



Le corps stigmaté: Le cas des travailleurs du cuir hindous au Maharashtra

Marie-Caroline Saglio-Yatzimirsky

► To cite this version:

Marie-Caroline Saglio-Yatzimirsky. Le corps stigmaté: Le cas des travailleurs du cuir hindous au Maharashtra. V. Bouillier, G. Tarabout. Images du corps dans le monde hindou, CNRS Editions 2003, Collection Monde Indien 978-2-271-06060-0. hal-01279269

HAL Id: hal-01279269

<https://inalco.hal.science/hal-01279269>

Submitted on 25 Feb 2016

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

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



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

Le corps stigmaté

Le cas des travailleurs du cuir hindous au Maharashtra

**Marie-Caroline Saglio-Yatzimirsky, CEIAS, EHESS, CNRS, EHESS 190 avenue de France
75013 Paris**

Résumé : Sur l'échelle religieuse hindoue du pur et de l'impur qui hiérarchise les castes en Inde, le Carmakar qui travaille le cuir, matière organique, se situe tout en bas. L'impureté de l'intouchable, exclu de la société dominante, se révèle à travers son corps, son dénuement, sa pauvreté et sa saleté. Comment l'intouchable solde-t-il l'exclusion et la stigmatisation dont il est l'objet ? Paradoxalement, c'est à travers les représentations de son corps, à la fois résistant et habile, que se construit l'ethos et l'estime de soi de ce groupe social.

Mots-clés : impur, corps, intouchable, caste, stigmaté, saleté, exclusion, travailleurs du cuir, travail, artisan

« Oh! Mots! (...)
 Votre attention ne s'est jamais portée
 Hors les murs du village
 Un animal existe du nom d'homme
 aux espoirs broyés, aux ambitions , écrasés,
 à l'esprit broyé,
 Vous n'en avez nul écrit.
 Sa blessure ouverte suinte. Jamais
 Vous ne l'avez perçue, vous,
 Mots!
 Son corps, sa chair et ses os, cette réalité,
 Comment n'en avez-vous nul entendement ? »¹

Introduction

Le travailleur du cuir au Maharashtra² choque la vue : corps entaillé et rongé par la chaux, parfois mutilé chez les équarrisseurs et les tanneurs (*Dhor*), corps courbé des cordonniers (*Cambhar*), corps de la puanteur puisque la chair pourrie de la carcasse n'est jamais loin et que le travailleur s'annonce par son odeur, corps de l'ombre qui travaille dans l'obscurité des maisons.

De caste³ *carmakar*⁴, le travailleur du cuir exerce une fonction dite impure en ce qu'elle concerne le contact et le traitement des déchets organiques et de la mort. Il est considéré comme impur de façon permanente, ce que révèle son statut d'intouchable qui le situe au bas de l'échelle hiérarchique traditionnelle. Par sa dégradation, son corps est perçu à la fois comme marque de pollution rituelle et de déclassement social.

Nous rappellerons d'abord en quoi le corps est au centre du système de représentations relatives au pur et à l'impur ; nous montrerons ensuite comment le statut d'intouchable se traduit socialement par des pratiques corporelles d'exclusion. Plusieurs systèmes, tels le code spatial et le code alimentaire, permettent à une sémiologie corporelle de s'élaborer. Porteur et producteur de signe, le corps intouchable est stigmatisé par son dénuement, sa pauvreté et sa saleté⁵.

¹ Extrait de *Oh! Mots!*, poème de Madhau Kondvilker (1985 : 29), de la caste des *Cambhar*, écrit en 1971. Traduction G. Poitevin.

² Les recherches de terrain qui ont permis cet article ont été menées entre février 1995 et avril 1996 au Maharashtra dans le cadre d'un thèse de doctorat (EHESS, Paris, 1996). Nous avons partagé la vie quotidienne des castes *cambhar* et *Dhor* dans le village de Bajarbhogaon, la ville de Kolhapur et le bidonville de Dharavi (Mumbai), trois espaces où elles sont fortement représentées.

³ Selon le découpage rituel et fonctionnel théorique et ancien de la société hindoue en quatre *varna*, « couleur » ou classes, les travailleurs du cuir, au contact de la souillure, sont au plus bas de la société, considérés comme hors-varna, et donc "intouchables". Ils furent répertoriés par les institutions britanniques au début du siècle sous la catégorie des groupes socialement et économiquement défavorisés ou *depressed communities*, et à partir de 1935, sous celle de *Scheduled Castes* (castes répertoriées).

La *jati*, terme vernaculaire habituellement rendu par caste, désigne le groupe social endogame.

⁴ *Carmakar* est le terme sanskritisé que les castes du cuir au Maharashtra, les *Cambhar*, *Dhor* et *Holar*, emploient pour se désigner. Il signifie littéralement *carma* : cuir, *kar* : faire.

⁵ Ce corps intouchable échappe donc à la discipline du corps spiritualisé de la culture hindoue, et aux pratiques des castes supérieures qui l'entourent pour le protéger contre l'impureté par la codification du régime alimentaire, du repos,

Comment les *Carmakar* eux-mêmes perçoivent-ils leur corps et conceptualisent-ils l'intouchabilité ? La question se heurte à plusieurs obstacles méthodologiques. En effet, il est difficile de ne pas objectiver l'intouchable comme « le misérable » ou « le pauvre » lors de l'enquête de terrain. En outre, les références au corps dans les discours des travailleurs du cuir sont réduites. Elles sont plus nombreuses dans la littérature *dalit*⁶, qui dénonce l'oppression du corps humilié et terré dans la honte, trop longtemps ignoré par les mots. Les représentations que les *Carmakar* se font de leur corps surgissent donc indirectement, à travers les mythes d'origine et leurs écrits d'une part, et dans les pratiques de travail d'autre part. Or ce corps, par sa résistance et sa dextérité, permet aux *Carmakar* d'élaborer une image valorisante d'eux-mêmes. Nous verrons donc en quoi le corps intervient dans la construction de l'identité des castes du cuir comme élément de distinction⁷ entre elles et permet l'expression positive de l'ethos⁸ différencié d'un groupe social.

C'est dans le décalage entre l'image que donnent les castes supérieures aux *Carmakar* de leur corps et la manière dont ces derniers le perçoivent que réside l'ambiguïté des représentations du corps intouchable.

Le corps intouchable au centre des représentations de l'impur

Les castes du cuir hindoues trouvent leur unité dans leur très bas statut et leur spécialisation ancienne dans le travail du cuir. Ces castes comprennent de nombreuses sous-castes ou *jati* (groupe endogame) délimitées selon des critères variés. Pour chacune, ses différences d'origine, ses mythes, ses pratiques religieuses, ses spécificités professionnelles expriment une identité particulière. Remarquons d'ailleurs qu'au Maharashtra, chaque *jati carmakar* revendique une spécialité du cuir propre et répugne à en exercer une autre. Cela n'est pas toujours le cas dans d'autres régions où il arrive fréquemment que l'équarrisseur soit aussi tanneur, ou que le tanneur sache également confectionner des articles de cuir. La spécialisation professionnelle de chaque *jati* correspond à une position statutaire précise. Nous n'entrerons dans le détail de ces *jati* que dans la mesure où elles concernent directement le corps.

Les castes du cuir (*Carmakar*) qui exercent aujourd'hui leur profession héréditaire au Maharashtra comprennent les *Cambhar* (cordonniers), les *Dhor* (tanneurs), les *Holar* (réparateurs de chaussures)⁹, et comptent environ un tiers des 11% d'intouchables de l'Etat¹⁰. Le monopole

des exercices physique. A l'inverse, le corps du *Carmakar* est un outil de travail que l'artisan ne cherche pas et n'a pas le loisir de ménager.

⁶ *Dalit* signifie littéralement opprimé, bafoué, écrasé. Il désigne plus précisément le mouvement politique d'émancipation socio-culturel des castes intouchables. La littérature *dalit* (*dalit sahitya*) qui a pris son essor dans les années soixante-dix au Maharashtra, regroupe les écrits des intouchables, qui dénoncent, sous forme poétique ou narrative, le scandale de leur condition. Les champs lexicaux de la souffrance physique, de la faim, de la soif, de la brûlure, de la noirceur caractérisent cette poésie où le corps tient une place centrale. V. Zelliot E. (1992), Dangle A. (1992), Kondvilker M. (1985), Pawar D. (1990), et V. les analyses critiques de Miller R.J. & Kale P., et Miller B. (in Mahar J.M. (ed.), 1972).

Par souci d'authenticité, nous avons préféré emprunter aux témoignages des *Carmakar* dans la littérature dont ils sont les auteurs, plutôt qu'aux fictions qui décrivent les travailleurs du cuir.

⁷ Ce concept, emprunté à Bourdieu (1979 : 543), signifie que les pratiques et représentations du corps permettent la reconnaissance du groupe.

⁸ On entend par *ethos* un ensemble de caractères culturels et de valeurs sociales qui confèrent à un groupe donné une physionomie propre et distincte.

⁹ Nous ne retiendrons dans cette étude que les manufacturiers traditionnels du cuir qui exercent aujourd'hui. Nous excluons donc les professions qui ne concernent pas directement le cuir, celles des bouchers (*Khatik* hindous et *Kasai* musulmans) et celles des abatteurs, ainsi que les castes commerçantes du cuir. Il ne sera pas non plus question des

effectif des *Carmakar* dans la manufacture traditionnelle du cuir s'explique, outre leur qualification, par des raisons statutaires : seules les castes du cuir intouchables hindoues et les communautés musulmanes et chrétiennes tamoules, pour lesquelles la question de l'impureté du métier ne se pose pas dans les mêmes termes que pour les hindous, travaillent effectivement dans l'équarrissage, la tannerie et la confection d'articles de cuir traditionnels.

Le cas des *Mahar*, communauté la plus importante d'intouchables au Maharashtra, exprime remarquablement le lien entre position statutaire et profession. Caste au service du village, une de leurs tâches traditionnelles était le *vesakara*, qui consistait à débarrasser les carcasses mortes et à les écorcher. Ils remettaient la peau aux tanneurs qui payaient le propriétaire de l'animal. Le leader *mahar* Ambedkar (1892-1956), leur a enjoint de se convertir au bouddhisme et à quitter ce travail avilissant, rejetant ainsi le système des castes et les tâches considérées comme dégradantes. La grande majorité des *Mahar* ne travaille donc plus dans la filière du cuir. Certains *Matang*, de la caste traditionnelle des cordiers, qui se place juste avant celle des *Mahar* dans l'échelle hiérarchique de castes au Maharashtra, se sont vu attribuer les anciennes tâches des *Mahar* dans le cuir que refusent d'exercer les *Dhor* et les *Cambhar*.

La hiérarchie statutaire des castes s'exprime en grande partie par les pratiques d'intouchabilité dont le refus du contact physique entre castes supérieures et castes d'intouchables, porteurs d'une impureté intrinsèque et permanente¹¹. Interdites par la loi¹², ces pratiques sont en fait bien vivantes¹³. Elles se manifestent dans les relations sociales par la distance : chaque *jati* se sépare de la *jati* inférieure, évitant les contacts qu'elle a défini comme polluants. Sans revenir sur ces nombreux usages, qui concernent en particulier la ségrégation religieuse, les restrictions dans l'utilisation des biens publics, les règles de commensalité et de nourriture, nous nous bornerons à signaler que dans le village de Bajarbhogaon, les *Cambhar*, qui forment l'essentiel de la population intouchable, n'ont pas droit d'accès au temple où vont les castes supérieures, qu'ils ont leurs prises d'eau personnelles, et qu'ils ne partagent pas un repas avec des castes non intouchables.

Il est remarquable de repérer ces pratiques d'exclusion parmi les travailleurs du cuir eux-mêmes. En témoigne le récit autobiographique du *mahar* Daya Pawar : « Les *Cambhars* ne buvaient jamais l'eau de notre puits. L'eau des *Mahars* les aurait pollués. Les femmes des familles *cambhars* passaient des heures à mendier un pot d'eau auprès des *Marathes* »¹⁴. Les castes *carmakar* reproduisent donc entre elles le classement hiérarchique, et leur degré de participation à la souillure joue comme critère fondamental¹⁵. Plus est grande sa proximité avec le cadavre de bête, plus le

Matang, faiseurs de corde et de balais, qui éventuellement peuvent travailler comme équarrisseurs même si ce n'est pas là leur profession traditionnelle.

¹⁰ Au premier recensement du Maharashtra en 1961, on compte, parmi les 11% de Scheduled Castes de l'Etat, approximativement 35% de *Mahar*, 32,5% de *Matang*, 22% de *Cambhar*, 1,5% de *Dhor*, 1% de *Holar* (réparateurs du cuir), moins de 1% de *Khatik* (bouchers).

¹¹ Nous reviendrons peu sur cette intouchabilité rituelle : elle fait l'objet de travaux spécifiques. V. en particulier Dumont L. (1966), Mahar J.M. (1972), Delière R. (1995).

¹² La Constitution indienne proclame l'égalité devant la loi (art. 14), prohibe la discrimination sur critère de caste (art. 15), la discrimination dans les emplois publics (art. 16). L'intouchabilité est abolie par l'article 17 de la Constitution, mesure précisée par *The Untouchability Offense Act* de 1955. L'article 19 déclare la liberté professionnelle.

¹³ Avec le degré d'urbanisation, ces pratiques d'intouchabilité s'estompent mais réapparaissent lors d'événements qui engagent l'identité de caste tels le mariage.

¹⁴ Pawar D., 1996 : 67.

¹⁵ La hiérarchie entre les *Carmakar* est variable selon les localités et selon les interlocuteurs. On propose ici celle que nous avons rencontré le plus généralement dans le Maharashtra. Dans sa nouvelle autobiographie, le *mahar* Bandhumadhav travaille pour le propriétaire terrien Bapu Patil qui lui rétorque : « Tu devrais savoir que Dieu a créé le Brahmane, le Maratha, le pêcheur, le tisserand, le *Mahar-Mang*, le *Dhor* et le cordonnier dans cet ordre précis. Chacun doit s'en tenir à ce schéma et agir en fonction. Chaque homme à sa place, comme ils disent sagement. » (Dangle A.

travailleur du cuir est inférieur dans la hiérarchie statutaire : tout en bas sont ceux qui enlèvent la carcasse (anciennement les *Mahar*, aujourd'hui les *Matang*), puis ceux qui la dépècent c'est-à-dire les écorcheurs et les équarrisseurs (*matang*, ou éventuellement *dhor*). Au stade suivant sont les tanneurs et corroyeurs (les *Dhor*), puis ceux qui confectionnent les articles de cuir, les cordonniers (*Cambhar*). La hiérarchisation suit le processus de transformation : de matériau organique, la peau de l'animal mort devient cuir, matériau inorganique.

Le degré de pureté du travailleur est donc fonction de l'importance de son contact avec la souillure. L'imposition symbolique de l'impureté est renforcée par l'exclusion pratique du *Carmakar*. Son aspect physique fait l'objet d'une évaluation sociale qui revêt des formes variées. Le corps intouchable devient ainsi la marque, l'expression du statut, le stigmate de l'infériorité.

Le stigmate¹⁶ corporel des gens du cuir

Dans une perspective interactionniste, le stigmate désigne les marques corporelles qui expriment l'accablant ou l'anormal chez l'individu. Ce stigmate peut être symbolique : il est la marque, le signe, l'empreinte de leur handicap, en l'occurrence de leur infériorité rituelle et sociale. Il désigne "un attribut qui jette un discrédit profond" (Goffman, 1968, 1975). C'est en termes de relations et non d'attributions qu'il convient de le considérer. L'habit, l'odeur et la saleté des *Carmakar* sont ainsi des stigmates corporels.

La symbolique du vêtement traduit le statut social. Outre les différences d'origines régionales, rurales ou citadines, il peut souligner la différence de communautés. Nombre d'interdits codifiés ont longtemps concernés les intouchables, stigmatisant leur statut inférieur : interdiction pour les hommes de se couvrir la poitrine et de porter des *dhori* en dessous des genoux, interdiction pour les femmes de mettre des blouses sous leur *sari*, de porter des bijoux en or, ou des étoffes précieuses, obligation d'aller pieds nus... La puissance de ces interdictions s'exprime par exemple dans la controverse pour le port du corsage, dont le droit était revendiqué par les femmes *shanar* du Kerala au siècle dernier¹⁷.

Si aujourd'hui il n'y a pas en droit d'interdit, l'habit des *Carmakar* n'en traduit pas moins le déclassement social et économique. Les travailleurs du cuir au Maharashtra sont le plus souvent en *dhori* (*dhori* en hindi) ou *payjama* (pyjama) usés pour vêtement inférieur. Ils portent généralement un *bandi*, sorte de chemisette avec une poche sur le devant, comme vêtement du buste, ou vont torse nu. Les femmes sont en *sari* -l'habit traditionnel du Maharashtra-, soit en coton, soit en synthétique. Elles portent fréquemment leur *sari* avec *kasta*, c'est à dire passé entre les jambes : cette disposition leur permet sans doute de travailler plus facilement que lorsque les plis du *sari* tombent droits; elle est aussi un signe de tradition rurale. Il arrive que les femmes *dhori* le portent droit et court, souvent sans le corsage (*blouse* ou *coli*) et sans le jupon (*parkar*) qui en théorie accompagnent le *sari* droit, et cela plus par pauvreté que par commodité.

ed. : 149. Trad. pers.) On remarquera ici que les *Mahar* et les *Mang* (ou *Matang*) sont appréhendés ensembles, comme travailleurs agricoles, au service de Patil.

¹⁶ L'emploi de ce terme, connoté religieusement demande à être expliqué. Nous l'employons au sens vulgarisé de marque physique, de signe permanent d'un état morbide. L'accent est mis sur sa connotation péjorative –qui l'éloigne du sens originel de la cicatrice miraculeuse qui traduit la présence du Christ- d'une part ; et sur la dimension symbolique : la marque, tout en étant réelle, n'a pas de valeur en soi, mais en tant que signe d'autre chose, en l'occurrence de l'infériorité statutaire.

¹⁷ Sur la breast-cloth controversy, v. Delière R. (1995 : 233-234).

Le vêtement du *Carmakar*, plutôt que d'habiller le corps, dévoile sa misère. La nouvelle autobiographique du *dalit* Dadasaheb More¹⁸, qui débute sur une scène de village où le jour du marché, la « troupe » (*body*) des intouchables va vendre les grains qu'elle a mendiés la veille et quelques poules, dépeint l'indigence que stigmatise le groupe, amas indifférencié de gueux en guenilles : « Nous formâmes un ensemble pour aller au marché. Nous étions presque cinquante d'entre nous. Certains portaient des dhotis déchirés jusqu'aux genoux, et avec des pièces rapiécées d'autres couleurs. Les chemises de certains avaient des manches entières qui manquaient. Les boutons étaient absents. Le « turban » avait l'air d'un torchon enroulé autour de la tête, qui restait nue. Le haut de la tête à l'air, entouré par le turban, donnait l'impression d'un champ clôturé par une haie. Les chaussures étaient bizarres – une pantoufle à un pied, et une sandale de cuir à l'autre. La plupart d'entre nous était pieds nus.

Les femmes aussi faisaient un tableau curieux. Leurs saris étaient rapiécés de différentes couleurs. Les pièces, mal cousues les unes sur les autres et de n'importe quelle couleur, donnaient l'impression de rustines sur de vieilles sandales».

Les références récurrentes aux pieds nus et aux vieilles paires de sandales usées rappellent que la chaussure est traditionnellement un privilège des plus riches¹⁹, et incarnent la misère actuelle des intouchables.

La puanteur est le second stigmate corporel du travailleur du cuir dans la mesure où l'odeur est un construit social : "l'odorat (est le) sens du désir, de l'appétit, de l'instinct, celui qui porte le sceau de l'animalité" (Corbin 1982 : IV). Rappelons qu'une des pratiques traditionnelles de l'intouchabilité est la ségrégation spatiale des intouchables. Au Maharashtra, les quartiers *mahar*, *dhor* et *cambhar* sont relégués à la périphérie des villages. Cette exclusion est fondée sur des principes rituels, mais aussi sur des considérations d'odeur : les quartiers du cuir sont en général situés au sud ou à l'est des villages et des villes pour éviter que l'odeur pestilentielle ne soit transportée vers le centre urbain par le vent. A Bajarbhogaon, subsiste encore aujourd'hui un respect de la séparation des intouchables. *Cambhar galli* (la rue *cambhar*) est située à l'est, et regroupe toutes les habitations *cambhar*. De même, à Kolhapur, les quartiers traditionnels des *Cambhar* (Subhash Nagar) et des *Dhor* (Jawahar Nagar) sont situés au sud de la ville et sont mitoyens. Leur composition est encore exclusive : il est rare que d'autres castes, en particulier non intouchables, s'installent dans ces quartiers.

La puanteur opère comme le sceau de l'animalité entre les *Carmakar* eux-mêmes. Dans les interactions entre les cordonniers *Cambhar* et les tanneurs *Dhor*, les premiers renvoient aux seconds l'image de l'animalité, qui réside dans l'odeur repoussante que les *Dhor* exhalent. "*Ils puent, ce sont des animaux*", voilà ce que fréquemment les *Cambhar* de Subhash Nagar disent de leurs voisins. Les *Dhor* semblent intérioriser cette image de la répugnance. Les tanneurs de Kolhapur sont unanimes : il est impensable qu'un *Cambhar* accepte d'être tanneur. L'un d'entre eux nous explique « *qu'il trouvera ce travail sale. C'est parce que je travaille avec le cuir sale qu'on me considère comme inférieur* ». Le "on" représente cette société indéfinie des classes supérieures qui détient la norme et impose le statut d'impur. En l'occurrence, ce sont non seulement les très hautes castes, mais aussi les castes immédiatement supérieures, dont les *Cambhar*.

Dans les discours, l'impureté est fréquemment confondue avec la saleté. Le travail du cuir est sale, "dégoûtant" (*ghan*). Même si la notion de pureté ne relève pas de l'hygiène, s'il ne s'agit pas de la même dominante, un "équivalent fonctionnel" explique le recouvrement de l'élément idéologique par l'aspect physique immédiat (Dumont 1966 : 84). Shankar Bapu, cordonnier de Kolhapur, nous explique : "*Quand la peau est ôtée de l'animal, elle est brute (kacca). Et le cuir que*

¹⁸ *The Stragglers*, in Dangle A. (ed.) (124-135) : 124-125, trad. pers.

¹⁹ Comme le note O. Herrenschmidt (1978 : 223), « Traditionnellement, la *chaussure* était un privilège royal (au même titre que le parasol) et l'on devait se présenter pieds nus et torse nu devant un supérieur. »

j'utilise est traité. Ils mettent un produit chimique dessus et ôtent la saleté (ghan). Pour nous c'est comme un morceau de tissu. Le cuir ne pue pas. Ce n'est plus la peau. Ce n'est pas sale. C'est comme du tissu". Le cuir traité n'est plus considéré comme une matière organique impure par les *Cambhar*, qui se libèrent ainsi du stigmate. Cette confusion entre la pollution rituelle (*nisuddh*) et la saleté hygiénique (*ghan*) peut donc apparaître comme un élément stratégique du discours *cambhar* pour asseoir leur différence et leur sentiment de supériorité par rapport au tanneur *dhor*, et du discours des castes supérieures vis-à-vis des intouchables. La pollution au regard de l'hygiène justifie la pollution rituelle de l'intouchable : la saleté et la puanteur apparentes permettent de se représenter cette dernière.

Dans le même sens, la couleur de peau de l'intouchable, cette « peau noire comme du charbon »²⁰, agit comme un troisième stigmate corporel. Au Maharashtra, le discours populaire attribue aux *Cambhar* un teint plus clair que celui des autres castes intouchables, ce qui est perçu dans la société indienne comme un critère de supériorité raciale. Il n'y a pourtant pas de caractéristique physiologique propre de l'intouchable qui permettrait de l'identifier. Les constructions à ce sujet sont anciennes²¹. Les monographies du début du siècle²² notaient les spécificités physiques des *Cambhar*, qui les distinguaient des autres intouchables du Maharashtra. De même les *Gazetteers* de la Présidence de Bombay, par exemple celle du district de Kolhapur (1904, rééd. 1960), proposaient une typologie physique, et presque raciale des *Cambhar*. Le *Cambhar* y est décrit comme un homme au teint clair, de taille moyenne, aux épaules un peu rondes, faible, au visage sec aux joues maigres et aux lèvres fines, aux grands yeux gris et aux cheveux plats. L'accent est mis sur la beauté des femmes, aux traits réguliers et au teint clair²³. Les limites de ces documents sont évidentes : elles restent l'œuvre de représentants de l'Inde coloniale, en particulier des administrateurs qui construisent une vision de "l'indigène", et emploient fréquemment comme critère l'anthropologie physique.

Plus surprenant, le même principe de construction est utilisé par les *Carmakar* entre eux, qui font de la clarté de peau un critère non seulement esthétique, mais aussi de supériorité. Ainsi l'attestent les renseignements des fiches du bureau de mariage *cambhar* de Kolhapur²⁴. Lors de son inscription, le prétendant remplit une liste d'exigences : "*Mala gori vadhu pahije*" (litt. "Je veux une épouse blanche") est la première des requêtes formulées. Dans le même sens, un *Mahar* de Kolhapur nous raconte avec mépris que les *Cambhar* jouent sur leur clarté de teint pour "*faire croire*" qu'ils sont de caste brahmane. Des stratégies de sanskritisation²⁵ sont en effet repérables chez certains *Cambhar*, qui se désignent quelquefois comme "*les brahmanes des intouchables*".

²⁰ Image employée par le *mahar* Daya Pawar pour décrire son père (1996 : 31).

²¹ Sur la signification historique et symbolique de la couleur de peau, V. Srirama & Deva I. (1992 : 2).

²² L'étude la plus complète sur les *Cambhar* est celle de Briggs G.W. (1920). Citons également les travaux d'Enthoven R.E. (1920) de Crooke W. (1896), et de Risley H.H. (1908).

²³ Ces *Gazetteers* de la Présidence de Bombay ont été élaborées entre 1874 et 1884 et ont fait l'objet d'une première publication en 1904. L'ensemble a été révisé, actualisé, et réimprimé en 1960. Au chapitre consacré à la « population et sa culture » du district de Kolhapur, les *Cambhar*, classés parmi les « backward classes », sont décrits ainsi : « As a class, Cambhars are fair, middle-sized, a little round shouldered, and weak, with large grey eyes, gaunt cheeks, thin lips, and lank head and face hair. Their women are well-built with regular features and often not very dark skinned. » (p. 184)

²⁴ Le Subhasmangal Vadhuvara Kendra (litt. : bonheur/mariage/centre) est une association bénévole, réservée aux *Cambhar*, qui organise des rencontres entre les prétendants au mariage. D'autres communautés possèdent de tels bureaux de mariage. Le recrutement fermé et le fonctionnement de ces associations nous paraissent significatifs de la fonction de repère identitaire que joue la caste aujourd'hui.

²⁵ La sanskritisation est le processus par lequel une caste hindoue "basse" modifie ses coutumes, son rituel, son idéologie et sa façon de vivre dans la direction d'une caste supérieure et généralement deux-fois née" (Srinivas 1966: 6).

L'habit, l'odeur, la couleur de peau sont trois stigmates corporels du *Carmakar*. Le corps est également un « stigmate de caractère »²⁶ dans la mesure où il est perçu comme traduisant des éléments de la personnalité de l'intouchable. « Produit social, le corps, seule manifestation sensible de la personne, est communément perçu comme l'expression la plus naturelle de la nature profonde : il n'y a pas d'indice proprement physique et (tout) est lu comme les indices d'une physionomie proprement morale, socialement caractérisée (Bourdieu, 1979 : 214) ». L'aspect physique serait ainsi révélateur des qualités morales.

De la même manière que pour les stigmates corporels, les monographies et les *Gazetteers* proposaient une construction imaginaire d'une "personnalité" *cambhar*. De ces sources ressort en effet la catégorisation de groupes à partir de critères ethniques, raciaux, culturels : s'agissant des *Cambhar*, l'image d'une caste sociable est récurrente. Par opposition, les *Dhor*, plus sombres, seraient aussi moins civilisés. Les traits distinctifs relèvent de la généralisation et permettent une construction imagée du groupe comme entité homogène qui le rend facilement identifiable, élaboration caractéristique de l'époque coloniale. La notion de stigmate de caractère ressort cependant d'un modèle occidental où corps et esprit sont pensés de manière duale. Une « ethnosociologie » indienne²⁷ propose à l'inverse une analyse à partir des seules catégories indigènes. L'étude de la pensée hindoue révélerait ainsi une conception moniste du corps et de l'esprit, où chaque personne est une qualité (*guna*) dominante en fonction de son *varna*, sa *jati*, et sa personnalité. Selon son éthique corporelle, son rapport à la nourriture (...), chaque *jati* se rapprocherait d'une substance (*guna*). Comme le suggère P. Kolenda (1991), « la profession (...) des (...) tanneurs (attribue un) travail connecté avec les pulsions animales des humains » et révèle leur « substance ». M. Davis (1976) explique en quoi les tanneurs participent, dans les représentations qu'ont d'eux les autres castes, du *tamogun*, paradigme du "noir, stupide, paresseux, peureux, fruste". Le *tamas* (ténèbre) est un des trois *guna* qui composent la nature, celui qui domine chez les animaux. Il connote l'ignorance, l'inertie et l'obscur.

Ces représentations sont à relier aux croyances populaires qui entourent les tanneurs. Le glissement du registre de l'animal, du non civilisé, à celui de la nature, des forces obscures, du magique, laisse le champ libre aux interprétations superstitieuses. Ainsi certains habitants *cambhar* de Subhash Nagar travaillant à proximité des petites tanneries de Jawahar Nagar nous ont raconté²⁸ que des pratiques magiques entouraient les lieux de travail des *Dhor* : l'eau où trempent les sacs de cuir remplis de tanin guérirait les non-voyants. La nuit, les mères *dhor* iraient y tremper leurs enfants aveugles. Lorsque la municipalité a interdit les allées et venues autour de ces bassins pour des considérations hygiéniques et d'ordre public, les familles *dhor* auraient alors fait dévier les rigoles d'eau vers leurs habitations. Le corps fait ainsi l'objet de croyances populaires qui varient selon les communautés et traduisent leur ethos.

Comment les castes des travailleurs du cuir reçoivent-elles et intériorisent-elles ces images sociales de leur corps, considéré comme impur par les castes dominantes, et qui entre elles peut être désigné comme répugnant ? Comment vivent-elles le déclassement statutaire et social ? En d'autres termes, comment l'image corporelle devient-elle ethos de groupe ? Les mythes originels des *Carmakar* apportent un premier élément de réponse.

Le groupe inférieur adopte des pratiques religieuses du groupe qui suscite son émulation : régime végétarien, bains, mariage précoce et interdit du remariage des veuves, évitement de la pollution du contact.

²⁶ C'est là deux des trois formes de stigmate répertoriées par Goffman. La dernière, celle des stigmates tribaux comprend "la race, la nationalité, la religion, qui peuvent se transmettre de génération en génération et contaminer également tous les membres d'une famille" (1968, 1975 : 14)

²⁷ V. Marriott Mc Kim & Inden R. B. (1977).

²⁸ Entretien à Subhash Nagar, le 4 avril 1995.

Le corps dans les mythes d'origine des Carmakar

Les mythes d'origine²⁹ des castes du cuir sont appelés par ces dernières des *katha*, ce qui désigne dans la langue marathi des légendes, des fables, ou des *kahani*, c'est-à-dire des histoires transmises oralement de génération en génération³⁰. Ces mythes sont essentiellement des mythes statutaires, qui retracent la destitution d'une caste d'origine supérieure. Deux myèmes ou canevas explicatifs ressortent des histoires que nous avons recueillies auprès des castes *cambhar*. Ils répondent à la question de l'origine de la communauté. Le premier myème fait d'une mésalliance la cause de la chute statutaire de la caste³¹. Le second insiste sur la participation corporelle à la souillure. C'est en l'occurrence sur ce dernier, et ses variations, que nous insisterons.

Lors de nos entretiens, les *Carmakar* interrogés ont présenté des versions très différentes selon leur statut socio-économique et leur niveau d'instruction. Pourtant dans leur ensemble ces versions étaient peu élaborées, comme si nos interlocuteurs ne connaissaient qu'imprécisément ces mythes, qu'ils disent tenir des générations antérieures³². Nous n'avons pu en trouver de trace écrite. Nous en traduisons ici littéralement les deux versions les plus couramment entendues. La première version est celle du *nayak* (chef de communauté) *cambhar* de Bajarbhogaon. Cet homme d'une soixantaine d'années est réputé dans le village pour sa connaissance précise de l'histoire de la communauté : « *C'est une famille de sang royal où vivent quatre frères. Un jour, meurt une vache et aucun ne veut enlever la carcasse. Les trois aînés désignent le plus jeune pour effectuer cette tâche impure dont un bain doit ensuite le laver. Lorsque le quatrième frère a fini, les trois aînés refusent de le recevoir et le maintiennent à distance. Ils l'obligent à faire le travail du Cambhar -tannage et travail du cuir- s'il veut bénéficier de leur protection. De cette attribution naît une lignée cambhar.* »³³ Une variante de cette version nous est proposée par un *Cambhar varkari* de la sous-caste *harale*, lors d'une étape à Dharavi, sur le chemin du pèlerinage de Pandharpur³⁴. Cet homme âgé d'environ soixante-dix ans est respecté par les autres pèlerins. Les quatre frères sont dans cette variante « *quatre princes* » (*rajkumar*), et « *la vache* » est « *un cadavre d'animal* ». « *Les quatre princes demandent au plus jeune d'ôter la carcasse. Comme le prince a touché la carcasse, il est sale. Donc*

²⁹ Les récits d'origine qui inscrivent les castes dans une histoire spécifique et leur donnent une identité permettent de parler de "mythe" au sens fort : c'est un récit fabuleux qui raconte l'histoire des origines et traduit sous forme imagée les croyances et sentiment religieux d'un groupe social en expliquant l'origine d'une coutume, d'une institution. Les mythes d'origine sont minutieusement répertoriés et décrits (v. Briggs G.W. (1920), Crooke W. (1896), Cohn B.S. (1955), Delège R. (1992)...) comme une expression de l'identité des communautés intouchables.

³⁰ Nous n'entrons pas dans le détail de l'analyse structurale de ces mythes. Nous renvoyons, pour les questions de méthodologie, à Levi-Strauss C. (1958), et surtout aux travaux de G. Poitevin qui portent précisément sur le recensement et l'analyse des *katha*.

³¹ Dans Crooke (1896), il est question d'un mythe où les *Camar* seraient issus de l'alliance d'une femme *candala* (père *sudra* et mère brahmane) et un père de la caste des bateliers.

³² Nous avons rencontré à Kolhapur un *Cambhar varkari* (v. note infra) attribuant la source de ces mythes à l'épopée de Jnanesvari. Ce texte, commentaire en marathi de la Bhagavad-Gita, écrit vers 1290 AD par Jnanesvari, et connu dans l'imaginaire local, se présente sous une forme toute différente des *katha*. Jnanesvari est aussi l'initiateur de la secte des *varkari*, qui rassemble les communautés intouchables *bhakti* (v. note infra) lors du pèlerinage de Pandharpur qui a lieu chaque année. Cet auteur est donc la référence principale des *varkari*, et pour notre interlocutrice, sa mention est une caution d'authenticité, même si les mythes dont elle parle ont une autre origine.

³³ Nous donnons ici la transcription de ce texte marathi recueilli le 8 mars 1996 dans le village Bajarbhogaon: « *Ekda, eka rajgharanyat car bhau rahat astat. Ek divsi, ek gai marte, pan tyatlya kunalac teeca madha uclaica nasta. Te teen mothe bhau, dhaktyavar te kam sopavtat. Te jhalyavar, teen bhau tyala valit taktat (aaplyat ghet nahit). Tyaci kaljee ghenyabaddal tyala cambharaca kam karaila avtat. Asha tarhene cambhar jamatici survat jhali* ».

³⁴ Entretien du 20 février 1996.

il ne peut plus être avec les frères. Il devient Carmakar. » Cette première version³⁵ insiste sur deux mythes : d'une part l'origine royale des *Cambhar*, d'autre part le contact avec la souillure qui explique l'impureté accidentelle.

Une seconde version nous a été racontée par M. Pavar, artisan à Subhash Nagar, quartier des cordonniers de Kolhapur. Cette version est très brève, peut-être parce ce qu'elle est formulée pendant que M. Pavar travaille : « *La communauté cambhar de Kolhapur descend d'un fils de Siva. Il a provoqué la colère du dieu en faisant une paire de chaussures avec sa propre peau et en lui offrant. Il fut condamné à être cordonnier pour la vie. C'est pourquoi nous sommes cordonniers.* »³⁶ Cette version est une version locale, que l'on retrouve presque littéralement dans la *Gazetteer* de Kolhapur (1960 : 184 :) où il est en outre précisé que le fils de Siva se nomme Haralaya et qu'il est un fervent disciple. Enthoven (1920) en a proposé une variante rapportée par les *Cambhar* de la région de Bombay. Elle reste très difficile à expliquer. Suggère-t-elle que Siva a puni un dieu d'avoir attenté à son intégrité corporelle? La faute de ce dernier est-elle d'avoir assimilé sa peau à celle d'un animal, de l'avoir considérée comme impure ?

Les deux versions révèlent une structure commune. En effet, les travailleurs du cuir sont présentés comme étant initialement d'origine supérieure, de sang royal ou d'origine divine. La participation à la pollution se fait sur une tromperie ou un malentendu, et non pas sur une faute. En effet, dans la première version, les trois aînés demandent au plus jeune de retirer la carcasse. Il y a dans cette précision comme la dénonciation d'une injustice sociale, celle de la perversité des aînés qui dupent le plus faible. Certes, c'est le contact de la souillure qui explique la chute statutaire, mais l'impureté n'est pas consubstantielle, elle est accidentelle. Dans la deuxième version, le protagoniste déplaît au dieu malgré sa bonne volonté et sa piété.

Il y a donc une inadéquation entre l'image du corps impur des *Carmakar* imposée par les castes dominantes et la perception que ces derniers ont de leur corps, originellement pur. Ils refusent la notion d'une dégradation intrinsèque, même s'ils ne remettent pas en cause la structure hiérarchique de la société hindoue et la position inférieure que les autres castes leur attribuent.

Considérés comme hors-caste, les *Carmakar* ne peuvent revendiquer des origines *sudra*, *varna* des castes de service. Les autres castes de travailleurs manuels leur refusent tout statut d'artisans. Parmi ces artisans, certains revendiquent même des origines brahmanes, comme les Visvakarma (ou *Pancala*) du Karnataka (forgerons, charpentiers, sculpteurs, orfèvres, travailleurs du cuivre) que décrit J. Brouwer (1995). Ces derniers se concevraient moins comme les maîtres d'un art acquis, que comme les artisans du dieu Visvakarma, qui leur transmettrait dans leur activité le principe divin³⁷. Ces *Pancala* se disent participer à une cosmogonie divine, eux "qui détruisent un ordre naturel pour obtenir un matériau qu'ils peuvent transformer en un produit culturel" (Brouwer, 1995). Par opposition, les *Carmakar* travailleraient une matière impure, le cuir, expression morte du vivant, qui leur interdit de considérer que leur activité a un rapport avec le divin. En outre le travailleur du cuir ne ferait que confectionner sans transformer le matériau originel.

Toutefois, certaines *jati carmakar* expriment, dans leur mythes et légendes, la relation de leur activité avec Dieu. C'est en particulier le cas des *Cambhar varkari*, mouvement religieux dans la

³⁵ Dans son ouvrage, Crooke W. (1896, vol 2 : 170) a rapporté le même mythe, mais avec cinq frères brahmanes qui passent devant la carcasse d'une vache. Les quatre premiers l'ignorent. Le cinquième l'enlève. Il est exclu et ses descendants se voient assigner la tâche de s'occuper des carcasses.

³⁶ « Kolhapurcya cambhar jamateecce survat jhali Sivacya eka mulapasun. Tyane devala swatahacya katadyace jode vahilyamule, devaca kop jhala. Mhanun tyala janmabhar cambhar honycee siksa jhali. » Version recueillie le 10 décembre 1995 à Subhash Nagar, Kolhapur.

³⁷ Dans le *Brahmavaivarta Purana*, le mythe originel de l'artisan raconte que Visvakarma a eu neuf fils illégitimes avec une femme *sudra*, qui sont forgeron, potier, travailleur des métaux, sculpteur de conques, fabricant de guirlandes, tisserand, architecte, peintre, et orfèvre.

tradition de la *bhakti*³⁸ très important au Maharashtra. Les *Varkari* insistent sur le rapport direct de leurs Saints intouchables, le *Camar Santa Rohidas*³⁹ que prient les cordonniers, et le *Dhor Santa Kakaya*⁴⁰ que vénèrent les tanneurs, avec Dieu. Prenant ici la forme de Vithal, Dieu aurait aidé Saint Rohidas à tanner. La participation divine à l'activité, mentionnée dans les psaumes de Tukaram⁴¹, permet à la communauté d'affirmer sa dignité.

Une légende, connue sous une forme plus ou moins précise par la majorité des *Cambhar varkari*, nous a été racontée par le *nayak cambhar* de Bajarbhogaon. Elle révèle une conception positive du travail du cuir lorsqu'il est médiatisé par un enseignement divin : « *L'artisan dieu Visvakarma est vénéré par les orfèvres (sonar). St Rohidas, notre Saint, fait sa prière un matin en plaçant ses outils de travail, le rapi et le hari, dans un kunda (seau d'eau). Lorsqu'il les reprend, il retire un bracelet d'or.* »⁴² Cette légende se présente comme un mythe « offensif » pour reprendre une catégorie de Lynch (1969). Les travailleurs du cuir s'approprieraient eux aussi le statut artisan du *sonar* à travers l'utilisation d'outils dont la valeur est révélée dans la prière, donc par Dieu : ils sont non seulement devenu or⁴³, mais aussi ornement précieux.

La discipline corporelle caractérise les membres de ces mouvements dévotionnels et agit comme principe de distinction. Les *Cambhar varkari*, en particulier les *Harale*, adoptent un régime alimentaire végétarien avec quelques principes stricts. Pendant quatre mois du calendrier hindou qui correspondent aux mois de juillet à octobre, ils ne consomment que certains aliments, et excluent de leur régime certains légumes considérés comme impurs -aubergine, ail, oignon-...⁴⁴, ceux-là précisément qui caractérise la base de l'alimentation des intouchables⁴⁵. De même, les *Dhor lingayat* qui forment un "caste-secte"⁴⁶ au sud du Maharashtra ont des pratiques de distinction

³⁸Le courant de la dévotion hindoue médiévale est connu sous le nom de *bhakti*. La *bhakti* propose une relation de grâce de Dieu vers sa créature et une relation de dévotion intégrale de la créature vers Dieu. Elle permet d'obtenir la délivrance tout en restant dans la société. L'humble peut atteindre Dieu par son seul amour, et en suivant l'enseignement des Saints. Il existe de nombreuses sectes et mouvements de la *bhakti*, tels que celui des *varkari*.

³⁹Né dans la deuxième partie du XIV^e siècle dans le nord de l'Inde, Rohidas (ou Raidas) est un Saint médiéval du mouvement de dévotion (*bhakti*). De caste *camar* et de profession cordonnier, il est révérend par les communautés intouchables (v. Ranade R.D. (1988), Zelliot E. & Bernstein M. (ed.) (1988)).

⁴⁰Dans le groupe des Saints Visnava de la *bhakti* apparaît un certain Kankhaya, frère de Tukaram (Abbott & Godbole (1933, 1988 : 383-384). Kakaya serait le nom dérivé et transformé de ce Saint de la *bhakti* que se sont appropriés les *Dhor* parce qu'« il faisait le métier des *Dhor* » nous explique un tanneur lingayat de Jawahar Nagar (Kolhapur, 10 janvier 1996). Les renseignements précis sur ce Saint, dont on trouve également la mention sous les formes de Santa Kakkaya ou Santa Kakkayya, sont rares.

⁴¹Boutiquier *sudra*, devenu une des figures mystiques les plus importantes du Maharashtra, Tukaram (1598-1650) a laissé des psaumes (*abhangas*) devenus très populaires. « Dieu (...) a tanné les peaux avec Rohidas » (Tukaram, trad. 1989 abg : 2047)

⁴²« Sonar, karagiranca dev Visvakarma, hyala pujtat. Santa Rohidas, apla Sant, eke divsi sakali, svatahachi hatyara – rapi ani ari- kundan thevu tyanchi puja karat hota. Tyane hatyara parat baher kadhli, ani pahato tar kai ? !... Tyala ek sonyaca kada sapadla ! » Version recueillie le 13 janvier 1996.

⁴³« Les objets se distinguent par leur facilité de purification et leur relative richesse ». L'or est plus pur que le fer. (Dumont L. (1966 : 73)).

⁴⁴la liste rappelle les restrictions de Manu (Trad. 1991 : 5-5) qui interdit l'ail, les poireaux, les oignons, les champignons "et toutes les plantes impures" ou encore la classification traditionnelle du régime qui distingue les aliments considérés comme froids des aliments chauds.

⁴⁵Pour exemple, on trouve dans la *Gazetter* de Kolhapur la description du régime non végétarien des *Cambhar* : « Their staple food includes millet bread, pulse, and a pounded mixture of onions, garlic and chillies » (1960 : 184), c'est-à-dire que leur nourriture principale est à base de millet, pois, et un mélange pilé d'oignons, ail et piment.

⁴⁶Les *Lingayat* appartiennent à une secte sivaïte du centre du Deccan et se distinguent par le port d'un linga individuel. A Kolhapur, certains *Dhor* se disent *lingayat*. On les définit comme « caste-secte », puisqu'à l'appartenance sectaire qui suppose l'adhésion et la pratique initiatique des idéaux égalitaires, se surajoutent des distinctions de castes. Ils suivent la tradition de dévotion (*bhakti*), refusent le système de caste, et ont un régime alimentaire strict où l'alcool est prohibé.

précises, dont le régime végétarien est un des éléments. Dans ces codes alimentaires s'expriment les différenciations de statut, en particulier d'avec les autres intouchables, dont le régime non végétarien est composé d'aliments dits « chauds » –viande, épices, sucre non raffiné (*jaggery*), huile végétale...-. Ces pratiques influencent la vie sociale et les interactions avec les autres *Carmakar*. Elles sont en effet des jalons pour affirmer la spécificité et même la supériorité des *Cambhar varkari* et des *Dhor lingayat* sur d'autres *jati carmakar*, même si le principe hiérarchique est en théorie dénoncé par l'enseignement de la *bhakti*.

Le corps symbolique qu'expriment les mythes et les pratiques des *Carmakar* est un élément fondamental de leur identité dans la mesure où il est une réponse à l'imposition sociale sur le corps de l'impureté. Comme le suggèrent Delière (1992) et Jurgensmeyer (1980), même si certaines sous-castes mettent en œuvre des pratiques de pureté rituelle -pratiques alimentaires, revendication d'origine supérieure...- cela se signifie pas pour autant que ces *jati* intouchables adhèrent à l'idéologie du pur et de l'impur, ni qu'elles se considèrent elles-mêmes comme impures.

Les représentations qui entourent le corps du *Carmakar* sont intimement liées à son métier du cuir. Comment le cordonnier et le tanneur voient-ils leur corps au travail ? Nous repérons deux manières opposées qu'a le travailleur d'évacuer la contrainte sociale : il euphémise son corps à travers la valorisation d'une praxis artisanale, ou il dénonce la souffrance physique.

Les techniques du corps et l'ethos artisan

Exercés traditionnellement, la cordonnerie et la tannerie sont des métiers manuels non mécanisés qui supposent un apprentissage. La construction positive de l'image de soi passe par la prise en compte de cette identité artisanale dégagée de son sens symbolique ou statutaire (cf. supra). Le *Cambhar* qui travaille à son compte ou dans un petit atelier se désigne par le terme de *karigar* (artisan), et non par ceux de *kamgar* ou de *mazdur* (l'ouvrier, le prolétaire). Il insiste ainsi sur l'habileté et la tradition qui caractérisent le procès de travail. Dans cet artisanat, le corps apparaît comme le « premier et le plus naturel objet (et moyen) technique de l'homme » (Mauss, 1936). Il est objet technique au sens où il produit des « actes traditionnels efficaces », c'est-à-dire des actes appris et transmis dans le cadre de la famille et de la caste, et poursuivis dans le but d'une réalisation physique. Ainsi, la gestuelle du travailleur apprend sur la constitution de l'ethos des castes du cuir tout autant que le discours. Les techniques du corps artisan sont "créatrices d'identité" pour le groupe social.

La dextérité artisanale est la première manière qu'ont les castes du cuir de se mettre en valeur. La confection d'une paire de sandales (*cappal*) ou d'articles de cuir traditionnels requiert une grande précision, une maîtrise de chaque geste, acquise au cours de l'apprentissage. De même une grande dextérité est requise dans le tannage végétal⁴⁷ : couper les boyaux en cordes, racler un cuir fin sans le lacérer... La division du travail se fait entre les tanneurs qui décharnent et raclent la peau d'une part, et ceux qui s'occupent de la retourner avec des pics de fer dans les bassins où elle trempe, de confectionner les sacs de peau et de les retourner d'autre part. Ces deux tâches exigent un grand savoir-faire.

Autant la fierté de la dextérité est un élément clé du discours des *Cambhar* cordonniers, autant elle n'apparaît pas dans celui des *Dhor* tanneurs. Cette absence traduirait-elle la non reconnaissance de la dextérité et de la qualification artisanale des tanneurs, dénégaration que ces derniers auraient

⁴⁷La technique traditionnelle de tannage est le tannage végétal ou *bag tanning* c'est-à-dire "méthode du sac". Les 128 tanneries du district de Kolhapur fonctionnent toutes selon cette méthode, sauf la grande tannerie de Vatkar ouverte en 1970 qui utilise le tannage minéral, qui fait usage de sels de chrome et d'acides.

intériorisée ? Le travail des *Dhor* n'est pas considéré comme un artisanat par les *Cambhar*, qui le décrivent comme un travail grossier, n'exigeant aucune qualification.

La posture de travail est un élément de cette dextérité sur laquelle le *Cambhar* rivalise avec les autres castes *carmakar*. Le *Cambhar* travaille assis, genoux quasiment au sol, talons approchés du périnée et cuisses ouvertes, le dos droit. Une variante est la position du lotus : l'artisan cale les jambes, et place ses pieds sur la base de la cuisse. Il peut également avoir une jambe assise en tailleur, le pied au sol, et le second genoux levé. Ces postures doivent permettre d'éviter la fatigue et d'être stable. Ainsi le *Cambhar* peut caler l'objet entre ses pieds et le travailler, par exemple le coudre, pendant plusieurs heures. La stabilité et l'équilibre que permet la posture de l'artisan expliquent que « la position du cambhar » soit enseignée spécifiquement dans le yoga sous le nom de *baddha konasna* (litt. retenu/angle). Outre des vertus médicales, elle est une posture (*asana*) de méditation⁴⁸, de discipline du corps. Si cette dimension spirituelle n'est pas vécue par le travailleur, qui a par ailleurs le bas du dos courbé, il admet pourtant savoir maîtriser la fatigue. Ainsi il parle de son travail éprouvant de manière souvent positive en insistant sur l'endurance et la persévérance requises. Cette utilisation du corps a une signification culturelle dans une civilisation où la chaise est peu employée. A quoi se rajoutent des exigences pratiques : le *Cambhar* a besoin de ses deux mains pour travailler le cuir, et utilise éventuellement le gros orteil. Au demeurant, cette position n'est pas exclusive des *Cambhar*, on la retrouve chez d'autres castes artisanes comme les orfèvres, les charpentiers et les tisserands. Le savoir-faire requiert chaque partie du corps, et tout vêtement ou chaussure qui gênerait les mouvements et le contact avec le matériau travaillé est inadéquat.

Le corps de l'artisan du cuir est aussi souffrant. Cette souffrance physique s'exprime sous forme de plainte ou peut être euphémisée comme force virile. Les rythmes de travail sont éreintants, les postures fatigantes. Le corps du travailleur porte l'empreinte du labeur : les cordonniers ont la vue abîmée, les tanneurs le corps rongé. Le procédé du tannage végétal réunit des conditions de travail particulièrement pénibles. Dans les pièces sombres puantes, sous des nuages de mouches, dans les cours assaillies par les corbeaux, les *Dhor* travaillent à mains nues : s'ils raclent la peau, ils se cisaillent les mains, ou s'ils retournent les peaux et procèdent à la teinture, ils sont en contact avec des produits nocifs. L'utilisation des bottes et gants en caoutchouc est rarissime dans les petites tanneries visitées, même si elle est en théorie obligatoire.

La fatigue, la peine, la souffrance physique sont les thèmes les plus fréquents de la littérature *dalit*. La description du travail de son enfance par le *Cambhar*⁴⁹ Madhau Kondvilker (1985 : 91-92) qui aide son père à tanner témoigne de la violence faite au corps : « Je devais appliquer de la chaux sur des peaux saignantes (...). La saleté fétide des peaux me prenait au nez... La tête m'élançait. A enduire les peaux de chaux, l'épiderme des mains s'en allait. Ça brûlait : du feu ... Avec ça, les mouches qui se posaient sur moi et me mordaient... »

Puis décrivant l'opération de raclage : « Cette opération de grattage était absolument effroyable (...). La chaux et la crasse maculaient tout le corps de traînées blanchâtres. Les peaux exhalaient une odeur pestilentielle.

« Ce travail laissait le corps plein de merde. Les membres s'imbibaient de chaux blanchâtre... Les mains devenaient calleuses... Les ongles rouges-noirs comme si on les avait passés au vernis... Alors, il fallait se frotter les membres avec du tanin de myrobolans pour en arracher la puanteur qui les imprégnait... Mais on avait beau mettre de la teinture et frotter le plus qu'on pouvait, il ne

⁴⁸ Comme les bains purifient le corps extérieurement, la pratique des *asana* (posture) et du *pranayama* (le souffle) le purifient intérieurement. « Une posture stable et belle donne de l'équilibre mental et empêche l'esprit d'être inconstant » (Iyengar B.S. (1978 : 32)).

⁴⁹ Pourtant de caste *cambhar*, M. Kondvilker et sa famille exercent le métier de tanneur. L'adéquation de la spécialité du métier et de la caste du cuir n'est donc pas vérifiée dans ce cas.

suffisait pas de le dire pour que l'odeur nauséabonde parte des mains. On avait des haut-le-cœur en mangeant avec ses mains, pendant que la faim vous brûlait l'estomac...".

Madhau Kondvilker est alors un enfant. Le travail corrode le corps : l'odeur s'infiltre, la brûlure rentre par les pores de la peau. Par la vue, le toucher, l'odorat, l'infection gangrène le corps. Jusqu'au goût, lorsque la nausée prend le *Cambhar*.

Il est ainsi tout un discours du corps souffrant au travail, de la pénibilité du labeur, qui apparaît dans le registre lexical des travailleurs du cuir. Certes, ils emploient, pour désigner leur tâche, *kam* (le travail) ou *karya* (la tâche personnelle), mais aussi trois autres termes qui sont beaucoup plus connotés : *mehanat* (labeur appliqué), et surtout *sram* et *kasta* qui désignent, en particulier dans le discours des tanneurs, des tâches physiquement très difficiles.

Le corps éprouvé peut aussi être euphémisé et souligner la force et la virilité du travailleur. La gestuelle de l'artisan révèle une représentation sexuée du travail. Le corps de la femme est ici le vecteur de la domination masculine. La division sexuelle du travail réserve apparemment les opérations secondaires et délicates aux femmes. Il est vrai que la confection de la base de la *cappal* est physiquement difficile : il faut retourner le cuir, le frapper fortement. Ainsi les femmes percent les semelles pour laisser passer les fils, cousent la partie supérieure de la *cappal*, tressent les sangles et les broderies, confectionnent les pompons. Seul l'homme se considère donc comme artisan à part entière. Il n'est pourtant pas rare, dans les villages ou les quartiers cordonniers de Kolhapur, de rencontrer des femmes qui confectionnent toute la *cappal*. C'est le cas lorsqu'elles sont obligées de fournir un revenu supplémentaire important, qu'elles soient seules, ou que les revenus du foyer soient insuffisants. D'ailleurs, les femmes *cambhar* ont appris pour la plupart à confectionner les *cappal* au même titre que les hommes. Leur fonction domestique et l'autorité de l'époux décide de leur rôle dans l'activité. En témoigne la position de la femme dans le cercle de travail. Elle ne se tient jamais au centre, mais sur le côté, en position de retrait qui traduit symboliquement le fait que son travail ne fait qu'accompagner celui de l'homme.

Dans la tannerie, les femmes *dhor* participent beaucoup à l'activité, ce qui paraît paradoxal compte tenu de la difficulté physique de la tâche. Celle-ci est juste un peu allégée par le fait qu'elles n'effectuent pas le travail de force : retourner et racler les peaux. Elles cousent les sacs de cuir, assemblent les racines de babul, les trient, elles nettoient, charrient les tas de peaux. La construction symbolique de la virilité qui apparaît dans le discours des *Carmakar* n'est là pas forcément en accord avec la réalité de la division sexuelle du travail.

Les motifs discursifs de la maîtrise, de l'endurance, de la force laissent transparaître des stratégies euphémisantes, en réaction aux impositions sociales. Les discours des *Carmakar* sont largement tributaires de la situation d'interaction et de la présence de l'observateur étranger. La mise en avant de la fierté du groupe permet sa cohésion. Ainsi les tanneurs se présentent comme une caste physiquement aguerrie, et valorisent une "culture de groupe" qui met l'accent sur leur force consubstantielle et leur courage, référents populaires permettant d'occulter le stigmate de la tâche impure. Mais le corps n'en reste pas moins réduit à n'être qu'instrument de travail. Il est pure matérialité. Il est à l'opposé du corps brahmane détourné des tâches manuelles.

A ce langage et à ces pratiques du corps se mêle la conscience du déclassement corporel : ce déclassement est moins constitutif qu'il n'est la marque de l'humiliation inscrite dans le corps.

Conclusion

A travers plusieurs types de référence, observations des interactions entre intouchables et castes supérieures, écrits coloniaux, littérature *dalit*, discours et pratiques des travailleurs du cuir, nous avons tenté de comprendre les mécanismes de construction sociale et symbolique du corps intouchable, et leur intériorisation par les *Carmakar* eux-mêmes.

Le prisme d'analyse que constitue le rapport au corps permet de comprendre que l'intouchabilité ne peut seulement être ramenée à une question de pollution corporelle –à la fois rituelle et hygiénique-, mais qu'elle est aussi un problème de pauvreté économique et de discrimination sociale. Les registres physique de la souffrance, psychologique et identitaire du corps mutilé, social du corps stigmatisé, politique du corps opprimé, sont employés par les *Carmakar* pour dénoncer l'enjeu physique et symbolique qu'ils représentent pour la société dominante. Leur corps est le lieu d'inscription du rapport de pouvoir entre les castes, et objective leur appartenance à une caste dominée. En témoignent les outrages commis contre les intouchables, viols, humiliations corporelles et atrocités que la presse indienne rapporte quotidiennement, et qui ont pour cible immédiate le corps, où s'inscrit la domination.

Le corps est aussi un enjeu entre les *Carmakar* qui actionnent entre eux le paradigme idéologique de l'impureté. Sans entrer dans le débat sur la réplique (*replication*) par les castes intouchables des principes hiérarchisants de la société dominante⁵⁰, ces stratégies témoignent pour le moins de pratiques de distinction entre les castes *carmakar* elles-mêmes où le corps est mis en scène pour exprimer la supériorité d'une d'entre elles. Il agit en effet comme principe de reconnaissance identitaire pour chaque groupe, puisque dans les pratiques corporelles, les schèmes de l'habitus engagent les principes les plus fondamentaux du monde social hindou, ceux qui expriment la division du travail entre castes, classes d'âge, sexes, mais aussi communautés sectaires.

Le discours des *Carmakar* sur leur corps oscille entre la plainte et l'euphémisation, en particulier face à un tiers, lorsqu'il s'agit de sauvegarder son intégrité et sa dignité. La plainte ou l'euphémisation apparaissent comme les deux issues pour sortir du paradoxe que vit l'intouchable, et qui réside dans la distorsion entre l'imposition d'une impureté intrinsèque qu'il ne perçoit pas comme telle, et la déchéance visible de son corps. Cette stigmatisation sociale est si corrosive qu'elle n'agresse pas seulement le corps physique du travailleur avili, elle blesse aussi le corps intérieur, la pensée du *Carmakar*. Pour Madhau Kondvilker (1985) même quand la chair ne souffre plus, la blessure demeure :

« Amis, les crevasses qui me gerçaient les mains à étaler la chaux sur les peaux
sont maintenant proprement refermées.
Seulement les cicatrices sur le cœur, même si l'abcès en fut percé,
Continuent encore à grandir. » (*Je grandissais*)

Bibliographie

Abbott J.E. & Godbole P.N.R. (1933, 1988), *Stories of Indian Saints*, Delhi, Motilal Banarsidas.

Blunt E.A.H (1931), *The Caste System in Northern India with Special Reference to the United Provinces of Agra and Oudh*, Londres, Oxford University Press.

Bourdieu P. (1979), *La Distinction, Critique Sociale du Jugement*, Paris, Editions de Minuit.

Bourdieu P. (1993), *La Misère du Monde*, Paris, Seuil.

Briggs G.W. (1920), *The Chamars, Religious Life of India*. Series, Calcutta : Association Press, 1990, Delhi, Low Price Publications.

⁵⁰ V. en particulier Delière R. (1992) à propos de cette notion proposée par Moffatt M. (1979).

Brouwer J. (1995), *The Makers of the World. Caste, Craft and Mind of South Indian Artisans*, Oxford University Press.

Cohn B. S. (1955), The Changing Status of a Depressed Caste, in *Village India Studies in The Little Community*, Marriott McKim (ed.), Chicago, University of Chicago Press : 53-77.

Corbin A. (1982), *Le Miasme et la Jonquille*, Paris, Aubier Montaigne.

Crooke W. (1896, rpt 1974), *Tribes and Castes of North Western India*, Delhi, Cosmo Publications.

Dangle A. (ed.) (1992), *Poison Bread, Translations from Modern Dalit Literature*, Hyderabad, Orient Longman.

Davis M. (1976), *A Philosophy of Hindu Rank from Rural West Bengal*, The Journal of Asian Studies, 36 : 5-24.

Deliège R. (1992), *Replication and Consensus : Untouchability, Caste and Ideology in India*, Man, 27 : 155-173.

Deliège R. (1995), *Les Intouchables en Inde. Des Castes d'exclus*, Paris, Imago.

Dumont, L. (1966), *Homo Hierarchicus, le Système des Castes et ses Implications*, Gallimard, Bibliothèque des Sciences humaines.

Enthoven R.E. (1920), *The Tribes and Castes of Bombay*, Bombay, Government of Central Press, rpt 1975, Delhi, Cosmo Publications , vol 1 : 260-271.

Goffman E. (1968), *Stigma, Notes on the Management of Spoiled Identity*, Peguin Books, trad. fr. A. Kihm (1975), *Stigmates : les Usages sociaux des Handicaps*, Paris, Editions de Minuit.

Herrenschmidt O. (1978), l'Inde, in Poirier J., *Ethnologie Régionale II*, Paris, La Pléiade.

Iyengar B.S. (1978), *Yoga Dipika*, Paris, Buchet/Chastel.

Jurgensemeyer M. (1980), *What if the Untouchables Don't Believe in Untouchability ?*, Bulletin of Concerned Asian Scholars, vol.XII, 1.

Khare R.S. (1984), *The Intouchable as Himself : Ideology, Identity, and Pragmatism among the Lucknow Chamars*, Cambridge, Cambridge University Press.

Kolenda P.(1991), Purity and Pollution, in *Religion in India*, Madan, T.N. (ed.) (1991), Oxford University Press : 78-94, 97.

Kondvilker M. (1985), *Le Journal d'un Intouchable (1969-1977)*, présenté et traduit par G. Poitevin, Paris, l'Harmattan ACIAD.

Kramrishp S. (1959) Traditions of Indian Craftsman, in *Traditional India : Structure and Change*, Singer, M. (ed.) (1959), Philadelphie, American Folklore Society : 18-24.

Le Breton D. (1990), *Anthropologie du Corps et Modernité*, Paris, P.U.F.

Levi-Strauss C. (1958), *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon.

Lynch O.M. (1969), *The Politics of Untouchability*, New York, Columbia University Press.

Mahar J.M. (ed.) (1972), *The Untouchables in Contemporary India*, Arizona, Arizona University Press.

Marriott Mc Kim & Inden R. B. (1977), Towards an Ethnosociology of South Asian Caste Systems, in David K.A. (ed.), *The New Wind : Changing Identities in South Asia*, Chicago, Aldine.

- Mauss M. (1936), *Les Techniques du Corps*, Journal de Psychologie, XXII, n°3-4.
- Moffatt M. (1979), *An Untouchable Community in South India : Structure and Consensus*, Princeton NJ., Princeton University Press.
- Pawar D. (1990), *Ma Vie d'Intouchable*, présenté par G. Poitevin, trad. J-L Proffit & M. Purandare, Paris, La Découverte.
- Poitevin G. (1987), *Maharashtra, Paysans et Intouchables de l'Inde Occidentale*, Lieu Commun/Terre des Autres.
- Ranade R.D. (1988), *Mysticism of Maharashtra*, Delhi, Motilal Banarsidas.
- Risley H.H. (1908), *The People of India*, London, W. Thacker.
- Searle-Chatterjee M. (1979), The Polluted Identity of Work, in Wallman S. (ed.), (1979), *Social Anthropology of Work*, London, Academic Press : 269-286.
- Searle-Chatterjee M. (1981), *Reversible Sex Role : the Special Case of Benares Sweepers*, Oxford Pergamon Press, VII. , Women in Development Series, 2.
- Singh K.S (1993), *The Sheduled Castes*, Delhi, Oxford University Press.
- Srirama & Deva I. (1992), in Sharma K.L. (ed.) (1992), *Social Stratification in India*, Bombay, Manohar : 1-28.
- Stevenson H.N.C. (1954), Status Evaluation in the Hindu Caste System, *Journal of the Royal Anthropology Institute*, 84 : 45-65.
- Synnott A. & Howes D. (1992) : *From Measurement to Meaning : Anthropologies of the Body*, Anthropolos 87, 1992 : 147-166
- Toukaram, Psaumes du Pèlerin*, Trad. & Commenté par Deleury G.A. (1989), Paris, Gallimard, Connaissance de l'Orient.
- Zelliot E. & Anand M.R. (ed.) (1992), *Anthology of Dalit Literature (Poetry)*, New Delhi, Gyan.
- Zelliot E. & Bernstein M. (ed.) (1988), *The Experience of Hinduism, Essays on Religion in Maharashtra*, NY, State University of New York Press.

Sources gouvernementales et municipales indiennes

- Census of India* (1961, 1964), Scheduled Castes and Scheduled Tribes in Maharashtra-Tables. Vol. X. Maharashtra, Part V-1. Delhi, Manager of Publication.
- Census of India* (1991), Serie-12, Maharashtra, Part II-A, Sheduled Castes and Scheduled Tribes, Director of Census Operations, New Delhi, Government of India.
- Gazetter of the Bombay Pesidency* (1926), Bombay, Government Central Press.
- Maharashtra State Gazetter* (1904-1960), -District Series/Kolhapur District-, Bombay, Government Central Press