

Castes musulmanes en Inde

Rémy DELAGE

La notion centrale de caste dépasse souvent le strict cadre de l'hindouisme duquel elle est issue pour imprégner les structures sociales d'autres groupes religieux. Rémy Delage nous montre ici à quel point la catégorie de la caste est nécessaire à la compréhension de l'organisation sociale des musulmans dans cette région.

Contrairement au système des castes spécifique à l'hindouisme, qui a fait l'objet de nombreux débats anthropologiques, la « caste » dans l'islam sud-asiatique n'a pas fait l'objet d'autant d'attention de la part des spécialistes du sous-continent indien. Or, dans cette région du globe qui offre aujourd'hui la plus forte concentration de musulmans (environ 480 millions), l'Inde se distingue nettement de ses voisins immédiats comptant une minorité musulmane par son poids démographique. Elle rassemble en effet près de 140 millions d'individus, soit 13,4% de la population d'après les résultats du recensement de 2001, faisant de l'Inde le troisième pays musulman après l'Indonésie et le Pakistan où l'islam prédomine très largement¹.

L'organisation sociale des musulmans indiens, bien que présentant des caractéristiques générales communes avec les sociétés arabe ou moyen-orientale (patrilinéarité, lignage, mariage), se distingue néanmoins de celles-ci par les catégories vernaculaires de la caste auxquelles elle renvoie. Elle n'est toutefois que partiellement assimilable à la caste des hindous qui, elle, repose avant tout sur des critères de pureté rituelle et de hiérarchisation propres à l'hindouisme. L'opposition entre l'islam égalitaire et l'hindouisme hiérarchique fut pendant un temps la pierre angulaire du débat entre les pro- et les anti-dumontiens. De

¹ Pour une vision d'ensemble des minorités musulmanes d'Inde et d'Asie du Sud, consulter l'ouvrage de Michel Gilquin (éd.), *Atlas des minorités musulmanes en Asie méridionale et orientale*, Paris, CNRS Editions, 2010, p. 17-118.

nombreuses études ont montré que la société musulmane était elle aussi fortement hiérarchisée et divisée en groupes sociaux de statut différent.

Cet article propose de revenir sur cette apparente réappropriation d'une institution spécifiquement hindoue par les musulmans d'Asie du Sud. Après avoir rappelé comment fonctionne ce système de stratification statutaire particulier, et comment l'islam sud-asiatique s'est fabriqué un corpus de sources de légitimation de l'ordre social musulman, nous reviendrons sur la façon dont il a donné lieu à un certain nombre de luttes de classement. Enfin, nous achèverons cette introduction à la caste chez les musulmans en présentant les débats autour de l'éventuelle inclusion des musulmans à la politique de réservation (quotas) du gouvernement indien.

Sociologie de la caste et islam d'Asie du Sud

D'après la thèse de Louis Dumont, l'idéologie religieuse hindoue institue directement un ordre social structuré par des castes (*jâti*), déterminées par les critères d'endogamie, de spécialisation professionnelle héréditaire et de relation hiérarchique définie par le statut, qui, mis ensemble, font système. Pour l'auteur, cet ordre social n'est pleinement réalisé qu'en milieu hindou ; en dehors, dans des lieux éloignés de la zone d'influence de l'hindouisme, la caste peut exister mais elle est bien souvent affaiblie ou incomplète². Cette théorie a nourri de nombreux débats sur l'origine de la caste dans l'islam sud-asiatique, qui s'articulaient autour d'analogies structurelles supposées entre le système des castes hindou, la société moyen-orientale, voire centrale-asiatique. Sans nier toutefois qu'il puisse exister des traits communs avec l'une ou l'autre de ces formes d'organisation sociale, et que les spécificités sociologiques de l'islam sud-asiatique soient le fruit du contact entre celles-ci, nous montrons plutôt ici la tension existant à l'intérieur de la société musulmane entre un système social fortement hiérarchisé et une vision égalitariste de l'islam.

Si Louis Dumont pose l'idéologie religieuse hindoue, notamment l'opposition du pur et de l'impur, comme l'élément majeur instituant la hiérarchie des castes, l'islam normatif, en revanche, revendique aujourd'hui un système social égalitaire. Dans le monde musulman en général comme en Inde et en Asie du Sud, un concept coranique très souvent mobilisé dans la

² Louis Dumont ne consacre que quelques pages aux chrétiens et musulmans indiens. Concernant ces derniers, l'auteur s'appuie essentiellement sur les exemples des *ashrâf*-s d'Uttar Pradesh, en Inde du Nord, et des Pathans sunnites de la vallée de Swat, au Pakistan, décrits par Fredrik Barth. Voir Louis Dumont, *Homo Hierarchicus, Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, p. 255-269, 1966.

pratique du mariage musulman légitime cette vision. Il s'agit du principe légal d'équivalence, de compatibilité ou d'égalité de statut (*kafâ`a*) entre les partenaires d'une union. Déterminé par le groupe de naissance et par l'occupation, il constitue aussi l'une des formes élémentaires de régulation des rapports sociaux. L'égalité entre musulmans n'étant valable que si au moins le père et le grand-père sont musulmans, le mariage devient dès lors impossible entre un jeune converti depuis moins de deux générations et un autre musulman.

Pourtant, cette vision égalitariste de l'islam contraste assez nettement avec le fonctionnement de la société musulmane médiévale comme actuelle dans le sous-continent indien, régie par des principes de hiérarchisation et des relations fortement inégalitaires. Dans son étude d'une minorité musulmane du Népal, Marc Gaborieau nous propose par exemple de se défaire de l'attitude théorique posant l'idéologie comme seule instance fondatrice de l'ordre social. Il suggère de se pencher sur l'observation de l'espace social relationnel, et donc des catégories vernaculaires auxquelles il renvoie, tout en y recherchant des similarités ou des dissemblances avec le système des castes hindou³. Pour lui, il y a bien système des castes et hiérarchie chez les musulmans qu'il étudie alors que Louis Dumont préférerait décrire leur organisation sociale en termes de « groupes de statut gradué » afin de la distinguer du système hindou⁴. D'un point de vue sociologique, l'opposition entre un islam égalitaire et un hindouisme hiérarchique n'aide pas à la compréhension de la société musulmane actuelle, d'autant que cette vision égalitariste n'a été mise en avant par certains idéologues musulmans qu'à partir de la fin du XIX^e siècle, au temps des réformes socioreligieuses.

En dépit des voix attribuant au Coran et à certains *hadîth*-s ce principe d'égalité de statut (*kafâ`a*) entre les musulmans, et l'érigeant comme un principe consubstantiel à l'islam originel, rappelons simplement que la guerre de succession du Prophète au VII^e siècle était fondée sur des rivalités familiales, tribales, et donc politiques. L'appartenance à la famille rapprochée du Prophète (*ahl al-bayt*), à son clan ou à sa tribu devinrent dès lors des critères de différenciation sociale internes à la société arabe. L'exportation de ces critères au-delà des frontières de la péninsule arabique, notamment dans le sous-continent indien à partir du VIII^e siècle, a entraîné un autre élément de distinction, cette fois-ci entre les Arabes et les non-Arabes, et à l'intérieur de cette dernière catégorie, entre les anciennement convertis (*qadîm-ul*

³ Marc Gaborieau, *Ni Brahmanes, ni ancêtres. Colporteurs musulmans du Népal*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1993.

⁴ Louis Dumont, *op. cit.*, p. 261-262.

islam), depuis les premières vagues d'islamisation, et les nouvellement convertis (*jadīd-ul islam*). Ces critères de distinction divisent aujourd'hui encore l'espace social musulman dans le sous-continent indien entre les plus hautes castes (*unch zât*), d'origine arabe et les castes de bas statut (*nīch zât*) constituées de descendants de convertis à l'islam.

Ce n'est d'ailleurs qu'assez tardivement que les critères de division de la société musulmane indienne furent intégrés au corpus des sources islamiques vernaculaires. La distinction entre la noblesse des *ashrâf*-s, c'est-à-dire la classe sociale d'individus appartenant à un lignage remontant jusqu'à la période du Prophète et la couche des vils (*arzâl*-s) n'apparaît dans certains textes qu'à partir du XIII^e siècle, avec la consolidation d'un pouvoir politique durable dans la région à travers le sultanat de Delhi. Ensuite, durant toute la période faste de l'empire moghol, soit du XVI^e à la fin du XVIII^e siècle, les souverains (*sultân*-s) qui se sont succédé, tous de haute caste, ont adopté des positions très différentes vis-à-vis de la hiérarchie sociale et des discriminations concernant le recrutement des cadres administratifs, ainsi qu'au sujet de la conversion forcée à l'islam. De nombreux chroniqueurs musulmans ont relaté tout au long de cette période de présence musulmane des épisodes de discrimination sociale fondée sur l'appartenance au lignage du Prophète⁵.

Dans la société musulmane actuelle, le principe de *kafâ`a* est devenu un facteur de division sociale et de hiérarchisation statutaire. C'est très souvent en recourant à ce concept que certains courants de pensée réformistes, comme les Deobandis ou les Barelwis, légitiment encore aujourd'hui l'importance de la caste dans l'islam sud-asiatique. Le *kafâ`a* étant héréditaire, il permet de perpétuer, au-delà de son rôle dans l'établissement des contrats de mariage, la supériorité des *ashrâf*-s par rapport aux autres groupes dans l'espace social musulman.

La multiplicité des catégories d'identification sociale

Loin d'être homogène, la première minorité religieuse de l'Inde est structurée depuis plus d'un siècle par trois courants de pensée majeurs qu'incarnent les Barelwis, les Deobandis

⁵ En dépit de nombreuses approximations historiques et d'absence de rigueur méthodologique sur l'utilisation des sources, le récent ouvrage de Masud Alam Falahi, *Hindustân mai zât pāt aur musulmân* [Le système des castes des musulmans indiens], New Delhi, Al Qazi, 2007, mobilise de nombreux extraits d'ouvrages publiés essentiellement par des historiens musulmans sur la question de l'organisation sociale. Une traduction partielle est proposée par Yoginder Sikand : <http://www.newageislam.com>

et les Ahl-i Hadiths, ainsi que par des groupes chiites duodécimains et ismaéliens⁶. Dans l'organisation sociale musulmane sud-asiatique, trois grandes catégories (*ashrâf*, *ajlâf*, *arzâl*)⁷ hiérarchisées émergent, à l'intérieur desquelles nous trouvons de nombreuses unités sociales interdépendantes et plus ou moins endogames, de taille variable, semblables à des castes ou des sous-castes dans l'hindouisme et inégalement réparties sur le territoire indien.

Au sommet de cette hiérarchie, nous avons les *ashrâf*-s (nobles), d'origine arabe, persane, turque ou afghane, se réclamant d'un lignage prestigieux, remontant parfois jusqu'au Prophète (dans le cas des Sayyeds) ou à sa tribu (dans le cas des Qureshis)⁸, et reconnus comme tels par la société. On regroupe également dans cette catégorie les Shaykhs (descendants des compagnons du Prophète), les Pathans (descendants des migrants d'Afghanistan) ou encore les Mughals (originaires d'Asie centrale ou d'Iran). Nombre d'*ashrâf*-s sont soit des oulémas dans le cas des Sayyeds, soit des propriétaires terriens, des marchands ou des entrepreneurs. Le groupe de naissance constitue un critère majeur de définition du statut social et la distinction entre Arabes et non-Arabes reste fondamentale ; des juristes de l'école de jurisprudence hanafite, suivie par l'école shaféite⁹, ont d'ailleurs validé ce principe de différenciation entre les groupes au tournant du XX^e siècle.

De niveau intermédiaire, les *ajlâf*-s (ignobles) représentent la masse, dont le statut est à la fois défini par la profession (*peshâ*), contrairement aux *ashrâf*-s, et leur identité de descendants de convertis à l'islam. Se rangent dans cette catégorie de nombreuses castes de statut intermédiaire comme les agriculteurs, les commerçants, les tisserands (Ansâri ou Julâhâ). Cette dernière est très souvent mentionnée dans les sources textuelles récentes de légitimation de l'ordre social musulman, notamment celles rédigées par Docteurs de la loi ou théologiens (Oulémas) appartenant le plus souvent à la caste des Sayyeds, ou utilisée de manière péjorative dans la vie quotidienne pour désigner la catégorie toute entière des *ajlâf*-s. Parmi l'élite sociale, de nombreux *ashrâf*-s vont jusqu'à penser, aujourd'hui encore en milieu

⁶ La part des chiïtes dans la population musulmane indienne est estimée à 15-20%, ce qui représente aujourd'hui de 25 à 30 millions d'individus.

⁷ Certains voient dans cette répartition tripartite une sorte de réplique du système hindou des *varnas*, c'est-à-dire les quatre classes ou ordres sociaux définis par les textes, à ceci près que celles-ci ne sont pas, comme dans l'hindouisme, idéologiquement instituées. Ces trois catégories ne peuvent être considérées comme des castes.

⁸ Les familles de Sayyed possèdent très souvent un arbre généalogique (*shajrah-i nasab*) rattachant leur famille à celle du Prophète.

⁹ Bien qu'une petite communauté de sunnites rattaché à l'école shaféite soit représentée dans le sud de l'Inde, dont l'origine remonte aux migrations historiques en provenance d'Arabie, la majorité des courants de pensée (*maslâk*) dans l'islam sud-asiatique se rallie à l'école de jurisprudence (*fiqh*) hanafite.

rural, que cette catégorie ne fait pas partie de la communauté musulmane indienne (*millat*) et qu'elle doit rester en dehors de tout processus d'émancipation.

En bas de l'échelle sociale se trouvent enfin les *arzâl-s* (vils, vulgaires), c'est-à-dire un groupe rassemblant des non-intouchables et des « intouchables » convertis pratiquant, comme dans l'hindouisme, des métiers dits impurs. C'est le cas, entre autres, des équarisseurs, des blanchisseurs (Dhôbi), des barbiers (Nâi, Hajjâm), des tanneurs (Chamâr), etc. Il est important de souligner ici que, à l'instar de la société de castes hindoue, les relations entre les groupes sociaux musulmans sont régies par une série d'interdits sociaux (commensalité, mariage, sociabilité) et spatiaux (accès aux espaces domestiques, aux lieux de prière, ségrégation dans les cimetières et les quartiers). Cependant, ces interdits visant à mettre à distance les hautes des basses castes ne sont pas fondés sur la notion de pollution rituelle, au sens strict où celle-ci est définie dans l'hindouisme¹⁰. Ils s'assouplissent fortement en milieu urbain.

Aussi cette répartition tripartite ne se retrouve-t-elle pas dans toutes les régions de l'Inde. Au Tamil Nadu¹¹, dans le sud de l'Inde, plusieurs auteurs s'accordent à penser qu'une telle opposition entre *ashrâf-s* et *ajlâf-s* n'existe pas. Mattison Mines considère par exemple que la hiérarchisation statutaire entre les groupes sociaux musulmans du Tamil Nadu ne résulte pas tant de l'appartenance à une caste que du niveau de développement socioéconomique d'un groupe¹². D'autres facteurs de hiérarchisation que l'appartenance à un groupe de naissance peuvent donc entrer en jeu dans la définition du statut social des individus et des groupes comme le niveau économique des ménages et le niveau d'éducation. Pareillement, dans de nombreuses autres régions, comme le Cachemire ou l'Uttar Pradesh, les trois catégories susmentionnées ne semblent pas faire partie du vocabulaire sociologique local ; elles ne nous renseignent donc que trop peu sur le fonctionnement de la société musulmane¹³.

¹⁰ Marc Gaborieau, *op. cit.*

¹¹ Le cas du Tamil Nadu fait un peu figure d'exception, tant sur les questions de stratification de la société musulmane que, nous le verrons tout au long de cet article, sur celles des réservations.

¹² Mattison Mines, « Social Stratification among Muslim Tamils in Tamil Nadu, South India », in Imtiaz Ahmad (éd.), *Caste and Social Stratification among Muslims in India*, New Delhi, Manohar, 1978, p. 159-169. Voir également l'article de J. B. P. More, « Ashrafs of Southern India: A Case Study of Madurai », *Journal of Social Sciences and Humanities*, Pondicherry, vol. 3, n° 1, 2002, p. 87-106.

¹³ Imtiaz Ahmad, « The Ashraf-Ajlaf Dichotomy in Muslim Social Structure in India », *Indian. Economic and Social History Review*, vol. 3, 1966, p. 268-278.

En effet, ces trois grandes catégories hiérarchisées se subdivisent ensuite en de nombreux groupes et sous-groupes, lesquels constituent de véritables catégories d'identification sociale au niveau local, et dont la dénomination et la proportion varient également selon les régions. Ces groupes sociaux, que l'on peut qualifier de castes puisqu'ils sont fortement hiérarchisés entre eux en fonction de l'origine géographique, du groupe de naissance et de l'occupation professionnelle, sont désignés par une série de termes, souvent d'origine arabe ou persane et très souvent interchangeables : *jâti* (« espère », groupe de naissance, chez les hindous) ou *zât* (équivalent en langue ourdoue), *qaum* (clan, communauté, lignage, tribu, nation) et *jamâ`at* (groupe, communauté, association). À l'échelle locale, les termes *khândan* (lignage, famille, dynastie) ou *nasab* (lignage, lignée ou tout groupe fondé par des liens de sang) restent certainement les plus mobilisés par les individus pour se distinguer dans l'espace social, étant donné que le lignage constitue l'unité de référence pour le choix des partenaires d'une union. Plusieurs lignages mis ensemble peuvent former à l'échelle d'une ou plusieurs localités un *birâderi*, c'est-à-dire un « cercle de mariage » à l'intérieur duquel se nouent des relations matrimoniales.

Le contenu sociologique de l'ensemble de ces catégories a beaucoup varié au cours du temps, notamment depuis la période moghole et la colonisation par les Britanniques. L'usage social qui en est fait aujourd'hui reste très souvent fonction du contexte d'énonciation et des enjeux politiques, locaux ou régionaux.

Des stratégies d'ascension sociale symbolique

« La première année, j'étais tisserand (*Julâhâ*),
L'année suivante, j'étais Shaikh,
Cette année, si les prix augmentent, je serai Sayyed »¹⁴

Dans cet ordre social fortement marqué par les discriminations selon l'appartenance au groupe d'origine, la dichotomie entre hautes et basses castes polarise encore aujourd'hui les relations verticales dans l'espace social musulman, surtout en milieu rural. De nombreuses stratégies furent mises en œuvre à différents moments de l'histoire de l'Inde pour permettre l'élévation du statut dans la hiérarchie et s'assurer ainsi un repositionnement, très souvent relatif, dans l'espace social.

¹⁴ H.A. Rose, Ibbetson, Maclagan, *Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North West Frontier Province*, Printed by the Superintendent, Government Printing, Lahore vol. 3, 1911, p. 399. Des publications coloniales ultérieures traduisent ce proverbe persan autrement, sans en changer le sens général : « [...] si les prix chutent, je serai Sayyed ».

Une forme de mobilité sociale ascendante, interne à la société musulmane, est toutefois possible. Par analogie avec la « sanscritisation » définie par le sociologue indien Srinivas au début des années 1970, applicable à la société hindoue, le processus d'« ashrafisation » voit des individus ou des groupes entiers adopter de nouvelles pratiques sociales et rituelles, s'attribuer des noms et titres de hautes castes, parfois en réécrivant l'histoire du groupe et en se dotant d'une nouvelle généalogie communautaire, pour réhausser symboliquement leur statut social, défini ici par l'appartenance de caste. C'est notamment le cas de nombre de Mohajirs, les musulmans ayant quitté l'Inde suite à la partition de 1947. À leur arrivée au Pakistan occidental, ils s'empressèrent de changer de patronyme, adoptant par exemple les titres de Sayyed ou de Qureshi, afin de revendiquer leur appartenance à un lignage plus prestigieux. D'autres encore ont pu jouer sur la proximité des termes Ansârs (descendants de Médine, *ashrâf-s*) et Ansâris (caste de tisserands, *ajlâf-s*). Les migrations de masse comme celles engendrées par la partition constituent des circonstances tout à fait exceptionnelles facilitant la mise en œuvre de telles stratégies.

Dans le monde musulman en général, comme dans l'Inde et l'Asie du Sud musulmane, c'est le mariage endogamique, qui se pratique à l'intérieur du groupe d'origine (*zât* ou *birâderi*), entre cousins parallèles de premier ou second degré, qui prédomine. Aussi l'endogamie revêt-elle très souvent une dimension territoriale si le « cercle de mariage » est limité à une ou plusieurs localités, formant un territoire structuré par des réseaux d'alliances matrimoniales et sur lequel peut s'exercer l'autorité d'un conseil de caste (*zât panchayat*). Dans la majorité des cas, l'endogamie se réalise à l'intérieur des frontières de chacune des trois grandes catégories susmentionnées, surtout parmi les *ashrâf-s*, ce qui n'exclut pas la possibilité d'intermariages entre membres de castes différentes à l'intérieur de celles-ci. Ce type de mariage était inévitable, par exemple, entre marchands arabes et femmes indiennes tamoulophones, voire ourdouphones lorsque celles-ci étaient originaires du nord de l'Inde, suite à l'expansion de l'empire Moghol vers le sud à partir du XVII^e siècle. Les intermariages entre Pathans ayant migré depuis leur territoire d'origine au Nord-Ouest du Pakistan, où l'endogamie territoriale était stricte pour les femmes, et non-Pathans implantés dans le sud de l'Inde étaient également fréquents. Par ailleurs, le mariage hypergamique chez les *ashrâf-s*, c'est-à-dire l'union d'une femme avec un homme de statut plus élevé comme un Sayyed, est un facteur d'élévation dans la hiérarchie sociale. C'est ce que démontre J. B. P. Moore dans son étude des Sayyeds de Madurai au Tamil Nadu. Le mariage avec un Sayyed permet de

renouer le lien avec le sang du Prophète, mais plus que la pureté du sang, ce sont le mariage hypergamique et la descendance mâle qui déterminent le statut d'un Sayyed¹⁵. Trop peu d'études existent aujourd'hui sur les pratiques du mariage musulman dans le sous-continent indien. Pourtant, certaines d'entre elles ont déjà montré une certaine perméabilité, voire l'extension, des frontières de l'endogamie de caste. Cela s'illustre par la pratique du mariage exogamique, qui n'est pas rare parmi les castes de bas statut en milieu urbain.

Une autre modalité du processus d'« ashrafisation » passe par la création d'associations de caste visant à défendre les intérêts de la communauté, comme cela s'est fait au début du XX^e siècle parmi de nombreuses castes hindoues de bas statut dans le sillage des premières opérations de recensement de la population à la fin du XIX^e siècle. Cependant, les groupes sociaux musulmans ont été beaucoup plus tardifs, et moins nombreux, à recourir à ce procédé pour se repositionner dans l'espace social et économique. Le cas des Khojâs, une caste marchande de chiites ismaéliens bien implantée dans le Sindh deltaïque et à Karachi, la capitale économique du Pakistan, est à tout fait intéressant pour illustrer ce phénomène. L'historien Michel Boivin a bien montré comment cette caste a dû se réorganiser au cours du XX^e siècle pour préserver son autonomie sociale face à l'autorité religieuse de l'Imam ismaélien, l'Agha Khan, tout en lui prêtant allégeance sur le plan religieux. L'une des stratégies employées fut alors de créer une association d'entraide communautaire, la *jamâ`at*, dont le terme est aujourd'hui très largement utilisé par les membres de la communauté en lieu et place de celui de *zât*. Ces associations, créées surtout par des groupes comme les Khojâs mais aussi les Memons et les Bohras dans le Sindh (Pakistan) et le Gujerat (Inde), contribuèrent au renouvellement des réseaux de solidarités sociales traditionnels, tout en intégrant des castes de statut inférieur, et au renforcement de leur position dans l'espace social du fait de leur nouveau poids économique¹⁶.

À l'exception peut-être de ce dernier exemple et d'autres cas isolés de réussite sociale, les tentatives d'ascension évoquées ci-dessus ne se traduisent pas forcément par une amélioration du niveau de vie ou une reconnaissance sociale au niveau local. Qu'il s'agisse des descendants de convertis ayant adossé à leur nom le titre de Shaikh, et des hors-castes ou « intouchables » musulmans pratiquant des métiers dits impurs, il apparaît toujours difficile

¹⁵ J. B. P. More, *op. cit.*

¹⁶ Michel Boivin, « Remarques sur les stratifications sociales et les solidarités chez les Musulmans du Sindh colonial », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 105-106, 2005, p. 153-173.

aujourd'hui de se défaire de son identité socioprofessionnelle attachée au groupe d'origine, surtout en milieu rural. Par exemple, de nombreuses communautés de Shaikhs ont vu leur statut relégué au rang de castes de service alors qu'elles jouissaient auparavant d'un statut bien plus élevé parmi les *ashrâf*-s. Étant donné que nombre d'hindous convertis à l'islam ont pris le nom de Shaikh lorsqu'ils durent s'enregistrer auprès des agents du recensement colonial, cela a tiré vers le bas de l'échelle sociale l'ensemble de la communauté, illustrant ainsi la disjonction qui peut exister entre le rang théorique d'un groupe dans la hiérarchie des castes et son statut social.

Enfin, la plupart des castes appartenant à la catégorie des « intouchables » musulmans (*arzâl*-s) sont restées en marge de la dynamique, certes relative, d'ascension sociale durant la période postcoloniale. Ces divers éléments permettent d'expliquer en partie la vigueur des débats actuels concernant l'intégration, totale ou partielle, des castes musulmanes de bas statut dans les catégories de population pouvant bénéficier de certains avantages sociaux.

Minorités religieuses, caste et politique de réservations

Ces débats se focalisent sur l'objectif de justice ou d'équité entre les groupes ou communautés, sociales et religieuses, que la politique de discrimination compensatoire (*affirmative action*) mise en place dès la fin de la période coloniale, ensemble de mesures attribuant aux plus démunis un certain nombre d'avantages sociaux (cartes de rationnement, postes dans la fonction publique et les institutions éducatives, etc.), permettrait d'atteindre. L'Inde fut le premier pays à inscrire dans sa constitution (1950) une politique d'avantages préférentiels. Mais un certain nombre de problèmes subsistent toujours aujourd'hui quant à l'identification des groupes éligibles pour bénéficier des quotas ou réservations, et donc des outils et catégories sociales à mobiliser pour définir au mieux le périmètre d'action de cette politique.

La pratique coloniale du recensement mise en place dès la fin du XIX^e siècle, dont l'objectif était de mieux connaître la société (caste, religion, niveau d'éducation, etc.) pour en contrôler les dynamiques, a tout d'abord créé un décalage entre les structures de l'espace social, local ou régional, et les catégories simplifiées, rigides et abstraites de la population produites par le recensement. Dans le sillage des premières campagnes d'enregistrement, de nombreux groupes sociaux musulmans de statut inférieur ont demandé à être enregistrés comme *ashrâf*-s, une catégorie mise en exergue par les agents du recensement, entraînant part

la suite une déformation grossière des histogrammes de la population musulmane dans certaines régions, comme ce fut le cas au Bengale. La promulgation des réformes Morley Minto (1909), qui virent la création d'électorats séparés pour les hindous et les musulmans, n'a fait ensuite que renforcer ce processus de division du monde social et aiguïser en même temps des idéologies nationalistes concurrentes qui aboutiront à la création de deux États séparés, l'Inde et le Pakistan. Dans ce contexte de polarisation identitaire croissante, les castes commencèrent à s'organiser en associations pour revendiquer dans le champ politique le droit d'accès à des ressources sociales et politiques jusque-là inaccessibles. Une politique de quotas fut alors mise dès la période coloniale pour permettre aux « intouchables » de bénéficier de certains avantages. La catégorie des « Castes répertoriées » (*Scheduled Castes*, SC) fut ainsi créée en 1936 à l'intention des « intouchables » hindous, excluant *de facto* les hors-castes d'autres religions.

Si la constitution indienne a officialisé la catégorie des « Castes répertoriées » et créé du même coup celle des « Tribus répertoriées » (*Schedule Tribes*, ST), la commission présidée par Kaka Kalelkar fut elle chargée d'évaluer et d'identifier d'autres groupes défavorisés. Si les recommandations de la commission concernant la mise à jour et la centralisation des listes de SC et ST furent appliquées en 1956, celles concernant la création d'une nouvelle catégorie, celle des « Autres classes défavorisées » (*Other Backward Classes*, OBC), fut en revanche rejetée. Il est toutefois précisé dans la constitution que d'autres « Classes défavorisées » (*Backward Classes*, BC), regroupant un certain nombre de groupes et de castes parfois issus des minorités religieuses, peuvent bénéficier d'un traitement préférentiel si celles-ci sont jugées défavorisées sur le plan social et éducatif¹⁷. Il faudra cependant attendre 1990 pour que les recommandations de la commission Mandal (1979) portant sur l'élargissement des réservations à la catégorie des OBC dans la fonction publique (institutions d'État) ne soient appliquées par le gouvernement de V.P. Singh.

Depuis 2006 et la décision du gouvernement central de New Delhi d'octroyer 27% de places supplémentaires pour les OBC dans les institutions de l'enseignement supérieur, un nouveau jeu d'échelles d'affrontements s'est mis en place, illustrant les dynamiques sociales

¹⁷ D'un point de vue constitutionnel, une communauté ou minorité religieuse dans son ensemble peut-être considérée comme une « classe » sociale, et non une caste, si et seulement si celle-ci est défavorisée sur le plan social et éducatif. Par ce biais, l'État central a parfois permis l'intégration de groupes issus des minorités dans la catégorie des « classes défavorisées » (BC) et donc ouvert la voie aux réservations. Le seul critère économique ne permet pas d'accéder à des postes réservés.

et politiques du système des réservations entre le gouvernement central de New Delhi et les États de l'Union. Jusqu'à cette date, les listes de SC et ST, quasi-inchangées depuis l'Indépendance, étaient centralisées à New Delhi et applicables à l'ensemble du territoire national. À l'inverse, la liste des groupes éligibles pour entrer dans la catégorie des OBC était établie directement au niveau régional et le volume d'avantages était proportionnel à la taille des groupes concernés, et donc susceptible d'être réévalué à chaque échéance électorale. Les OBC n'étant pas clairement définis socialement et numériquement¹⁸, ils font l'objet à l'échelon régional de luttes sociales et d'affrontements permanents dans le champ politique¹⁹. Avec la nouvelle loi sur l'extension des réservations pour les OBC, les jeux de pouvoir entre le centre et les États évoluent. En effet, la nouvelle loi s'applique à des institutions éducatives centrales, c'est-à-dire des universités, des écoles d'ingénieurs (IIT), de gestion (IIM) et de médecine (AIIM) gérées directement par le gouvernement central. Ces établissements se situent aussi bien à Delhi que dans d'autres villes du pays. Les 27% d'OBC supplémentaires viennent s'ajouter aux quotas de SC et de ST, pour atteindre un total flirtant avec la limite légale des 50% de réservations. Il existe donc désormais des listes d'OBC préparées au niveau des États et des listes d'OBC fixées par la *National Commission for Backward Classes* à Delhi.

La décision d'étendre les réservations aux OBC dans les établissements d'enseignement supérieur centraux, qui est venue s'inscrire dans une série de débats et de controverses²⁰ autour de l'éventuelle inclusion des castes musulmanes dans la politique des quotas, intéresse les minorités religieuses à plusieurs niveaux. Tout d'abord, la constitution précise que l'État ne peut faire de discrimination positive en matière d'emploi et de recrutement selon des critères d'appartenance sociale et religieuse (articles 14 et 15) ; elle vise essentiellement les groupes les plus défavorisés (article 16). À ce jour, seuls les hindous mais aussi certains groupes sikhs (1956) et bouddhistes (1990) furent intégrés légalement dans la catégorie des SC. Pourtant, en dépit des limitations fixées par la constitution et des injonctions de la Cour Suprême à ne pas dépasser la limite légale, le total des réservations au Tamil

¹⁸ Il n'existe à ce jour que des estimations du poids démographique des OBC, variables selon les sources statistiques, parfois douteuses lorsque celles-ci s'appuient sur les données du dernier recensement des castes (1931).

¹⁹ Marc Gallanter, *Competing Equalities. Law and the Backward Classes in India*, Oxford University Press, Delhi, 1984 ; Roland Lardinois, « Les luttes de classement en Inde », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 59, n° 1, 1985, p. 78-83.

²⁰ Le rapport de la commission Sachar a dressé un état des lieux particulièrement inquiétant du niveau de développement socioéconomique de la minorité musulmane indienne par rapport à celui d'autres communautés religieuses. Rajindar Sachar, *Social, Economic and Educational Status of the Muslim Community of India. A Report*, New Delhi, Prime Minister High Level Committee, Cabinet Secretariat, Government of India, 2006.

Nadu²¹ atteint aujourd'hui les 69%. La quasi-totalité des castes musulmanes et des chrétiens convertis de la région en font partie sans qu'elles ne bénéficient pour autant de postes réservés dans l'administration publique. Cette apparente contradiction est due au fait que les hindous convertis à une religion minoritaire ne peuvent bénéficier d'emplois ou de places réservés qu'au titre de la législation spécifique aux minorités, et non celle relative aux OBC.

La communauté musulmane indienne reste très fortement divisée sur la question des réservations. D'un côté, il y a ceux qui considèrent que l'ensemble de la communauté musulmane doit être inclus dans la catégorie des OBC, l'islam ne reconnaissant pas la caste comme facteur de discrimination sociale. Leurs opposants pensent au contraire que tous les groupes musulmans ne doivent pas nécessairement bénéficier d'un traitement préférentiel. La position selon laquelle l'ensemble de la communauté est éligible pour bénéficier du système des réservations, essentiellement défendue par les hautes castes, se traduirait selon eux par l'appropriation des postes réservés par les *ashrâf-s*, une couche de la population largement minoritaire et considérée comme favorisée au plan économique (*creamy layer*)²². Parmi les défenseurs de cette position, les *dalits* musulmans²³ se prononcent plutôt en faveur de l'inclusion des castes *arzâl-s* soit dans les quotas d'OBC, soit dans ceux des SC. Même si la Cour Suprême a finalement décidé en 2008 d'exclure la *creamy layer* des quotas d'OBC, la question de savoir si les minorités religieuses peuvent bénéficier ou non des mesures compensatoires reste actuellement à l'étude au sein du parlement indien, en s'inspirant d'ailleurs du système de quotas mis en œuvre dans les quatre États du sud de l'Inde²⁴. Cela impliquerait une modification de la constitution.

²¹ La dénomination des catégories de la population pouvant bénéficier des mesures compensatoires diffère selon les régions de l'Inde. Au Tamil Nadu, l'addition des listes de « classes défavorisées » (*Backward Classes*, BC), des « classes les plus défavorisées » (*Most Backward Classes*, MBC) et des « communautés dénotifiées » (*Denotified Communities*, DNC) est quasiment égale à la liste des OBC établie par le gouvernement central.

²² Cette notion n'a été définie par la Cour Suprême qu'en 1992. S'inscrivant dans la politique de quotas d'OBC, la *creamy layer* renvoie à une frange de la population dont les revenus sont considérés comme étant trop élevés pour bénéficier d'un traitement préférentiel. Les personnes postulant à un emploi réservé dans la fonction publique doivent fournir un certificat de non-appartenance à la *creamy layer*.

²³ L'appellation *dalit* (« opprimé »), née dans les années 1930, renvoie à la catégorie des hors-castes ou ex-intouchables. Elle est devenue depuis les années 1970 une catégorie de mobilisation sociale et politique pour les hindous les plus défavorisés comme les SC. Au cours des années 1990, des figures du militantisme social musulman au Bihar ont choisi de désigner les intouchables musulmans (les *arzâl-s*) par un terme d'origine persane de sens équivalent, celui de *pasmanda*. De nombreuses associations, plus ou moins proches des organisations *dalit* hindoues, ont été créées pour défendre les intérêts de cette communauté comme la coalition du *All India Pasmanda Muslim Mahaz* (« Front des musulmans défavorisés de l'Inde »), créée au début des années 1990. Sur un mouvement similaire mais plus en phase avec le discours des hautes castes, celui du *All India Backward Muslim Morcha* (1994), voir Yoginder Sikand, *Islam, Caste and Dalit-Muslim Relations in India*, New Delhi, Global Media Publications, 2004.

²⁴ Au titre du très faible niveau socioéconomique de certains groupes musulmans ou chrétiens, le Tamil Nadu (4%), le Kerala (12%), l'Andhra Pradesh (4%) et le Karnataka (4%) ont respectivement créé des sous-quotas.

Ce débat articulant caste, minorité religieuse et politique de réservations perdure depuis au moins une trentaine d'années. Les périodes d'élection, les discussions internes aux commissions sur les minorités ou aux instances de production statistique sont autant d'occasions de raviver ce débat sur l'intégration ou l'exclusion des castes musulmanes dans les catégories donnant droit à un traitement préférentiel, quelles qu'elles soient. L'édition du recensement 2011 offre en cela un excellent échantillon de points de vue et d'arguments puisque pour la première fois depuis 1931, un dénombrement des castes aura lieu. Cette opération d'enregistrement distincte du traditionnel recueil d'information représente-t-elle une innovation ou une forme de régression ? Comment les castes seront-elles enregistrées, comptées et classées ? Quel sera le statut attribué aux castes issues des minorités religieuses comme les chrétiens ou les musulmans ? Si certains craignent que la publication des résultats ne donne lieu à de nouvelles vagues de tensions sociales et intercommunautaires, comme cela fut le cas durant la période coloniale, les représentants des partis de basses castes y voient au contraire l'occasion de mieux dénombrer les groupes éligibles pour bénéficier de mesures compensatoires.

Pour aller plus loin

Rakesh Basant and Abusaleh Shariff, *Handbook of Muslims in India. Empirical and Policy Perspective*, New Delhi, Oxford University Press, 2010.

Satish Deshpande, *[Dalits in the Muslim and Christian Communities. A Status Report on Current Social Scientific Knowledge](#)*, Prepared for the National Commission for Minorities, Government of India, New Delhi, 2008.

Omar Khalidi, *Muslims in Indian Economy*, Three Essays Collective, Gurgaon, 2006.

T.N. Madan (éd.), *Muslim Communities of South Asia. Culture, Society and Power*, New Delhi, Manohar, 1976.

<http://www.ncbc.nic.in> : site gouvernemental de la *National Commission for Backward Communities* rassemblant des documents juridiques, des rapports, des listes d'OBC, etc.

<http://www.pasmandamuslims.com> : Forum d'échanges très engagé sur la mobilisation des basses castes musulmanes

<http://pluralism.in/2011/02/introducing-the-pasmanda-counterpublic-archive> : site/blog archivant de nombreuses publications relatives au mouvement des basses castes musulmanes

Publié dans laviedesidees.fr, le 24 mai 2011

© laviedesidees.fr