



Journal des anthropologues
Association française des anthropologues

118-119 | 2009
Claude Meillassoux

À quelle Nation se vouer ? Les représentations diversifiées de l'État au Sud Kanara, Inde

Marine Carrin et Harald Tambs-Lyche



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/4106>
DOI : 10.4000/jda.4106
ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2009
Pagination : 305-338
ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Marine Carrin et Harald Tambs-Lyche, « À quelle Nation se vouer ? Les représentations diversifiées de l'État au Sud Kanara, Inde », *Journal des anthropologues* [En ligne], 118-119 | 2009, mis en ligne le 03 juillet 2014, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jda/4106> ; DOI : 10.4000/jda.4106

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

Journal des anthropologues

À quelle Nation se vouer ? Les représentations diversifiées de l'État au Sud Kanara, Inde

Marine Carrin et Harald Tambs-Lyche

- Ces dernières années, l'anthropologie de l'État a évolué vers des perspectives nouvelles impliquant une critique des conceptions traditionnelles de l'État. Cette critique ne reprend pas la position de Radcliffe-Brown qui, on se souvient, caractérisait l'État comme « une illusion » (1940 : XXIII). Les études récentes concernant l'anthropologie de l'État n'acceptent pas non plus les approches communes à la philosophie et aux sciences politiques, où l'État figure comme un objet *sui generis*, avec toute la réification qu'implique l'identification d'une « institution ». Au lieu de poser comme objets l'appareil et l'idéologie étatiques, les recherches anthropologiques visent aujourd'hui à identifier « les processus étatiques », et l'enquête de terrain a souvent conduit les chercheurs à étudier ces processus tels qu'ils se donnent à voir au niveau local, où la population appréhende l'État à travers une série de restrictions et d'opportunités (Krohn-Hansen & Nustad, 2005 : 14). Ces enquêtes montrent que le domaine de l'État englobe des formes et des processus d'organisation très variés, tels les lois, les écoles, les routes, la fiscalité, qui renvoient à des processus étatiques dont les acteurs poursuivent des intérêts souvent contradictoires. Il s'agit ensuite d'analyser les images de l'État qui s'expriment dans les représentations et dans des registres de discours différents (Aretxaga, 2003 ; Shah, 2007). Selon ce type d'approche, l'État figure surtout comme une figure construite, donc idéologique (Abrams, 1988 ; Aretxaga, *op. cit.* ; Bayart, 1991 ; Das & Poole, 2004 ; Herzfeld, 1992 ; Kapferer, 1988 ; Krohn-Hansen & Nustad, *op. cit.* ; Nugent, 1997 ; Trouillot, 2001).
- Nous proposons d'analyser ici trois modalités du discours local concernant l'État, tel que nous avons pu l'appréhender au cours des dix dernières années d'enquête menées dans le district du Sud Kanara (Karnataka, sud de l'Inde). Nous prendrons pour exemple deux castes, les Billava¹ et les Gauda Saraswat Brahmanes², qui se situent, respectivement, en bas et en haut de la hiérarchie des castes, et qui produisent des discours divergents concernant l'État, tandis qu'une troisième voix, celle du régionalisme, prétend unir

plusieurs castes sous l'égide des Bunt³, anciens propriétaires terriens. Les constructions imaginaires de l'État reflètent les enjeux auxquels chacun des groupes est confronté et révèlent une conception malléable de l'État qui doit répondre aux aspirations des différents acteurs sociaux. Ainsi, le mouvement régionaliste tulu s'approprie les bénéfices que la Constitution réserve aux minorités culturelles en mettant en avant la langue tulu et la spécificité religieuse de la région qui s'articule autour du culte des *bhuta*, des « demi-dieux » qui diffère de l'hindouisme orthodoxe. Les Billava, caste subalterne, manipulent les dispositions mises en place par la politique de discrimination positive pour les basses castes. Nous verrons également comment, au sommet de la hiérarchie, les Gauda Saraswat Brahmanes qui dominent le commerce de la région, revendiquent une idée de la nation consubstantielle à leur propre culture brahmanique. Nous allons montrer que ces discours mobilisent différentes images de l'État qui se donnent à voir à travers différents processus symboliques qui se révèlent porteurs de logiques identitaires. L'État reste, dans chacun des cas décrits, au centre des discours, même s'il ne s'agit pas du même État.

- 3 En Inde, pays démocratique où le débat politique est omniprésent, le discours local reflète les idéologies qui opposent, au niveau national, l'idée de la nation hindoue à celle de l'État « séculier » (Assayag, 2001 ; Heuzé & Selim, 1998). Une autre dimension concerne les débats autour du fédéralisme, où les revendications identitaires soutenues par des populations très diverses achoppent sur l'idéal d'une culture indienne unique (Kennedy, 2006). Un troisième ordre de discours concerne, enfin, le rôle de l'État par rapport à l'économie et la société civile dans le contexte du libéralisme mondial qui s'oppose au « socialisme indien » et à la planification nationale de l'époque de Nehru (Hansen & Jaffrelot, 1998).

La région et ses castes

- 4 Le Sud Kanara, région côtière du Sud-ouest de l'Inde, représente une enclave un peu particulière de l'État du Karnataka qui a été fondé en 1956⁴, époque du regroupement des États indiens selon des critères linguistiques. Mais cette politique a favorisé les langues majoritaires comprenant un grand nombre de locuteurs, tel le kannada, au détriment des langues minoritaires, tel le tulu, langue dravidienne parlée dans la région du Sud Kanara, qui s'est trouvé ainsi marginalisé. Bien que le tulu soit parlé par toutes les communautés qui se considèrent autochtones, il n'a pas de statut reconnu, car c'est le kannada, langue officielle du Karnataka, qui prévaut à l'école.
- 5 Au Karnataka, les communautés de locuteurs tulu constituent une enclave matrilineaire⁵ dans un contexte largement patrilinéaire. De même, le culte des *bhuta*⁶ qui structure la société tulu représente au niveau de l'hindouisme une forme d'anomalie, même s'il entretient des liens avec la religion brahmanique représentée dans les grands temples. Ce culte s'organise autour d'un panthéon original et ne requiert pas les services rituels des brahmanes mais fait appel à des médiums⁷ le plus souvent issus des basses castes, qui incarnent les *bhuta* lors d'épisodes oraculaires (Carrin, 1997, 2009). D'un point de vue historique, la région est composée d'anciennes chefferies qui, jusqu'au milieu du XVe siècle, étaient lointainement rattachées à l'empire de Vijayanagar⁸. Aujourd'hui ces chefferies n'ont plus de pouvoir politique reconnu mais leur mémoire perdure à travers les rituels qui confortent la position des castes dominantes, les Jain⁹ et les Bunt¹⁰. Les premiers étaient souvent les rois jusqu'au XVIIe siècle, mais les seconds ont alors réussi à

s'approprier des chefferies et à s'affirmer comme une communauté dominante. Toutefois, seuls les Jain sont intronisés comme des rois, un rite qui perdure de nos jours, alors que les chefs Bunt se contentent de porter des emblèmes royaux, tel le turban. Nous utilisons le terme chef, ici, pour désigner les notables des deux communautés à l'heure actuelle. Périphériques au noyau des castes tulu, mais très importants au niveau de l'économie, on trouve les Gauda Saraswat Brahmanes, ou GSB, qui, originaires de Goa, se voient traités comme des immigrés par les Tulu, bien qu'ils soient venus dans la région depuis le XIVe siècle.

- 6 Les Jain et les Bunt mobilisent depuis des siècles une main-d'œuvre agricole recrutée parmi des castes qui étaient autrefois intouchables, tels les Billava. Mais aujourd'hui, en raison de différents facteurs, tels que l'accès à l'éducation des basses castes, la modernisation de certains secteurs industriels et les migrations des travailleurs dans les pays du Golf, cette région est marquée par une forte compétition entre les castes dont les élites sont désormais représentées dans les diverses assemblées.
- 7 Du point de vue religieux, la région regroupe des Jain, des Musulmans et des Hindous qui se divisent entre les tenants du culte local des *bhuta* qui incluent les Bunt et les Billava et ceux qui, à l'instar des Brahmanes GSB, pratiquent des rites brahmaniques dans les grands temples de la région. Revenons au culte des *bhuta* pour voir comment il peut fédérer les communautés de langue tulu au point d'exprimer le mouvement régionaliste tulu. Ce culte qui s'est développé sous le patronage des petites chefferies bunt, regroupe un système organisé de plus de deux cent divinités de niveau différent (chefferie, caste, village, lignée, maison) qui sont à la fois capables de protéger leurs dévots et de châtier ceux qui les offensent (Claus, 1979). Le culte des *bhuta* qui était tombé en désuétude au siècle dernier, connaît – depuis les années 1990 – un essor extraordinaire lié au mouvement régionaliste tulu. Retenons qu'un *bhuta* est défini par le lieu où son culte a été établi mais qu'une même figure peut être associée à des castes différentes. On distingue ainsi plusieurs classes de *bhutas* : tout d'abord, les *rajandaivas* qui sont censés posséder un territoire qui correspond à l'extension de leur culte annuel ou *nema* qui célèbre la fonction royale et rassemble parfois des milliers de personnes (Brückner, 1995). Au cours de ces rituels, les *bhuta* sont considérés comme les véritables seigneurs des royaumes dont les chefs humains reçoivent le territoire en fief. Au cours des rites, les Jain et les Bunt agissent comme des donataires qui d'une part, jouissent du prestige des seigneurs et de l'autre, font face aux *bhuta* qui descendent en ce monde posséder des médiums de basse caste. L'épisode oraculaire permet au donataire de questionner le médium pour savoir si le *bhuta* est satisfait de la conduite des affaires dans la chefferie (Carrin, 1997). Les questions posées par le patron du rituel doivent exprimer les inquiétudes d'un souverain idéal qui se préoccupe de l'avenir de ses sujets. Quant aux réponses du *bhuta* qui s'expriment par la bouche du médium, elles doivent exprimer l'idée d'une justice divine car il est dit que les *bhuta* tiennent dans l'autre monde une cour de justice (Carrin & Tambs-Lyche, 2003). On peut d'ailleurs se demander si la recrudescence de la *nema* n'est pas liée à un questionnement sur la justice. En effet, le concept de justice du *bhuta* – qui n'a, bien sûr, rien à faire avec le système judiciaire de l'État – renvoie à l'idée d'une « vérité » (*satya*), sacralisée, plus juste que celui de l'État et non corrompue comme ce dernier. Contrairement aux Bunt qui s'inscrivent dans le mouvement régionaliste tulu, les Jain soutiennent une image de l'État qui correspond au royaume idéal de leur propre tradition¹¹.

- 8 Aujourd'hui, les donataires et patrons du rituel proposent des images de l'autorité qui, depuis les réformes foncières des années 1970, semblent anachroniques puisqu'ils ne sont plus les propriétaires des anciennes chefferies. Néanmoins, le rituel constitue un atout important pour les descendants des chefs qui cherchent à réaliser une carrière politique (Carrin & Tambs-Lyche, *op. cit.*). Ainsi, la *nema* sert souvent de tremplin aux candidats qui se présentent en vue de l'élection aux assemblées législatives de l'État de Karnataka. Autrement dit, le rituel légitime à la fois les affinités que le candidat entretient avec le *bhuta* et le soutien qu'il apporte du même coup à la tradition régionale imprégnée par l'idée d'une justice alternative et divine. L'effort que font les anciens chefs pour contrôler les revendications régionalistes implique, en effet, une relation particulière à l'État, où ces notables peuvent, s'ils sont élus, monopoliser le lien entre la population locale et les autorités (Shah, 2007).

Le mouvement tulu et l'État pluriculturel

- 9 Dès ses débuts, le projet d'une nation indienne a dû faire face à la diversité culturelle du pays, et « l'unité dans la diversité » tant affichée par les autorités, aussi bien que par l'opinion publique en Inde, implique nécessairement une reconnaissance des différences culturelles. Mais ce constat ne résout pas le problème du découpage administratif, ni celui de la dévolution des pouvoirs aux différents groupes culturels. La réorganisation de l'Union indienne en États définis selon leur langue majoritaire, un processus qui s'est étalé jusqu'au début des années 1960, a laissé pour compte d'importantes minorités dont les revendications n'étaient pas satisfaites. Tel est le cas des populations de langue tulu qui ont érigé leurs demandes en mouvement identitaire à partir de 1975. Au Sud Kanara, en effet, les Tulu se considèrent comme la majorité, ce qui est vrai dans les campagnes, mais aussi comme les autochtones. Ce dernier statut leur confère, selon eux, un droit moral à faire prévaloir leurs revendications et les distingue des gens qu'ils considèrent comme des immigrés, tels les Gauda Saraswat Brahmanes. Le mouvement tulu possède donc les traits d'une revendication ethnique aussi bien que régionaliste. Il s'insère pourtant dans un discours mené par l'État, celui de créer des unités administratives qui correspondent aux clivages culturels et linguistiques. Cette politique menée dans l'ensemble du sous-continent a eu pour résultat de restructurer les États et de créer récemment le Jharkhand, le Chhattisgarh ou l'Uttaranchal (Carrin & Jaffrelot, 2000). Les revendications du mouvement tulu représentent donc une image-miroir du discours étatique qui vise à prendre en considérations les minorités. Le mouvement tulu est principalement soutenu par les Bunt, les anciens chefs et propriétaires des terres, dont on a vu comment ils se servent du culte des *bhuta* pour affirmer, à la fois, leur spécificité culturelle et leur autorité sur la population « autochtone ».
- 10 Pourtant, ce mouvement ne fait pas l'unanimité parmi les habitants du Tulunadu « pays tulu ». D'une part, parce que pour les minorités venues d'ailleurs et qui parlent leur propre langue, le tulu n'est qu'un dialecte régional. C'est notamment le cas des immigrés venus des autres régions du Karnataka, qui soutiennent le statut du Kannada comme seule langue officielle de l'État, mais aussi pour les Gauda Saraswat Brahmanes, d'origine goanaise, qui, eux, parlent le konkani. Cette caste représente une bonne partie de la bourgeoisie de la région et domine l'économie et les finances. Nous allons montrer comment, en affichant leur statut de brahmanes, les membres de cette caste, loin de se rallier aux revendications régionalistes, soutiennent l'idée d'une nation hindoue.

- 11 Finalement, le mouvement tulu rencontre une opposition chez les basses castes, qui, en dépit de leur adhésion culturelle et émotionnelle au renouveau de la culture tulu, contestent l'emprise des Bunt, anciens propriétaires terriens, sur ce mouvement. Nous nous référons notamment aux Billava, qui constituaient autrefois la majorité des tenanciers dans les domaines quasiféodaux des Bunt. Libérés de leurs servitudes envers les Bunt, à la suite des réformes agraires des années 1970, les Billava représentent, aujourd'hui, une communauté qui monte dans la hiérarchie locale. En effet, les membres de cette caste revendiquent leur indépendance rituelle en affirmant la spécificité de leurs propres cultes. À la différence des Gauda Saraswat Brahmanes qui se représentent en tant qu'élite au sein de l'État-nation, les Billava poursuivent une lutte menée, ailleurs en Inde, par des basses castes et cherchent à promouvoir un État-providence capable d'agir en faveur des basses castes comme le préconisait le leader intouchable Ambedkar (Jahoul, 2004 ; Narayan, 2001).

Les revendications d'une basse caste

- 12 En bref, même si les Billava ont bénéficié de la redistribution des terres et ont eu accès à l'éducation dès les années 1840 grâce aux missionnaires de Bâle, nous allons voir qu'ils ont intériorisé différentes images de l'État qui renvoient aux contradictions que connaît aujourd'hui la société tulu.
- 13 Les Billava composent plus de 80 % de la population agricole du Sud Kanara. Anciens intouchables, ils sont aujourd'hui classés comme OBC (Other Backward Classes) par le gouvernement indien en raison de la politique de discrimination positive qui, depuis l'indépendance, vise à rectifier les inégalités accumulées entre les citoyens (Carrin & Jaffrelot, *op. cit.*). Cette politique consiste à ouvrir des quotas pour les OBC dans les domaines de l'éducation, de la fonction publique et en termes des sièges réservés aux élections. Ainsi, tandis que les Bunt ou les Jain essaient de contrôler la société rurale, les Billava qui travaillent toujours pour les Bunt essaient d'affirmer leur identité en revendiquant leur accès à la représentativité politique.
- 14 Toutefois, cette communauté autrefois stigmatisée, est aujourd'hui en voie d'ascension sociale et entre ainsi en compétition avec les Bunt que les Billava considéraient auparavant comme leurs seigneurs. D'un point de vue historique, l'actuel district du Sud Kanara couvre d'anciennes chefferies où le chef avait toute autorité sur les Billava archers et médecins des rois tulu. Jusque vers les années 1880, un système de servage maintenait les Billava comme travailleurs sur les plantations des Bunt ou des rois jain. Outre les Billava, les castes matrilineaires tulu comprenaient d'autres basses castes, tels les pêcheurs Moghavera, les Moger ou les Koraga également intouchables.
- 15 Les communautés de langue tulu forment un système social relativement dense où certains liens d'allégeance se maintiennent dans l'Inde républicaine car les images anciennes des royaumes sont activées lors de rituels comme la *nema* qui s'avèrent de nos jours dispendieux. Dans certains cas, les conflits qui opposent les travailleurs billava aux Bunt qui souvent occupent des positions importantes dans l'économie moderne (business, professions libérales) transparaissent dans le dialogue qui oppose le patron au médium qui se fait le porte-parole des opprimés. Ainsi, en 1993 et en 2000, nous avons observé des grèves qui s'achevaient par des négociations au cours desquelles les travailleurs acceptaient de jurer sur l'épée du *bhuta* qu'ils reprendraient le travail, après que le patron

ait accepté d'augmenter leur salaire. Significativement, nous avons souvent noté que les gens disent que le *bhuta* « parle comme un syndicat ».

- 16 Dans de nombreux cas, les gens des castes dominantes et surtout les Bunt, se plaisent à jouer leur rôle de patron du rituel comme s'ils étaient encore des chefs féodaux. On dit couramment en pays tulu que les Bunt se servent du culte des *bhuta* pour asseoir leur carrière politique. Certes, pouvoir offrir un rituel grandiose permet de se faire connaître, notamment en période de campagne électorale. Ce schéma concerne les *bhuta* royaux mais il existe aussi des *bhuta* ordinaires, liés aux basses castes, qui peuvent avoir une origine humaine. Parfois, ces *bhuta* ont combattu l'injustice avant de mourir d'une façon héroïque et être déifiés après leur mort (Carrin, 1999). C'est le cas de Koti et Chennaya, deux frères jumeaux Billava, qui, selon le poème épique, sont recueillis par un roi qui veut faire d'eux ses héritiers. Mais le ministre de ce dernier rêve de faire accéder ses fils au trône. Ces derniers se montrent mauvais joueurs envers Koti et Chennaya qui les battent pour leur donner une leçon. Plus tard, les deux frères demandent au ministre de leur donner de la terre, ce qu'il refuse en alléguant leur bas statut. Ils tuent alors le ministre et s'enfuient poursuivis par les fils de ce dernier. Finalement, le roi, qui les avait suivis, blesse Koti d'une flèche et de désespoir Chennaya se fracasse le crâne sur un rocher. Les Billava soulignent l'infamie du roi qui tue, par surprise, son fils adoptif. Les légendes tulu fondées sur des poèmes épiques mettent en scène un discours prônant les valeurs de l'autochtonie et de la justice sociale. Cette critique violente vise à montrer à l'auditoire que ce sont souvent des tyrans et des lâches qui détiennent le pouvoir politique. Dans les poèmes épiques mis en scène lors des épisodes rituels, le couple de jumeaux exprime, au contraire, la solidarité des germains et de la famille matrilineaire. La gémellité, un concept central à la culture tulu, s'oppose à la corruption politique représentée par le roi et le ministre (Carrin, 2006).
- 17 Koti et Chennaya sont devenus des *bhuta* après leur mort. Surtout, ils représentent les champions de cette caste car ils ont contribué à inspirer un renouveau religieux qui permet aujourd'hui aux Billava de déclarer que les deux jumeaux sont leurs seuls dieux, auxquels ils ont consacré près de quatre cent sanctuaires dont ils gardent jalousement le monopole. Sans entrer ici dans le détail des pratiques religieuses, il faut souligner que de nombreux Billava se refusent désormais à entrer dans les temples des hautes castes dont ils ont pourtant réclamé l'accès au début du vingtième siècle. Cette situation résulte de deux autres influences : celle des missionnaires de Bâle inspirés par l'idéologie piétiste venue d'Europe qui s'établirent à Mangalore en 1834, et celle d'un mouvement prosélyte hindou inspiré par une figure religieuse venue du Kerala, guru Narayan.
- 18 Guru Narayan qui avait déjà rassemblé un grand nombre d'adeptes parmi les Izhava (Osella & Osella, 2000) équivalents kéralais des Billava, vint prêcher à Mangalore en 1915. Certains Billava qui s'étaient convertis au christianisme rejoignirent alors l'hindouisme. Narayan Guru repensa la relation des Billava au système des castes et décida de réformer sa culture d'origine, combattant les stigmates pour permettre la mobilité sociale. C'est pourquoi, il demanda à ses disciples d'abandonner leur profession jugée impure (collecte et vente du vin de palme) pour se lancer dans la culture et le commerce des noix de coco. Ce guru fonda des temples et y développa une forme de culte purifié¹² (sans sacrifice animal). Il persuada les Billava de lutter contre le concept d'intouchabilité et inscrivit cette lutte dans les objectifs du parti du Congrès au Kerala en 1924 (Osella & Osella, *op. cit.* : 157).

- 19 Cette réforme allait mettre un terme au stigmate dont souffraient les Billava auxquels il était interdit d'entrer dans les temples hindous. Après l'Indépendance, les Billava qui s'étaient établis à Bombay où ils avaient formé une diaspora décidèrent d'affirmer leur identité. Contrairement à d'autres castes intouchables, ils ne cherchèrent pas d'emblée à se faire reconnaître comme groupe ayant droit à la discrimination positive, mais ils réussirent à obtenir le statut d'OBC dans les années 1970. Cependant, l'élite billava publiait des journaux depuis l'entre-deux-guerres, époque à laquelle ils ont commencé à réinventer leurs traditions en remettant à l'honneur les deux héros épiques, les jumeaux Koti et Chennaya. Les sanctuaires (*garodis*) dédiés à Koti et Chennaya sont devenus des centres d'éducation pour les membres de la caste qui y pratiquent des arts martiaux. Les Billava regroupés en associations de caste entendent contrôler l'activité des *garodis* qui, dans certains cas, appartiennent aux Bunt, ce qui génère des conflits. À ce titre, on note que les Billava, pour se libérer de l'autorité des Bunt, ont fait enregistrer les *garodis* comme étant des lieux de culte publics. Cette démarche leur permet souvent de dominer le comité des sanctuaires dont les membres sont nommés par les fonctionnaires de l'État.
- 20 La réinvention des *garodis* comme lieux de culte par la communauté billava opère une véritable réforme rituelle. Cette réinvention concerne également les lieux où les deux jumeaux ont grandi, la clairière où ils ont livré leur dernier combat et leurs tombes qui sont devenus des sites de pèlerinage. Des écrivains et des poètes tulu ont été particulièrement actifs dans ce mouvement. Citons Babu Amin qui a composé un poème épique racontant la vie des deux héros dans une langue plus simple que le tulu du XVIII^e siècle dans lequel sont transmis oralement les poèmes épiques. Cet écrivain a prôné la valeur de l'éducation et a lutté toute sa vie contre les hautes castes et leurs privilèges. Il s'est particulièrement attaqué à l'alcoolisme qui stigmatise sa communauté aux yeux des hautes castes. Son travail littéraire vise à montrer la pertinence d'une culture billava qui ne reposerait pas sur les valeurs de pureté défendues par les hautes castes et qui peut s'affranchir de l'autorité des temples. Babu Amin a popularisé les rites de passage tels qu'on les célèbre aujourd'hui dans les *garodis*. Ce poète, devenu le chantre de sa communauté, n'a pas été admis à l'académie tulu dominée par les écrivains de haute caste. Son œuvre a néanmoins inspiré d'autres initiatives, telle celle de l'Adi-Udupi Centre, une association billava qui milite pour la restauration des *garodis*. Le siège de cette association est à la fois un centre culturel et un sanctuaire dédié aux héros. Les fondateurs de l'association sont actifs sur le plan politique, car ils soumettent des propositions aux cent huit associations de castes qui financent des établissements scolaires et des centres d'aide aux travailleurs. Cette association a également créé un réseau de banques. S'affirmant sur le front culturel, l'association Adi-Udupi a ouvert un écomusée destiné à montrer la culture billava, un projet qui a été inauguré par le ministre de la Culture du Karnataka et par le ministre du Travail qui est lui-même billava.
- 21 L'élite billava a fourni une génération de politiciens qui généralement adhèrent au parti du Congrès. Ainsi, Mr Poojari, un historien qui a fondé un autre écomusée de la culture tulu me disait qu'« il est difficile d'avoir le soutien de l'État pour des projets séculiers, tel un musée car, dans cette région, les Bunt drainent l'argent de l'État pour financer des fêtes religieuses et se mettre en avant en tant que patrons du rituel ».
- 22 Cette remarque s'applique à certaines personnalités qui exercent une véritable emprise sur les masses. Les leaders billava, comme le ministre Sorake, défendent l'éthique nehruvienne et progressiste mais ils veillent à ne pas heurter la sensibilité billava et respectent donc le culte des *garodis*. Pour les Billavas non lettrés, les politiciens qui

défendent des idéaux séculiers sont aussi courageux que leurs héros de caste, Koti et Chennaya, dont ils suivent l'exemple en s'attaquant à l'injustice.

- 23 Néanmoins, les conflits qui opposent les travailleurs billava à leurs élites enrichies sont le plus souvent réglés dans les *garodis* et il incombe au médium de trancher dans le vif des passions pour départager les opposants. La solution oraculaire n'est pas perçue comme entrant en contradiction avec les principes de la démocratie. Comme me le dit Jaya Shankar, juriste et président de l'organisation paysanne du Congrès de la région : « la voix du médium vient du peuple car lorsque ce dernier entre en transes, il est influencé par les pensées de l'assistance, il n'y a donc pas de contradiction entre la possession médiumnique et l'expression démocratique ».
- 24 Le culte des héros ne renverse pas la hiérarchie et lors des rituels, les médiums de Koti et Chennaya interviennent souvent juste après ceux des *bhuta* royaux. Cette inscription dans le temps et dans la géographie des sanctuaires consacrés aux *bhuta* semble affirmer la complémentarité des différentes castes tulu, conçues comme un seul corps dans l'ancienne médecine (Carrin, 2008). Toutefois, certains Billava s'identifient à l'hindouisme, une identification qui les incite alors à rejoindre les nationalistes hindous et à soutenir les émules d'un État hindou.
- 25 Il ressort de tout ceci que certains clivages subsistent au sein de la communauté billava : ainsi, tandis que les ouvriers ou travailleurs agricoles soutiennent leurs représentants et l'activité militante de leurs associations, les Billava enrichis revenus de Bombay essaient de se constituer un réseau de clients parmi les membres de la caste. Mais ils rencontrent plus de résistance encore que les anciens seigneurs de la part des autres membres de la communauté, lorsqu'ils veulent « jouer les patrons » et, surtout reprendre le contrôle des *garodis* en finançant par exemple leur restauration¹³. Ceci signifie, sans aucun doute, que les anciennes hiérarchies parviennent davantage à s'imposer dans un monde où le religieux permet de créer des rapports de domination. Il existe pourtant des cas où l'ensemble des basses castes met en cause les patrons du rituel. Dans une occasion, le médium d'un culte royal a singé le patron du rituel, un banquier, qui n'avait pas voulu se déranger pour honorer le *bhuta* royal. Cette mise en scène montrant le banquier en train de dormir sur son argent a suffi pour que des milliers de personnes sabotent le rituel rejetant l'image du pouvoir qu'il contribuait à renouveler.
- 26 Citons un dernier exemple pour montrer comment les Billava tentent de conquérir un territoire politique en se fondant, une fois de plus, sur le religieux. En 2005, le rite célébré en l'honneur de Koti et Chennaya dans le *garodi* rénové de Mangalore a pris une ampleur considérable, rassemblant des personnalités politiques billava, des intellectuels et une foule fervente de centaines de milliers de personnes. Les forces de l'ordre craignaient l'émeute car les banderoles affichaient « gloire à Koti et Chennaya, et aux Billava, que ceux qui étaient autrefois soumis se lèvent ! » Le service d'ordre des organisateurs a réussi à maintenir la foule silencieuse qui continuait à affluer dans le *garodi* pour rendre hommage aux héros de la caste qui cette nuit-là étaient incarnés par deux médiums célèbres. Les médiums n'ont pas fait de déclaration intempestive lors de l'oracle, pendant lequel des milliers de personnes attendaient le souffle coupé : ils ont adressé un geste d'hommage aux deux ministres billava. L'émotion était à son comble. Selon nos informateurs, cette ferveur confirmait que Koti et Chennaya, par l'intermédiaire de l'oracle, avaient renouvelé leur soutien aux politiciens billava qui devaient incarner leur courage. Dans ce cas, le rituel visait à légitimer les résultats des élections et à affirmer que ces élus n'étaient pas des politiciens ordinaires mais des figures qui avaient reçu de la

communauté entière un mandat extraordinaire : le lendemain, le journal tenu par l'association de caste billava affirmait en première page : « Il faut maintenant compter avec les Billava, principale force de travail de la région ». Le jour même, un ami brahmane me dit « vous êtes allée à ce show business, ils font vraiment n'importe quoi ! » Mais les quotidiens locaux affichaient « il faut désormais compter avec les OBC » reprenant l'étiquette officielle par laquelle le gouvernement désigne les Billava.

- 27 Honorer publiquement les ministres billava comme des héros s'inscrivant dans la tradition renvoie à une méthode éprouvée par tous les partis politiques en Inde. Pour nos informateurs, ce rituel qui est autant politique que religieux ne met pas en péril les valeurs de la démocratie et du sécularisme. Bien au contraire, il leur permet d'adhérer à une image plus unifiée de la nation : un État dont on attend plus de justice sociale mais sur lequel on a peu d'illusions, car on sait que les groupes dominants réussissent à s'interposer. Néanmoins, l'honneur rendu aux élus de la caste témoigne d'une certaine confiance en la démocratie à laquelle les Billava entendent bien participer.
- 28 Un mois plus tard, forts de ce succès, les membres de l'association Adi-dupi invitèrent le ministre des Affaires culturelles du Karnataka, membre du parti du Congrès, pour inaugurer leur musée en présence des anciens ministres et membres du parlement billava, dont les discours soulignèrent la nécessité de renforcer l'aide à l'éducation pour les basses castes et de développer une politique culturelle visant à les débarrasser des stigmates accumulés au cours des générations passées. Au cours de cette manifestation, deux acteurs de cinéma, qui avaient incarné à l'écran Koti et Chennaya, furent vivement acclamés car ils venaient exprimer dans l'arène républicaine la ferveur émotionnelle que d'ordinaire, les médiums expriment dans les sanctuaires. Et, réciproquement, la ministre de la Culture fut invitée à participer à une prière dédiée à Koti et Chennaya, un geste qui, pour les Billava, contribuait à sacrifier l'ensemble de la manifestation.
- 29 Toutefois, ceux qui parmi les Billava et les autres basses castes se comportent comme les clients des hautes castes ne s'inscrivent pas de la même façon dans cette assertion identitaire. En d'autres termes, le mouvement billava exprime les voix des castes opprimées et va se positionner d'une manière particulière dans les revendications du régionalisme tulu. Paradoxalement, les Bunt ne peuvent militer pour l'identité tulu sans tenir compte des Billava qui représentent, rappelons-le, plus de 80 % de la population rurale.

Les Gauda Saraswat Brahmanes et la nation hindoue

- 30 Les Gauda Saraswat Brahmanes, ou les GSB, constituent le plus important groupe de marchands au Sud Kanara (Tamb-Lyche, *sous presse*). Ils se disent originaires de la vallée de Saraswati. Des recherches récentes tendent à reconnaître l'existence de cette rivière, aujourd'hui disparue, qui aurait traversé l'actuel désert du Thar pour déboucher au Gujarat, tout près de Dwarka, la ville de Krishna, comme certains GSB le soulignent. Les archéologues indiens ont trouvé, en effet, un grand nombre de vestiges de l'ancienne civilisation de l'Indus le long des rives de cette rivière asséchée depuis 1500 avant J.-C. Pour les GSB, ces recherches confirment leurs prétentions de descendre d'une des plus anciennes communautés brahmanes de l'Inde. Ils sont finalement arrivés à Goa dont ils dominaient la partie centrale à l'arrivée des Portugais. Dans l'espace colonisé par les GSB, les champs divisés en carrés d'une seule et même taille témoignent selon nos informateurs de l'organisation spécifique de leur exploitation communautaire.

- 31 Si leur mythe d'origine, lié à celui de la rivière Saraswati, établit les GSB comme l'une des communautés brahmanes les plus anciennes de l'Inde, l'histoire de leur relation aux Portugais scelle leur image de défenseurs de l'hindouisme. À Goa, les Portugais auraient détruit, lors des XVIe et XVIIe siècles, quelques 250 temples hindous appartenant pour la plupart aux GSB, dont les ancêtres ont, selon mes informateurs, préféré la fuite. C'est vrai, disent-ils, qu'une partie de leur caste s'est convertie au christianisme pour devenir, en effet, l'une des communautés catholiques les plus importantes de l'Inde. On doit remarquer, également, que les GSB continuent de dominer certains secteurs de l'économie de Goa, jusqu'à l'effondrement du commerce goanais vers la fin de XVIIIe siècle. En effet, les émigrés monopolisent surtout l'exportation de riz depuis le Sud Kanara vers Goa, ce qui implique que l'émigration ait pu être motivée aussi bien par des raisons économiques que religieuses. Cependant la tradition orale des GSB affirme leur opposition aux Portugais et fait d'eux les véritables défenseurs de l'hindouisme. Plus tard, quand les Britanniques ont conquis la région du Sud Kanara en 1800, les GSB y dominaient toujours le commerce.
- 32 Les GSB, comme d'autres brahmanes du Nord, se considèrent comme supérieurs aux brahmanes dravidiens qui les ont précédés dans la région. Les GSB se pensent donc comme les missionnaires de la vraie culture brahmanique - voire panindienne - au Sud Kanara, ce pays dominé par les cultes « barbares » des *bhuta*. Les GSB font souvent référence à cet héritage qui les lie à une idée brahmanique de la nation hindoue. À la venue des Britanniques, cette identification s'ajoute à celle de lettrés - notion inséparable de l'identité brahmane - adeptes d'un capitalisme adapté à la situation coloniale. Les GSB deviennent donc les missionnaires du progrès, autre projet repris par l'État indien et sont fiers d'avoir modernisé cette région éloignée de Madras, centre de l'administration. On connaît, dans d'autres régions du monde, cette autodéfinition de la bourgeoisie comme agent de modernisation. En cela, les GSB n'ont d'autres concurrents que les catholiques, dont les familles les plus importantes sont d'ailleurs celles des GSB convertis.
- 33 Un historien marxiste de la région a caractérisé les GSB comme typiques de la « bourgeoisie compradore » pendant la colonisation britannique (Saki, 1998). On peut se méfier de ce terme, mais il reste que les GSB s'insèrent parfaitement comme intermédiaires entre le pouvoir colonial et le reste de la population. Ils ne sont pas seulement les marchands les plus importants au Kanara, mais ils sont aussi prêteurs sur gages. Ce dernier rôle cristallise sur eux la rancœur des populations locales, comme le soulignent les missionnaires protestants vers 1900 (Fischer, 1906). Dans leurs efforts acharnés pour convertir la population, les missionnaires exagèrent peut-être la haine des Tulu envers les GSB. Toutefois, le ressentiment des basses castes comme les Billava envers les GSB, explique en partie pourquoi ces derniers sont toujours caractérisés par les Tulu comme des étrangers. Face à cette opposition, les marchands brahmanes se sont identifiés avec la *pax britannica* protégeant l'ordre établi et donc leurs privilèges et richesse, tout comme ils s'identifient aujourd'hui à l'État indien. Les marchands konkani minoritaires dans la région - ils ne sont parfois représentés que par une seule famille au niveau du village - dépendent en effet d'un État fort, capable d'assurer leur protection.
- 34 De nos jours, les banques ont remplacé le prêteur sur gages dans le Kanara et cette transformation est largement l'œuvre des GSB. Les deux banques les plus importantes de la région¹⁴ - qui sont aussi des institutions d'envergure à l'échelle indienne - ont été fondées par des GSB qui en dominent encore la direction. Une troisième banque importante, fondée par un musulman¹⁵, passe sous le contrôle des GSB quand le fondateur

fait faillite dans les années 1920. L'un de nos informateurs de la caste des pêcheurs, Moghavera, nous a parlé de l'emprise des fonctionnaires GSB qui monopolisent les promotions du personnel dans ces banques, une situation qui l'a transformé en syndicaliste actif. D'autres banques locales ont d'ailleurs été fondées par d'autres castes pour échapper à la domination des GSB. Il faut ajouter que les établissements d'éducation privés sont plus importants au Sud Kanara que dans tout autre district de l'Inde, et que les GSB possèdent aujourd'hui un ensemble impressionnant d'institutions parmi lesquelles une université de renom attirant une clientèle internationale. Cet ensemble est l'œuvre d'une seule famille, les Tonse Pai, qui ont aussi fondé la Syndicate Bank (Menefee, 1984 ; Kamath, 1983). Les Pai ont aussi créé autour de « leur » université une ville nouvelle, Manipal, qui héberge également un complexe hospitalier.

- 35 La dominance GSB s'exerce donc à travers une série d'activités, qui relèvent des secteurs de l'éducation, la santé, ou de la planification d'une ville, qui, selon Nustad (2005), correspondent à des processus étatiques. Ces activités ne signifient pas forcément un rapprochement avec l'État, mais soulignent plutôt des carences étatiques, en établissant des institutions qui font concurrence à celles du secteur public. Par exemple, dans les années 1950, lorsque l'Inde était en manque de médecins, TMA. Pai s'étonnait de connaître de nombreux jeunes capables d'étudier la médecine mais qui devaient y renoncer en faveur des étudiants de basses castes en raison de la politique des quotas. Il décida donc de prendre en charge la fonction étatique de l'éducation, et fonda une faculté privée de médecine, sans craindre d'affronter les autorités qui ne voyaient pas d'un bon œil la fondation de nouveaux établissements privés (Menefee, 1984 ; Kamath, 1983 ; Tambs-Lyche, *sous presse*). De fait, l'œuvre d'éducation des Pai s'est heurtée plusieurs fois au scepticisme des Nehruviens envers l'enseignement privé. Cette dernière s'oppose à la discrimination positive des basses castes institutionnalisée par l'État indien et, plus encore, par l'État de Karnataka.
- 36 Dans de tels cas, les GSB, en tant que bourgeoisie puissante, s'engagent en effet directement dans les processus étatiques démontrant que les institutions privées peuvent s'avérer plus performantes que l'État. Cette contribution à la tâche étatique implique, néanmoins, qu'une partie des activités telles l'éducation et la santé échappent aux décisions politiques prises par les élus et le gouvernement, ce qui constitue une dilution du pouvoir de l'État. S'intégrant à l'effort national dans des secteurs importants, l'engagement des Pai et d'autres familles GSB puissantes leur confère une légitimité dans un contexte idéologique où la nation prime sur l'État.
- 37 Pendant notre séjour au Sud Kanara, notre fille étudiait dans l'une des écoles de la famille Pai. La fête annuelle de l'école était l'occasion de déployer l'idée de la nation indienne sur plusieurs registres. Dans des pièces de théâtre créées par les élèves, on voyait les dieux et les sages de la tradition brahmanique produire un message moral qui s'achevait par l'affichage du drapeau indien et la récitation de l'hymne national. D'autres parties du programme montrent les danses et les costumes des différentes parties de l'Inde, tandis qu'un chant affirme l'unité nationale¹⁶. La famille Pai et la direction de la Syndicate Bank organisent également dans la salle de fêtes de la banque des concerts de musique classique indienne, autre élément de la culture nationale. La banque soutient aussi les temples brahmaniques de la région, et nous avons souvent été invités à des rituels où la banque affichait sa qualité de donateur.
- 38 La culture régionale n'est pourtant pas oubliée. L'empire Pai a fondé sa propre académie de Yakshagana où l'on enseigne cet art théâtral dansé propre à la région de Sud Kanara,

où figurent des rois et d'autres figures humaines mais aussi les dieux hindous. Ces activités de mécénat suscitent néanmoins le débat. Des intellectuels de basse caste, tel l'écrivain billava Babu Amin, que nous avons déjà présenté, affirment que les Brahmanes sont en train de détruire la tradition du Yakshagana en la « brahmanisant ». Babu Amin reproche aux Brahmanes d'exagérer les liens que ce théâtre tulu entretient avec le Natyashastra – les écrits classiques sanskrits qui concernent le théâtre et la danse – en niant le caractère autochtone du Yakshagana. On voit au travers de ces exemples comment les GSB agissent en tant que « missionnaires » de la culture brahmanique et panindienne. Mais leur rôle ne se limite pas au patronage des arts et des rites, il implique également un engagement politique.

- 39 Si les commerçants de l'époque coloniale se contentaient de la protection de l'État, leurs descendants choisissent de s'engager dans la politique. Plusieurs GSB participent au mouvement pour l'indépendance et sont actifs dans le Congrès. Mais dès les années 1930/1940, on assiste à une radicalisation des GSB : les activités antibritanniques de Subhash Chandra Bose inspirent la jeunesse¹⁷ et, dans les premières années de l'indépendance, beaucoup de GSB se rapprochent du RSS, l'organisation nationaliste de droite qui prône le caractère hindou de la nation indienne (Jaffrelot, 1993). En 1950, quand Nehru interdit cette organisation tenue responsable de l'assassinat de Gandhi, un nombre important de GSB sont emprisonnés. « Nous étions tous partisans du RSS à cette époque » affirme l'un de nos informateurs.
- 40 Néanmoins, par la suite, les GSB ont continué de soutenir le Congrès et un membre de la famille des Pai de Manipal s'est engagé activement dans le parti. En 1948, le gouvernement de l'Inde a établi un comité pour décider où fonder un nouveau port sur la côte Ouest, entre Goa et Kerala. Malpe, un village de pêcheurs situé à six kilomètres d'Udupi, le siège de la Syndicate Bank, représentait l'une des possibilités. T.A. Pai, cadet de la famille et vice-président de la banque, fit alors campagne pour que le gouvernement retienne Malpe comme nouveau port. Mais finalement, Mangalore où Srinivas Mallya, un autre GSB, avait mené campagne, l'emporta sur Malpe. La lutte pour construire le nouveau port – qui impliquait des enjeux importants pour le commerce – a effectivement marqué l'entrée des GSB en politique.
- 41 T.A. Pai devint ensuite ministre dans le gouvernement d'Indira Gandhi dans les années 1970. On ignore à quel point les GSB soutenaient T.A. Pai à cette époque, mais nos entretiens indiquent que le virage de la caste – de l'extrême droite représentée par le RSS vers la gauche « socialiste » – n'était pas dû à des changements fondamentaux dans l'idéologie politique des GSB. En effet, l'État du Karnataka met en place, à cette époque, une forte politique de quotas en faveur des « autres castes arriérées » (OBC). On a déjà vu que les GSB s'opposent généralement à cette politique. C'est également le cas d'Indira Gandhi qui revendique un État central fort face à l'autonomie des États fédéraux. Or, la politique des quotas provoque au début des années 1970 des conflits constants entre le centre et les États. La politique d'Indira Gandhi représente alors, pour les GSB, le seul recours possible contre la discrimination positive. De plus, Indira, comme les GSB, prône la prééminence de l'État-nation. Elle fait en effet appel au nationalisme renforcé par la victoire de la guerre contre le Pakistan en 1970, qui crée le Bangladesh indépendant et renforce la dominance indienne en Asie du Sud. Cette guerre a bien reçu le soutien des GSB, dont les grandes familles se sont illustrées par des donations d'or et d'argent (Tambis-Lyche, à paraître). Plus que la division droite/gauche, c'est donc le soutien à un État-nation fort qui paraît caractériser la position politique de la caste.

- 42 La coupure avec le parti du Congrès devient définitive dans les années 1980, quand ce dernier change de politique en soutenant la discrimination positive en faveur des OBC. L'une de nos informatrices affirme de façon catégorique que le Congrès a perdu son soutien chez les GSB dès que le parti a endossé la politique des quotas. Elle a probablement raison. Dès lors, les GSB constituent le soutien principal du BJP – parti caractérisé comme « fondamentaliste hindou » – au Sud Kanara¹⁸. Pour les GSB, s'identifier à un parti qui affiche ouvertement son allégeance à la nation hindoue exprime leur volonté de se déclarer les protagonistes de l'hindouisme brahmanique dans une région où ce type d'orthodoxie reste minoritaire. On connaît le soutien enthousiaste que d'autres groupes de Brahmanes en Inde, tels que les villageois du Tamil Nadu¹⁹ décrit par Mines (2002), ont apporté au BJP.
- 43 Au Sud Kanara, la situation des GSB a été plus ambiguë car, contrairement à la situation qui prévaut au Tamil Nadu, l'indépendance n'a pas nui à leur hégémonie économique. Avec la puissance croissante des OBC due à la politique des quotas, le choix de soutenir le BJP, le parti le plus nettement opposé à cette politique, paraît tout à fait logique.
- 44 Sous les Britanniques, les GSB voient donc l'État à l'image du bon roi protecteur du commerce et de la propriété privée, auquel la communauté donne, en retour, son engagement pour le « progrès »²⁰. Cette image se complique après l'indépendance car le nouvel État indien s'investit dans la planification socialiste qui nuit aux intérêts des commerçants²¹. La stratégie des Tonse Pai, qui investit dans le domaine géré normalement par les pouvoirs publics et leur fait concurrence, constitue ainsi une réponse efficace à la politique étatique. Dès les années 1980 pourtant, la seule marge d'action pour contrer la tendance croissante de l'État à soutenir des groupes subalternes, consiste pour les GSB à joindre le parti d'opposition, le BJP. Ils partagent avec les émules de ce parti l'idéologie d'un marché libre ainsi que la demande d'un État fort capable de défendre la bourgeoisie et les Brahmanes, dans un ordre hiérarchique marqué par le prestige de l'hindouisme orthodoxe.

Conclusion

- 45 Au Sud Kanara, plusieurs images de l'État reflètent différents modes d'engagement dans les processus étatiques. Comme le montrent Das et Poole (*op. cit.*), l'État n'est pas un objet fixe et c'est la raison pour laquelle les images que les communautés en produisent ont des effets réels. Nous avons montré que les Billava d'une part, et les GSB de l'autre, s'inscrivaient dans des stratégies opposées pour exister en tant que communautés, mais aussi pour exercer une influence sur les logiques sociales que l'État va soutenir.
- 46 Souvent, les Billava disent des GSB et des hautes castes en général « ils nous haïssent ». Pourtant, malgré cette déclaration, nous trouvons parfois des amitiés inattendues entre les membres de ces communautés. Ainsi, Mr Borkar un Brahmane Konkani, agent immobilier rend parfois visite au poète billava Babu Amin car tous deux ont été à l'école ensemble. Babu Amin ne se gêne pas pour critiquer les Brahmanes en présence de Mr Borkar qui sourit poliment et déclare être l'un des admirateurs du poète. La fréquentation d'une même école et le fait d'avoir habité le même quartier a suffi à créer un lien entre ces hommes que tout sépare, mais qui, tous deux, admettent « partager des valeurs démocratiques » qui, visiblement, transcendent les oppositions que nous avons présentées.

- 47 L'image de l'État entretenue par les activistes billava reflète, grosso modo, celle de la vision nehruvienne de l'État indien : un État qui vise, au travers des processus démocratiques, à améliorer la condition des groupes subalternes. La discrimination positive en faveur des basses castes constitue la pierre d'angle de cette politique. Selon cette image, l'État est bien séculier, ce qui n'empêche nullement les Billava de légitimer par le religieux les enjeux de leur propre communauté et d'en renforcer la solidarité. Mais il existe des cas où les Billava affirment qu'ils ne peuvent faire l'économie de la violence, lorsque par exemple leurs patrons de haute caste refusent de les payer parce qu'ils ont, eux-mêmes, fait de mauvaises récoltes. C'est ce qui se produisit en 2005, à la suite d'une maladie qui affecta la production de noix de coco. Les Billava savaient qu'ils ne pouvaient aller se plaindre aux tribunaux et que la seule solution était le règlement de compte, car les hautes castes ne pouvaient pas « acheter les Billava », un argument cité dans un autre contexte par Das (2004 : 237).
- 48 Ces stratégies entendent répondre à la domination des hautes castes tulu qui se servent également du religieux pour imposer des images de l'autorité visant à maintenir les communautés, autrefois dominées, à une place subalterne, tout en soulignant les droits des minorités culturelles inscrites dans la Constitution indienne. Néanmoins, même si le mouvement tulu défend des idéaux culturels fondés sur la langue, la littérature et le culte des *bhuta*, ses dirigeants visent à inscrire cette société tulu dans une société hiérarchisée qu'ils contrôlent. Selon les hautes castes, tels les Bunt, le pluralisme affiché de l'État est censé autoriser des élites locales à exercer une hégémonie sur leur région.
- 49 Pour les GSB, l'État indien se doit de maintenir et de défendre les valeurs qu'ils associent à la grande tradition indienne, et qui sont, aussi, les leurs. L'État ne peut donc se restreindre à incarner les valeurs des majorités électorales, mais doit représenter les intérêts de la bourgeoisie ainsi que la communauté imaginaire de la nation qui, pour eux, est hindoue au sens brahmanique (Assayag, *op. cit.*). Cette image implique donc la tutelle des populations imparfaitement assimilées à la culture brahmanique. Dans ce contexte, la discrimination positive des basses castes affaiblit la nation.
- 50 Le mouvement tulu, de son côté, joue la carte des droits des minorités culturelles sanctionnés par la Constitution pour mieux intégrer et contrôler une population sur laquelle les Bunt, leaders du mouvement, exerçaient autrefois une autorité traditionnelle fondée sur le rituel.
- 51 Ces trois images ne sont pas les seules qui se dessinent dans le champ politique du Sud Kanara. Elles exemplifient surtout la pluralité des revendications qui s'expriment dans cette province indienne, comme on en trouve d'autres ailleurs. Nous avons voulu mettre ici l'accent sur la manière dont chacune de ces revendications mobilise une image de l'État, qui, dans chaque cas, correspond à des éléments du complexe étatique : les mesures constitutionnelles en faveur des minorités, les lois de discrimination positive concernant les groupes subalternes, et, enfin, la question de la nature idéologique de l'État-nation.
- 52 Toutes ces différentes revendications ont pour cible l'État, au sens général du terme, mais chacun de ces groupes en conçoit une image différente. Ainsi, d'une part les partisans du mouvement tulu remettent en question les politiques menées autour de la langue et des minorités culturelles au niveau de l'État du Karnataka et de l'Union indienne. De l'autre, les Gauda Saraswat Brahmanes, minoritaires dans cette région, identifient l'État-nation avec la culture et la tradition brahmanique, un programme qui rejoint celui des nationalistes hindous et garantit, à leurs yeux, leur propre statut d'élite. Pour les Billava

enfin, le « socialisme indien » et la tradition nehruvienne qui imprègnent l'histoire de l'État indien, semblent porter les promesses d'un meilleur futur pour eux, comme pour d'autres basses castes et communautés dominées.

- 53 L'une des manières dont les anthropologues peuvent aborder la question de l'État, revient à comprendre comment il est perçu par les populations étudiées. Dans cet article, nous avons voulu montrer comment une pluralité d'images concernant l'État coexiste dans une seule région de l'Inde. On assiste ainsi à l'affrontement des idéologies qui donnent lieu à des stratégies politiques diverses, et on peut se demander si cette diversité qui relève des représentations, mais a des implications bien réelles sur les relations de pouvoir, n'est pas une des conditions nécessaires à l'exercice de la démocratie.
- 54 4. L'État de Karnataka fut fondé en 1956 regroupant les locuteurs de langue kannada habitant l'état princier de Mysore, le Coorg, le district de Sud Kanara appartenant à l'État de Madras, le Nord Kanara qui faisait partie de l'État de Bombay, et certaines régions voisines de l'État de Hyderabad.

BIBLIOGRAPHIE

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABRAMS P., 1988. « Notes on the Difficulty of Studying the State », *Journal of Historical Sociology*, 1 (1) : 58-89.
- ARETXAGA B., 2003. « Maddening States », *Annual Review of Anthropology*, 32 : 393-410.
- ASSAYAG J., 2001. *L'Inde : désir de nation*. Paris, Odile Jacob.
- BAYART J.-F., 1991. « Finishing with the Idea of the Third World : The Concept of Political Trajectory », in MANOR J. (ed.) : *Rethinking Third World Politics*. London/New York, Longman : 51-71.
- BENEĚ V., 2008. *Schooling Passions. Nation, History, and Language in Contemporary Western India*. Stanford, Stanford University Press.
- BHAT P.G., 1975. *Studies in Tuluva History and Culture*. Manipal, publié par l'auteur.
- BRIMNES N., 1999. *Constructing the Colonial Encounter. Right and Left Hand Castes in Early Colonial South India*. Richmond, Surrey, Curzon.
- BRÜCKNER H., 1995. *Fürstliche Feste, Texte und Rituale der Tulu Volksreligion an der Westküste Südeindiens*, Neuindische Studien 12. Wiesbaden, Harassowitz.
- CARRIN M., 1997. « Le spectacle des bhuta. Observations sur les rapports du théâtre et du rituel », in BANSAT- BOUDON L. (dir.), *Théâtres Indiens*. Paris, EHESS (*Purusartha*, 20) : 247-267.
- CARRIN M., 1999. « Les multiples bouches de la vérité, la possession des médiums au Karnataka », in ASSAYAG J., TARABOUT G. (dir.), *La possession en Asie du Sud*. Paris, EHESS (*Purusartha*, 21) : 382-420.

- CARRIN M., 2007. « Le meurtre symbolique des jumelles en pays tulu (Inde du Sud) : la dramatisation ritualisée de la matrilinearité », in MATHIEU N. C. (dir.), *Une maison sans fille est une maison morte. La personne et le genre en sociétés matrilineaires et/ou uxori-locales*. Paris, MSH : 213-240.
- CARRIN M., 2008. « Guérir est un service rituel : savoir et biographie des guérisseurs tulu », in GUENZI C., ZUPANOV I. (dir.), *Divins remèdes. Médecine et religion en Asie du Sud*. Paris, EHESS (Purusartha, 27) : 99-131.
- CARRIN M., JAFFRELOT C., 2002. « Introduction », *Tribus et basses castes. Résistance et autonomie dans la société indienne*. Paris, EHESS (Purusartha, 23) : 11-32.
- CARRIN M., TAMBS-LYCHE H., 2003. « You Don't Joke with these Fellows : Power and Ritual South Kanara, India », *Social Anthropology*, 11(1) : 23-42.
- CLAUS P., 1971. *Kinship Organization of the Bunt-Nadava Caste Complex*. Thèse Ph.D. Durham, Duke University.
- CLAUS P., 1979. « Spirit Possession and Spirit Mediumship from the Perspective of Tulu Oral Traditions », *Culture, Medicine and Psychiatry*, 3 : 29-52.
- DAS V., 2004. « The Signature of the State. The Paradox of Illegibility ». in DAS V. & POOLE D. (eds), *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe/Oxford, School of American Research/James Currey : 225-252.
- DAS V., POOLE D. (eds), 2004. *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe/Oxford, School of American Research/James Currey.
- DIRKS N.B., 1987. *The Hollow Crown. Ethnohistory of an Indian Kingdom*. Cambridge, Cambridge University Press.
- FISCHER G., 1906. *Erquickung auf der Wege. Missionsarbeit auf der Station Karkala 1898-1904*. Basel, Verlag der Basler Missionsbuchhandlung.
- HANSEN T.B., JAFFRELOT C., 1998. *The BJP and the Compulsions of Politics in India*. Delhi, Oxford University Press.
- HERZFELD M., 1992. *The Social Production of Indifference : Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*. Chicago, University of Chicago Press.
- HEUZÉ G., SELIM M. (dir.), 1998. *Politique et religion dans l'Asie du Sud contemporaine*. Paris, Karthala.
- JAOUÏ N., 2004. *Le Militantisme dalit dans la région de Kanpur, Uttar Pradesh. Genèse et transformations d'une entreprise de représentation communautaire en Inde du Nord*. Thèse de doctorat. Paris, EHESS.
- JAFFRELOT C., 1993. *Les nationalistes hindous*. Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- JAFFRELOT C., 2005. *La démocratie par la caste. Histoire d'une mutation sociopolitique, 1885-2005*. Paris, Fayard.
- KALMADY D. (ed.), 2003. *Baidya Darshana (en tulu)*. Udupi, Sri Bramha Baidarkala Samskritika.
- KAMATH M.V., 1983. *The Innovative Banker. T.A. Pai : His Life and Times*. Manipal, T.A. Pai Memorial Committee.
- KAPFERER B., 1988. *Legends of People, Myths of State*. Washington D.C./London, Smithsonian Institution Press.
- KENNEDY L., 2006. « Le fédéralisme indien : un système centralisé en voie de rééquilibrage », in JAFFRELOT C. (dir.), *L'Inde contemporaine*. Paris, Fayard : 265-289.

- KOTHARI R., 2002. *Memoirs. Uneasy is the Life of the Mind*. Delhi, Rupa.
- KROHN-HANSEN C., NUSTAD K.G., 2005. *State Formation : Anthropological Perspectives*. London, Pluto Press.
- MANOR J., 1998. « Southern Discomfort : The BJP in Karnataka », in HANSEN & JAFFRELOT, *The BJP and the Compulsions of Politics in India*. Delhi, Oxford University Press : 163-201.
- MENEFEE S., 1984. *The Pais of Manipal* (second revised edition). Manipal, The Academy of General Education.
- MINES D.P., 2002. « Hindu Nationalism, Untouchable Reform, and the Ritual Production of a South Indian Village », *American Ethnologist*, 29(1) : 58-85.
- NARAYAN B., 2001. *Documenting Dissent : Contesting Fables, Contested Memories and Dalit Political Discourse*. Shimla, Indian Institute of Advanced Studies.
- NUGENT D., 1997. *Modernity at the Edge of Empire : State, Individual, and Nation in the Northern Peruvian Andes, 1885-1935*. Stanford, Stanford University Press.
- NUSTAD K.G., 2005. « State Formation through Development in Post-Apartheid South Africa », in KROHN-HANSEN C. & NUSTAD K.G., *State Formation : Anthropological Perspectives*. London, Pluto Press : 79-95.
- OSELLA F., OSELLA C., 2000. *Social Mobility in Kerala, Modernity and Identity in Conflict*. London, Pluto Press.
- RANGER T., 1994. « The Invention of Tradition Revisited : The case of Colonial Africa » in KAARSHOLM P., HULTIN J. (eds), *Inventions and Boundaries : Historical and Anthropological Approaches to the Study of Ethnicity and Nationalism*. Roskilde, Roskilde University, International Development Studies : 9-50.
- SHAH A., 2007. « Keeping the State Away : Democracy, Politics and Imagination of the State in India's Jharkhand », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13 : 129-145.
- STEIN B., 1989. *Peasant State and Society in Medieval South India*. New Delhi, OUP.
- TAMBS-LYCHE H. (sous presse). *Business Brahmins. The GSB of South Kanara, India*. Delhi, Manohar.
- TROUILLOT M.-R., 2001. « The Anthropology of the State in the Age of Globalization », *Current Anthropology*, 42(1) : 125-38.

NOTES

1. Les Billava collectaient autrefois le jus de palme pour en faire du vin qu'ils vendaient, une occupation jugée dégradante. Aujourd'hui, les Billava des campagnes possèdent souvent de petites plantations de noix de coco ou bien travaillent comme journaliers dans les plantations privées.
2. Ces Brahmanes sont des commerçants et constituent la composante principale de la bourgeoisie au Sud Kanara.
3. Les Bunt sont une caste de guerriers, qui ont pris le contrôle des petites chefferies suite à l'appauvrissement des rois Jain aux XVIe et XVIIe siècles.
5. Sur la structure matrilineaire, cf. Claus (1971).
6. *Bhuta*, terme sanscrit signifie « ayant existé » et se traduit par « être ou élément ». Dans certains cas, les *bhuta* sont des êtres qui ont été déifiés après leur mort. Cf. Carrin (1998 : 248).

7. Le terme de médium utilisé par Claus (1979) évoque le caractère médiateur de ce possédé. Il existe trois classes de médiums professionnels qui sont originaires des basses castes.
8. L'empire de Vijayanagara formé au XIV^e siècle s'étendait sur le Karnataka actuel ainsi que sur des régions du Tamil Nadu et de l'Andhra Pradesh, jusqu'à sa chute, suite à la bataille de Talikota en 1565.
9. Les Jain représentent une ancienne aristocratie dans la région. Leur religion diffère de celle des Hindous car ils rendent un culte à des humains déifiés, les Tirthankara, dont Mahavira, le dernier, est considéré comme le fondateur du Jainisme. La communauté comprend deux sectes, les Svetambara au nord de l'Inde, et les Digambara « vêtus d'espace », ainsi appelés parce que leurs moines font vœu de rester nus. Ces derniers sont descendus du Nord de l'Inde, pour s'installer dans la région à une date disputée mais ils étaient bien établis au XIII^e siècle (Bhat, 1975).
10. Les Bunt sont la caste dominante des campagnes au Sud Kanara.
11. La tradition jain soutient une image du royaume idéal différent de celle des Hindous, car le souverain incarne des valeurs représentées par les renonçants jain. Sur ce point, voir Arai (1978) ; Carrin (à paraître).
12. Narayan Guru fonda un temple shivaïte à Aruvippuram au Kerala pour permettre aux Izhava et aux Billava d'avoir accès aux divinités sanskritisées. Puis, il fit construire un temple du même style à Kudroli à Mangalore, dans les années 1930.
13. Notons que l'association Billava adi-Udupi a publié un livre en Kannada, *Baidya Darshana* qui est consacré à l'ensemble des *garodis* de la région et aux règles architecturales qui doivent prendre en compte certaines valeurs religieuses pour leur restauration.
14. La Syndicate Bank et la Bank of Canara.
15. Corporation Bank.
16. Des observations similaires ont été faites par Beneï (2008) au Maharashtra.
17. Kamath (1983) discute ce tournant, que l'un de nos informateurs décrit ainsi : « la politique de Gandhi était bonne pour les années trente, mais ne correspondait plus aux exigences des années quarante ». Kothari, le doyen des politologues indiens, fait des commentaires semblables dans son autobiographie (2002).
18. Pour le BJP et son histoire, voir Jaffrelot (1993) ; Hansen & Jaffrelot (*op. cit.*). Mangalore est en effet l'une des premières circonscriptions à envoyer un député BJP en 1991 (le candidat du Congrès battu est précisément le politicien billava Janardhan Poojari) et en 1996, le parti perd les élections à Udupi (également au Sud Kanara) pour seulement 0,4% des votes. Le Sud Kanara, comme les GSB, reste l'un des bastions principaux du parti au Karnataka (Manor, 1998 : 173, 200).
19. Au Tamil Nadu, la position politique des Brahmanes s'explique par la politique anti-brahmane de la région qui, depuis l'indépendance de l'Inde, a dépouillé la caste de ses privilèges et avantages traditionnels. Il est assez logique, donc, que les Brahmanes du Tamil Nadu se tournent vers l'État-nation, qui d'après eux devait veiller sur l'ordre traditionnel tel les rois d'autrefois.
20. Pour cette image du bon roi, voir Brimnes (2000) ; Dirks (1987).
21. Il s'agit ici surtout de la petite bourgeoisie locale qui dépend du libre marché, et non des grandes maisons capitalistes comme les Tata ou les Birla, qui forgent des alliances lucratives avec l'État (Tambis-Lyche, *sous presse*).

RÉSUMÉS

L'État, souvent ignoré par les anthropologues, a récemment suscité de nouveaux débats. Au lieu de poser comme objet l'appareil et l'idéologie étatiques, les recherches anthropologiques visent surtout à identifier « les processus étatiques », tels qu'ils se donnent à voir au niveau local.

L'article vise à mettre en évidence les images de l'État qui s'expriment dans les représentations et dans les discours différents que tiennent deux communautés ainsi que les tenants du mouvement régionaliste tulu. Nous analysons ainsi le discours local concernant l'État dans le district du Sud Kanara (Karnataka, sud de l'Inde).

Profitant du pluralisme affiché de l'État, les dirigeants du mouvement régionaliste visent à contrôler la région – tout en défendant des idéaux culturels fondés sur la langue, la littérature et la religion. L'image de l'État entretenue par les activistes billava, une caste subalterne, reflète la vision nehruvienne d'un État indien protecteur qui cherche à améliorer la condition des opprimés. À l'autre bout de la hiérarchie, les brahmanes marchands s'évertuent à défendre les valeurs qu'ils associent à la grande tradition indienne et qui impliquent la tutelle des populations imparfaitement assimilées à la culture brahmanique.

What Kind of Nation Should we Celebrate? The Various Representations of the State in South Kanara, India

Often ignored by anthropologists, the State has recently inspired new debate. Rather than posing the state apparatus and ideology as an object, anthropological research now aims at identifying « state processes », as they manifest themselves at the local level. This article aims at demonstrating how images of the State are expressed in the representations and discourse of two different communities, as well as in the regionalist Tulu movement. We are thus analyzing the local discourse on the State in South Kanara district (Karnataka, India). Benefiting from the declared pluralism of the State, the leaders of the regionalist movement try to control the region, while defending cultural ideals based in language, literature and religion. The image of the State held by activists from the subaltern Billava caste reflects the Nehruvian vision of a state protecting and trying to ameliorate the conditions of the oppressed populations. At the other end of the hierarchy the Brahmin merchants strive to defend the values they associate with the Indian Great Tradition, and which imply the tutelage of groups still imperfectly Brahminized.

INDEX

Keywords : caste, image of the state, India, regionalist movement, State

Mots-clés : caste, État, image de l'État, Inde, mouvement régionaliste

AUTEURS

MARINE CARRIN

LISST, Centre d'anthropologie sociale marinecarrin@hotmail.fr

HARALD TAMBS-LYCHE

Université de Picardie-Jules Verne tambs@live.fr