engagement masque ou non un embourgeoisement, qu'il soit ou non la marque d'une attitude paternaliste s'inscrivant davantage dans la logique des « bonnes œuvres » que dans celle de la révolte face à l'injustice, il n'en demeure pas moins qu'il est la marque d'un mode très particulier de gestion des défis individuels que soulève l'expérience de la mobilité sociale ascendante.

Ce court aperçu¹⁶ des enjeux que pose l'expérience de la mobilité sociale ascendante en Inde permet de saisir combien, en dépit d'un changement de statut professionnel extrêmement fort, l'identité de caste continue à structurer la façon de se situer dans l'espace social. Alors que la mobilité sociale implique généralement un processus d'individuation fort, de perte ou de brouillage des appartenances, cela ne semble pas être le cas chez les Dalits en mobilité. On voit donc que la distinction opérée en introduction entre un statut social défini par la caste et un statut social défini par la profession se retrouve jusque dans la façon dont les dalits font l'expérience de leur réussite : il semblerait en effet que la raison pour laquelle l'identité de caste continue à être si structurante est que, malgré leur réussite, les Dalits en

¹⁵ Nicolas Jaoul, *op. cit.*

¹⁶ Pour plus de détails, voir Jules Naudet, « “Paying-back to society”: upward social mobility among Dalits », *Contributions to Indian Sociology*, vol. 42, n° 3, 2008.

mobilité sociale continuent trop souvent d'être considérés comme des « intouchables ». Le poids que représente cette identité stigmatisée fait que, bien souvent, ils préfèrent investir leurs efforts de reconnaissance sociale auprès d'un groupe de caste avec lequel ils partagent une expérience commune de la discrimination plutôt qu'auprès d'un groupe de pairs avec lequel ils partagent certains attributs de classe mais qui est toujours tenté de les renvoyer à leur identité de caste.

Publié dans laviedesidees.fr, le 13 mars 2009

© laviedesidees.fr