
Kamala Marius

Les inégalités de genre en Inde

Regard au prisme des études postcoloniales



KARTHALA

Nul pays plus que l'Inde ne suscite autant de sentiments contradictoires. Ses paysages contrastés, ses religions, ses castes, ses hommes et ses femmes ont attisé les imaginations occidentales depuis des siècles. Aux antipodes de ce cliché orientaliste, les femmes indiennes sont représentées comme des victimes d'un système patriarcal archaïque opposé au nôtre. Cette vision a-historique, décontextualisée et universalisante des femmes indiennes a conforté les féministes libérales dans leur construction essentialiste des femmes comme victimes plutôt que comme agents de résistance et de changement.

À travers la situation des femmes actives en pays tamoul, Kamala Marius plaide pour une interprétation multiple des inégalités et des facteurs de domination : la précarité du statut des femmes prenant le pas sur d'autres facteurs comme la caste, la classe, les lieux. Sa recherche montre aussi que les mobilités spatiales et sociales des femmes favorisent une redéfinition des rapports de genre, de caste et de communauté. Elle souligne combien ce processus cumulatif des mobilités constitue une source d'*empowerment* et d'émancipation.

L'apport de cet ouvrage est de trois ordres : empirique d'abord, présentant un panorama complet et commenté d'une large palette des inégalités genrées en Inde ; théorique et conceptuel ensuite, couvrant un champ de recherche allant du féminisme postcolonial aux *subaltern studies* ; réflexif enfin, appuyé sur de solides investigations de terrain. Son sujet qui considère à la fois l'individu et le groupe au travers de leurs pratiques, de leurs discours et de leurs représentations invite à dépasser les clivages disciplinaires. Son terrain d'étude, l'Inde, est systématiquement mis en perspective avec son parcours et son itinéraire personnel posant ainsi les jalons d'une réflexion critique novatrice.

Kamala Marius, géographe, est maîtresse de conférences à l'Université de Bordeaux-Montaigne et chercheure à l'UMR LAM (Sciences Po Bordeaux). Elle est chercheure associée à l'Institut Français de Pondichéry (Inde) depuis une trentaine d'années. Auteure de nombreux articles et ouvrages sur l'Inde, elle poursuit actuellement des recherches sur les dynamiques urbaines indiennes.



ISBN : 978-2-8111-1182-3

LES INÉGALITÉS DE GENRE EN INDE

Cet ouvrage a été publié avec le concours
de l'Université Bordeaux Montaigne
et l'Institut français de Pondichéry

KARTHALA sur internet:
www.karthala.com
(paiement sécurisé)

Couverture : Meeting politique lors des élections à Bénarès en 2012.
Crédit photographique : † J.P. Muller.

Éditions Karthala, 2016
ISBN : 978-2-8111-1183-0

Kamala Marius

Les inégalités de genre en Inde

**Regard au prisme
des études féministes postcoloniales**

**Institut Français
de Pondichéry
11, Saint Louis Street
605001 Pondichéry, Inde**

**Édition Karthala
22-24, boulevard Arago
75013 Paris**

**Université
Bordeaux Montaigne
Esplanade des Antilles
33607 Pessac Cedex**

À Nirmala et Soumita

Remerciements

La liste des personnes à qui je suis redevable de ce travail de recherche est trop longue. Je me limiterai donc à quelques remerciements :

Guy Di Méo pour avoir passé des week-ends à relire plusieurs fois ce travail inédit et à discuter de longues heures avec moi afin de me faire avancer de manière constructive dans mon propos.

Anne Le Fur, mon amie cartographe, pour avoir réalisé si gentiment toutes les figures de ce volume.

Carlos Jenart, bibliothécaire hors-pair du centre de documentation Regards qui a toujours été disponible pour m'envoyer en urgence des articles introuvables.

Venkatasubramaniam, ingénieur d'Études à l'Institut Français de Pondichéry, qui m'a accompagnée pendant de longues semaines sur le terrain au Tamil Nadu, ces quinze dernières années.

L'Institut Français de Pondichéry qui m'a accueillie depuis 30 ans, dans le cadre de mes différents programmes de recherche.

Aux centaines de femmes ouvrières qui m'ont consacré de longues heures d'entretien.

À Annie Najim, Anne Groh et Alain Pasco pour avoir relu ce travail.

Enfin à mes filles Nirmala et Soumita qui m'ont soutenue pendant toute la rédaction de ce volume.



L'Union indienne : États, territoires et villes principales.

Introduction

« On ne naît pas femme de couleur, on le devient. »

Aucun pays ne peut, dans la même mesure que l'Inde, susciter toujours autant de sentiments contradictoires. Ses paysages divers, ses religions, ses castes, ses hommes, ses femmes ont excité les imaginations occidentales depuis des siècles. Le voyageur occidental est souvent ébloui par la grâce et la beauté des femmes dans leur sari coloré à l'instar des actrices de Bollywood. En effet, cette image flatteuse de la féminité indienne se retrouve de plus en plus dans nos médias avec l'une des actrices les plus célèbres de la planète (Aishwarya Rai, Miss Monde 1994). On y remarque son sari en soie moulant, ses bijoux, son *bindi* au milieu du front ou encore son nez percé d'un diamant. Elle évoque ainsi les représentations de Lakshmi ou Parvati, épouses des Dieux Vishnu et Shiva.

Aux antipodes de ce cliché orientaliste, les femmes indiennes sont représentées comme des victimes d'un système patriarcal archaïque opposé au nôtre. Les féministes « libérales¹ » y dénoncent pêle-mêle, les mariages de fillettes, les infanticides de filles, les brus brûlées vives par leurs belles-familles pour insuffisance de dots, les viols collectifs, l'enfermement des femmes, leur interdiction de travailler.

Cette vision a-historique, décontextualisée et universalisante des femmes indiennes et du Sud en général, a conforté les féministes libérales dans leur construction essentialiste des femmes comme seules victimes plutôt que comme agents de résistance et de changement. Par ailleurs, en focalisant sur l'oppression de genre liée essentiellement à la sexualité, à l'exclusion d'autres formes d'oppression, elles ont négligé celles-ci, alors qu'elles participent de manière importante aux injustices de genre, en particulier, celles liées à la famille et à l'économie.

En travaillant sur les questions de genre sur un terrain privilégié pour moi qu'est l'Inde du Sud, je plaide dans ce travail de recherche pour un engagement géographique inédit.

En effet, j'ai décidé de me concentrer sur le cas de l'Inde, un « pays émergent » en pleine mutation économique et sociale, dans lequel les inégalités de genre, sous leurs différentes formes restent un facteur majeur d'inégalité. La question de l'inégalité de genre en Inde n'est pas un sujet

1. Courant réformiste militant pour l'égalité civile et politique ainsi que pour l'égalité des droits dans les domaines de l'éducation ou du travail.

facile à aborder, puisque probablement aucun pays dans le monde n'offre une telle diversité et une telle pluralité de cas. Il s'agira, dans la première partie de ce travail, d'approcher cette question sous l'angle des différences de caste, de classe, de religion, de contexte en tenant compte aussi de la diversité régionale, c'est-à-dire de la diversité des facteurs territoriaux. Dans le contexte indien, la classe et la caste exacerbent l'inégalité de genre : en effet la classe et la caste amplifient l'impact des autres facteurs d'inégalité en les rendant encore plus pénalisants qu'ils ne le sont. L'identité de genre est certainement un facteur additionnel d'inégalité sociale, mais elle n'agit pas indépendamment de la classe ou de la caste ou du lieu.

La question est de savoir si l'on doit considérer ces différentes sources d'inégalité comme s'additionnant l'une à l'autre ou s'il faut les appréhender conjointement en explicitant leurs profondes interdépendances. Pour cela une approche intersectionnelle me paraît pertinente pour repenser la simultanéité des inégalités et des oppressions liées à la caste, la classe, l'orientation sexuelle, la religion, le travail, le lieu géographique. Pour Hill Collins qui fut l'une des premières « black feminist » à utiliser le terme « intersectionnalité », il s'agit d'un « paradigme alternatif à l'antagonisme épistémologique positivisme/postmodernisme qui fait partie des dichotomies structurant l'épistémologie occidentale » (cité par Bilge in Palomares *et al.*, 2010 : 48). Le paradigme intersectionnel semble être devenu « le trope féministe le plus répandu pour parler selon les cas des identités et/ou des inégalités qu'on dit multiples et interdépendantes » (Bilge, *ibid.*, 44).

Cette lecture intersectionnelle des inégalités de genre à l'échelle nationale me paraît indispensable pour comprendre à l'échelle locale, dans un contexte bien précis qu'est le pays tamoul, l'impact des nouvelles formes d'activités économiques (travail en usine et activités liées à la microfinance) tant sur les mobilités que sur les nouveaux rapports de genre. En ce sens, l'intersectionnalité est une démarche tout à fait utile pour la géographie féministe postcoloniale en particulier, car elle permet d'étendre considérablement le travail de déconstruction sur les pratiques spatiales en intégrant les mécanismes de domination divers, liés au sexe, au genre, à la caste, à la communauté, aux générations. Cette réflexion sur l'intersectionnalité des catégories de genre, race et caste a très largement nourri le champ des *postcolonial studies*, des *diaspora studies*, des *queer studies* qui sont encore peu mobilisées, notamment chez les géographes français. Il s'agira dans cette recherche de savoir si l'intersectionnalité peut conduire à l'abandon des explications unidimensionnelles de la stratification socio-spatiale (rapports de classe) ou si elle produit simplement des contre-arguments à l'intérieur des paramètres établis.

En Inde, si les formes de violence intimes liées au corps (homicide pour dot, viol, infanticide des filles, violence des rapports de genre...) sont depuis longtemps des formes visibles de discrimination largement étudiées, en revanche les formes subtiles d'inégalités de genre liées à l'espace

ont fait l'objet de peu de travaux de recherche. Longtemps rejeté, du moins dans notre monde universitaire français, notamment en géographie, le genre est aujourd'hui plus que légitime voire banal, au point d'en oublier le regard critique qu'il convient de porter sur lui et d'en faire un outil normatif. Ce qui ne va pas sans risque d'une banalisation, voire d'une renaturalisation. Comme l'a écrit DiMéo (2011 : 63), « sexe, genre, espace de vie, espace social, espace vécu, territorialité et urbanité, lieu et territoire s'articulent ainsi les uns aux autres comme les chaînons d'un continuum... Reste à situer le sexe et le genre dans cet ensemble d'éléments spatiaux. Or le débat est loin d'être clos quant à la pertinence scientifique de ces deux concepts qui ont fait une entrée aussi récente que fracassante dans les sciences sociales et, très subsidiairement, dans la géographie française ».

Les études féministes postcoloniales ont contribué à enrichir ce concept de genre, en tant que catégorie d'analyse critique, en fournissant de nouveaux outils théoriques et méthodologiques (deuxième partie). Le féminisme postcolonial a opéré deux ruptures majeures par rapport au « féminisme occidental dominant » : la première a été de déconstruire l'image de la femme du tiers-monde, la seconde, de poser la question de qui parle, et pour qui. En effet, on oublie trop souvent que le concept de genre, élaboré par des chercheuses féministes, a été revisité grâce à de multiples apports qui proviennent notamment des idées et mouvements dissidents de femmes dans les pays du Sud, des migrantes, des exclues, des subalternes.

Si les travaux de la géographie sociale, à ses débuts, ont exploré une structuration de l'espace dissociant les pratiques socio-spatiales des femmes et des hommes, aujourd'hui les frontières se sont diluées, ce qui amène à une autre conception, non pas celle d'espace exclusivement dissymétrique, mais également partagé : des espaces d'entre deux sont révélateurs de nouvelles formes recomposées de relations de genre. Apparaissent ainsi de nouvelles formes conjuguées d'espaces construits par une co-présence des hommes et des femmes désormais débarrassés de leur appartenance supposée à la sphère privée ou publique, individuelle ou collective. Ils sont un construit social et spatial produit en commun.

Certes la géographie sociale de DiMéo (1991) a proposé de nouveaux concepts, notamment celui de formation socio-spatiale, qui permet de repenser le territoire comme un produit de l'histoire constamment requalifié par les acteurs sociaux (145). Cette géographie, en faisant état des relations qui s'établissent entre les individus, permet de penser les rapports de pouvoir, de décrire des inégalités socio-spatiales.

Ces recherches en géographie sociale féministe² mobilisant la théorie des classes sociales et les concepts de patriarcat et de sexe social, ont

2. L'essentiel des travaux de la géographie féministe est en langue anglaise avec des auteurs essentiellement anglophones. Voir le *companion* très riche, comportant 30 contributions, coordonné par Lise Nelson et Joni Seager, 2005, *A companion to feminist geography*, Wiley, 600 p.

permis d'observer la place des femmes dans les différentes sphères d'activités. Naît alors une vision duale, plutôt radicaliste de l'espace. Les études ont mis en évidence l'existence d'une opposition entre genres dans les pratiques et les espaces. Cette dichotomie se traduit en termes d'inégalités : inégalité d'accès aux espaces aménagés par les hommes, inégalités dans les déplacements, inégalités dans les traitements salariaux, etc. Il existerait ainsi des espaces existentiels (espaces privés du quotidien) qui historiquement sont attribués aux femmes (espace de la vie familiale, de la maternité, du couple, de l'environnement proche/jardin) et d'autres, espaces publics, attribués aux hommes (espaces liés au monde professionnel, à la vie sociale).

Cependant les questions de genre dans un contexte postcolonial imposent d'orienter le regard géographique autrement, en tenant compte des discours et des représentations, notamment à travers les mécanismes d'oppression et de domination insuffisamment interpellés pour le moment. Cela s'explique par le fait que la géographie sociale a longtemps été influencée par la pensée marxiste dominée, avant tout, par les rapports de classe. Or, il s'agit de déconstruire, au prisme de l'analyse intersectionnelle, les rapports de domination, lesquels s'incarnent aussi dans des constructions spatiales. Celles-ci sont produites dans et à travers des rapports de pouvoir ; qui possèdent donc nécessairement des dimensions symboliques et matérielles inséparables. C'est à ce titre que la pensée de Foucault sur l'espace en relation intime avec le pouvoir est très utile. En effet, dans ses travaux, la production sociale de l'espace donne lieu à des rapports de pouvoir, ou les encadre.

Dans ce travail, je ferai donc référence à cette construction coloniale de la femme du « tiers-monde » dénoncée par les féministes postcoloniales. Au lieu de démontrer analytiquement comment les femmes sont produites comme groupes socio-économiques et politiques dans les contextes locaux particuliers, la démarche analytique « colonialiste » restreint la définition du sujet féminin uniquement à son identité de genre. En d'autres termes, cette analyse féministe « colonialiste » occulte les systèmes structurels de « race », de classe, de religion, de caste, etc., et les hiérarchies catégorielles qui, non seulement, informent les pratiques et représentations sociales et spatiales, mais minorent aussi « les femmes tiers mondialisées » au profit d'une reconstruction de cette vision de l'Autre. La déconstruction de l'image coloniale de la femme du tiers-monde a permis donc de s'interroger sur la construction de l'individu en tant que sujet de sa propre histoire.

En tant que géographe et indianiste, l'un des apports majeurs de l'analyse postcoloniale a été, pour moi, de m'offrir la possibilité de déconstruire ces oppositions binaires du type Orient/Occident, masculin/féminin, colonie/métropole, tradition/modernité, centre/périphérie, public/privé, oppresseur/opprimé, rural/urbain..., dans le discours colonial et néo-colonial, pour faire le constat que les hégémonies sont plutôt dispersées, complexes et diversifiées.

On verra, dans notre contexte indien, en adoptant une approche intersectionnelle, comment les identités et les pratiques spatiales se constituent en fonction de multiples variables dont la classe, le statut, l'âge, la caste, etc. En effet, ces différentes variables jouent un rôle important dans la spatialité des constructions de genres. L'appartenance à un groupe social plus ou moins aisé de telle religion et/ou de telle caste sur tel territoire, peut intervenir dans la manipulation ou le contournement de différentes injonctions sociales.

Cette perspective historique des apports des études féministes postcoloniales va nous fournir des bases fondamentales pour repenser les concepts abondamment utilisés dans les théories et pratiques du développement. En effet, la production du champ de savoir « genre et développement » comme nous allons le voir, s'est beaucoup nourrie des théories féministes postcoloniales. En croisant notamment la catégorie de genre avec les catégories de classe, race, communauté et caste, ces apports ont permis de renouveler la pensée sur le développement. On a souvent occulté l'enrichissement de ces analyses féministes au détriment d'une instrumentalisation des concepts, notamment celui du genre, de l'*empowerment* ou encore celui des « capacités ».

Comme pour le genre, si l'existence du champ de savoir « genre et développement » n'est plus niée, les apports théoriques et pratiques sont loin d'être reconnus comme ils le devraient, dans le monde francophone notamment, en raison encore une fois de son attachement aux féminismes. Pendant longtemps, le champ des études de développement était conjugué au masculin car il y avait un refus de remettre en question les inégalités hommes et femmes ajoutées à celles de la classe, de la race, de la caste et autres... Longtemps dominée par les féministes anglo-saxonnes travaillant sur les pays du Sud, la construction du champ de savoir « genre et développement » se nourrit aujourd'hui des réflexions des collègues féministes postcoloniales et transnationales qui ont fait progresser la réflexion sur la nécessité d'avoir une approche intersectionnelle enchâssant les catégories d'analyse de genre, de classe, de race. Elles ont surtout déconstruit une certaine image de la femme du tiers-monde, celle d'une femme impuissante (« *powerless* »), victime, vulnérable, non éduquée, traditionnelle qui ne serait pas sujet de son histoire : la déconstruction de l'image coloniale de « la femme du Sud » permet de s'interroger sur la construction de l'individu en tant que sujet – homme et femme – de sa propre histoire (Rauber, 2003, cité par Verschuur, 2009).

Dans la deuxième partie, j'essaierai donc de montrer en quoi les études féministes postcoloniales ont contribué à enrichir ce concept de genre en tant que catégorie d'analyse en fournissant de nouveaux outils théoriques et méthodologiques. Puis je vais tenter une mise à l'épreuve de ces analyses postcoloniales et/ou transnationales au cas indien à travers des concepts abondamment utilisés dans le discours politique indien comme l'*empowerment*, les « capacités » et la « justice de genre ». Notre corpus théorique sera donc composé d'une littérature académique qui s'intéresse

au féminisme postcolonial mais aussi aux théories « *gender and development* ». On tentera d'analyser la résonnance du féminisme postcolonial en Inde à travers la question du féminisme indien en pleine crise identitaire à l'instar de l'émergence du féminisme indigène. Il faut le mettre en lien avec la reconfiguration politique des années 2000, caractérisée par les nouvelles forces électorales des partis religieux, de castes et régionaux. Au delà d'une décolonisation du féminisme dominant et aujourd'hui d'une construction de nouvelles solidarités féminines ou « alliances transnationales » dans ce contexte mondialisé, n'est-il pas nécessaire de réduire les inégalités de genre grâce aux valeurs de justice, d'éthique et d'égalité ?

Le genre permet aussi d'élargir le questionnement, de s'apercevoir par exemple que la compréhension des pratiques, des fonctions et des rôles joués par les femmes aussi bien que par les hommes à l'intérieur du monde du travail implique d'inscrire l'expérience du travail dans un cadre plus général d'ordre non seulement économique, mais politique et culturel. La notion de genre permet de mettre en évidence le fait que la division du travail, à l'instar de la distribution inégale du pouvoir est l'un des éléments qui contribuent à structurer la masculinité, aussi bien que la féminité. Le masculin n'est plus une catégorie universelle qui définit le genre humain. L'un des apports majeurs de l'approche genre et développement a été de faire reconnaître le travail invisible des femmes et de montrer l'articulation entre l'espace reproductif (de type domestique) et l'espace productif (où dominent les rapports de production capitaliste) favorisant la prospérité du secteur capitaliste.

C'est au genre qu'on doit la division du travail la plus fondamentale dans la plupart des sociétés, à savoir la division entre le travail de production et celui de la reproduction sociale. Le genre est partie intégrante de toute analyse sur le travail industriel, les services... Cependant, pendant longtemps, on se contentait d'ajouter les femmes et on les traitait comme un cas particulier. On s'intéressait peu aux processus sociaux qui intervenaient dans le caractère genré du travail et à la manière dont s'institutionnalisait les discriminations à l'encontre des femmes sur le marché du travail. Cette occultation du genre est encore forte dans la littérature sur la spécialisation flexible et dans les débats sur les nouveaux modes de production.

La flexibilisation de la production industrielle et du travail n'a pas eu les mêmes conséquences sur les femmes que sur les hommes. L'Inde et plus particulièrement un État industrialisé comme le Tamil Nadu a été intégrée dans une économie mondialisée grâce à une politique de libéralisation amorcée dans les années 1990. La mondialisation, en favorisant un processus de développement des industries d'exportation et de délocalisations, a permis d'accroître incontestablement le volume d'emplois féminins dans la majorité des pays du Sud, notamment en Inde et en pays tamoul. Cependant, le revers de la médaille aura été l'application des PAS imposée par les acteurs de la mondialisation (FMI, BM) impliquant une

réduction des budgets d'éducation, de santé, d'équipements...dont les femmes ont été les premières à faire les frais. Toutefois, afin de lutter contre la féminisation de la pauvreté, les politiques publiques, par l'intermédiaire des ONG, ont favorisé entre autres le développement de la microfinance destinée à plus de 90 %, aux femmes pauvres dans le cas indien.

De nombreuses études établissent une corrélation forte entre l'émergence d'un salariat féminin et le processus de mondialisation³ mais elles attirent aussi l'attention sur le fait que les femmes se retrouvent en masse dans des emplois précaires (contrat temporaire, travail à domicile...) des secteurs formels et informels. La mondialisation et les politiques néolibérales ont contribué à l'informalisation du marché du travail. Dans les pays du Sud, les processus d'informalisation qui surviennent dans le cadre de la mondialisation néo libérale estompent de plus en plus le clivage formel/informel, notamment à travers la sous-traitance et l'externalisation, d'où un haut degré de fluidité entre les activités formelles et informelles. Cela aboutit à différents degrés de précarité, de niveaux de revenu, d'insécurité et de vulnérabilité, comme nous le démontrerons à travers notre cas d'étude indien dans la troisième et dernière partie.

Beaucoup de ces nouveaux territoires de la mondialisation témoignent de nouvelles cultures de travail affectant directement les femmes. Ces restructurations économiques liées à la mondialisation ne s'opèrent pas uniquement dans les villes globales (Sassen, 2004), mais aussi dans les petites villes (nouvelles ou pas) ou dans des *clusters* qui connaissaient des processus économiques endogènes historiques, ou encore dans ces nouvelles zones économiques spéciales. Le revers de la médaille étant une informalisation importante avec une diminution maximum des charges et des salaires encore plus bas que dans les métropoles.

Aussi, il m'a paru intéressant, dans ce nouveau contexte, d'analyser et d'interpréter les effets de la mondialisation sur la vie quotidienne des femmes pauvres. En Inde, l'activité féminine revêt des formes multiples : activités agricoles et non agricoles, salariat industriel, activités formelles et informelles, micro-entrepreneuriat via la microfinance. À travers le cas des ouvrières agricoles et non agricoles, des salariées industrielles et des bénéficiaires de la microfinance, nous analyserons les impacts de ces formes d'activités en termes d'*empowerment* et de nouveaux enjeux de genre en pays tamoul. Une question intéressante est de savoir si un revenu plus ou moins régulier a permis ou non aux femmes d'accroître leurs capacités, de négocier un partage de l'autorité entre les sexes au sein de la famille, de reconstruire, d'une certaine manière, de nouveaux rapports de genre. Avoir une « méthodologie intersectionnelle » entre le genre, la communauté, la caste et la classe sur le lieu de travail me paraît pertinent dans le contexte indien.

3. Bisilliat J., Verschuur C. (2001), « Genre et économie : un premier éclairage », *Cahiers genre et développement*, n° 2, L'Harmattan.

Notons cependant que dans le contexte particulier des industries de produits d'exportation, on a pu observer dans les pays du Sud une amélioration relative de la condition des femmes (S. Bessis, 1997). Il conviendra, dans le contexte indien, d'analyser les conséquences sociales (amélioration ou non de leur statut) de l'entrée des femmes dans ces industries d'exportation. Elles procurent des emplois aux femmes tant dans les villes que dans les villages environnants. Dans un contexte d'ajustement structurel où les politiques publiques en matière sociale sont en recul, il paraît judicieux de s'intéresser au rôle que peut jouer l'industrialisation décentralisée dans les différentes formes de mobilités de travail féminin, d'autant que ces bassins d'emplois industriels sont peu éloignés des villages. Il sera aussi intéressant de se demander si cette reconfiguration des espaces économiques associée à la mondialisation a contribué ou non à une transformation des rapports de genre. On verra comment ces transformations comportent des possibilités, même limitées, d'*empowerment* des femmes et redessinent certaines des hiérarchies au centre desquelles elles se trouvent, aussi bien dans leur foyer qu'au travail.

Dans la dernière partie, il me paraît utile de mettre en perspective mes 30 ans de travaux de recherches menés en pays tamoul au regard des outils théoriques conceptuels développés dans la deuxième partie, avec une approche « intersectionnelle ». Je me focaliserai davantage sur mes principaux résultats de recherche en pays tamoul. En dépit du fait de devoir changer de projets de recherche tous les 3-4 ans, j'ai pris le temps de revisiter régulièrement (30 missions de 1997 à 2014) « mes terrains » avec une « approche genrée ».

C'est une occasion pour moi de légitimer la géographie du genre à partir d'un contexte particulier qu'est l'Inde où les enjeux de genre et de travail ne sont pas les mêmes qu'en Occident. Ce travail de recherche me donne justement l'opportunité d'avoir une démarche réflexive tant sur mes méthodes de recherche que sur mes différents travaux académiques. En tant que géographe, il me paraît important de m'interroger sur les liens entre pratiques de terrain et production de données, afin de comprendre les processus qui participent sur le « terrain » à la construction des savoirs en géographie. Cette démarche réflexive sur notre statut, notre identité, notre positionnement éthique, notre prise de distance, bref sur les pratiques de terrain me paraît indispensable. Bon nombre de géographes de « terrain » aiment parler avec nostalgie de « leur terrain » tout en mentionnant la grande difficulté d'accès à des données fiables, mais ne font jamais allusion au contexte d'inégalités socio-économiques, au genre ou à la couleur de peau, questions qui conditionnent fortement pourtant les interactions avec les enquêtés.

Cette faible démarche réflexive en géographie sur les pratiques de terrain est liée au type de relations que peut établir le ou la chercheur(e) avec les acteurs locaux. Certains chercheurs ne se sentent-ils pas investis d'une mission de « sauvetage » (au sens de Spivak, 2009) de certaines « tribus » qui pourraient être menacées de disparition ? D'où la nécessité

d'avoir une réelle réflexion sur ses pratiques et sur ses postures interprétatives et de déconstruire ces présupposés positivistes, comme l'ont fait les féministes postcoloniales.

Ma méthodologie de recherche intersectionnelle repose aussi bien sur les méthodes de collecte et d'analyse de données quantitatives que sur les méthodes qualitatives incluant le terrain, les enquêtes individuelles et participatives. Cependant, dans le cas de recherche sur des personnes d'un espace marqué par l'altérité, il convient que la chercheuse tienne compte de sa position « du dehors », en effectuant une constante réflexion sur soi. Notre identité, notre statut, notre rapport à l'altérité conditionne nos interprétations inéluctablement subjectives.

J'écris en m'appuyant sur une observation et une connaissance personnelles de 25 ans de terrain, sans compter le fait que j'y ai vécu régulièrement depuis mon enfance. En effet, je suis loin d'être une étrangère vis à vis des lieux de ma recherche sur lesquels j'écris, notamment par mes racines. Mon propos est indubitablement situé dans ma position transnationale en France (ma formation universitaire en France et mon poste d'enseignante-chercheuse dans un centre de recherches du CNRS s'intéressant aux questions de genre) et en Inde (où sont situés mes terrains de recherche « genrés » depuis près de 30 ans) et où je travaille dans un institut pluridisciplinaire (IFP) au contact de nombreux collègues indiens. Mais la véritable histoire de mes questionnements commence bien plus tôt grâce à une itinérance familiale dont les souvenirs remontent à la petite enfance. Dans ma démonstration, j'ai besoin de parler de l'intérieur tout en essayant d'avoir une approche complexe de l'appartenance à deux cultures.

En effet, je m'exprime depuis une position particulière : j'ai grandi et vécu dans des endroits divers. D'origine indienne, « appartenant à une caste », même de manière symbolique, j'ai grandi jusqu'à 18 ans essentiellement en Afrique francophone (Tchad, Gabon, Sénégal) effectuant très régulièrement des séjours en Inde. Éduquée à l'école de la République dans des pays nouvellement décolonisés, en particulier au Sénégal, puis à l'Université française, une part importante de ma sensibilité et de mes horizons politiques sont donc marqués de façon indéniable par les réalités occidentales, mais aussi par celles des pays du Sud et de l'Inde en particulier, même si je vis plutôt en France depuis 30 ans. Or c'est en arrivant en France à ma majorité que j'ai ressenti pour la première fois mon altérité et que je me suis sentie dépaylée, alors que j'avais eu l'occasion de voyager un peu partout dans le monde depuis ma naissance.

Faisant partie de cette « diaspora pondichérienne indienne », mon identité est lourde de sens pour moi qui vis en France et souvent en Inde. Comme tant d'autres dans mon cas vivant dans une double culture, j'ai sans doute eu tendance à surestimer « les valeurs indiennes » sous prétexte de vouloir faire un choix. N'est-ce pas aussi le fait de m'assigner systématiquement une identité indienne qui m'a incitée à un retour permanent à mes racines ? Ne me suis-je pas entendu dire maintes fois que je parlais

si bien le français (sans accent), si je me sentais bien en France, si j'avais l'intention un jour de rentrer dans « mon beau pays » qu'est l'Inde ? Tout cela me ramène à mon « identité », c'est-à-dire à « une perception de qui l'on est et une conception de soi » (Brubaker, 2001⁴).

La division du monde en termes de civilisation et de religion (Huttington⁵), notamment après le 11 septembre, n'a fait que renforcer ce système de catégorisation unique. Comme le dit Sen (34 : 2008⁶), « on trouve un usage remarquable de la singularité fantasmée dans l'idée de classification simple qui sert de fondement intellectuel à la fameuse thèse du *choc des civilisations* de Huttington qui oppose la civilisation occidentale à la civilisation islamique, à la civilisation hindoue et ainsi de suite »... À aucun moment, la religion ou la « race » ou même la couleur de peau ne devrait constituer l'identité exclusive d'un individu. Le fait d'insister sur l'unicité d'une identité qui nous est imposée nous appauvrit singulièrement.

Aucun de ces groupes (race, caste, classe, religion, lieux) ne saurait constituer à lui seul mon identité. Par ailleurs, le fait d'avoir une double citoyenneté, n'impose pas la prévalence d'une identité qui prendrait le pas sur toutes les autres. Au contraire, cet *overseas citizenship of India (OCI)* obtenu en 2008, grâce à mon père né à Pondichéry, m'a renforcée dans mon identité multiple, fragmentée, hybride, fluide et me rassure voire me reconforte si on se réfère à « l'identité indienne » qui m'est assignée de manière récurrente, en particulier en France.

Aussi, dans la vie personnelle et professionnelle, je me perçois comme membre d'une infinie variété de groupes. Je me suis ainsi forgée une identité multiple, voire hybride : ma double citoyenneté (française et indienne)⁷, mes lieux de résidence, mon genre, mes opinions politiques, ma profession, mes engagements politiques, mes goûts musicaux..., font que je ne possède pas une seule identité.

Me positionnant en tant que géographe féministe transnationale et en travaillant sur les questions de genre sur un terrain privilégié pour moi qu'est l'Inde du Sud, je plaide pour un engagement géographique inédit. Je vais me référer sur le plan théorique, aux *postcolonial studies* et surtout aux théories féministes postcoloniales qui sont encore peu mobilisées, voire méconnues chez les géographes français. Il n'est pas facile dans notre monde académique français et non francophone de se définir intellectuellement et politiquement comme géographe féministe transnatio-

4. R. Brubaker, « Au-delà de l'identité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2001/4, n° 139, p.66-85.

5. Samuel Huntington, *Le Choc des Civilisations*, Éditions Odile Jacob, Paris, 2000.

6. A. Sen, *Identité et violence*, Odile Jacob, Paris, 2007.

7. Grâce au lobby de la diaspora hindoue américaine, a été créé en 2006, le *OCI (overseas citizenship of India)*, un passeport à vie de « citoyen indien d'outre-mer » pour les indiens d'origine, à condition de pouvoir prouver son ascendance indienne (parents ou grand-parents nés sur le sol indien). Les droits sont les mêmes que pour les NRI (non résidents indiens), à l'exception du droit de vote et d'être éligible.

nale. En France, en géographie⁸, il a fallu attendre les années 1980 et 1990 pour que se développe une géographie féministe qui critique les bases de la géographie traditionnelle et élabore un discours féministe de l'espace. Masculiniste dans ses principes, dans ses méthodes, dans ses discours, dans ses silences, le monde se présentait pour les géographes sous forme de cartes, de plans, de rapports, comme un monde à conquérir, à dominer, à exploiter, excluant ainsi les perceptions subjectives de l'espace, donc à désincarner ceux et celles qui traversent l'espace. À la base de la géographie traditionnelle persistait une notion universaliste de l'être humain, qui repose sur le dualisme homme/femme. Tout ce qui n'est pas homme, blanc et hétérosexuel, c'est-à-dire tout ce qui ne se range pas automatiquement du côté du pouvoir patriarcal, est autre.

Ma conscience féministe n'est pas née d'idées venues d'ailleurs, mais elle a des racines bien plus proches. Ayant grandi jusqu'à 17 ans, entre l'Afrique (Tchad, Gabon, Sénégal) et l'Inde dans une famille résolument moderne, puis longtemps mariée (29 ans) dans une belle famille plutôt « traditionnelle », il me paraît légitime de contester « la culture indienne » d'un point de vue féministe, sans pour cela être accusée « d'occidentalisation », comme pourraient me le reprocher les féministes postcoloniales. Si j'ai tardivement contesté la culture indienne d'un point de vue féministe, c'est en raison de la dynamique culturelle de la vie de femme que j'avais connue en tant que femme mariée. C'est avant de devenir féministe que j'ai compris que le mariage en Inde pouvait être une institution oppressive et aliénante pour de nombreuses femmes. Certes, bon nombre de femmes indiennes vivent l'oppression des rôles de genre sans pour autant développer des idées féministes.

Cela dit, je ne me suis jamais trouvée à l'aise, ni dans la « guerre des sexes », ni dans la posture des féministes radicales américaines qui ont milité ardemment contre le harcèlement sexuel au travail en particulier ; cela relève pour moi du féminisme victimaire auquel je n'ai jamais adhéré. Je ne suis pas non plus celle qui confond harcèlement sexuel et séduction, et là je rejoins Judith Butler (2002), lorsqu'elle dit qu'elle ne voudrait pas vivre dans un monde sans séduction. « La séduction suppose des stratégies, des manœuvres pour déstabiliser la personne désirée et c'est très bien ainsi ». Elle va même plus loin en citant Foucault qui estime « qu'on ne trouvera pas de sexualité sans pouvoir ; que le pouvoir est une dimension très excitante de la sexualité. »⁹. Certes, j'ai sans doute eu de la chance de ne jamais connaître dans ma vie personnelle et professionnelle quelque harcèlement sexuel que ce soit. Cependant, lutter contre les propos machistes de certains collègues (français d'origine dans leur très grande majorité) qui peuvent être parfois blessants reste pour moi un combat

8. Voir la mise au point intéressante de Rosemary Chapman, concernant la géographie féministe, l'écriture de l'espace au féminin, *recherches féministes*, vol. 12, n° 2, 1997, p. 13-26.

9. cité par F. Joignot, in *Le Monde* du 24 septembre 2011.

quotidien. Je n'oublierai jamais le jour où au début de mon arrivée comme Maîtresse de Conférences à Montpellier, l'un des mes collègues m'a dit qu'on recrutait même « des fleurs exotiques ».

Comme le dit bien Bentouhami-Molino (2015 : 6, 9), les études post-coloniales ont renouvelé la pensée du phénomène minoritaire en s'interrogeant sur la constitution même des noms comme « fils d'immigrés », « étrangers », « minorités visibles », « personne de couleur ». « La figure même du racisme postcolonial est l'immigré soit toujours déjà-là ou qu'il soit tout simplement considéré interchangeable avec les gens de couleur, ceux dont on considère qu'ils viennent d'un ailleurs pauvre... Le racisme postcolonial relève bien d'une politique institutionnelle oeuvrant aussi bien à l'effacement de la mémoire coloniale qu'à la reconstitution d'une pratique de la race sous d'autres formes ».

Dans cette introduction il m'a paru utile d'expliquer aussi rapidement qui je suis, ainsi que ma position. Comme le dit si bien U. Narayan (1997, 2010 : 470)¹⁰, ce retour sur soi-même n'est pas inutile car il nous permet de voir avec « humilité, reconnaissance, douleur, l'influence qu'ont eu sur nous les différents environnements que nous avons connus, de sentir la portée et les limites de notre regard, de voir que les circonstances peuvent limiter comme elles peuvent inspirer, et de prendre conscience, dans une certaine mesure, de la perspective depuis laquelle nous regardons les choses. »

Il s'agira à travers notre ouvrage de proposer une contribution sur les inégalités socio-spatiales de genre en Inde à différentes échelles, au prisme des théories féministes postcoloniales et de la perspective de l'intersectionnalité. N'est-il pas temps de « provincialiser l'Europe » (Chakrabarty, 2009) non dans un esprit de revanche, mais en proposant de nouveaux universalismes intégrant les « subalternes », donnant lieu ainsi à « une nouvelle compréhension de ce qu'est l'espace, les peuples dont les récits et les modes d'appréhension du réel furent invisibilisés ou réprimés » (Bentouhari Molino, 2015 : 32).

10. In Genre, postcolonialisme et diversité des mouvements de femmes. *Cahiers genre et développement [Texte imprimé]*, 2010.

PREMIÈRE PARTIE

DE L'INÉGALITÉ DE GENRE EN INDE

« La famille, la communauté et l'État apparaissent comme trois forces médiatrices et imbriquées qui déterminent les destinées collectives et individuelles des femmes. »

Ritu Menon et Kamala Bhasin, *Borders and Boundaries*.

La société indienne serait une société patriarcale dans laquelle les femmes sont soumises et privées de pouvoir. C'est l'image véhiculée depuis des siècles tant par les académiques que par les médias. De son statut de fille non désirée au statut de Présidente de la République, comment aborder la question des inégalités de genre sans tomber dans les stéréotypes habituels ?

Certes la question de l'inégalité de genre en Inde n'est pas un sujet facile à aborder, puisque probablement aucun pays dans le monde n'offre une telle diversité et une telle pluralité. Il s'agira, dans les pages qui suivent, d'aborder ces différences de caste, de classe, de religion, de contextes... L'inégalité de genre en Inde se présente sous différentes formes. On verra comment, en plus de la diversité des facteurs qui contribuent à l'inégalité, il y a aussi les dimensions que peut prendre l'inégalité qui se traduit sous forme de privations au sens de Sen (2005) : pauvreté économique, analphabétisme, absence de soins de santé... On verra comment ces dimensions distinctes de l'inégalité peuvent produire des classifications différentes, mais aussi comment les divers aspects de l'inégalité de genre sont corrélés.

En effet, la question est de savoir si l'on doit considérer ces différentes sources d'inégalité comme s'additionnant l'une à l'autre ou s'il faut les appréhender conjointement en explicitant leurs profondes interdépendances. Cela fait écho au concept d'intersectionnalité proposé pour la première fois par Kimberlé Crenshaw en 1991, et que je développerai largement dans la deuxième partie de ce texte. Ce concept d'intersectionnalité apparaît comme un outil d'analyse pertinent pour repenser la simultanéité des inégalités et des oppressions liées à la caste, la classe, l'identité, l'orientation sexuelle, la religion, le lieu géographique. Dans cette première partie, j'ai pris le parti de traiter de « l'étendue des variations inhérentes aux divers visages de l'inégalité des genres », en les classant sous différentes rubriques comme le fait d'une certaine manière Sen (2005 : 251)¹, en y intégrant la dimension spatiale.

1. À mon avis, Sen (2002, 2003, 2005, 2014) est sans doute l'un des penseurs indiens qui a proposé l'une des analyses les plus pertinentes sur les inégalités dans le contexte indien en adoptant une approche multidimensionnelle, combinant, classe, caste et genre.

1

Castes, inégalités sociales et genre

Force est de constater que l'Inde détient un terrible record dans le domaine de l'asymétrie sociale – le système de castes n'est qu'un des nombreux reflets de cette inégalité. Cependant, ce n'est pas pour cela qu'il faut adhérer à des généralisations trop hâtives qui consistent à supposer qu'il y aurait un Occident naturellement équitable d'un côté et une Inde éternellement hiérarchique de l'autre, « à tel point que ce pays serait la terre de prédilection de ce que Louis Dumont a appelé *homo hierarchicus* » (Sen, 2007 : 56). Avant de débattre de la question des inégalités, il convient de rappeler brièvement la vision dumontienne largement remise en cause par bon nombre de chercheurs indiens, entre autres ceux des *subaltern studies* (voir ma deuxième partie).

« Un système hiérarchique de castes » ?

Bien que l'usage du terme caste soit problématique, il est entré dans les langues européennes pour qualifier la « segmentation horizontale » de la société indienne. Cette ambiguïté tient au fait qu'elle recouvre des réalités différentes et qu'on a confondu dans le langage commun, le *varna* et la *jati*. Or il y a lieu de séparer une construction symbolique ancienne (*varna*), d'une réalité sociologique (*jati*).

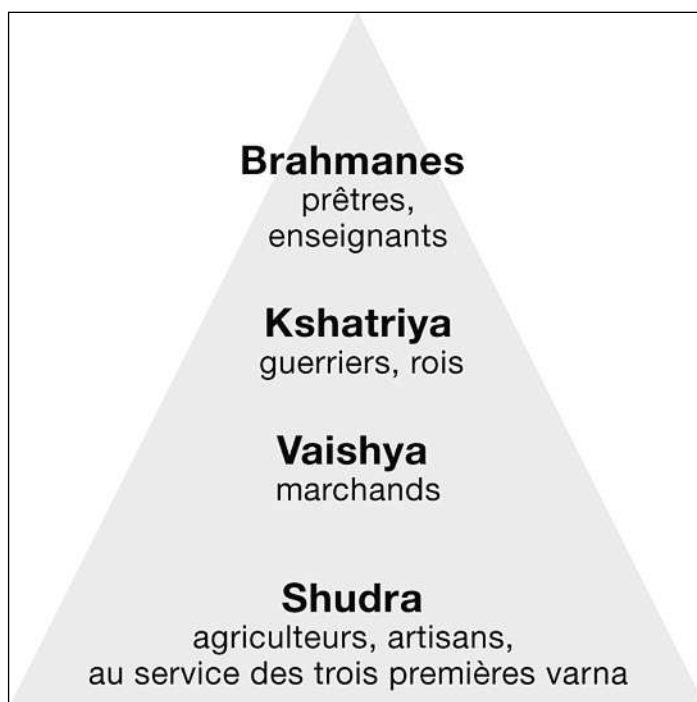
Dans les textes védiques, on distinguait quatre ordres ou *varna* (« couleur » en sanskrit), formant d'ailleurs un cadre plus théorique que réel¹. Il s'agit en effet de catégories abstraites hiérarchisées dans l'ordre suivant : *brahmanes*, prêtres et enseignants ; *kshatriya*, guerriers et rois ; *vaishya*, marchands ; *shudra*, agriculteurs, artisans et gens de service². Cette classi-

1. Srinivas, l'un des pères de l'anthropologie indienne, in *Caste in modern India and other essays* (1962) montre bien l'absurdité qui consiste à réduire le système des castes à des *varnas* eu égard à l'absence totale de ces *varnas* dans le paysage social contemporain. p.7-8.

2. D'après les *Lois de Manou*, textes sacrés, chacun reçut de l'être souverainement glorieux une place propre dans la société : les *brahmanes* reçurent l'étude et l'enseigne-

fication exclut les intouchables ou hors-castes. Effectivement, dans la littérature védique ultérieure, la supériorité des *brahmanes* fut bien établie et l'on distingue les Dvijajji (« deux fois nés », soit une émanation de la tripartition fonctionnelle aryenne) qui comprennent les *brahmanes*, les *kshatriyas* et les *vaishyas*³, soit environ 20 % de la société, et les *shudras*, soit environ 35-50 % de la population, selon les sources (figure 1). Dans la réalité, si les *shudras* sont classés par l'administration dans la catégorie *other backward classes (OBC)*, ils ne se considèrent pas de basses castes, notamment en milieu rural puisqu'ils détiennent le capital foncier et économique (Kamala Marius-Gnanou, 1991).

Figure 1. *Cadre théorique du système des varna*



ment des *Vedas*. Il imposa aux *kshatriyas* le devoir de protéger la terre. Les *vaishyas* durent soigner les bestiaux, faire le commerce et labourer la terre alors que le seul office assigné aux *shudras* était de servir les classes précédentes. R. Deliége, p.35. En fait, « ce sera le seul schéma conceptuel qu'utiliseront les textes classiques de l'hindouisme pour caractériser les personnes et leurs fonctions dans la société [...] », L. Dumont, p.95.

3. Seuls les hindous appartenant à ces trois varnas sont autorisés à apprendre les *Vedas*, considérés comme la source de toute révélation, en revanche les *shudras*, a fortiori les intouchables, sont privés de tout accès à la source principale de la vie religieuse. La cérémonie initiatique qui consiste à passer un cordon sacré à l'enfant entre son 7^e et 10^e anniversaire marque son entrée officielle dans la société hindoue ; il est dit « né pour la seconde fois ».

Comme le dit bien G. Tarabout (2010: 516)⁴ « les varnas correspondent à une vision de la société à la fois sacrificielle, organiciste, fonctionnaliste et hiérarchique qui légitime les aspirations hégémonistes du discours brahmanique ». Elle laisse de côté une dernière classe, les hors *varna*: les *chandalas* ou intouchables, qui exercent des activités considérées comme impures en ce qu'elles concernent directement le traitement des déchets organiques et de la mort (équarisseur, tanneur, cordonnier, etc.), ou le travail agricole (soit 16 % de la population). Ils furent répertoriés institutionnellement à partir de 1935, au sens des *Scheduled Castes* (castes répertoriées, c'est-à-dire les intouchables)⁵. Sont également laissées de côté par cette classification des varnas, les populations tribales, les chrétiens, les musulmans et les juifs qui sont par ailleurs, socialement hiérarchisés.

La sociologie indianiste et dumontienne a longtemps adhéré à une vision plutôt non conflictuelle de la société indienne de castes fondée sur un brahmanocentrisme. À savoir que la caste divise la société en groupes de naissance héréditaires (endogames et hiérarchisés), reliés par trois caractères qui sont la hiérarchie fondée sur l'opposition du pur et de l'impur, la spécialisation socio-professionnelle et enfin la séparation pour le mariage et pour la nourriture (endogamie et commensalité)⁶.

Comme l'a théorisé L. Dumont⁷ dans *Homo hierarchicus*, la hiérarchie des *jatis* (castes) s'articule à partir d'un critère religieux, à savoir l'opposition du pur et de l'impur qui prend en Inde la forme d'une véritable idéologie. Même si son interprétation structuraliste de la société indienne suscite encore des polémiques, il n'empêche qu'elle reste d'actualité, moins dans les villes que dans les campagnes où les intouchables, considérés comme impurs, sont encore relégués dans des hameaux (*cherry*), à l'écart du village. L. Dumont va jusqu'à affirmer que « l'impureté de l'intouchable est conceptuellement inséparable de la pureté du *brahmane* »⁸.

En effet, les relations sociales à l'intérieur de la société indienne peuvent être expliquées par rapport à l'opposition du pur et de l'impur qui va jusqu'à se confondre avec l'opposition supérieur/inférieur. « [...] Le degré relatif de pureté d'un groupe est jalousement maintenu à l'abri des contacts qui l'amoindriraient »⁹; la pollution se transmettant à travers les liens de parenté, toute la société en vient à être divisée en groupes, avec au bas de l'échelle les castes fortement impures, à savoir les intouchables¹⁰.

4. In F. Landy, dictionnaire de l'Inde contemporaine, p. 516.

5. Il s'agit des castes et tribus répertoriées reconnus par la Constitution indienne afin d'améliorer leur statut. Dans le recensement de 2001, 1 234 castes ont au total été mentionnées dans la catégorie SC et 698 tribus dans la catégorie Scheduled Tribes.

6. Je reprendrai ici certains propos du livre K. Marius-Gnanou, *l'Inde*, Coll. Méridiens, Karthala, 1997.

7. *Op. cit.*, p. 69-85.

8. L. Dumont, *op. cit.*, p. 77.

9. L. Dumont, p. 84.

10. R. Delière, p. 50.

Est impur ou polluant tout ce qui touche de près ou de loin à la mort et à la vie organique d'élimination¹¹. La mort, source de pollution extrême, pollue le corps du défunt mais aussi toute sa famille. Toutefois, selon le lien de parenté avec le mort, il suffira de prendre un bain – cérémonie purificatoire par excellence – pour tout hindou, voire tout indien, appartenant à une *jati*¹². En effet, le bain (en plus de son rôle hygiénique) a une signification hautement rituelle de purification. Ainsi, à la grande surprise des étrangers, voit-on des millions d'hindous se purifier et faire leurs ablutions dans des eaux pourtant polluées mais sacrées, donc purifiantes¹³.

Ces puissantes notions de pur et d'impur conditionnent aussi les rapports à la nourriture, d'où les innombrables tabous alimentaires. Ainsi pour les hautes castes, soit une minorité de la population, seul le végétarisme est acceptable, sans doute dans un esprit d'ascèse¹⁴. La majorité des hindous mangent donc en priorité des légumes, du poisson, et dans une moindre mesure, de la viande. Ceci à l'exception du porc qu'ils dédaignent sous l'influence des musulmans, et du boeuf lié au culte de la vache¹⁵. En revanche, les intouchables ou hors-castes ont la réputation de manger du porc et du boeuf (en raison du coût modique de ces viandes), en dépit d'une pression forte du gouvernement nationaliste hindou au pouvoir voulant interdire l'abattage de la viande de bœuf dans bon nombre d'États.

Toujours selon le principe de pureté, les membres d'une caste n'acceptent la nourriture et la boisson que dans la mesure où elles ont été préparées par une personne de même caste ou de caste supérieure¹⁶. Même le repas – mangé avec la main droite, la gauche étant réservée aux usages impurs (toilette intime...) – est pris sur une feuille de bananier (feuille qui

11. La salive, comme toutes les émanations corporelles est une source polluante; d'ailleurs, cracher au visage constitue un très grave affront; pour les détails, voir R. Delière, *op. cit.*, p. 45-65. Si la pollution mortuaire est de mauvais augure, la pollution liée à la naissance est de bon augure. La jeune mère est rituellement impure 11 jours après l'accouchement pendant lesquels elle est isolée. Par ailleurs la femme, dans certaines castes est isolée en période de menstruations (elle n'est pas autorisée à cuisiner, à toucher d'autres personnes). En revanche, les femmes des basses castes ne respectent pas ces rituels.

12. Même un chrétien indien, après un enterrement, se lave au moins les pieds avant de rentrer chez lui. En effet, un indien, quelle que soit sa religion et dès lors qu'il appartient à une *jati* accepte cette idéologie du pur et de l'impur.

13. Nombreux sont les articles concernant la pollution du Gange, fleuve le plus sacré où stagnent des détritiques, des corps d'enfants morts non incinérés...

14. Manger la chair d'un animal mort est absolument impensable pour les hindous les plus brahmanisés. C'est peut-être le refus de tuer (*ahimsa*) chez les bouddhistes et les jains, qui a influencé les hindous, N'oublions pas, cependant, que Bouddha est mort après avoir consommé un plat de porc.

15. Les vaches n'ont pas toujours été sacrées en Inde, sans doute fut-il un temps où les vaches étaient offertes en sacrifice aux dieux et leur chair mangée par les humains, mais par la suite, la pitié les conduisit à s'interdire ce plaisir. Shurabi la vache mythique était un don du ciel, source perpétuelle de lait et de beurre.

16. Ainsi n'est-il pas rare de nos jours de voir des restaurants préciser que le cuisinier est *brahmane*, afin de rassurer les clients de haute caste.

sera d'ailleurs mangée par une vache) plutôt que dans une assiette qui ne peut en aucun cas être débarrassée de la pollution.

Aujourd'hui encore, les intouchables relégués hors de certains villages¹⁷ n'ont pas le droit de s'approcher des maisons des autres castes, d'utiliser l'eau de la fontaine ou du puits public, ni de prendre le thé dans les mêmes verres que les autres villageois. Les journaux relatent régulièrement les atrocités commises envers les *dalits* en raison de mariages interdits par les membres des « autres basses castes » avec les *dalits*. Aujourd'hui, la majorité des violences de caste oppose régulièrement les groupes sociaux situés au bas de la hiérarchie sociale. Les intouchables sont désormais les premiers à souffrir des conséquences de l'ascension sociale des Shudras en milieu rural, « nouveaux oppresseurs » situés juste au-dessus d'eux, et qui voient dans les *dalits* leurs premiers concurrents dans la lutte pour les ressources. Ainsi Teltumbde (2008) affirme que l'on peut comprendre la séparation entre Shudras et *Dalits* sur la base de la hiérarchie rituelle brahmanique, comme ne manquent pas de le rappeler les Shudras.

Il faut préciser que le système des castes commande traditionnellement la morphologie villageoise : si les villageois se regroupent par quartier selon leur caste, les hors-castes vivent dans des hameaux ou *cherry*, à l'écart du village. En milieu urbain où toutes les castes sont évidemment obligées de se côtoyer, il n'est pas rare de voir les Indiens, sur leur lieu de travail, prendre leur repas dans des gamelles préparées au petit matin par leurs épouses, pour éviter ainsi de manger à la cantine. Bien qu'il ait évolué de manière spectaculaire, ce commensalisme reste une réalité vivante parce qu'il est étroitement lié à la hiérarchie et au statut, des individus et de leur groupe d'appartenance¹⁸.

Afin que les hautes castes puissent demeurer pures, la logique du système implique que certains groupes de la société se spécialisent dans le traitement des choses impures, d'où les castes de fossoyeurs, balayeurs, tanneurs, équarrisseurs, caractérisées par un état d'impureté permanente.

Les discriminations sur la base de l'intouchabilité ont été condamnées par la constitution de 1951 ; de fait elles n'ont pas disparu. Même si cette classification peut servir au moment des élections, de nos jours, la caste fait référence avant tout à la *jati* (lit. naissance, espèce). Comme le dit Srinivas, « la caste est une institution d'une force et d'une résistance incroyables. Elle a survécu pendant 2000 ans. Elle a changé de forme, mais on ne la voit pas disparaître [...]. Pour la masse, la caste/*jati* fait encore partie de l'identité et de l'affiliation au groupe... »¹⁹ « La hiérarchie est si bien orchestrée qu'une caste si bas soit son statut, en trouve toujours une autre qui lui soit inférieure, atténuant quelque peu la blessure narcis-

17. Kamala Marius-Gnanou, « Modernisation agricole et évolution du système des castes dans un village du Sud de l'Inde », *Les Cahiers de la Recherche Développement*, n° 37, 1994, p. 76-88.

18. J.L. Chambard, 1980.

19. Srinivas, *Politics and castes*, India Today, 1-15 déc. 1979.

sique que son intériorisation par les autres a ouverte. » (Kakar, 2011 : 40). Cette hiérarchie des castes n'est pas un phénomène exclusivement hindou puisqu'on le retrouve en Inde chez les Chrétiens, les Sikhs et Musulmans.

En effet, la caste/*jati*²⁰ n'a pas disparu et il est toujours difficile pour un nouveau venu d'être accepté tant qu'il n'est pas « identifié » à un groupe. Dans la littérature anthropologique sur l'Inde, la *jati* est définie comme un groupe de naissance, c'est-à-dire un ensemble structuré par la parenté et la filiation, portant un nom spécifique, ainsi que, bien souvent, par une origine géographique, réelle ou mythique. La reproduction de ce groupe social est notamment assurée par le principe d'endogamie, celui de se marier au sein du même groupe de naissance, ce qui fait donc de la *jati* un repère cardinal pour beaucoup d'Indiens²¹.

La *jati* est héréditaire : tout indien naît et meurt dans une caste/*jati* et sa naissance en son sein déterminera son nom, son origine, son mariage, et dans une moindre mesure son statut, voire sa richesse. D'après le nom porté, on sait exactement le lieu d'origine, le nom du père, le nom de la *jati* (qui est le dernier nom). Ainsi, lors des enquêtes effectuées dans un de mes villages d'étude durant ma thèse, j'ai pu reconstituer la répartition des terres par caste grâce aux noms des personnes interrogées, car les recensements officiels ne relèvent que les hors-castes. Des noms aussi élaborés que Subramaniam Gounder, Raïlu Naïdu ou Arnachalam Reddiar²² sont tout à fait évocateurs. Ceux qui sont opposés au système des castes peuvent omettre leur nom de caste.

Ainsi la caste était-elle traditionnellement associée à un métier, ou du moins à une tâche rituelle précise. Beaucoup de noms de castes étaient aussi des noms de métiers. *Dhobi* signifie « blanchisseur » en tamoul, c'est le nom d'une caste que l'on retrouve dans toute l'Inde. Cependant, si seuls les membres de cette caste lavent le linge, le contraire n'est pas vrai : tous les membres de cette caste ne lavent pas le linge. Cette spécialisation socio-professionnelle des castes a tendance à disparaître, à cause de l'évolution économique et sociale. De plus, avec l'apparition des professions modernes, cette adéquation entre caste/*jati* et profession a encore perdu une partie de sa consistance ; il n'y a évidemment pas de castes de mécaniciens, de pilotes d'avion, d'ouvriers d'usine, d'ingénieurs... Le métier ne définit donc plus une caste/*jati*, mais l'exercice de certaines professions classe certaines castes comme impures (Baechler, 1988 : 17). Ainsi, les *jatis* ne forment pas des groupes fermés et reconnus par tous, d'autant que l'affirmation d'appartenir à telle ou telle caste ne peut être que relation-

20. Les portugais, en désignant par le terme de « caste » ou « *casta* » (ce qui veut dire non mélangé) l'organisation étrange qu'ils ont observée à leur arrivée sur la côte occidentale de l'Inde, ont quelque peu déformé la réalité puisqu'aujourd'hui encore, il n'est pas rare de voir ou de lire que la société indienne est divisée en quatre grandes « castes » ! En fait, il existe des milliers de groupes socio-professionnels héréditaires, endogamiques et hiérarchisés que les indiens nomment *jati*.

21. [<http://www.laviedesidees.fr/Nommer-la-caste.html>].

22. En effet, Gounder, Naïdu ou Reddiar, sont les noms de castes dominantes.