

Véronique Pache Huber

Noces et négoce

**Dynamiques associatives d'une caste
de commerçants hindous**



Editions de l'Institut d'ethnologie, Neuchâtel
Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris

Th. 1675

Université de Neuchâtel
Institut d'ethnologie

Recherches et travaux 16

Véronique Pache Huber

Noces et négoce

**Dynamiques associatives d'une caste
de commerçants hindous**

Editions de l'Institut d'ethnologie, Neuchâtel
Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris 2002

Noces et négoce

Dynamiques associatives d'une caste de commerçants hindous

RECHERCHES ET TRAVAUX DE L'INSTITUT D'ETHNOLOGIE

Directeurs de collection:

Christian Ghasarian, Ellen Hertz, Pierre Centlivres

- 1 Pierre ROSSEL. *Du pain sur la planche: ethnographie d'une boulangerie lausannoise*. 1982 (épuisé)
- 2 Marc-Olivier GONSETH. *Routes et autres voies: approche ethnologique du voyage marginal*. 1982 (épuisé)
- 3 Didier DELALEU, Jean-Pierre JACOB, Fabrizio SABELLI. *Éléments d'enquête anthropologique: l'enquête-sondage en milieu rural*. 1983 (épuisé)
- 4 Jean-Luc ALBER, Thierry BETTOSINI. *Le crépuscule des vieux: ethnologie d'un home médicalisé*. 1984 (épuisé)
- 5 Nadja MAILLARD. *Voyages en abyme: lecture ethnologique des « Ragionamenti del mio viaggio intorno al mondo » de Francesco Carletti, marchand florentin (1573 ?-1606)*. 1985
- 6 *Identité alimentaire et altérité culturelle: actes du colloque de Neuchâtel, 12-13 novembre 1984*. 1986 (épuisé)
- 7 *Histoires de vie: approche pluridisciplinaire*. 1987
- 8 Pierre CENTLIVRES et Micheline CENTLIVRES-DEMONT. *Et si on parlait de l'Afghanistan ? Terrains et textes 1964-1980*. 1988
- 9 Jean Louis CHRISTINAT. *Des parrains pour la vie: parenté rituelle dans une communauté des Andes péruviennes*. 1989
- 10 Fenneke REYSOO. *Pèlerinages au Maroc: fête, politique et échange dans l'islam populaire*. 1991
- 11 Fabrizio SABELLI. *Recherche anthropologique et développement: éléments pour une méthode*. 1993
- 12 Suzanne CHAPPAZ-WIRTHNER. *Le Turc, le Fol et le Dragon: figures du carnaval haut-valaisan*. 1995
- 13 Laurence OSSIPOW. *La cuisine du corps et de l'âme: approche ethnologique du végétarisme, du crudivorisme et de la macrobiotique en Suisse*. 1997
- 14 Yvan DROZ. *Migrations kikuyus: des pratiques sociales à l'imaginaire*. 1999
- 15 Pierre CENTLIVRES. *Saints, sainteté et martyre: la fabrication de l'exemplarité*. 2001

Rédaction:

Institut d'ethnologie - Université de Neuchâtel
Saint-Nicolas 4 · CH-2000 Neuchâtel

tél ++41 32 718 1710

fax ++41 32 718 1711

web: <http://www.unine.ch/ethno/>

Publié avec le soutien du Département de l'instruction publique et des affaires culturelles
de la République et Canton de Neuchâtel

Éléments de catalogage avant publication

Noes et négoce: Dynamiques associatives d'une caste de commerçants hindous.- Neuchâtel:
Ed. de l'Institut d'ethnologie; Paris: Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 2002.- 560 p.:
ill.; 23 cm.- (Recherches et travaux de l'Institut d'ethnologie, ISSN 1011-2960; 16)
Bibliographie, glossaire, index.- ISBN 2-88279-016-3 (IE) 2-7351-0987-9 (MSH)

Copyright 2002
Université de Neuchâtel, Institut d'ethnologie

ISBN 2-88279-016-3 (IE)
ISBN 2-7351-0987-9 (MSH)
ISSN 1011-2960

Réalisation : Atelier PréTexte, Neuchâtel (Suisse)
Relecture : Marie-Christine Hauser

Impression : Gessler et Cie SA, Colombier (Suisse)
Couverture : Cortège de mariés Khandelwal participant à un mariage collectif (Jaipur 1994)
Photo: Véronique Pache Huber

Diffusion et distribution: CID, 131, Boulevard Saint-Michel, F-75005 Paris
Diffusion dans le canton de Neuchâtel: Institut d'ethnologie, Saint-Nicolas 4, CH-2000 Neuchâtel

Sommaire

Remerciements	13
INTRODUCTION	15
Les castes marchandes	16
Le mouvement associatif de caste	18
Uniformisation et différenciation	21
Le mouvement associatif maheshwari	21
Les Patwa Maheshwari et des Dhat Maheshwari	25
Méthodologie	30
 LES MAHESHWARI, MAÎTRES DU TEMPS ET DE L'ESPACE	39
Historique de l'activité commerciale et industrielle des Marwari	39
L'époque moghole	40
Les Marwari pendant la colonisation britannique	43
Le rôle des Marwari dans le développement industriel de l'Inde	45
Les occupations professionnelles actuelles des Maheshwari	47
Une caste panindienne	50
La maîtrise de l'espace	53
L'ancrage dans le lieu d'origine	56
L'ancrage dans le lieu de résidence	59
Le commerce: un garant de l'ordre social	61
Le rôle du crédit dans l'économie indienne	61
La lutte pour le pouvoir	69
L'héroïsme des commerçants	73
Un nouveau groupe de référence	75
Conclusion	78
 LES GARDIENS DE LA CASTE: CONSEILS DE CASTE ET GÉNÉALOGISTES	81
Les conseils de caste des Maheshwari de Jaipur	82
Lois et sanctions	87
Le contrôle des dépenses ostentatoires et des règles d'endogamie et d'exogamie	88
Les sanctions des conseils de caste	90
Ordre et hiérarchie	92
Les Dasa Maheshwari d'Amber, ancienne capitale de Jaipur	94
La transgression des normes communautaires	97
L'intégration des Dasa Maheshwari parmi les Bisa Maheshwari	99
Un effet de la migration	99
La disparition des conseils de caste et des généalogistes	102
Le changement du système de valeurs	105
Le mouvement associatif	106
Conclusion	106

EN QUÊTE D'UNITÉ	109
L'élaboration de nouveaux repères identitaires	110
Le mythe et le rite	117
Le mythe d'origine	117
Le culte de Mahesh	122
La fête de <i>Mahesh Navmī</i>	130
La fête de <i>Sāūrī Tīj</i> ou le salut par les femmes	131
Le clan comme facteur d'unification	134
Un fil d'Ariane dans la quête des origines	134
Divisions et égalité statutaire	137
La recherche du plus petit dénominateur commun	139
Un réseau associatif centralisateur et décentralisé	144
Le niveau national	144
Le niveau local	148
Le niveau supralocal	149
Conclusion	152
 LA SHRI MAHESHWARI SAMAJ DE JAIPUR:	
UN CREUSET DE LA VIE COMMUNAUTAIRE	157
Les maheshwari de Jaipur	159
Éléments démographiques	159
L'annuaire: une source d'information privilégiée	161
Subdivisions lignagères	163
La répartition des Maheshwari à travers la ville	164
Les activités professionnelles des Maheshwari de Jaipur	168
Un instrument de réformes	172
Les objectifs initiaux de la Shri Maheshwari Samaj	172
Une association dirigée par une élite intellectuelle progressiste	173
Un espace d'affrontement et de négociation	175
Les réformes actuelles	178
Un instrument d'unification	184
Les structures actuelles de la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur	185
Les présidents actuels: des gestionnaires avisés	186
Les campagnes présidentielles: un puissant facteur d'intégration	191
Le grand repas communautaire: un temps fort de la vie collective	198
Conclusion	205
 LE «TEMPLE» DE LA CASTE	
Accumulation et redistribution	211
Le partage du capital culturel	215
Les écoles de la Shri Maheshwari Samaj	216
La quête du prestige collectif et la solidarité intracaste	222
Le resserrement des liens entre commerçants et <i>urban professionals</i>	223
Donner pour être	227
Les dons aux temples	227
Les dons à l'association	231
Pratiques dévotionnelles et idéologie égalitaire	233
L'association, La Caste et le Dieu	233
Jongler avec l'égalité	234
Conclusion	237

LE MARIAGE, LA GRANDE AFFAIRE	241
La création d'une zone d'endogamie unifiée	242
La limitation des dépenses matrimoniales	246
Le double ancrage des commerçants dans des réseaux de caste et de classe	247
Un objectif commun aux conseils de caste et au mouvement associatif	251
La condamnation actuelle des dépenses somptuaires	255
Une question de prestige	257
Le remariage des veuves	257
La prohibition du mariage d'enfants	265
L'abolition de la compensation matrimoniale et des danses de courtisanes	271
Conclusion	278
 LES FOIRES DE RENCONTRE UN DISPOSITIF D'UNIFICATION DE LA CASTE	283
Un réseau de réseaux	286
La zone d'influence des foires	286
L'activation du réseau associatif et du réseau de parenté	287
Un guide d'emploi des foires de rencontre	291
Une institution appropriée au processus et aux critères de sélection actuels	291
La circulation de l'information	295
La présentation des candidats	297
Les bénéficiaires des foires	300
Un dispositif pour réduire les dépenses matrimoniales	304
Des arguments contre la dot	304
Un dispositif pour équilibrer les relations entre preneurs et donneurs de femmes	308
Les mariages collectifs: un prolongement et un complément des foires de rencontre	310
Une mise en scène de l'identité	316
Conclusion	319
 DES ARTISANS ENTREPRENEURS	323
Une communauté solidaire	326
Le quartier comme facteur d'unification	326
Les structures collectives des Patwa Maheshwari	328
Des artisans bijoutiers	333
La diversification professionnelle des Patwa Maheshwari	333
Le cas particulier des Patwa Maheshwari de Jaipur	334
Un statut ambigu	338
Vers une redéfinition des frontières de la caste	342
Autonomie et intégration	343
Les stratégies matrimoniales des Patwa Maheshwari	345
Les stratégies matrimoniales des Maheshwari	347
Le rôle des intermédiaires	351
Une alliée de taille: la Shri Maheshwari Samaj	354
Les ressources du mouvement associatif	354
La Shri Maheshwari Samaj: un arbitre	359
Conclusion	361

LES DHAT MAHESHWARI:

«ENTRE LA PARTICIPATION ET LE REPLI COMMUNAUTAIRE»	367
Une communauté originaire du Rajasthan	368
Une identité complexe	371
Une communauté mobile	375
La répartition des Dhat Maheshwari dans le Sind	375
Les Dhat Maheshwari du Gujarat	379
Les Dhat Maheshwari du Rajasthan	380
Les Dhat Maheshwari de Jaipur	381
Le quartier de Basant Bahar Colony	382
La spécialisation commerciale des Dhat Maheshwari de Jaipur	384
L'ancrage social multiple des Dhat Maheshwari	389
Les relations avec les autres réfugiés du Sind	389
Les relations avec les Marwari Maheshwari	392
Le point de vue des Dhat Maheshwari	396
Conclusion	398

DETTE, DON ET PROXIMITÉ:

LES PRATIQUES MATRIMONIALES DES DHAT MAHESHWARI	401
Un système matrimonial complexe	402
L'échange de sœurs	403
Les «arrangements circulaires»	405
Les «arrangements à sens unique»	407
La logique de la dette	407
Une solution au manque aigu de femmes	408
La fabrication d'une paire «frère-sœur»	410
La dette et le cercle des alliés	421
L'idéal du don	427
Le <i>kanyā dān</i>	427
Echange de sœurs et idéal du don	435
Les avantages de la proximité	441
La magie de la terminologie	448
Des logiques contradictoires	448
Idéal du don et idéal de la proximité	451
La pratique de la dot comme stratégie de clôture du groupe	457
Nouvelles tendances dans les pratiques matrimoniales	465
Vers une simplification des arrangements matrimoniaux	465
Marier sa fille à distance	468
Vers une déréglementation de la dot	470
Le maintien de deux groupes endogames distincts	473
Conclusion	477

DYNAMIQUES ASSOCIATIVES

Idéologie égalitaire et différenciation intracommunautaire	485
L'accumulation et la redistribution d'un capital	489
économique, social et culturel	494
Les stratégies matrimoniales du mouvement associatif	498
L'articulation de deux logiques	502
Entre intégration et assimilation	505
Le choix de l'autonomie	507

EPILOGUE	515
ANNEXES	521
BIBLIOGRAPHIE	525
GLOSSAIRE	547
INDEX	553

Pour mes parents, Christel et Raymond,
et pour Alexandre, mon *jīvan-sāthī*.

Remerciements

Cet ouvrage est le fruit de rencontres, de conversations et d'événements auxquels j'ai eu la chance d'être associée. Il est fait du temps, de la mémoire et d'un savoir partagés. A tous ceux qui m'ont apporté leur appui d'une manière ou d'une autre, j'exprime ma vive reconnaissance.

Ne se contentant pas de m'héberger sous leur toit à Jaipur, Davindra et Savitri Sharma se sont occupés de moi comme si j'avais été leur propre fille. Vivre avec eux et avec leur fille Richa a été un bonheur et un enrichissement quotidiens. L'aide que M. Sharma a fournie à la traduction de documents en hindi et en rajasthani s'est par ailleurs révélée précieuse. Qu'ils sachent l'étendue de ma gratitude pour tous leurs bienfaits ! Je voudrais également remercier toutes les familles maheshwari de Jaipur qui ont accueilli mes nombreuses visites avec une cordialité toujours renouvelée. Parmi elles figurent (dans l'ordre alphabétique) les familles Bhutra, Dhoot, Ladhar, Lohiya, Malpani, Mandhana, Mohta, Mundhra, Parwal, Patwari et Somani. Laxmi Parwal m'a fait bénéficier tout au long de ma recherche de son extraordinaire bienveillance et de sa passion de la connaissance. Que soient également remerciés Sita Ram Patwari et sa belle-fille Savita Patwari pour leur hospitalité et leurs nombreux récits concernant l'histoire de la Shri Maheshwari Samaj.

Je garde par ailleurs un excellent souvenir du temps passé à Udaipur chez les familles Mogra et Mehta, qui m'ont associée aussi bien à leur vie quotidienne qu'à leurs fêtes. Pendant mon séjour à Udaipur, les professeurs Bhargava et Advani firent toujours bon accueil à mes questions. A Jaipur, le professeur O.P. Joshi et sa femme ont apporté un appui chaleureux à mon enquête.

Je remercie Frederick G. Bailey et sa femme d'avoir aimablement supervisé, à San Diego, l'élaboration de mon projet de recherche initial. J'adresse également mes remerciements à Gilbert Etienne pour ses bons conseils. Jean-Luc Chambard m'a apporté une aide rare par ses recommandations pratiques et ses précisions concernant la vie des femmes indiennes. Les réflexions de Christophe Jaffrelot et de Claude Markovits sur le monde marchand et sur les mouvements nationalistes hindous m'ont également été très profitables. J'adresse mes vifs remerciements à Mme Alice Thorner

pour l'intérêt qu'elle a manifesté pour les foires de rencontre maheshwari et l'aide qu'elle m'a apportée lors de la rédaction d'un article sur ce thème.

Merci également aux membres du Séminaire d'ethnologie de Fribourg et à ceux de l'Institut d'ethnologie de Neuchâtel pour leurs encouragements. Christian Ghasarian, directeur de l'Institut et de la Collection *Recherches et Travaux*, m'a apporté un soutien bienveillant dont je lui sais gré. Je remercie tout particulièrement mon directeur de thèse, Pierre Centlivres, qui a suivi ma trajectoire pendant mes années d'études puis de recherches. Son enseignement et le regard sensible qu'il porte sur le proche et sur le lointain ont inspiré ma démarche. Qu'il soit remercié pour sa disponibilité ainsi que pour l'intérêt qu'il a manifesté pour mon travail de thèse.

Mon extrême gratitude va à Marie-Louise Reiniche qui, tout au long de ces dernières années, m'a fait bénéficier de son savoir avec une générosité exceptionnelle. Ses explications et ses critiques judicieuses ont été des plus bénéfiques. Ma vive reconnaissance s'adresse aussi à Raymond Jamous, ainsi qu'à son épouse Marie-Josée, qui ont fait preuve à mon égard d'une bienveillance et d'une hospitalité toujours renouvelées. Leurs conseils avisés et leurs commentaires éclairants ont été un appui essentiel. Je remercie par ailleurs Asha Joneja pour l'amabilité avec laquelle elle a répondu à mes questions sur le mariage.

La recherche sur laquelle se base cet ouvrage a été essentiellement financée par une bourse de jeune chercheur du Fonds national suisse de la recherche scientifique. La rédaction du livre a reçu l'appui d'une bourse de la Société académique vaudoise. La publication, pour sa part, a été rendue possible grâce à la contribution généreuse du Centre de recherches ethnologiques de l'Université de Neuchâtel et au subside de l'Office des Bourses de la République et Canton de Neuchâtel. Je sais gré à ces diverses institutions de leur appui financier (et moral) décisif.

Je remercie par ailleurs vivement Marie-Christine Hauser et mon beau-père Jean-Jacques Huber pour leur lecture attentive du manuscrit, Catherine Fragnière pour la préparation des schémas, Raymonde Wicky pour la mise en forme de la bibliographie et Jérôme Brandt pour la réalisation de cette publication.

Une profonde reconnaissance va à mes parents, Christel et Raymond Pache, qui ont apporté un soutien inconditionnel à mes recherches ainsi qu'à la rédaction de ce livre. Il y a enfin tout ce que je dois à Alexandre, qui a rencontré avec plaisir de nombreuses familles évoquées dans cet ouvrage.

Introduction

Les Maheshwari forment une caste de commerçants hindous¹ originaires du Rajasthan. Particulièrement mobiles et dispersés, ils se sont installés aussi bien au nord qu'au sud de l'Inde, vivent dans des zones rurales et urbaines et comprennent des salariés, de petits commerçants et des capitaines d'industrie dont la réussite fait la fierté de toute la caste.

Prenant en compte les caractéristiques particulières de cette caste, je présente d'abord les objectifs que le mouvement associatif maheshwari a visés dès la fin du XIX^e siècle et expose les stratégies qu'il a développées jusqu'en 1997 pour lutter contre le processus de différenciation engendré par la dispersion géographique, la diversité culturelle et l'inégalité économique des Maheshwari. Analysant les dispositifs qu'il a créés au niveau local, régional et national, je montre que le mouvement associatif accumule une partie du capital culturel, économique et social dont disposent les membres de la caste pour le redistribuer ensuite d'une façon sélective parmi eux.

Ce travail traite ensuite de deux communautés récemment intégrées dans le mouvement associatif maheshwari. Il s'agit, d'une part, des Patwa Maheshwari et, d'autre part, des Dhat Maheshwari: les premiers sont une communauté d'artisans bijoutiers et les seconds des commerçants qui ont développé une culture différente des autres Maheshwari après avoir résidé pendant plusieurs siècles au Sind.

Le mariage forme un fil conducteur essentiel de cette recherche, car il est non seulement un révélateur des ambitions individuelles, familiales et collectives, mais représente également un moyen privilégié pour les individus, les familles et les collectivités d'atteindre leurs objectifs. Son étude met particulièrement en évidence la manière dont le processus d'unification

¹ En désignant les Maheshwari comme une caste de commerçants, je n'affirme pas pour autant qu'ils soient tous commerçants, mais je véhicule l'image que les Maheshwari donnent d'eux-mêmes et de la place qu'ils estiment occuper dans l'édifice social aussi bien que dans l'ordre des *varna*. Cette revendication recouvre par ailleurs une réalité sociologique dans la mesure où la majorité des Maheshwari exercent encore aujourd'hui une profession commerciale.

de la caste, encouragé par le mouvement associatif, entre en conflit avec la différenciation intracaste due à l'inégalité économique, à la dispersion géographique et à la diversité culturelle des Maheshwari. L'accueil favorable ou défavorable réservé aux recommandations et aux institutions que le mouvement associatif a élaborées pour créer une zone d'endogamie unifiée, souligne la volonté des individus, des familles et de certaines communautés d'abandonner ou de préserver, au contraire, leur spécificité.

LES CASTES MARCHANDES

Les castes commerçantes, qui jouent un rôle crucial dans l'histoire économique et politique de l'Inde, sont réputées pour leur dynamisme commercial et industriel. Malgré leur célébrité, elles n'ont guère été étudiées jusqu'à présent et ont fait davantage l'objet de recherches historiques qu'anthropologiques. L'intérêt inégal que les historiens et les anthropologues ont manifesté pour ces groupes semble être lié à l'histoire intellectuelle de leurs disciplines. Les enjeux économiques de la colonisation britannique et l'existence d'archives se référant aux pratiques commerciales des marchands et des agents coloniaux ont incité les historiens depuis quelques dizaines d'années déjà à se pencher sur le négoce. Quant aux anthropologues, ils ont pendant longtemps négligé l'étude du commerce en raison de leur intérêt primordial pour le système des castes, pour les castes agraires et pour les phénomènes religieux et à cause de leur inclination à travailler surtout dans un milieu villageois. A ce désintérêt initial ont toutefois succédé depuis quelques années des recherches centrées sur le monde marchand.

Un survol de la littérature historique et anthropologique montre que la caste a été considérée jusqu'à très récemment comme un paramètre négligeable dans les études du commerce. Cherchant à réfuter le postulat de Weber, qui voyait dans la caste un obstacle au développement d'une classe capitaliste indigène, certains auteurs tels que C.A. Bayly (1992 [1983]) et S. Subrahmanyam (1990) ont avant tout mis en évidence que l'exercice du négoce transcende l'univers de la caste. La caste a également été ignorée par divers autres travaux qui portent plus spécifiquement sur les relations entre les pouvoirs économiques et les pouvoirs politiques², sur le bazar³

² Les lecteurs intéressés par ces thématiques consulteront avec profit les publications éditées par D. Tripathi (1971, 1991) et les écrits de C. Markovits (1981, 1985).

³ R.K. Ray (1993, 1995) propose une analyse approfondie du bazar, c'est-à-dire du marché monétaire indigène. A. Östör (1984), pour sa part, montre comment différents domaines (le cycle des saisons, les relations de parenté et de caste, le gouvernement) sont, dans le cadre du bazar, tout à la fois différenciés et articulés les uns aux autres en relation avec la société globale. K.L. Sharma (1997: 174-194) souligne, quant à lui, l'importance du bazar dans la vie sociale des villages et dans les relations que les villageois entretenaient avec la société globale.

ou sur la position des commerçants dans la société indienne⁴. La caste n'a en outre guère retenu l'attention des publications (Timberg 1978, Taknet 1987) qui traitent de certaines communautés à vocation marchande, notamment des Marwari⁵. Ce n'est qu'à partir de la fin des années 1990 que plusieurs anthropologues et historiens ont placé la caste au centre de leur objet d'études en montrant que les relations intracastes modelaient diversement les pratiques commerciales⁶.

Se situant dans le prolongement de ces recherches, le présent ouvrage porte sur une caste en particulier, toutefois sous un angle de recherche différent des travaux précédents. J'ai en effet choisi d'étudier la caste des Maheshwari par le biais de ses anciens conseils de caste et surtout de son mouvement associatif. Cette démarche devait me permettre de comprendre comment les Maheshwari se définissent eux-mêmes et comment ils gèrent leur inégalité économique, leur diversité culturelle ainsi que leur mobilité et leur dispersion géographiques. Pour saisir l'ampleur du processus d'unification et de segmentation à l'œuvre chez les Maheshwari, j'ai été amenée à élargir mon étude aux artisans bijoutiers patwa maheshwari et aux commerçants dhat, deux communautés qui entretiennent des relations complexes avec le mouvement associatif maheshwari.

⁴ D. Hardiman (1996) analyse le rôle des marchands dans la société pré-coloniale, coloniale et post-coloniale et montre que les modalités par le biais desquelles ces groupes s'approprièrent le surplus produit par les paysans ont varié au cours du temps et que l'institution de l'usure s'est considérablement modifiée depuis l'Indépendance de l'Inde. Quant à D. Vidal (1997), il étudie la position que les Jaïns occupaient dans la société locale de Sirohi, un ancien Etat princier du Rajasthan. Il montre que ces hommes d'affaires n'occupaient pas une position subordonnée ou marginale dans le système des castes, mais qu'ils contribuaient à sa perpétuation en permettant à chaque groupe d'effectuer les dépenses somptuaires considérées comme appropriées à leur statut, et ceci notamment dans le cadre des mariages et des funérailles.

⁵ Les Marwari: communauté marchande originaire du Rajasthan. Pour plus de détails, cf. chapitre I.

⁶ Parmi ces recherches figurent notamment les ouvrages et les articles suivants: P. Cadène (1993): *Réseaux économiques et territoires de l'identité: les migrations de travail et les relations de mariage d'une communauté marchande dans une petite ville indienne*, P. Lachaier (1999): *Firmes et entreprises en Inde: la firme lignagère dans ses réseaux*, C. Markovits (2000): *The Global World of Indian Merchants 1750-1947*, Y. Nishimura (1998): *Gender, Kinship and Property Rights: Nagarattar Womanhood in South India*, D.W. Rudner (1994): *Caste and Capitalism in Colonial India: the Nattukottai Chettiers*, D. Vidal (1995): *Violences et vérités: un royaume du Rajasthan face au pouvoir colonial*.

LE MOUVEMENT ASSOCIATIF DE CASTE

Malgré l'importance que revêtent les associations de caste dans le paysage social et politique de l'Inde, ces nouvelles formes d'organisation sociale ont fait l'objet d'un nombre limité de recherches, avant tout historiques, et qui datent principalement des années 1970. Quant aux ouvrages plus récents qui mentionnent cette institution en passant, ils se contentent généralement de rapporter les conclusions auxquelles sont parvenues les recherches antérieures: les associations y sont assimilées à des groupes de pression politiques dirigés par une élite qui cherche à obtenir, de la part des pouvoirs publics et au nom d'une communauté qu'elle affirme représenter, des privilèges dont elle est la première à profiter. Comme nous le verrons, cette analyse, qui est surtout fondée sur l'étude de mouvements associatifs des castes basses, ne s'applique guère au mouvement associatif maheshwari.

A partir des années 1960 et 1970, un nombre croissant de chercheurs ont tâché d'évaluer l'impact de la modernisation et de la démocratisation de l'Inde sur les structures sociales indigènes. Dans ce contexte, ils ont accordé une attention toute particulière aux associations de caste, qui ont vu le jour vers la fin du XIX^e siècle. Le fait que des castes différentes du point de vue de leur spécialisation professionnelle, de leur statut, de leur répartition géographique et de leur puissance numérique, développent des associations à cette même époque, a incité les chercheurs à lier l'apparition du mouvement associatif au contexte historique. Ils ont par conséquent fait porter leurs recherches surtout sur la fin du XIX^e siècle et sur le début du XX^e siècle en se basant exclusivement sur des sources écrites (Carroll 1977 et Washbrook 1975). Seul un petit nombre de travaux traite de la deuxième moitié du XX^e siècle et se fonde non seulement sur une documentation historique, mais également sur l'observation participante et sur des entretiens (Khare 1970, Rowe 1968a, Templeman 1996). Alors que certains auteurs étudient un seul mouvement associatif, d'autres ont adopté une perspective comparative et traitent simultanément de différents mouvements associatifs. Avant tout intéressés par la manière dont la démocratisation de l'Inde a modifié la situation des collectivités les plus défavorisées, la plupart des historiens et des anthropologues se sont penchés sur les mouvements associatifs des castes basses. Parmi les rares travaux qui portent sur les castes hautes figurent, d'une part, les articles de L. Carroll (1977, 1978) sur les Kayastha, une caste de scribes, et, d'autre part, l'étude approfondie de R.S. Khare (1970) sur le mouvement associatif des Brahmanes Kanya-Kubjas. A la différence de L. Carroll, qui traite des premières décennies du mouvement associatif kayastha, R.S. Khare analyse le mouvement associatif kanya-kubjas jusqu'à la fin des années 1960.

Les chercheurs tels que M.N. Srinivas (1966), L. Carroll (1977), D. Washbrook (1975) ont voulu comprendre pourquoi les mouvements associatifs sont apparus à la fin du XIX^e siècle. Parmi les facteurs qu'ils ont identifiés,

et sur lesquels je reviendrai plus en détail au chapitre III, figurent la politique coloniale, les recensements décennaux organisés à partir de 1871, le développement des moyens de communication, la mobilité socioprofessionnelle des membres de la caste et l'émergence au sein des castes basses d'une élite disposant d'un capital culturel élevé.

Seuls quelques rares auteurs ont montré que les causes du développement du mouvement associatif variaient en fonction des spécialisations professionnelles des castes. Pour les castes terriennes et les castes d'artisans, ces facteurs seraient, selon D. Washbrook (1975: 150-203), d'une part, la diversification professionnelle de leurs membres et l'émergence d'une élite disposant d'un capital culturel élevé et, d'autre part, la politique coloniale qui cherchait à administrer la société indienne en conférant ou en refusant des appuis aux castes, c'est-à-dire à des formations sociales qui parvenaient à se faire reconnaître comme des castes. Toujours selon cet auteur, l'amélioration des moyens de communication aurait favorisé la création de structures associatives avant tout dans les castes de commerçants et de service, qui avaient déjà l'habitude d'entretenir des relations à distance et qui avaient de ce fait certaines prédispositions à l'organisation de réseaux supra-locaux.

Les anthropologues et les historiens ont attribué au mouvement associatif de nombreuses propriétés. Il représente à leurs yeux un instrument de mobilité sociale (Srinivas 1968) et encourage le processus de démocratisation de la société indienne en permettant aux collectivités d'obtenir une reconnaissance de la part des partis politiques (Srinivas 1968, Kothari et Maru 1995 [1970], Hardgrave 1995, Rudolph et Rudolph 1960, Washbrook 1975). S'il favorise l'établissement de relations supra-locales entre les membres d'une caste et renforce ainsi la cohésion communautaire, il semble également pouvoir provoquer, selon Hardgrave (1995), l'émergence de solidarités de classe. Ce faisant, il contribue paradoxalement, à moyen et long terme, à la désintégration progressive des liens intracastes et engendre au sein de la même caste – notamment chez les Nadar – des affiliations politiques diversifiées. Comme nous le verrons, ces observations ne s'appliquent pas aux Maheshwari, dont le statut et l'histoire diffèrent de ceux des Nadar ⁷.

⁷ A la différence des Maheshwari, qui sont depuis longtemps une caste de commerçants de bon statut, les Nadar sont une caste basse qui exerçait traditionnellement la profession de producteurs d'alcool de palme. Une partie d'entre eux se sont orientés vers le commerce à partir du XIX^e siècle et ont connu une remarquable ascension économique et sociale. Quittant leur statut de quasi-intouchables qui se voyaient interdire l'accès des temples, ils ont acquis le statut d'une communauté marchande prospère, qui offre des donations importantes aux temples.

Les historiens, politologues et anthropologues qui ont étudié le mouvement associatif se sont également interrogés sur les continuités et sur les ruptures entre les conseils de caste et le mouvement associatif de caste.

Certains auteurs ont particulièrement centré leur intérêt sur la représentativité de ce dernier. L. Carroll (1977) reconnaît ainsi que les membres de la caste partagent effectivement des intérêts communs dans les domaines économiques, mais qu'ils ne forment pas pour autant une «communauté» dotée d'une cohésion interne⁸. D. Washbrook (1975) considère pour sa part que les associations sont la création d'un petit nombre d'individus qui cherchent à obtenir des avantages personnels du gouvernement local et provincial en prétendant exprimer les revendications d'une communauté présentée comme homogène⁹. Ce point de vue n'est pas partagé par D. Arnold, R. Jeffrey et J. Manor (1976) qui estiment au contraire que les instigateurs du mouvement associatif expriment également des aspirations collectives. D. Templeman (1996), qui étudie les Nadar, abonde dans ce sens et montre que le mouvement associatif nadar a modifié ses objectifs en fonction des circonstances pour répondre aux besoins collectifs de ses membres.

Force est de constater que les chercheurs ont rarement tenté de comprendre comment les associations redistribuent entre les membres de la caste les ressources et les privilèges qu'elles se sont appropriés. Les seuls travaux qui abordent cette problématique d'une façon approfondie sont, à ma connaissance, l'ouvrage de R.S. Khare (1970) sur le mouvement associatif des Brahmanes Kanya-Kubjas et le livre de D. Templeman (1996) sur le mouvement associatif nadar. A ce titre, ces deux publications offrent un point de comparaison intéressant pour l'étude du mouvement associatif maheshwari. Celles-ci permettent de mesurer notamment la spécificité des dispositifs que ce dernier a créés pour renforcer les relations entre les Maheshwari et pour préserver et, si possible, accroître leur prospérité collective de façon à faire coïncider leurs occupations professionnelles modernes avec le statut traditionnel de la caste.

⁸ «Given the extreme decentralization and loose organizational structure, the diverse interests and intense factionalism, the lack of disciplinary sanctions, the inability to acquire "leaders" who would adhere to Conference resolutions, or patrons who would generously open their purses – to what extent is it possible to speak of a Kayastha "community" transcending local *biradaris* being created or represented by the Kayastha Conference and associated institutions of the late nineteenth and early twentieth century. [...] The community defined by the Kayastha Conference resolutions and programs was basically a community of economic and educational interest: to the extent that the various elements of the Kayastha movement were united, they were united in the pursuit of secular economic and educational interests, although there were never complete agreement as to the most efficient and practical means of achieving these common ends.» (Carroll 1977: 22)

⁹ Les membres éduqués des castes basses furent le jeter de lance des mouvements de revendication politique menés par ces castes.

UNIFORMISATION ET DIFFÉRENCIATION

Le présent ouvrage, composé de deux parties, se propose de montrer comment le mouvement associatif maheshwari a modelé le devenir des Maheshwari au cours du XX^e siècle. La première partie, divisée en sept chapitres, traite des stratégies que le mouvement associatif a développées pour renforcer la puissance numérique, la cohésion et la prospérité des Maheshwari. La seconde partie, constituée de trois chapitres, étudie le mouvement associatif en adoptant le point de vue de deux communautés qui ont été récemment intégrées en son sein. Elle souligne, d'une part, la portée et les limites du processus d'homogénéisation orchestré par le mouvement associatif et expose, d'autre part, les résistances que lui opposent les individus, les familles et les collectivités.

Le mouvement associatif maheshwari

Pour mettre en évidence la spécificité des objectifs et de la démarche du mouvement associatif maheshwari, je présente tout d'abord les conseils de caste traditionnels et révèle comment ceux-ci intervenaient dans la vie de leurs membres.

Se centrant ensuite sur le mouvement associatif, mon étude analyse la conception particulière que celui-ci se fait de la caste et expose les buts qu'il cherche à atteindre: à savoir l'unification de la caste, le renforcement de sa puissance numérique, l'augmentation de son prestige collectif et l'accroissement de la prospérité individuelle des Maheshwari. Pour parvenir à ses fins, le mouvement associatif lutte contre le processus de différenciation engendré par la dispersion géographique, la diversité culturelle et l'inégalité économique des membres de la caste. Traitant d'abord de ses dispositifs idéologiques, ce travail expose les représentations que le mouvement associatif a diffusées pour inciter les Maheshwari établis dans toute l'Inde à se concevoir comme les membres d'une entité unique, supposée homogène et composée d'individus dotés des mêmes propriétés fondamentales.

Elargissant ensuite le champ d'investigation aux structures mises en place par le mouvement associatif, je présente le réseau qu'il a construit au niveau national, régional et local. Ce dernier niveau fait l'objet d'une étude approfondie, menée dans le cadre d'une association locale particulière, la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur.

L'analyse des diverses institutions et manifestations créées par l'association de Jaipur indique que le mouvement associatif cherche non seulement à resserrer les liens entre les Maheshwari dispersés, mais également entre les différentes catégories socio-économiques de la caste, entre les riches et les pauvres, entre les Maheshwari récemment immigrés à Jaipur

et ceux qui y sont installés depuis plusieurs générations; entre les commerçants, les fonctionnaires et ceux qui exercent une profession libérale, et entre les générations.

Parmi les institutions et les manifestations qui seront examinées de près figurent les écoles, les hôpitaux, les foires de rencontre, les mariages collectifs, les principales fêtes du calendrier hindou, la commémoration de la naissance de la caste, les élections du comité directeur, les stages de socialisation destinés à la jeune génération et la publication d'annuaires.

Ma recherche se propose par ailleurs de faire comprendre comment les associations maheshwari parviennent à accumuler les ressources diversifiées que les membres de la caste sont prêts à lui offrir. Elle analyse dans ce but les pratiques culturelles qui permettent à l'association de Jaipur de s'ériger au rang de représentante privilégiée de la caste, c'est-à-dire aussi bien de la communauté concrète formée par les Maheshwari de la ville que de La Caste en tant que communauté imaginée. Mon étude explicite en outre les tactiques que le mouvement associatif a développées pour inciter les membres de la caste à lui consacrer leur temps, leur argent, leur expérience professionnelle et à le faire bénéficier de leur réseau de relations. Parmi les stratégies qui sont examinées en détail figurent l'organisation des collectes et l'attribution des marques de reconnaissance sociale, sous la forme de titres et de postes honorifiques.

Contrairement aux auteurs qui ont affirmé que le mouvement associatif défend surtout les intérêts d'une élite, je montre que le mouvement associatif maheshwari redistribue parmi ses membres les ressources qu'il s'est appropriées au nom de la collectivité. Pour ce faire, j'examine ses initiatives, telles que le fonds d'entraide, l'hôpital, les mariages collectifs, spécifiquement conçues pour résoudre les problèmes des familles pauvres. Je traite également des foires de rencontre, aussi destinées aux familles de la classe moyenne. Mon étude présente ensuite les institutions et les manifestations qui permettent à tous les Maheshwari, riches ou pauvres, d'élargir leur réseau de clientélisme, d'amitié et de parenté. Parmi ces réalisations figurent en particulier les repas communautaires et les fêtes religieuses célébrés par l'association. Quant aux écoles maheshwari, elles visent à accroître le capital culturel de la jeune génération maheshwari en lui offrant la possibilité de fréquenter des établissements de qualité.

Si cet ouvrage n'étudie pas spécifiquement les pratiques commerciales des Maheshwari, il analyse néanmoins les stratégies collectives que le mouvement associatif maheshwari a élaborées pour accroître la compétitivité des membres de la caste sur le plan professionnel et commercial, leur permettant ainsi de préserver durablement leur statut collectif. Le mouvement associatif se pose en effet comme un médiateur privilégié entre les membres de la caste et un certain nombre d'institutions de la société globale qui conditionnent la trajectoire professionnelle et l'activité commerciale des Maheshwari. Pour y parvenir, il a créé différents dispositifs qui sont

présentés ci-après. Parmi eux figurent, d'une part, les institutions scolaires et, d'autre part, les projets ayant pour but d'établir des contacts entre les différentes catégories socioprofessionnelles des Maheshwari : les commerçants, les employés de l'administration publique ou ceux des professions libérales.

L'étude des réformes que le mouvement associatif a entreprises pour renforcer la cohésion et la puissance numérique des Maheshwari révèle que celui-ci joue un rôle essentiel dans la transmission d'idées entre les membres de la caste. Pour démontrer qu'il est effectivement un espace d'affrontement et de négociation dans lequel les Maheshwari élaborent de nouvelles valeurs communautaires, j'expose les controverses et les tensions intracommunautaires qu'ont pu engendrer certaines innovations, surtout dans le domaine matrimonial. On verra que le mouvement associatif maheshwari a recours à diverses stratégies pour contrôler les choix professionnels et matrimoniaux des Maheshwari. Les réactions négatives ou positives des Maheshwari à l'égard des réformes promues par le mouvement associatif et les tactiques qu'ils développent pour y résister reflètent tout à la fois les limites de l'action du mouvement associatif et la marge de manœuvres dont disposent les individus et les collectivités. Elles témoignent par ailleurs de la diversité interne de ces dernières.

L'analyse diachronique du mouvement associatif souligne sa capacité de tenir compte des besoins changeants de ses membres, dont les conditions de vie sont affectées par le contexte socio-politique. Pour démontrer cette faculté d'adaptation, je tente de mettre les initiatives du mouvement associatif en rapport avec divers phénomènes qui concernent l'ensemble de la société indienne, tels que l'organisation de recensements, la politique de réservation, le développement des moyens de communication, l'émergence de courants réformateurs hindous, l'augmentation générale du niveau d'instruction, la compétition croissante sur le marché de l'emploi et l'industrialisation de l'Inde.

L'étude des relations entre les membres du mouvement associatif maheshwari s'inscrit dans le prolongement de travaux qui mettent l'accent sur la présence de pratiques et de valeurs égalitaires au sein de la société indienne¹⁰. J'indique en effet que le mouvement associatif maheshwari affirme une égalité de principe entre les membres de la caste et me propose de vérifier si et comment cette égalité se concrétise dans la vie associative.

¹⁰ Parmi ces recherches figurent notamment l'article pionnier de J Parry (1974: 95-121), des publications portant sur le phénomène sectaire vishnouite ou shivaïte (Clémentin-Ohja 1995: 87-109, Reiniche 1989: 174-186, 1995: 157-182) et sur des courants réformateurs tels que l'Arya Samaj (Jones 1989b, Jordens 1997 [1978], Reiniche 1998-99). Le présent travail se place dans la suite des ouvrages qui décèlent un égalitarisme dans certaines castes, notamment chez les Nagarratar, des marchands sud-indiens (Nishimura 1998) et chez les Paraiyars, des Intouchables du Tamil Nadu (Deliège 1988).

Dans ce but, j'analyse les rapports intracastes dans divers contextes, tels que les élections, les repas communautaires, les collectes, les foires de rencontre et les mariages collectifs. J'explicite également les critères qui conditionnent l'attribution de titres et de postes honorifiques dans les structures associatives.

Pour situer l'action des anciens conseils de caste et celle du mouvement associatif maheshwari, cet ouvrage fournit d'abord quelques informations générales sur les Maheshwari. Il évoque au chapitre I leur répartition sur le territoire national indien, leur rôle dans l'histoire économique de l'Inde et les modalités de leur participation à la société indienne actuelle. Il met par ailleurs en évidence les relations concrètes et imaginaires que les Maheshwari entretiennent en tant que collectivité avec d'autres castes, et en particulier avec les Rajput. Au chapitre II seront examinés les anciens conseils de caste maheshwari et la manière dont ces structures traditionnelles résolvaient les problèmes autour desquels se cristallise actuellement l'action du mouvement associatif, à savoir la gestion de la mobilité sociale ainsi que celle de la disparité économique et de la diversité culturelle des Maheshwari. La présente étude révèle en particulier comment les conseils de caste modelaient les relations intracastes, notamment les pratiques matrimoniales, et décrit le corpus de lois que les conseils de caste des Maheshwari de Jaipur avaient édicté à la fin du XIX^e siècle. Elle dépeint également les sanctions infligées aux individus qui enfreignaient les règles communautaires et souligne en outre le rôle que jouaient les généalogistes dans l'exécution des représailles décidées par les conseils de caste.

Dans les chapitres III à VI, j'explore les représentations, les pratiques et les structures que le mouvement associatif a développées et popularisées au niveau local et supralocal pour faire de la caste un groupe homogène, uni et prospère. Le chapitre III, consacré aux dispositifs créés au niveau panindien, expose le mythe d'origine des Maheshwari, le culte de Mahesh (le dieu fondateur de la caste), la réinvention de l'usage des clans, la modification des règles d'exogamie et d'endogamie, et la constitution d'un réseau associatif au niveau des localités, des districts, des Etats, des régions et de la Nation. Il explicite les objectifs et les activités différenciés des structures associatives locales et supralocales, ainsi que les articulations entre ces différents niveaux.

Le chapitre IV montre comment une association locale, la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur, modèle les rapports entre les Maheshwari. Après avoir donné certaines informations sur la communauté maheshwari de cette ville, il trace un historique de la Shri Maheshwari Samaj et décrit ses activités et ses institutions destinées à resserrer les liens intracommunautaires. Il sera notamment question de son annuaire, des élections de son comité directeur, des repas communautaires et des stages de formation destinés à la jeune génération maheshwari. Quant au chapitre V, il explore les dispositifs idéologiques et pratiques qui permettent à l'association

d'accumuler et de redistribuer une partie du capital financier, culturel et social que lui confient les membres de la caste. Une attention particulière sera accordée à la gestion des écoles maheshwari, à l'organisation des collectes et aux pratiques culturelles orchestrées par la Shri Maheshwari Samaj.

Comme le mariage joue un rôle capital dans le devenir de la caste, le mouvement associatif a cherché, dès ses débuts, à intervenir dans le domaine matrimonial. Les chapitres VI et VII présentent diverses lois et institutions que le mouvement associatif a instaurées pour orienter les pratiques matrimoniales des Maheshwari de façon à ce qu'elles renforcent le processus d'unification de la caste. Le chapitre VI, qui dépeint les mesures prises à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, expose les règles d'exogamie et d'intermariage qui ont été érigées pour dissoudre les frontières entre les groupes endogames régionaux et pour construire ainsi une zone d'endogamie unifiée, dont les frontières s'étendent à l'ensemble de la communauté imaginée et toujours en devenir que constitue La Caste. Il analyse les initiatives que le mouvement associatif a prises dans le domaine matrimonial pour surmonter les problèmes posés par l'inégalité économique des Maheshwari, pour les unifier, accroître leur statut collectif et augmenter leur puissance numérique.

Le chapitre VII est consacré aux mariages collectifs et aux foires de rencontre qui ont été créés à la fin du XX^e siècle. Les foires de rencontre réunissent pendant deux ou trois jours des centaines de jeunes gens et de jeunes filles à marier accompagnés de leurs parents proches. Elles doivent faciliter la conclusion d'alliances entre les membres de la caste. Quant aux mariages collectifs, ils sont financés pour l'essentiel par l'association et permettent aux familles maheshwari de marier leurs enfants à peu de frais. Tout en soulignant la manière dont ces deux institutions favorisent le processus d'homogénéisation de la caste, je montre également qu'elles font clairement apparaître la diversité intracaste toujours présente chez les Maheshwari. Celle-ci ressort, entre autres, de la manière différenciée avec laquelle les diverses catégories socio-économiques de la caste participent à la mise sur pied et à la célébration des manifestations de la Shri Maheshwari Samaj.

Les Patwa Maheshwari et des Dhat Maheshwari

La deuxième partie de l'ouvrage poursuit l'étude du processus d'homogénéisation et de différenciation qui modèle le devenir des castes et des sous-castes; elle aborde toutefois cette problématique sous un angle particulier, c'est-à-dire en se penchant sur deux communautés que le mouvement associatif maheshwari a considérées comme extérieures à la caste avant de

les admettre en son sein: les Patwa Maheshwari et les Dhat Maheshwari. Les premiers sont traditionnellement des artisans bijoutiers, spécialisés dans l'enfilage de perles. Un grand nombre d'entre eux ont abandonné leur profession ancestrale au moment de l'Indépendance de l'Inde pour se tourner vers le commerce ou vers des emplois salariés. A Jaipur, un des grands centres mondiaux de la taille de la pierre, la plupart des Patwa Maheshwari ont en revanche continué de travailler comme artisans bijoutiers. Bien qu'ils aient cherché à se faire reconnaître comme Maheshwari depuis le début du XX^e siècle déjà, ils ont dû attendre le milieu des années 1990 pour se faire admettre par la Shri Maheshwari Samaj.

Les Dhat Maheshwari sont des Maheshwari qui ont vécu pendant plusieurs générations dans une région du Thar située dans l'actuel Pakistan. Exerçant surtout la profession de commerçants, ils y ont développé une culture spécifique, qui s'exprime notamment dans l'usage d'un dialecte particulier et dans des pratiques matrimoniales différentes de celles des autres Maheshwari. Au moment de la Partition, les Dhat Maheshwari se sont réinstallés en Inde, notamment à Jaipur. Malgré leur différence culturelle, ils ont été admis très rapidement par l'association maheshwari locale. Par souci de clarté et pour différencier les Dhat Maheshwari des Maheshwari qui ont toujours vécu dans une société majoritaire hindoue et forment l'essentiel des membres de l'association maheshwari de Jaipur, les seconds sont dorénavant appelés, dans la suite de l'introduction, les Marwari Maheshwari.

Les Dhat Maheshwari, les Patwa Maheshwari et les Marwari Maheshwari ne forment pas des entités homogènes faites de semblables, mais comprennent des catégories socio-économiques et professionnelles bien différenciées. La communauté dhat compte ainsi de petits et de grands commerçants, des immigrés qui se sont installés à Jaipur au lendemain de la Partition et des familles qui n'ont quitté le Pakistan que récemment. Parmi les Patwa Maheshwari de Jaipur, on note une forte proportion d'artisans bijoutiers et un petit nombre de salariés et de commerçants. Les Marwari Maheshwari de Jaipur réunissent des immigrés récents et des familles installées à Jaipur depuis plusieurs générations, des hommes très fortunés, des membres de la classe moyenne et des personnes indigentes et, dans le domaine professionnel, aussi bien des salariés que des indépendants.

L'étude des Dhat Maheshwari et des Patwa Maheshwari permet de mettre en évidence la manière dont s'articulent deux processus distincts, à savoir:

- d'une part, un processus de segmentation, c'est-à-dire celui de différenciation et d'identification, qui préside à la formation de la caste (*jati*) conçue comme une espèce;
- d'autre part, un processus d'unification orchestré par le mouvement associatif, qui conçoit la caste comme une catégorie administrative,

comme un groupe juridique, fermé et composé d'individus dotés des mêmes caractéristiques.

Pour montrer de quelle manière ces deux logiques se combinent, ce travail relève tout d'abord chez les Marwari Maheshwari, les Dhat Maheshwari et les Patwa Maheshwari diverses sources de différenciation intracommunautaire, parmi lesquelles figurent notamment la diversification professionnelle, l'inégalité économique et la migration provoquée par les aléas de l'histoire. On verra comment ces facteurs modèlent les aspirations des membres d'une communauté et peuvent les inciter tous, ou une partie d'entre eux, à vouloir redéfinir leur identité collective ou à modifier leurs relations avec des groupes préalablement jugés différents et parfois subalternes.

Je révèle que les Patwa Maheshwari et les Dhat Maheshwari veulent se rapprocher des Marwari Maheshwari pour des motivations différentes: alors que les Patwa Maheshwari cherchent à être intégrés dans une communauté plus prestigieuse que la leur, les Dhat Maheshwari visent avant tout à élargir leur ancrage social dans leur nouveau lieu de résidence. J'examine ensuite les stratégies que les Dhat Maheshwari et les Patwa Maheshwari ont développées pour se rapprocher des Marwari Maheshwari et en particulier de la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur. Il ressort de cet examen que les uns et les autres ont largement exploité les dispositifs idéologiques, les structures et les institutions que le mouvement associatif maheshwari a développés dans son programme d'unification de la caste. Les Dhat Maheshwari et les Patwa Maheshwari ont en effet utilisé des catégories sociales promues par le mouvement associatif et participé à la vie associative, en fréquentant notamment les écoles et les festivités organisées par la Maheshwari Samaj, en participant aux collectes et aux élections ou parfois en collaborant au sein de comités de l'association.

Ce travail décrit également le profil socio-économique et les motivations des Marwari Maheshwari qui ont encouragé l'intégration des Dhat Maheshwari et des Patwa Maheshwari au sein de la Shri Maheshwari Samaj. Il explicite pourquoi l'admission de ces deux groupes pouvait s'avérer avantageuse pour les Marwari Maheshwari pauvres et pour les notables du mouvement associatif; il montre en outre comment ces derniers exploitèrent les ressources que leur fournissait leur statut élevé pour appuyer les efforts de reconnaissance sociale des Dhat Maheshwari et des Patwa Maheshwari. Cette recherche permet ainsi de mieux évaluer les différents facteurs qui président à la fusion de segments de castes distinctes: tout en soulignant le rôle que revêt le partage d'une même situation économique, elle démontre l'influence décisive du projet associatif et des agendas personnels de l'élite socio-économique des Maheshwari.

L'admission officielle des Patwa Maheshwari et des Dhat Maheshwari par l'association maheshwari de Jaipur prouve l'aptitude des associations

locales à intégrer aussi bien des groupes locaux considérés préalablement comme subalternes et extérieurs à la caste que des immigrants de régions diverses et dotés de cultures distinctes. L'étude approfondie des relations que les Patwa Maheshwari et les Dhat Maheshwari entretiennent avec les membres de la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur révèle toutefois les limites du processus d'homogénéisation orchestré par le mouvement associatif.

Pour mettre en évidence l'autonomie que les Dhat Maheshwari et les Patwa Maheshwari conservent à l'égard des Marwari Maheshwari, j'examine les stratégies que ces deux groupes ont développées afin d'entretenir et de renforcer leurs liens intra-communautaires. Parmi les dispositifs pris en considération figurent notamment le choix de leur lieu de résidence à Jaipur, celui de leurs professions, l'organisation de manifestations réservées aux membres de la communauté, la constitution d'associations ou d'institutions réunissant uniquement les membres de chacun des deux groupes, et tout particulièrement leurs pratiques matrimoniales.

Ma recherche accorde une place essentielle au mariage, qui constitue la grande affaire autour de laquelle se mobilisent les individus, les familles et les collectivités, en l'occurrence les Dhat Maheshwari, les Patwa Maheshwari et les Marwari Maheshwari. Dans la vision hindoue, le mariage conditionne en effet le bonheur des conjoints et met en jeu le prestige des familles, la continuité des lignées, l'immortalité des ancêtres et des dieux. Il est l'institution par excellence grâce à laquelle se perpétuent, s'affirment et se construisent les identités individuelles, familiales et collectives. En raison de ses nombreux enjeux, il représente tout à la fois l'instrument et le miroir privilégiés des ambitions individuelles, familiales et collectives. Si, aux yeux du mouvement associatif maheshwari, le mariage doit avant tout créer et manifester l'unité de la caste, il représente pour les individus, les familles et les collectivités une occasion exceptionnelle de mettre en scène leur particularité.

Les trois derniers chapitres, qui suivent l'exposé des stratégies matrimoniales du mouvement associatif, accordent une place centrale à l'étude des pratiques matrimoniales des Dhat Maheshwari et des Patwa Maheshwari.

Le chapitre VIII révèle que certains Patwa Maheshwari recrutent des gendres et des belles-filles parmi les Marwari Maheshwari, alors que d'autres préfèrent les sélectionner au sein de leur communauté. Pour expliquer leur divergence de point de vue, il présente l'occupation professionnelle, le statut économique et les ambitions sociales des familles qui sont soit favorables, soit défavorables à l'élargissement de la zone d'endogamie. Mettant en évidence l'impact de la diversification professionnelle des Patwa Maheshwari et de l'inégalité économique des Marwari Maheshwari sur la sélection des conjoints, ce travail examine les alliances conclues entre Patwa Maheshwari et Marwari Maheshwari, le statut du groupe auquel appartiennent les donneurs ou les preneurs de femmes, leur situation

financière et les dots qui ont été offertes dans le cadre de ces unions. Ces mariages attestent, comme on le verra, un processus de fusion entre les sections de deux communautés préalablement considérées comme distinctes et rappellent dans le même temps l'existence d'une inégalité hiérarchique entre l'une et l'autre. Ils illustrent ainsi le double processus d'unification et de segmentation qui marque le devenir des castes et des sous-castes.

Les chapitres IX et X, consacrés aux Dhat Maheshwari, analysent l'impact de la diversité culturelle des Maheshwari sur le processus de différenciation intracaste. Ils présentent le cas d'une communauté qui a conservé à l'égard du mouvement associatif maheshwari un plus grand degré d'autonomie que les Patwa Maheshwari. Tout en fréquentant le mouvement associatif maheshwari, les Dhat Maheshwari refusent en effet de conclure des alliances matrimoniales avec les Marwari Maheshwari. Après avoir décrit les rapports que les Dhat Maheshwari entretiennent avec le mouvement associatif, les chapitres IX et X examinent différents dispositifs qui permettent aux Dhat Maheshwari de continuer à former un groupe endogame bien distinct de celui des Marwari Maheshwari. Le chapitre IX dépeint le quartier de Jaipur où ils résident, leurs structures communautaires (association, temple), leur spécialisation professionnelle et les relations qu'ils entretiennent avec les Sindhi, d'autres réfugiés hindous originaires du Sind. Le chapitre X montre comment les Dhat Maheshwari construisent et préservent une zone d'endogamie différente de celle des Marwari Maheshwari en recourant à certaines formes d'alliances particulières. On verra que, pour assurer la circulation des femmes au sein du groupe et pour en garantir ainsi la clôture, les Dhat Maheshwari ont réglementé la pratique de la dot en fixant un plafond maximal aux dots pouvant être offertes ou reçues; ils recourent par ailleurs d'une façon privilégiée au mariage par échange de sœurs. Ce chapitre X explicite comment les Dhat Maheshwari «construisent» des paires frère-sœur pour conclure de tels arrangements. Il décrit ensuite les dispositifs qui permettent aux alliés de gérer leurs relations conformément à l'idéal du don; dans ce but, il analyse les cérémonies de mariage des Dhat Maheshwari ainsi que leur usage de la terminologie de parenté nord-indienne. Finalement, il traite de la réglementation des dépenses matrimoniales. L'étude des pratiques matrimoniales des Dhat Maheshwari révèle que celles-ci obéissent à des logiques non convergentes et dénotent la présence d'un hiatus entre le niveau profane et le niveau rituel: tandis que la sélection des conjoints repose sur le principe de la dette et du resserrement des liens entre alliés, la gestion des relations entre les familles alliées est fondée sur l'idéal du don. Les Dhat Maheshwari poussent en effet à son extrême le principe selon lequel l'inégalité entre les preneurs et les donneurs de femmes est purement contextuelle et rituelle. De ce fait, ils n'assument jamais simultanément l'un et l'autre rôle. En raison de leurs

diverses particularités, les pratiques matrimoniales des Dhat Maheshwari offrent un nouvel éclairage sur le mariage nord-indien. Leur étude permet de compléter les travaux effectués sur la dot, sur la relation frère-sœur ainsi que sur l'idéologie et sur les pratiques hypergamiques en Inde.

MÉTHODOLOGIE

Je me suis intéressée aux Maheshwari à la suite des recommandations que m'avait faites un non-Maheshwari, en l'occurrence le Dr. O.P. Joshi, professeur de sociologie à Jaipur. A ses dires, les Maheshwari de cette ville se prêtaient particulièrement bien à une étude anthropologique, parce qu'ils étaient non seulement moins nombreux que d'autres castes commerçantes, mais aussi particulièrement solidaires, organisés et dynamiques. Ce travail ne pourra que confirmer le bien-fondé de son propos.

Ma première rencontre avec une famille maheshwari fut également décisive dans le choix de mon sujet de recherche. Joignant à son conseil une aide supplémentaire, le professeur O.P. Joshi me présenta à l'un de ses amis maheshwari. Celui-ci me réserva, avec sa famille, un accueil chaleureux et m'offrit, à la fin de ma visite, un cadeau qui me sembla de bon augure: un carnet d'adresses. Au cours des mois, ce carnet se remplit des coordonnées de Maheshwari de Jaipur. Si mes entrevues avec certaines personnes et familles furent uniques ou épisodiques, d'autres furent en revanche plus régulières, voire hebdomadaires.

Par le fruit des circonstances, j'ai également entretenu des contacts étroits avec les membres d'autres castes: j'ai ainsi côtoyé très régulièrement des Bhat, des bardes/marionnettistes dont les patrons étaient des Bhambi, des ex-Intouchables¹¹. Guidée par le hasard des rencontres et des amitiés nouées avec certaines personnes, j'ai vécu à Jaipur avec une famille brahmane et à Udaipur avec deux familles oswal, d'une caste commerçante proche des Maheshwari. Ces divers contacts me permirent de mieux saisir certaines spécificités propres aux castes marchandes et aux Maheshwari en particulier.

Cet ouvrage est le résultat d'une enquête de 19 mois¹² sur deux problématiques à la fois distinctes et reliées entre elles, à savoir le mariage et le mouvement associatif maheshwari. La recherche a été menée de septembre 1993 à mars 1995, puis en août et en décembre 1997, date qui marque la fin de la période sur laquelle porte le présent ouvrage.

¹¹ Les Bhambi, également appelé Meghwal ou Balai, sont situés à un échelon très bas de la hiérarchie villageoise et avaient le devoir de ramasser les carcasses des animaux.

¹² Cette recherche a abouti à la rédaction d'une thèse de doctorat soutenue en mai 2001 à l'Institut d'ethnologie de Neuchâtel.

Comme les associations locales jouent un rôle essentiel dans la concrétisation des objectifs visés par le mouvement associatif, j'ai concentré une grande partie de ma recherche sur la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur. Pour étudier certaines institutions, en particulier les foires de rencontre, je me suis en outre rendue à Indore, Pushkar, Faridabad et Bhilwara. Afin d'acquérir des informations sur le mouvement associatif supralocal, je me suis par ailleurs entretenue avec des personnes qui occupaient des positions aux différents niveaux de la structure associative. J'ai également pris part, à Jaisalmer, à une manifestation préparée par l'organe faîtière du mouvement associatif maheshwari. Cet événement a lieu tous les cinq à dix ans et réunit pendant plusieurs jours des milliers de Maheshwari de tous les Etats de l'Inde. J'ai en outre assisté à certaines manifestations d'autres castes commerçantes, surtout aux foires de rencontre organisées par les Khandelwal et par les Agarwal de Jaipur.

Le choix de mon lieu de recherche s'est révélé très profitable, car Jaipur offre un contexte particulièrement approprié pour comprendre comment le mouvement associatif gère la mobilité géographique et sociale des Maheshwari, leur diversité culturelle et leur disparité économique. Si cette ville présente certains traits communs avec d'autres grands centres urbains de l'Inde, elle offre également un cadre de vie particulier, qui a modelé la communauté maheshwari. Son statut de capitale du Rajasthan, son dynamisme commercial, sa croissance démographique, sa spécialisation dans l'industrie de la bijouterie, sa proximité de la frontière pakistanaise lui ont conféré certains traits spécifiques. Ces différents facteurs ont en effet encouragé l'immigration de Maheshwari provenant du Pakistan, contribué à rapprocher des artisans bijoutiers des Maheshwari, engendré une forte augmentation de la population maheshwari, modelé les choix professionnels et commerciaux de ses membres et conditionné leur répartition dans le tissu urbain. Si la communauté maheshwari de Jaipur peut être considérée comme le fruit de circonstances historiques particulières, il n'en demeure pas moins que son étude offre un éclairage privilégié sur la manière dont les communautés marchandes, et particulièrement les Maheshwari, vivent leur identité de caste et se positionnent dans la société indienne contemporaine. Elle révèle par ailleurs des processus sociaux observables dans d'autres associations et communautés maheshwari et qui sont à l'œuvre dans d'autres régions de l'Inde.

L'essentiel du travail porte sur la réalité actuelle. A Jaipur, comme dans les autres endroits où s'est déroulée ma recherche, j'ai eu recours à l'observation participante et j'ai mené d'innombrables entretiens qui, en fonction des circonstances et de mes interlocuteurs, étaient soit informels soit semi-directifs. La très grande majorité de ces rencontres se sont déroulées en hindi, une langue que je maîtrisais suffisamment pour être en mesure de suivre et de mener des conversations ordinaires. Pendant les derniers mois de mon séjour, j'ai enregistré et transcrit certaines d'entre elles afin

de pouvoir les insérer dans cet ouvrage ¹³. J'ai aussi consulté des documents récents, notamment les annuaires publiés par les associations locales, les journaux de caste ou encore les catalogues de foires de rencontre.

Pour mieux comprendre les objectifs et les stratégies du mouvement associatif maheshwari, il m'a paru important de le situer dans une perspective historique, ce qui m'a incitée à me documenter sur un passé assez récent. Mes principales sources ont été des ouvrages publiés au début du XX^e siècle par les associations maheshwari locales. Certains de ces livres rééditaient des textes anciens, qui semblent avoir été en possession des généalogistes encore en fonction à cette époque. J'ai consulté une histoire des Maheshwari, que la All India Maheshwari Maha Sabha, l'organe faîtiier du mouvement associatif, avait commanditée à un Brahmane érudit. Cette publication très fouillée, qui était prévue pour la célébration du centième anniversaire de l'association panindienne, ne correspondait toutefois pas aux attentes du commanditaire qui s'opposa, de ce fait, à sa diffusion. Certains exemplaires étaient toutefois en circulation parmi les Maheshwari, dont l'un d'eux me prêta obligeamment le sien.

Parmi les documents les plus intéressants auxquels j'ai eu accès, figure le corpus des règles du conseil de caste des Maheshwari de Jaipur, édité pour la première fois en 1868, réédité et commenté par le deuxième président de la Shri Maheshwari Samaj en 1934. En juxtaposant les principes du conseil de caste avec les points de vue d'un homme à la tête de l'association locale, ce document offre des renseignements précieux sur les ruptures et sur les continuités entre les objectifs des conseils de caste et ceux du mouvement associatif. A l'exception d'un ouvrage qui m'a été remis par un historien, tous les livres, articles, photocopies de textes anciens concernant le début du mouvement associatif maheshwari m'ont été prêtés par des membres du mouvement associatif passionnés par l'histoire de leur communauté. Pour reconstituer certains faits historiques, j'ai également interrogé les personnes les plus âgées de la communauté maheshwari.

En tant qu'espace de négociation des normes communautaires et de redistribution d'un capital symbolique, social et économique entre les membres de la caste, l'association fait l'objet d'un puissant investissement émotionnel, social et économique de la part des familles maheshwari. Les élections du comité directeur, l'organisation des diverses manifestations qui ponctuent le cycle annuel ainsi que la gestion des écoles activent des solidarités fondées sur des relations de parenté, de clientélisme et d'amitié, mais peuvent aussi donner lieu à des tensions intracommunautaires. Le désir de se faire un nom en contribuant d'une façon exceptionnelle au développement de l'association suscite parfois des rivalités entre les membres

¹³ J'ai traduit en français les entretiens réalisés en hind et cité en anglais ceux qui s'étaient déroulés dans cette langue.

de la caste. Si cette émulation confère un grand dynamisme à la vie associative et contribue à la multiplication de ses champs d'activités, il n'en demeure pas moins que les Maheshwari estiment que les tensions internes sont moralement condamnables, parce qu'elles vont à l'encontre de la solidarité qui doit idéalement unir les membres d'une caste. Ils jugent de ce fait inapproprié de parler de leurs conflits internes à un non-Maheshwari, et par conséquent à l'ethnologue de service. Cette attitude de réserve n'est pas l'apanage exclusif des Maheshwari. Comme l'expliquait un de mes interlocuteurs brahmanes, on critique beaucoup plus facilement son frère ou son cousin que sa propre caste. Cette loyauté est symptomatique du lien que les personnes entretiennent avec leur caste. Cette dernière demeure une référence fondamentale dans la constitution des identités et définit les individus comme les membres d'une communauté dont ils partagent tout à la fois les caractéristiques et le statut spécifiques.

Soucieux de défendre le prestige de leur caste et de protéger leur propre réputation dans la collectivité, mes interlocuteurs se montrèrent peu enclins à évoquer les situations conflictuelles et ce d'autant moins qu'ils étaient peut-être eux-mêmes impliqués directement ou indirectement dans le débat. Ce faisant, ils agissaient d'une façon différente des Nadar étudiés par D. Templeman (1996), qui se montraient au contraire désireux d'exprimer leur point de vue sur les conflits internes de leur communauté. La grande discrétion des Maheshwari à l'égard des tensions intracastes s'inscrit peut-être dans la stratégie de gestion des conflits propre aux castes marchandes. D. Hardiman (1996: 73) note en effet dans son ouvrage sur les Baniya que ceux-ci évitaient les disputes ouvertes et résolvaient leurs différends par la négociation, en recourant si nécessaire à l'arbitrage d'un tiers. Cette même volonté d'atténuer au maximum les discordes se reflète dans les stratégies prises par l'association maheshwari pour écarter les risques de disputes, en interdisant notamment à ses membres de militer à l'intérieur du milieu associatif pour des partis politiques. La valorisation de l'unité et de la solidarité se concrétise également dans la volonté et la capacité des factions de suspendre provisoirement leur hostilité. Dans certaines circonstances, elles conjuguent en effet leurs efforts pour organiser au mieux des manifestations dont l'envergure doit faire honneur à la caste et tentent ainsi de surpasser les initiatives d'autres castes commerçantes.

Pour mener à bien ma recherche, j'ai été obligée de m'intéresser à certains problèmes qui ont dû paraître épineux à mes interlocuteurs. L'analyse de l'attribution des postes et des titres honorifiques au sein du mouvement associatif passait notamment par l'étude des élections du comité directeur et des stratégies multiples, considérées comme plus ou moins honorables, que chaque parti utilisait pour l'emporter sur l'autre. Pour accroître leurs chances de se faire élire, les candidats en lice et leurs supporters étaient notamment disposés à dépenser des sommes importantes pour assurer leur publicité, allant ainsi à l'encontre de l'idéologie de la «juste» dépense.

L'analyse de la dynamique associative nécessitait également que je comprenne comment les ressources de l'association étaient collectées et redistribuées parmi les différentes catégories sociales de la caste. La politique de recrutement des élèves admis dans les écoles maheshwari donna ainsi lieu à des débats, certains membres de la caste estimant que le pourcentage des élèves maheshwari était insuffisant. Quant à l'élection d'hommes de la classe moyenne au poste de président de l'association, elle reflète la revendication de leurs pairs économiques d'accéder à des positions qui étaient en principe réservées encore récemment aux notables les plus fortunés de la communauté de Jaipur.

La multiplicité des liens de parenté, de voisinage, d'amitié et d'affaires qui unissent les membres de l'association favorise par ailleurs selon les circonstances un réaménagement constant des liens de solidarité.

S'il m'a fallu un certain temps pour comprendre la complexité de la vie associative, j'ai été en revanche frappée d'office par l'importance des ressources financières et humaines dont dispose la Shri Maheshwari Samaj. La supervision de la construction des écoles de l'association, leur gestion et la préparation des diverses manifestations qui ponctuent le cycle annuel ne nécessitent pas seulement des capitaux considérables, mais impliquent également un engagement personnel important de la part des membres de la caste. Presque toutes les activités de la Shri Maheshwari Samaj sont assumées par des bénévoles qui, en fonction du poste qu'ils occupent, consacrent quelques jours par année, plusieurs heures par semaine ou même deux à trois heures par jour pendant les deux, puis trois ans que dure le mandat d'un comité directeur.

Plusieurs facteurs peuvent expliquer le soutien considérable que m'ont apporté les membres de l'association de Jaipur: le projet d'écrire l'histoire de la communauté maheshwari de la ville se rapprochait d'une certaine manière du travail des généalogistes et, de ce fait, s'inscrivait dans un schéma culturel bien connu de cette caste. Dans la mesure où mon entreprise devait aboutir à l'obtention d'un doctorat, ma démarche suscitait également l'approbation de mes interlocuteurs, qui valorisent beaucoup la formation scolaire et professionnelle. Il me semble toutefois que la curiosité des Maheshwari pour mon travail découle avant tout de l'intérêt passionné qu'ils éprouvent pour leur caste et pour leur association. Trois d'entre eux avaient par ailleurs l'intention de rédiger une histoire de leur communauté et collectaient à son sujet une documentation qu'ils mirent obligeamment à ma disposition. L'ouverture d'esprit et la générosité de mes interlocuteurs, qui acceptèrent de répondre à mes nombreuses, et parfois maladroites questions ont toutefois été les éléments déterminants qui m'ont permis de mener à bien mon enquête.

Il m'est difficile ici de remercier chaque personne dont l'accueil, l'aide, les informations m'ont été si précieux lors de mes séjours. Je leur dois tant. Je mentionnerai:

- les femmes souvent installées à Jaipur à la suite de leur mariage et devenues, notamment par leur engagement dans le mouvement associatif, des personnalités locales, respectées pour leur intelligence, leur dévouement, leur capacité d'organisation et leurs sens des relations humaines;
- les jeunes filles et les jeunes gens qui m'ont fait part de leurs attentes concernant leur futur conjoint et de leur point de vue sur l'association et en particulier sur les foires de rencontre;
- les artisans bijoutiers chez qui j'ai passé de longues heures à discuter soit à leur domicile, soit dans leur échoppe;
- les familles dhat maheshwari dans le quartier desquelles j'ai passé des journées entières à circuler d'une maison à l'autre;
- et bien évidemment les femmes et les hommes jeunes ou âgés qui ont accepté de me parler avec tant d'éloquence du mariage et de leur expérience au sein du mouvement associatif.

L'appui que m'ont fourni les familles maheshwari de Jaipur tout au long de ma recherche a été incommensurable: elles ont accueilli mes visites de bon gré et m'ont conviée aux nombreuses fêtes qui ponctuent le calendrier annuel et le cycle de la vie, notamment à leurs anniversaires, à des célébrations religieuses en l'honneur d'une divinité particulière, à leurs activités de loisirs et tout particulièrement à leurs mariages. J'ai aussi assisté aux diverses manifestations de la Shri Maheshwari Samaj et fréquenté régulièrement son club des femmes. Le contact avec des femmes et des hommes de générations et de catégories socio-économiques diverses, qui entretenaient des rapports variés avec la Shri Maheshwari Samaj et étaient établis depuis plus ou moins longtemps à Jaipur, s'est révélé indispensable pour la compréhension de la vie associative. La multiplicité de mes relations m'a en effet permis d'avoir un éclairage diversifié sur les situations, les institutions et les processus qui m'intéressaient et de mieux comprendre les enjeux qu'ils recouvraient.

Au moment de clore cette introduction, je souhaite évoquer la biographie d'un de mes interlocuteurs, le plus âgé, un Maheshwari de la classe moyenne avec qui j'ai eu le privilège de m'entretenir souvent. Sa trajectoire personnelle, la diversité de ses affiliations intellectuelles, religieuses et politiques, les choix professionnels et les lieux de résidence de ses fils, le statut dont il jouissait dans la communauté locale me paraissent refléter d'une façon exemplaire la mobilité géographique et sociale des Maheshwari, ainsi que l'idéologie égalitaire du mouvement associatif, qui s'efforce dans certaines circonstances de placer sur un même plan les contributions apportées par les individus riches ou pauvres.

Né en 1909, Sita Ram-ji Patwari appartenait à une famille originaire d'Amber et qui s'était installée à Jaipur au moment de la fondation de la ville. A l'époque de mes recherches, il habitait avec l'un de ses fils, sa bru et ses petits-enfants dans une maison située dans les vieux quartiers de la

ville et à proximité immédiate d'un temple de Sita-Rama, construit par un ancêtre de la famille. Sita Ram-ji Patwari était le père de cinq fils, les deux premiers sont des hommes d'affaires, le troisième ingénieur dans une fabrique de jute, le quatrième cadre chez Birla et le cinquième médecin. Veuf, Sita Ram-ji Patwari partageait son temps entre les résidences de ses fils et séjournait alternativement à Bombay, Delhi et Jaipur. Pour des raisons de santé, il avait renoncé à se rendre à Calcutta, chez un de ses fils, car le climat de cette métropole ne lui convenait pas.

En 1931, il abandonna la charge héréditaire de *patwārī*¹⁴, puis, après avoir pratiqué divers métiers, exerça pendant de nombreuses années la profession d'employé de banque. Tout au long de sa vie, il a été très actif au sein du mouvement associatif. Pendant les années 1930, il appuya l'aile réformatrice de la *samaj*, lutta contre le mariage d'enfants, contre le *purdah*, contre les dépenses ostentatoires et milita en faveur du remariage des veuves et de la scolarisation des Maheshwari. Son militantisme lui valut d'ailleurs d'être exilé au Shekavat entre 1932 et 1939 par le gouvernement colonial. Assumant le rôle d'historien et de folkloriste, Sita Ram-ji Patwari publia dans les journaux associatifs des articles sur l'histoire et les us et coutumes de la caste. Il fit en outre partie de plusieurs comités directeurs de la Shri Maheshwari Samaj, fut membre du *trust* qui gérât le bâtiment communautaire de la caste et encouragea activement l'intégration des Patwa Maheshwari parmi les Maheshwari en écrivant des articles dans les journaux de l'association et en mariant son petit-fils à une jeune fille patwa maheshwari. Tout en s'engageant dans la caste, Sita Ram-ji Patwari entretenait également des relations étroites avec diverses institutions politiques et religieuses et fit partie pendant quelques années de l'Arya Samaj¹⁵. Pendant la période qui précéda l'Indépendance de l'Inde, il soutint le Praja Mandal, représentant le Congrès dans l'Etat de Jaipur, puis s'affilia au R.S.S.¹⁶. Il était membre d'une quinzaine de *trust*, dont certains administraient des temples consacrés à Ram ou à Krishna.

La liste des invités à son 82^e anniversaire fêté en 1994 dans le temple fondé par son ancêtre révélait le prestige dont jouissait cet employé de banque retraité, aussi bien dans la caste que dans la société globale. Au premier rang des convives venus lui rendre hommage, figuraient notamment un membre de l'assemblée législative, un juge de la High Court, un ancien premier ministre du Rajasthan¹⁷ et plusieurs chefs religieux de sectes vishnouites.

¹⁴ *Patwārī*: fonctionnaire subalterne chargé de tenir les registres des impôts d'un village.

¹⁵ Secte réformatrice hindoue fondée en 1875 par Dayananda Sarasvati.

¹⁶ R.S.S.: une «secte» nationaliste hindoue.

¹⁷ La fille de ce premier ministre maheshwari avait épousé un des fils de Sita Ram Patwari.

La multiplicité des ancrages sociaux de Sita Ram-ji Patwari rappelle que l'appartenance à la caste se conjugue avec de nombreuses autres affiliations religieuses, politiques et sociales. Les lieux de résidence et les professions de ses fils reflètent la mobilité géographique et la diversité professionnelle des Maheshwari. Le statut dont jouissait cet homme de la classe moyenne dans sa communauté prouve que, chez les Maheshwari, la reconnaissance sociale ne découle pas de la richesse en tant que telle, mais résulte avant tout de l'usage qu'un homme ou une femme fait de ses ressources. A ce titre, elle peut être escomptée non seulement par les individus fortunés, mais également par des hommes de condition plutôt modeste qui ont accepté de consacrer durablement leur temps, leur énergie et leur intelligence à la cause communautaire.

Les Maheshwari, maîtres du temps et de l'espace

Selon le recensement que le mouvement associatif maheshwari a effectué en 1995, les Maheshwari seraient au nombre d'un million de personnes environ, réparties dans plusieurs Etats de l'Inde et même à l'étranger¹⁸. A cette dispersion géographique s'ajoute une diversité culturelle et une forte disparité économique des membres de la caste. Comme cette différenciation intracaste résulte surtout de la spécialisation professionnelle des Maheshwari, ce chapitre débutera par un historique succinct de leurs activités commerciales depuis l'époque moghole jusqu'à aujourd'hui. Il présente ensuite leurs occupations professionnelles actuelles ainsi que leur répartition géographique sur le territoire indien. Il analyse également la nature des relations que les Maheshwari entretiennent avec l'espace local, national ainsi qu'avec le Rajasthan, leur lieu d'origine. La lecture de deux histoires mettant en scène des commerçants et l'étude du mythe d'origine de la caste montrent comment les Maheshwari se positionnent dans l'espace imaginaire des *varna* et quelles relations ils entretenaient autrefois avec «l'aristocratie» terrienne, c'est-à-dire avec ceux qui détenaient des droits supérieurs sur la terre.

HISTORIQUE DE L'ACTIVITÉ COMMERCIALE ET INDUSTRIELLE DES MARWARI

Les Maheshwari font partie des Marwari, une célèbre communauté marchande originaire du Rajasthan, qui regroupe principalement les Maheshwari, les Oswal, les Khandelwal et les Agarwal. Ces quatre castes commerçantes ont la même origine géographique, pratiquent des activités commerciales similaires et sont réputées être proches les unes des autres du point de vue socioculturel et statutaire. Tout en entretenant des rapports de rivalité, elles sont dotées à l'extérieur du Rajasthan d'une identité collective commune qui s'est concrétisée entre autres dans la formation de

¹⁸ Maheshwari du 25.08.1996, p. 17.

diverses institutions marwari¹⁹. Leur proximité se reflète également dans l'acceptation d'alliances matrimoniales occasionnellement conclues entre les membres de ces quatre castes.

L'expression *Marwari* se réfère à Marwar, un Etat princier situé dans le nord-ouest du Rajasthan, et date de l'époque de l'empire moghol d'Akbar (1556-1605). Le terme *Marwari* désigne aujourd'hui en Inde tous les commerçants originaires du Rajasthan et par extension tous les commerçants originaires du nord de l'Inde. Comme le souligne T.A. Timberg (1978: 10), «la Marwari Sammelan, une organisation favorisant le développement communautaire, dont le siège se trouve à Calcutta, admet comme Marwari toute personne originaire du Rajasthan ou des zones proches du Rajasthan», du Malwa en Uttar Pradesh et de l'Haryana. La Marwari Sammelan (littéral: l'Assemblée Marwari) comprend des membres de castes hindoues non Vaishya, tels que les Brahmanes, Rajput et Mali²⁰, et compte parmi ses membres également des musulmans. Au Rajasthan par contre, le terme *Marwari* ne se réfère pas aux commerçants en particulier, mais désigne uniquement les habitants du Marwar, une des régions du Rajasthan.

Les commerçants marwari occupent une place prépondérante dans l'histoire commerciale de l'Inde. Pendant la colonisation britannique, ils exerçaient surtout la fonction d'intermédiaires entre les producteurs et consommateurs locaux et les firmes étrangères. Peu avant et surtout depuis l'Indépendance, ils jouèrent un rôle essentiel dans le développement de l'industrie indienne (Timberg 1978; Ray 1993) et détenaient en 1964 60% des avoirs industriels indiens (Timberg 1978: 11).

L'époque moghole

Les commerçants du Rajasthan portaient divers noms qui signalaient leurs nombreuses activités commerciales et les fonctions qu'ils exerçaient dans l'administration de l'Etat. Ils s'appelaient *mahajan* (grand homme: marchand d'une certaine importance), *kothiwāl* (banquier spécialisé dans le prêt de l'argent), *sahukar* (prêteur), *sarraf* (banquier spécialisé dans l'échange de monnaies, marchand d'or et d'argent), *amil* ou *amin* (fonctionnaire subalterne chargé de la collecte des revenus), *potadar* (trésorier), *mutsadi* (haut fonctionnaire) ou encore *modi* (fournisseur de l'armée).

¹⁹ Parmi les diverses institutions, on peut mentionner à Bombay la «Marwari Relief Society» (organisation pourvoyant des fonds notamment pour la santé publique et les mesures de secours en cas de catastrophes), à Calcutta la «Marwari Association» qui regroupait les grands *baniyān* de Calcutta et la «Marwari Chamber of Commerce» fondée en 1900 (et qui regroupait les importateurs de tissus en coton de Calcutta) ou encore la «All India Marwari Federation» fondée en 1935.

²⁰ Les Mali sont des jardiniers.

Certains noms de famille maheshwari, tels que *Patwari* (chargé de la comptabilité du revenu d'un village) ou *Poddar* (caissier), rappellent d'ailleurs encore aujourd'hui les activités des ancêtres.

Les commerçants jouaient un rôle essentiel dans la production et la commercialisation des produits agricoles: les marchands prêteurs étaient établis dans les bourgades et dans les grands villages. Ils y tenaient des échoppes dans lesquelles ils vendaient des produits de première nécessité (céréales, tissus, huile, sel, épices, etc.); ils prêtaient également aux paysans de petites sommes d'argent consacrées aux dépenses quotidiennes et des montants plus importants destinés notamment à l'achat de matériel agricole, de semences, d'animaux domestiques ou au financement des mariages. Quant à l'élite commerçante du nord de l'Inde, elle agissait tout à la fois en qualité de banquiers, de fermiers d'impôts, de marchands et de ministres des princes, et disposait d'un pouvoir de négociation avec les pouvoirs politiques.

La politique fiscale en usage à l'époque moghole favorisa l'essor des Marwari: au XVII^e et au XVIII^e siècles, les dirigeants rajput recrutaient leur personnel administratif parmi les commerçants et les chargeaient de collecter les impôts auprès des paysans. Comme ces charges de fonctionnaires représentaient des sources de profit, elles étaient mises aux enchères et attribuées aux plus offrants. Les représentants d'une caste monopolisaient généralement les postes administratifs d'un Etat (G.D. Sharma 1984: 187). Alors que les *mutisadi* (haut fonctionnaire) de Bikaner et de Jaisalmer se recrutaient parmi les Maheshwari, ceux de Jodhpur appartenaient généralement à la caste des Oswal (Timberg 1978: 107). Les talents de gestionnaires et de comptables des commerçants, leur formidable réseau financier et l'absence de relations de parenté avec les Moghols et avec la noblesse rajput faisaient d'eux des intermédiaires efficaces et dignes de confiance (Hardiman 1996: 23). D. Hardiman (1996: 23-24) dépeint le rôle crucial que les castes marchandes jouaient dans la commercialisation des produits agricoles et dans la politique fiscale:

At the time of tax collection, the normal procedure was for an official to invite a *Baniya* grain dealer or one of the *Baniyas* with credit operations in a village to come to the village after the harvest was in and purchase the state's share of the crop. The state thus realised its taxes in cash without the peasants having to market the crops themselves. Records from Amber state for the period 1677 to 1744, show that 77 per cent of the state's share of the crop was sold in the village this way. The state officials were normally given a Bill of Exchange (*hundi*), which could be encashed with a *Baniya*²¹ banker at the *pargana*²² headquarters. This banker would treat the sum as an amount advanced on credit to the local grain dealer or usurer, and he

²¹ *Baniya*: marchand *vaishya*.

²² *Pargana*: subdivision d'un district (*zila*).

would be repaid after the local dealer had sold the crop. In many cases the *pargana* officials did not demand cash on the spot, but merely took a fresh consolidated *hundi* for the tax proceeds of the entire *pargana*, which was sent to the treasury at the headquarters city. *Hundis* for the entire state would then be presented to the great bankers of the state, who were in any case major lenders to the ruler²³, and the accounts would be settled accordingly. At every level, therefore, the official administrative hierarchy was matched by the hierarchy of merchant capitalists. With *Baniyas* dominant in both spheres, friction was minimized.

En transformant les récoltes, c'est-à-dire des biens matériels, en liquidités, les commerçants occupaient une place centrale dans le système économique de l'Etat (Bajekal 1990: 90-120). La recherche de légitimité dans le cadre de l'étiquette moghole et la consommation de produits de luxe favorisèrent la production artisanale et le commerce. Les marchands approvisionnaient en effet les cours en produits de luxe, en soieries, en châles, en pierres précieuses, en parfums et en épices.

Pendant l'époque précoloniale, les princes déléguaient la perception des revenus aux marchands, mais se réservaient le droit de fixer les prix des biens de première nécessité. Leur intervention s'avérait profitable pour le bien public, car elle limitait la marge de manœuvre des commerçants: elle freinait la spéculation sur les produits agricoles et interdisait en outre l'exportation du grain des régions frappées par la disette.

Si les dirigeants rajput étaient financièrement dépendants des commerçants, ils exerçaient néanmoins un grand pouvoir sur eux, notamment parce qu'ils disposaient de troupes armées. Sous peine de voir les marchands quitter leurs terres, ils ne pouvaient toutefois pas se montrer trop avides à leur égard et cherchaient au contraire à favoriser leur installation sur leur territoire. Ils leur offraient leur protection et différents privilèges comme l'exemption ou la réduction des taxes commerciales²⁴, le droit d'acheter des terrains et d'édifier des *haveli*²⁵, l'impunité criminelle, l'exemption de fouilles et de perquisition ou encore l'autorisation de porter certains bijoux en or réservés en principe à la cour. Ils leur accordaient également des escortes armées pour protéger leurs convois de marchandises contre les bandits (Timberg 1978: 99).

²³ Ils avançaient en effet des sommes considérables pour financer les campagnes militaires et le train de vie ostentatoire des Rajput.

²⁴ L'Etat de Jaipur imposait des restrictions au commerce privé des grains jusqu'à ce que le stock céréalier de l'Etat soit épuisé. Parallèlement, il permettait aux marchands de tirer profit des fluctuations saisonnières des prix des produits céréaliers en leur accordant un délai de quatre mois pour payer les céréales. Ce paiement différé était une sorte de prêt sans intérêt qui devait encourager l'achat des céréales. (Bajekal 1990: 120)

²⁵ *Haveli*: anciennes demeures fortifiées des princes rajput et des grands commerçants, souvent ornées de magnifiques peintures.

Les Marwari pendant la colonisation britannique

Entre la fin du XVIII^e siècle et la Mutinerie de 1857, les Anglais étendirent rapidement leur réseau commercial en Inde. Pour mener à bien leur entreprise, ils recoururent à l'aide de diverses communautés commerçantes. Ils exploitèrent en particulier le réseau financier des Marwari, qui avaient établi dès la fin du XVIII^e siècle un réseau sophistiqué et efficace de lettres de change (*hundi*). La East India Company et les marchands anglais se servirent de ce réseau pour transférer leurs fonds d'une région à l'autre²⁶. Ce système leur permettait de faire circuler rapidement à travers l'Inde et sans risques des sommes importantes et leur évitait de devoir convertir leur argent en différentes monnaies régionales. Les banquiers indigènes rédigeaient des ordres de paiement à leurs correspondants qui remettaient aux Anglais l'argent en monnaie locale.

L'étude de R.K. Ray sur le bazar pendant la période britannique jusqu'à l'entre-deux-guerres analyse l'imbrication des réseaux financiers indigènes et coloniaux au cours du XIX^e siècle et montre que l'économie indienne était constituée de trois agglomérats sociaux distincts, à savoir:

a westernized enclave of banks, factories, mines, plantations, corporations, managing agencies, and import-export firms with weak linkages to the rest of the economy;

the bazaar, a well-integrated complex of *shroffs* (banker), *arhatiyas* (commission agent) and wholesale merchants, operating in inland trade through negotiable instruments of credit (*hundi*);

the subsistence economy of the peasants, artisans and petty dealers who had no access to either bank or *hundi* credit, and who were therefore compelled to rely on usurious loans from moneylenders. (Ray 1993: 12)

Le taux d'intérêt variait dans ces trois agglomérats: le premier pratiquait des taux d'intérêt en vigueur dans les banques de style occidental; dans le deuxième, les commerçants empruntaient – contre des lettres de change – de l'argent à un taux variable, et dans le troisième, les paysans et les artisans empruntaient à l'usurier à un taux très élevé (Ray 1993: 11). En fonction des liquidités disponibles au niveau du bazar, les banquiers indigènes pouvaient prêter aux commerçants indigènes de l'argent à un taux plus bas que celui fixé par les banques occidentales (Ray 1993: 12). Dans les grands centres commerciaux étaient installés des banquiers appelés *shroff*, qui étaient agréés par les banques occidentales et pouvaient leur emprunter

²⁶ Durant la deuxième moitié du XVIII^e siècle, le gouvernement du Bengale utilisait les réseaux de crédit des banquiers indiens (*shroff*) pour transférer les montants destinés à subvenir aux dépenses de l'administration coloniale de Bombay et de Surat. Le développement économique et politique de Bombay fut très largement tributaire du soutien et de la collaboration des commerçants locaux (Subramanian 1987: 473-510).

de l'argent. Dans les marchés régionaux, les bourgs et les villages, un réseau complexe de banquiers de moindre rang, de grossistes et d'agents commissionnaires régissait le flux des biens importés ou destinés à l'exportation. Sous la colonisation britannique, l'économie indienne était régie par deux processus interreliés, que R.K. Ray (1993: 13) définit de la façon suivante:

- (a) The capture of the commanding heights of the Indian economy by British capital, especially the control of imports, exports and shipping, and of those large-scale manufacturing activities that led the flow of processed and exported agricultural produce;
- (b) the mutually beneficial adjustment reached by the European corporations with the inland merchants, commission agents, and bazaar bankers, on whom the former relied for obtaining produce from inland, and for distributing imported goods in the interior.

Les Britanniques s'adressèrent à différentes communautés marchandes et notamment aux Marwari pour canaliser l'exportation de matières premières produites en Inde (indigo, jute, coton, opium et thé) et la distribution de biens manufacturés en Angleterre. Grâce à leur expérience dans l'achat et dans la vente des produits céréaliers au Rajasthan, les Marwari étaient, comme le souligne T.A. Timberg (1978: 51), particulièrement aptes à se lancer dans le commerce des marchandises demandées par l'économie coloniale: «Ils disposaient en effet de parents et de correspondants à l'intérieur des terres qui achetaient les produits bruts destinés à être vendus aux Anglais et qui revendaient les produits manufacturés européens.»

Les Marwari favorisèrent également le commerce britannique en prêtant de l'argent aux paysans et aux artisans qui cultivaient ou fabriquaient des produits destinés à l'exportation. Le recours aux réseaux marchands indigènes assurait en outre le bon déroulement des transactions commerciales:

Even in those trades most affected by European demand, British firms tended to work through existing social networks. Until quite late in the century, for instance, Bombay cotton dealers relied on local *mahajan* to ensure that their transactions would be honored in the absence of legal contracts. Since guilds could ruin any trader through ostracism, very few indigenous traders refused to meet their obligations. (Haynes 1992: 45)

Entre 1870 et 1900, les Marwari assumèrent le rôle de *baniyān* pour les firmes britanniques qui exportaient du coton, de la jute, du thé et de l'opium:

A baniyanship was a kind of credit and insurance system. British firms wanted to dispose of imported goods as soon as possible after arrival in the port of Calcutta so as to recover their investment without requiring credit or facing the possibility of losses in dealing with retailers or distributors. The baniyan solved this problem. He deposited security money with the

British importer and took immediate delivery of all goods for distribution. He was paid a commission of one percent, but he was, in turn, responsible for any losses which might result in the transaction. (Kochanek 1974: 21-22)

A la fin du XIX^e siècle, la prospérité des Marwari était très étroitement liée au commerce des Anglais. L'exportation de matières premières indiennes et la distribution en Inde de biens manufacturés européens exigeaient un faible investissement initial et garantissaient des gains élevés. Ce commerce permit donc à de nombreuses familles marwari de faire fortune. La spéculation sur l'opium et sur le coton leur rapporta en outre des capitaux énormes qu'ils investirent par la suite dans le développement industriel.

Le rôle des Marwari dans le développement industriel de l'Inde

Les Marwari se lancèrent dans la production industrielle à partir de la Première Guerre mondiale. Selon une enquête publiée en 1994, 15 des 50 premiers groupes industriels familiaux indiens sont contrôlés par des Marwari parmi lesquels figurent plusieurs familles maheshwari (Business Today 1997). La couverture du livret publié à l'occasion du 22^e rassemblement de l'organe faïtier du mouvement associatif maheshwari à Jaisalmer peut être considérée comme un indicateur précieux du rôle que joue l'activité industrielle dans la construction de l'identité de la caste des Maheshwari. Composée de plusieurs images juxtaposées ou superposées, la moitié gauche de la page présente des scènes qui évoquent le monde de l'industrie: on y voit un complexe industriel dominé par des hautes cheminées vers lequel se dirige une foule dense. La fumée projetée dans le ciel témoigne du processus de combustion qui est à l'œuvre dans l'usine, qui n'est pas seulement un lieu de concentration et de transformation de la matière, mais également un centre de pouvoir qui attire vers lui un grand nombre de travailleurs.

L'intérêt tardif des Marwari pour l'industrie s'explique partiellement par leur formation alors insuffisante dans les domaines techniques, par leur réticence à encourir les risques financiers liés à la création d'infrastructures industrielles et par la politique coloniale favorisant l'importation de biens manufacturés européens ²⁷. Une fois engagés dans la voie industrielle, ils prospérèrent toutefois rapidement en raison des capitaux importants dont ils disposaient (Tripathi 1971: 59-67). Ils bénéficièrent également des circonstances historiques: la Première Guerre mondiale stimula l'industrialisation indienne, car elle créa une forte demande interne en

²⁷ Certains capitalistes indiens, parmi lesquels figuraient en particulier des Parsi, se lancèrent dans l'industrie textile dès la deuxième moitié du XIX^e siècle (Markovits 1994: 523-526).

interrompant l'importation en Inde de nombreux produits de première nécessité, elle désorganisa les réseaux d'approvisionnement des firmes expatriées et accrut les liquidités dont disposaient les marchands et les spéculateurs, leur permettant ainsi d'investir dans le domaine industriel (Ray 1993: 50). Les usines indiennes purent ainsi doubler leur production de tissus entre 1914 et 1916. Après la Première Guerre mondiale, le gouvernement adopta une politique douanière qui devait favoriser le développement de l'industrie indigène, notamment celle du sucre, du ciment et de la sidérurgie.

Après avoir contrôlé en premier lieu le marché du jute brut, les Marwari de Calcutta se tournèrent vers la manufacture de produits finis. Les Birla construisirent en 1919 la première fabrique de transformation du jute, une branche industrielle contrôlée jusqu'alors exclusivement par les Anglais²⁸. Ils créèrent ensuite des industries textiles à Gwalior et à Delhi ainsi que des raffineries de sucre et des fabriques de papier. A l'instar des Birla, d'autres Marwari se lancèrent dans la production industrielle de divers produits, en particulier dans celle du ciment et du sucre. Conservant la mobilité de leurs ancêtres commerçants, les industriels marwari construisirent des fabriques dans différentes régions de l'Inde.

Malgré leur orientation tardive vers l'industrie, les Marwari se profilèrent après la Deuxième Guerre mondiale comme l'une des communautés marchandes les plus entreprenantes dans le secteur industriel (Markovits 1977: 157). Après l'Indépendance, ils diversifièrent leurs activités et cherchèrent la collaboration de compagnies étrangères:

Issue du monde marchand, la classe d'entrepreneurs industriels prêtait plus d'attention aux aspects commerciaux et financiers de la production qu'au développement technologique. Elle eut donc tendance à rechercher des accords avec des sociétés étrangères pour se procurer des technologies plutôt que de mettre sur pied un effort technologique indigène. (Markovits 1994: 533)

La majeure partie des capitaux étrangers furent investis dans l'industrie pétrolière, dans d'autres industries qui exigeaient une technologie sophistiquée, telles que la production de plastique, de verre, de ciment, de sucre, de produits pharmaceutiques et chimiques, de produits électroniques, de textiles et dans l'édition (Kochanek 1974: 97). Quant aux industries traditionnelles comme celles du thé et du jute, elles déclinèrent ou ne se développèrent que très lentement.

Une brève description des activités commerciales des Birla, une des plus célèbres familles industrielles maheshwari, permettra d'illustrer la

²⁸ G.D. Birla incita par ailleurs les Marwari de Calcutta à établir un contact direct avec le marché du jute en Europe. Lui-même créa en 1917 à Londres le premier bureau indien spécialisé dans l'exportation du jute (Ray 1993: 49; Timberg 1994: 155).

diversification des intérêts commerciaux des Marwari depuis la fin du XIX^e siècle: en 1857, Shiv Narain Birla, originaire de Pilani au Rajasthan, se rendit à Bombay où il fit fortune. Son fils Baldev Das Birla s'enrichit dans le commerce de l'argent, du coton, de grains et de l'opium et créa en 1897 une filiale à Calcutta. Les quatre fils de Baldev Das fondèrent un empire industriel qui comptait en 1986 plus de 200 unités industrielles sous contrôle direct et 70 unités sous contrôle indirect du groupe. Les intérêts du conglomérat sont très divers: plantation de thé et de café, mines de charbon et de bauxite, huiles comestibles, sucre, textiles en coton, en laine et en matière synthétique, jute, automobiles, bicyclettes, produits électroniques et chimiques, papier, transport maritime, investissements, publications, fer et acier. Ne limitant pas son activité à l'Inde, le groupe Birla a fondé des industries dans divers pays du Sud-Est asiatique et en Afrique et exporte sa production dans le monde entier (Taknet 1987: 112-113).

LES OCCUPATIONS PROFESSIONNELLES ACTUELLES DES MAHESHWARI

Si les Maheshwari sont fiers de compter dans leur caste des capitaines d'industrie et des grands commerçants, la majorité d'entre eux exercent toutefois des occupations professionnelles beaucoup plus modestes. Une grande partie des activités du mouvement associatif maheshwari sont d'ailleurs spécifiquement destinées à favoriser la mobilité sociale des individus et des familles peu prospères de la caste.

Les catalogues publiés à l'occasion des foires de rencontre donnent un aperçu des spécialisations professionnelles des Maheshwari qui sont considérés comme la «classe moyenne» de la caste. Si une grande partie d'entre eux font le commerce de produits traditionnels (tissus, épices, grains, huiles, sucre, livres), d'autres vendent des produits techniques (appareils électroménagers, pièces détachées de moteurs, etc.). D'autres encore proposent des services (location de tentes, magasin de photocopies, agence de voyage, bureau téléphonique) ou font office d'agent et de courtier (broker, agents) de grandes compagnies (notamment d'assurances). Certains se sont également lancés avec un succès variable dans les opérations boursières.

S'ils ont diminué leur pratique de l'usure dans les régions agricoles en raison du développement d'institutions financières étatiques, les commerçants se sont bien adaptés au nouvel ordre social et tirent parti du développement de l'agriculture commerciale²⁹. Comme le rapporte D. Hardiman

²⁹ Après l'Indépendance de l'Inde, les pouvoirs publics prirent des dispositions légales pour contrôler la pratique de l'usure et développèrent des banques et des coopératives pour permettre aux paysans et aux artisans de s'affranchir de leur dépendance financière à l'égard des prêteurs (Hardiman 1996: 310-323).

(1996: 323), ils agissent en tant que détaillants, grossistes ou représentants de diverses firmes nationales ou internationales. A ce titre, ils fournissent par exemple aux paysans des machines, des pompes, des machines d'exploitation, des semences, des engrais, des pesticides et des herbicides. Ils agissent aussi comme agents financiers, courtiers, propriétaires de moulins, transporteurs de céréales et entrepreneurs de travaux publics. Ils occupent également des emplois dans la bureaucratie locale et exercent des professions libérales.

La spécialisation commerciale des Maheshwari dépend partiellement des opportunités offertes par leur lieu de résidence. Comme Jaipur est un centre mondial de la taille de la pierre, beaucoup de Maheshwari qui y résident s'orientent vers le commerce de pierres semi-précieuses ou précieuses. A Indore, située dans une région fertile, ils se spécialisent plutôt dans le commerce de produits agricoles et textiles. A Udaipur, localisée dans une région dont le sous-sol est riche en minéraux, une partie d'entre eux privilégient le commerce de matériaux de construction, notamment du marbre.

Un certain nombre de Maheshwari possèdent des petites et des moyennes entreprises et travaillent en sous-traitance pour des firmes plus importantes ³⁰.

Si la majorité des Maheshwari sont des commerçants, une partie d'entre eux travaillent comme employés salariés. Selon le degré de leur qualification scolaire et professionnelle, ils occupent des emplois dans les entreprises privées ou dans l'administration de l'Etat. La caste compte également des individus qui exercent une profession libérale. En 1996, l'organe faîtière du mouvement associatif maheshwari entreprit un recensement au niveau national pour déterminer le nombre et la spécialisation des Maheshwari appelés *professionals*. Ce terme désigne ici des personnes qui disposent d'une formation universitaire et qui travaillent pour des compagnies privées ou étatiques, ou exercent des professions libérales.

Les résultats de cette enquête furent publiés en 1997 dans un catalogue ³¹ des *professionals* résidant dans les différents Etats de l'Inde:

Doctor	532	Company secretaries	21
Chartered accountant	348	Technical consultant	25
Corporate manager	271	Finance professional	23
Professional entrepreneur	224	Insurance consultant	20
Engineers	136	Legal expert	13
Educational expert	105	Scientist	8
Government officer	97	Valuer	5
Taxation consultant	63	Other	47
Info-Tech consultant	50		
Banking & finance	31	Total	2'214

Comme la caste compte environ un million de personnes, la proportion de *professionals* est assez faible. D'après un des membres du comité chargé du recensement dans le district de Jaipur, les chiffres indiqués seraient toutefois inférieurs à la réalité, une partie des *professionals* ayant renoncé à collaborer à l'enquête. Seuls 65 des 200 experts comptables maheshwari de Jaipur auraient ainsi rempli le questionnaire qui leur avait été adressé par l'association de caste. Ce recensement révèle toutefois les domaines de spécialisations privilégiés des *professionals* maheshwari, c'est-à-dire la médecine, le commerce et la technologie.

La proportion de commerçants, de salariés et de *professionals* varie en fonction des lieux de résidence. Comme le révèlent les catalogues des foires de rencontre, les salariés et les *professionals* sont davantage représentés dans les grandes villes que dans les petites villes et dans les bourgades. Le mouvement associatif est très conscient de la diversité professionnelle et de la différenciation qui existe parmi ses membres. Pour unifier la caste et pour favoriser le développement des sections défavorisées, il a créé différents dispositifs qui seront présentés au chapitre V.

Même si une faible proportion de Maheshwari sont des industriels ou des grands commerçants, ils modèlent néanmoins fortement la réalité économique des autres Maheshwari et représentent pour eux une source d'enrichissement. Les patrons des grandes entreprises fournissent volontiers des emplois aux membres de leur caste. En adoptant cette politique de recrutement, ils font état de leur solidarité envers leurs frères de caste et s'assurent en même temps la collaboration de travailleurs dévoués. Grâce aux relations de caste, ils disposent de moyens de représailles sur leurs employés et exercent ainsi un certain contrôle social sur eux. Les grandes industries suscitent en outre l'émergence d'un vaste réseau de sous-traitances qui offre des opportunités commerciales à de petites et moyennes entreprises.

L'activité industrielle de l'élite économique de la caste rehausse par ailleurs symboliquement l'image collective des Maheshwari et leur permet de se présenter comme une caste dynamique et progressiste: elle suppose en effet des capitaux énormes, une technologie de pointe et la maîtrise de réseaux de financement, de production et de distribution complexes.

Si la présence d'une élite fortunée est une source de fierté et d'enrichissement pour la caste, la disparité économique des Maheshwari pose toutefois des problèmes et ceci particulièrement dans le domaine matrimonial, comme il sera montré dans les chapitres VI à X.

³⁰ Les lecteurs intéressés par une étude anthropologique de la sous-traitance consulteront avec profit Lachaier 1999.

³¹ Akhil Bharatvarshiya Maheshwari Maha Sabha: *All India Maheshwari Professional's Directory 1997*. Trois pages de ce catalogue concernent des *professionals* de l'étranger.

UNE CASTE PANINDIENNE

Au gré des circonstances historiques et des opportunités commerciales, les Maheshwari se sont établis dans différentes régions de l'Inde ainsi qu'à l'étranger. Ils se sont surtout installés dans les Etats du Centre, du Nord et de l'Ouest de l'Inde, c'est-à-dire, en dehors du Rajasthan, en Uttar Pradesh, au Madhya Pradesh, au Bengale, au Népal et en Assam. Ils sont également représentés dans les Etats du Sud de l'Inde, dans l'Andhra Pradesh, au Kérala et au Tamil Nadu. Pour connaître le nombre et la répartition exacte des Maheshwari, l'organe faîtiier du mouvement associatif maheshwari a entrepris en 1995 de recenser la population maheshwari résidant en Inde, au Népal et au Bangladesh. D'après cette enquête, les Maheshwari seraient au nombre d'un million, dont un quart vivraient au Rajasthan et un quart dans la région de Calcutta, les autres étant répartis dans les différents Etats de l'Inde ainsi qu'à l'étranger. Le tableau ci-après ³², qui comprend des chiffres exacts et des approximations et où figurent des Etats et des métropoles de l'Inde, indique que les Maheshwari résident avant tout dans le nord de l'Inde ³³. En affirmant qu'ils forment une caste panindienne, ils expriment leur fierté d'évoluer dans un espace étendu et de gérer des relations à grande distance, faisant ainsi preuve d'une aptitude qui a favorisé leur prospérité économique ³⁴.

Comme les Maheshwari rejoignent souvent leurs parents et leurs amis émigrés avant eux, leur lieu de provenance au Rajasthan a souvent déterminé la direction de leur migration. Voici celles qui m'ont été indiquées:

- les Maheshwari originaires du Mewar se sont établis au Gujarat et au Maharashtra;
- ceux originaires de Jaipur se sont rendus à Delhi;
- les Maheshwari de Bikaner ont pour beaucoup émigré à Calcutta, au Bengale, au Bihar et au Nagaland, ou au Maharashtra et, notamment, à Bombay;
- ceux de Jaisalmer se sont fixés au Madhya Pradesh, dans l'Uttar Pradesh ³⁵ et dans le Tamil Nadu;
- ceux de Jodhpur se sont installés en Assam, au Bihar et au Nagaland.

³² *Maheshwari* du 25.08.1996, p. 17.

³³ Dans les villes et les Etats mentionnés dans le tableau, les familles maheshwari comprennent environ six personnes. Cette proportion ne se retrouve toutefois pas dans quelques villes ou quelques Etats, sans que cette différence ne soit toutefois expliquée. On constate ainsi qu'au Punjab, il y aurait 15 personnes par famille alors qu'au Tamil Nadu, il n'y aurait que quatre personnes par famille.

³⁴ Les Marwari tirèrent parti de la construction des lignes de chemins de fer et du télégraphe pour étendre leurs réseaux commerciaux.

³⁵ Notamment à Mathura, Aligarh, Kasganj, Meerut et Shahjahanpur.

Tableau 1: Répartition des Maheshwari en Inde et au Népal.

Etat / ville	Nombre de familles	Nombre de personnes
Inde	162'000	1'000'000
Calcutta	40'000	250'000
Rajasthan	40'000	240'000
Maharashtra	14'442	89'453
Vidarbha	9'800	58'800
Gujarat	10'000	60'000
Bombay	4'500	31'500
Western Madhya Pradesh (M.P.)	5'000	30'000
Central M.P.	3'000	18'000
Eastern M.P.	2'450	14'700
Andhra Pradesh	5'937	29'635
Delhi	3'500	24'500
Punjab	657	10'000
Karnatak	1'400	8'800
Bihar	1'006	7'926
Tamil Nadu, Kérala, Pondicherry, Madras	1'600	7'100
Orissa	1'000	6'000
Western Uttar Pradesh (U.P.)	1'000	6'000
Eastern U.P.	1'200	7'200
Central U.P.	800	4'800
Goa, Daman, Andaman, Nicobar	500	3'000
Népal	540	2'852
Haryana	923	5'538
Himachal Pradesh	58	346
Bangladesh	29	136
Jammu et Cachemire	17	102

En raison de leur dissémination dans un territoire très large, les Maheshwari présentent des spécificités régionales, qui seront évoquées à titre d'exemple dans les chapitres consacrés aux Dhat Maheshwari. Après avoir vécu dans la région de Jaisalmer, ces derniers se sont établis dans une partie du désert du Thar, actuellement située au Pakistan. Après la Partition et les conflits indo-pakistanaïses de 1965 et de 1971, ils se sont installés dans différents Etats du nord de l'Inde, en particulier au Gujarat et au Rajasthan, et notamment à Jaipur où ils forment une communauté d'environ 40 familles. En raison de leur séjour prolongé dans le désert du Thar, les Dhat ont adopté des pratiques culturelles différentes de celles des autres Maheshwari vivant à Jaipur. Tout en fréquentant leurs frères de caste dans le cadre des activités du mouvement associatif maheshwari, les Dhat forment pour l'instant une communauté endogame distincte.

Le projet d'unifier tous les Maheshwari a émergé avec l'apparition du mouvement associatif, qui a redéfini les critères d'appartenance à la caste.

Si la dispersion géographique prouve le dynamisme commercial des Maheshwari, elle représente également un facteur d'affaiblissement des liens communautaires et engendre une différenciation culturelle qui menace la cohésion de la caste. Pour préserver l'intégrité du groupe et pour activer les relations entre les membres de la caste et les différentes communautés régionales, les Maheshwari ont développé un tissu associatif qui est calqué sur les structures administratives de l'Etat et qui existe au niveau des villes, des districts, des Etats et de la Nation (cf. chap. III).

D'après un vice-président de l'organe faîtière du mouvement associatif maheshwari, la répartition des Maheshwari dans les régions urbaines et rurales serait aujourd'hui la suivante:

- 40% vivraient dans des villes de plus d'un million d'habitants;
- 20% dans des villes entre 500'000 et 1 million d'habitants;
- 10% dans des villes entre 75'000 et 500'000 habitants;
- 30% dans des villes ou des villages de moins de 75'000 habitants.

Le recensement effectué entre 1995 et 1996 montre que plus d'un quart des Maheshwari sont établis dans les principales métropoles de l'Inde, c'est-à-dire à Bombay, à Delhi et surtout à Calcutta.

Les Maheshwari ne sont donc pas seulement répartis dans des régions géographiques très variées et distantes, mais résident également dans des contextes socioculturels diversifiés. Alors que certains vivent dans des métropoles, d'autres habitent dans des zones rurales ou dans des villes de petite ou moyenne importance. Ces contextes divers conditionnent leur style de vie, leur système de valeurs, leur formation scolaire et leur spécialisation commerciale ou professionnelle. Les catalogues des foires de rencontre illustrent bien cet état de fait: en fonction de l'endroit où ces manifestations sont organisées, le niveau de qualification des candidats et la proportion de salariés ou de commerçants peuvent varier. Alors qu'à la foire d'Indore ou à celle de Faridabad, plus de 80% des candidats avaient un diplôme universitaire, à peine 70% des participants de la foire de Bhilwara présentaient un niveau de qualifications similaire. La proportion de jeunes gens exerçant une activité salariée était également plus élevée dans les deux premières villes.

Les Maheshwari se considèrent comme une caste panindienne, d'une part en raison de leur présence dans de nombreux Etats de l'Inde et, d'autre part, parce qu'ils ont contribué et continuent de contribuer au développement économique de l'Inde. Attirant l'attention sur leur action dans la sphère politique, ils rappellent également l'appui qu'ont fourni les commerçants et les industriels au mouvement de l'Indépendance de l'Inde ³⁶.

³⁶ Pendant la période précédant l'Indépendance, certains industriels jouèrent un rôle politique de premier plan et encouragèrent activement l'Indépendance de l'Inde. Parmi les

Leur sentiment de constituer une caste pan indienne se reflète en outre dans leur structure associative qui est régie par un organe faîtière appelé la Akhil Bharat Varshiya Maheshwari Maha Sabha, également désigné comme la Akhil Bharatiya Maheshwari Maha Sabha. Cette expression, désormais abrégée ABMMS, signifie littéralement la grande assemblée panindienne des Maheshwari.

Pour unifier la caste et pour mettre en avant son caractère national, la ABMMS organise des rassemblements dans plusieurs Etats de l'Inde, en particulier au Bengale, au Haryana, au Madhya Pradesh, au Maharashtra, au Rajasthan, au Tamil Nadu et en Uttar Pradesh ³⁷. La tenue des réunions dans des villes situées dans le nord et dans le sud de l'Inde et la tendance à privilégier les villes du nord de l'Inde reflètent la tension entre, d'une part, le projet associatif, qui cherche à instaurer potentiellement toute communauté maheshwari comme le centre temporaire de l'ensemble de la caste, et, d'autre part, le poids des relations concrètes qui incite les associations à organiser les assemblées dans les Etats où vivent la majorité des Maheshwari, soit dans ceux du nord de l'Inde.

Si les Maheshwari se perçoivent comme une caste panindienne, ils cherchent – à ma connaissance – à marquer leur présence en tant que collectivité avant tout au niveau local. Les initiatives destinées à inscrire les Maheshwari dans la société en général sont toujours le fait des associations locales ou d'individus. Ce sont eux, et non la ABMMS, qui construisent ou financent des écoles, des hôpitaux et autres œuvres de bienfaisance.

A titre personnel et au nom de leur famille, certains grands industriels maheshwari financent en revanche des institutions charitables dans différents Etats de l'Inde. Refusant de se cantonner à un rôle purement économique, ils se présentent comme des bâtisseurs, des ouvriers du progrès, des défenseurs de la religion et de la Nation et des propagateurs de la connaissance.

La maîtrise de l'espace

La couverture du livret publié à l'occasion du 22^e rassemblement de la ABMMS à Jaisalmer ³⁸ offre un indicateur précieux de la relation que les Maheshwari entretiennent avec l'espace: tout à gauche de l'image figurent

pro-nationalistes figuraient de grands capitalistes marwari tels que G.D. Birla (Maheshwari) et Jamnalat Bajaj (Agarwal) qui offrirent un appui financier considérable au Parti du Congrès. Les lecteurs intéressés par le rôle politique des Marwari consulteront avec profit Markovits 1985.

³⁷ Pour la liste détaillée des lieux et des dates, voir chapitre IV.

³⁸ Akhil Bharat Varshiya Maheshwari Maha Sabha: *Jaisalmer Adhiveshan* 1994.



Figure 1: Couverture du livret publié à l'occasion du 22^e rassemblement de la ABMMS à Jaisalmer.

deux dromadaires. Une roue dentée, au centre de laquelle est représenté un village du Rajasthan, est placée au milieu de la page. Traversant l'engrenage, un train relie le village à un navire.

La dispersion géographique des Maheshwari, l'étendue de leurs réseaux commerciaux et l'association des véhicules avec des représentations du Rajasthan et du monde industriel donnent à penser que les divers moyens de locomotion symbolisent des époques et des espaces historiques distincts. Les dromadaires servaient de montures aux Marwari pendant l'époque moghole et une partie de l'époque coloniale et rappellent leur activité commerciale au Rajasthan. Le train, qui fut construit par les Britanniques, permit aux Marwari d'intensifier et d'étendre leur activité commerciale en Inde. Le développement des lignes de chemin de fer vers la fin du XIX^e siècle stimula leur émigration vers le Punjab, le Haryana, l'Uttar Pradesh, le Bihar, l'Orissa, le Bengale occidental, le Maharashtra, le Gujarat, Hyderabad et Mysore ³⁹. Le train évoque ainsi les réseaux

³⁹ La construction du réseau ferré démarra vers 1860. Sa longueur totale passa de 1'349 km en 1860 à 7'678 km en 1870, à 25'495 km en 1890 et à 56'980 km en 1920. «Dès 1867, toutes les villes principales étaient reliées et, vers 1920, la plupart des districts, sauf dans certaines régions du Nord-Est et de l'Inde Centrale.» (Markovits 1994: 519)

commerciaux établis dans ces régions et, indirectement, la nation indienne. Quant au navire, il constitue le moyen privilégié de relier les continents et doit par conséquent représenter la globalisation des activités commerciales des Maheshwari.

Le symbole de l'engrenage est complexe. Dans son chapitre intitulé «La machine économico-sacrificielle», P. Lachaiër (1999: 263-305) souligne sa polysémie et propose plusieurs interprétations possibles. En introduisant cette figure dans leurs publicités, les entreprises exprimeraient la vision qu'elles ont d'elles-mêmes: «La "grande roue" au foyer d'une autre est représentée par les initiales de l'organisation elle-même, et cette autre roue ne peut être que l'infrastructure industrielle dans son ensemble, les deux roues étant donc enfilées sur le même axe. Si l'engrenage est un moyeu, ses dents sont comme les moignons des rayons de la roue. Et ces rayons sont comme autant d'axes de différenciation du principe central selon lesquels se développe l'infrastructure industrielle» (Lachaiër 1999: 289). A un niveau plus profond, l'engrenage représenterait la roue dharmaïque (*chakra*⁴⁰) et pourrait exprimer une conception particulière du salut par les œuvres industrielles:

Si le salut du *karta*⁴¹ passe par la promotion de sa Firme Lignagère⁴², le salut de la Nation indienne passe par la promotion de l'économie indienne dans son ensemble. [...] Or la «promotion de la nation indienne» ne fait sens que par rapport aux autres nations du monde. [...] Dans cette perspective, le lieu de confrontation ultime des firmes et des nations est aujourd'hui le marché universel [...]. (Lachaiër 1999: 295)

La plus ancienne ligne de chemin de fer au Rajasthan était la ligne «Rajputana-Malwa» ouverte en 1880-1881 qui allait de Khandala (en U.P.) à Ajmer en passant par Ratlam, Neemach, Nimbahera, Bhilwara, Nasirabad, Ajmer. La ligne Agra-Bharatpur-Bandikui fut ouverte en 1874. La ligne Delhi-Ahmadabad, ouverte en 1879, passait par Alwar, Jaipur, Phulera, Ajmer, Beawar, Marwar (Saxena 1994: 236).

⁴⁰ «Le rouet (*chakra*) a été adopté comme symbole par l'Inde indépendante en souvenir du Mahatma Gandhi qui en préconisa l'utilisation pour tous les Indiens afin de ne plus dépendre des filés importés de Grande-Bretagne; il représente aussi la roue dharmaïque des chapiteaux d'Ashoka.» (Lachaiër 1999: 289)

⁴¹ «Le *karta* est normalement à la fois chef du groupe des entreprises appartenant à différents parents et chef de lignée: les deux "rôles", l'un fonctionnel et l'autre statutaire, sont superposés et reviennent à une même personne. Mais ils peuvent être dissociés lorsque le vieux *karta* se retire des affaires professionnelles.» (Lachaiër 1999: 185)

⁴² La Firme Lignagère est «d'une part, un réseau élémentaire de parents proches incluant les ancêtres, une maille sociale peut-on dire, inscrite dans un plus vaste réseau de relations de parenté, et, d'autre part, un autre petit réseau de rapports marchands, autre maille elle aussi inscrite dans un plus vaste réseau de rapports marchands. Ces deux mailles sont à la fois distinctes et opposables, mais non-séparables car complémentaires, un peu comme le sont les deux faces d'une pièce de monnaie.» (Lachaiër 1999: 137)

Pour expliciter la présence de l'engrenage sur la couverture du livret publié à l'occasion du rassemblement des Maheshwari à Jaisalmer, je m'inspirerai des interprétations proposées par P. Lachaier. En tant qu'archétype de tout véhicule, la roue symbolise la mobilité, l'esprit de conquête et le succès commercial des Maheshwari. La représentation des moyens de transport qui permettent de relier des endroits de plus en plus distants souligne peut-être l'aptitude des Maheshwari à maîtriser un espace toujours élargi qui couvre la nation indienne et englobe le monde entier. Leur capacité de sortir des sentiers battus et de transcender les frontières établies se reflète d'ailleurs dans un proverbe qui affirme que «Là, où même le char à bœufs n'accède pas, le Marwari, lui y parvient».

En tant que partie élémentaire de toute machine, l'engrenage symbolise l'activité industrielle. Sa position médiane entre le complexe industriel et des espaces territoriaux évoqués par des véhicules doit rappeler que l'activité industrielle a permis aux Maheshwari de se positionner dans le monde. L'image d'un village du Rajasthan au centre de l'engrenage représente le rapport privilégié que les Maheshwari entretiennent avec leur lieu d'origine. Selon Lachaier (1999: 291-292), «symboliquement, le centre ultime de la roue est le point où se réconcilient tous les contraires, ici le mouvement et la fixité. [...] Axe de la non-mort, source de toute énergie, passage vers la délivrance», il est la «fixité première d'où naît tout mouvement, toute transformation».

L'engrenage exprime peut-être aussi le rôle que les Maheshwari estiment jouer dans la société, celui de mettre en rapport ses différentes parties: intermédiaires entre des lieux et des couches sociales distincts: entre ville et campagne, entre régions, entre pays, entre dirigeants et gouvernés, entre Britanniques et Indiens, entre producteurs et consommateurs. Une histoire exposée plus loin dans ce chapitre prouve que les commerçants pensent occuper une place centrale dans l'édifice social indien. Ce récit, qui met en scène un Rajput et un marchand, rappelle la dépendance du roi à l'égard du commerçant, accordant ainsi au deuxième la prépondérance dans l'ordre social.

L'ancrage dans le lieu d'origine

Les Maheshwari manifestent un grand attachement au Rajasthan, leur lieu d'origine. Cet état sert de point d'ancrage symbolique garantissant l'intégrité culturelle et sociale des Maheshwari qui vivent dispersés sur le territoire indien et adoptent progressivement la culture de leur lieu de résidence.

La littérature publiée par le mouvement associatif, notamment le catalogue officiel du 22^e rassemblement de la ABMMS en 1994, décrit le Rajasthan comme la patrie des Maheshwari. Tandis que le côté gauche de la couverture du livret est occupé par des représentations du monde industriel,

la partie droite évoque le Rajasthan: au premier plan, on voit deux hommes en *dhoti*⁴³, coiffés de turbans et en train de discuter; leurs figures se détachent d'un médaillon qui représente une place, probablement un bazar, qui est entourée de *haveli* et sur laquelle déambulent des éléphants. En tant que montures attitrées des maharaja, ces animaux évoquent l'époque où les Maheshwari pratiquaient le commerce au Rajasthan.

Le choix de Jaisalmer pour la 22^e réunion de la ABMMS atteste également l'importance que les Maheshwari accordent à cette région. En 1994, ce rassemblement eut lieu dans cette ville située à l'extrême Ouest du Rajasthan, dans le désert du Thar⁴⁴. Cette manifestation réunissait 7'300 Maheshwari venus de toutes les régions de l'Inde. Les deux tiers des participants habitaient le Rajasthan. Le tiers restant provenait des quatre coins de l'Inde: 400 personnes étaient venues de Madras, 100 de Calcutta, 150 du Maharashtra, 100 d'Indore, 50 de Delhi, 75 du Gujarat, 75 d'Hyderabad, 50 de Karnataka et 25 du Népal. Quelques familles dont les ancêtres avaient émigré il y a plusieurs générations, venaient à cette occasion pour la première fois au Rajasthan et profitaient de ce séjour pour se rendre dans leur village d'origine se recueillir dans le temple de leur famille.

Le lieu de rencontre avait été proposé par les Maheshwari de Madras, qui provenaient pour la plupart de Jaisalmer. Selon les organisateurs de la réunion, la communauté de Madras serait composée de 1'000 familles dont 600 viendraient de Jaisalmer: une cinquantaine de familles se seraient installées à Madras il y a 50 à 100 ans. Cent cinquante familles y vivraient depuis les années 1960 et 400 familles depuis les années 1970.

L'organisation d'une manifestation à 2'536 kilomètres de Madras offrait l'occasion aux Maheshwari de cette ville d'exhiber leur réussite commerciale devant les familles restées au Rajasthan; elle prouvait également qu'ils étaient toujours très attachés à leur communauté d'origine et démontrait en outre leur aptitude à gérer des relations sur de très longues distances. La mise sur pied de cet événement était le produit d'une collaboration étroite entre, d'une part, les Maheshwari originaires de Jaisalmer et établis à Madras ou ailleurs et, d'autre part, la communauté maheshwari de Jaisalmer. Durant les deux mois qui précédaient la manifestation, le président de la ABMMS s'était rendu trois fois à Jaisalmer pour coordonner les préparatifs. Les Maheshwari de Jaisalmer se chargèrent de constituer la liste d'adresses et d'expédier 5'000 lettres d'invitation à travers l'Inde et au Népal. Ils préparèrent également le programme culturel et organisèrent l'hébergement des visiteurs. Pendant les trois jours de la foire, 300 personnes de Jaisalmer et 100 de Madras travaillèrent main dans la main pour encadrer les invités.

⁴³ *Dhoti*: pièce de tissus qui est drapée autour de la taille et qui couvre le bas du corps.

⁴⁴ Quatre des 22 rassemblements de la ABMMS ont eu lieu au Rajasthan.

Considérant les Maheshwari qui n'étaient pas originaires de Jaisalmer comme leurs invités, les organisateurs avaient décidé d'accepter uniquement des dons de la part des Maheshwari habitant ou provenant de cette ville. D'après la rumeur, la communauté de Madras offrit 65% des fonds; les 35% restants furent collectés parmi les Maheshwari originaires de Jaisalmer résidant à Bombay, Calcutta, Nagpur et ailleurs.

Le bruit courait qu'une centaine de personnes en tout avaient financé les 75% des frais qui s'élevaient à 40 *lakh*⁴⁵. L'identité des donateurs était restée semi-confidentielle. Connue seulement des autres donateurs et des organisateurs, elle n'avait pas été révélée à la foule⁴⁶. Cette discrétion était inhabituelle, car les noms des donateurs qui contribuent à financer un projet d'intérêt général sont d'habitude publiés dans des documents mis à disposition des membres de la caste et parfois gravés dans une plaque de marbre. En gardant l'anonymat des sponsors, les responsables du projet souhaitaient montrer aux participants que la 22^e assemblée était le fruit des efforts communs des Maheshwari originaires de Jaisalmer et non une festivité offerte par quelques notables de la caste.

Le rassemblement débuta par une procession de 5'000 personnes qui traversèrent la ville de Jaisalmer. Les jeunes Maheshwari de Jaisalmer avaient décoré des chars sur lesquels ils représentaient des tableaux vivants illustrant des scènes emblématiques de l'identité maheshwari. Certaines évoquaient le mythe d'origine de la caste et les pratiques religieuses des Maheshwari: des jeunes gens s'étaient déguisés en Shiva, le dieu fondateur de la caste, et en Parvati, son épouse. D'autres s'étaient costumés en Krishna, à qui un grand nombre de Maheshwari vouent une dévotion particulière. Des tableaux, représentant un roi rajput et des spectacles folkloriques, évoquaient l'histoire et la culture spécifiques du Rajasthan. L'un d'entre eux rappelait un événement politique récent: la mort de deux étudiants maheshwari tués à Ayodhia en 1992 lors de la prise de la mosquée par les partis fondamentalistes hindous⁴⁷.

Lors des deux soirées folkloriques organisées à l'occasion du rassemblement, les spectateurs admirèrent les performances d'artistes célèbres du Rajasthan et les danses et chants rajasthani exécutés par des jeunes Maheshwari. Les repas servis pendant ces trois jours étaient constitués pour l'essentiel de plats typiques du Rajasthan.

⁴⁵ En 1994, 40 *lakh* représentaient environ Frs. 200'000.-

⁴⁶ Les membres du comité chargé de la collecte des fonds connaissent les capacités financières des membres importants de la communauté maheshwari. Lorsqu'ils se rendent auprès d'un notable pour lui demander un soutien financier, ils informent leur interlocuteur des montants qui ont été offerts par d'autres notables. Les dons manifestent l'appartenance du sponsor au club select des hommes riches et généreux et sont par conséquent une source de prestige.

⁴⁷ Les fondamentalistes hindous exigeaient la destruction d'une mosquée construite sur un site où aurait préalablement existé un temple hindou et où serait né le dieu Ram.

L'intérêt que les Maheshwari témoignent au Rajasthan n'est pas seulement collectif, mais aussi individuel: dans de nombreux endroits de cet Etat, les émigrés ont construit des maisons et des ouvrages d'intérêt public tels que des puits, des réservoirs, des temples, des maisons communautaires, des écoles et des hôpitaux. Si la famille Birla finance des institutions éducatives et religieuses dans différents Etats de l'Inde (cf. chap. V), elle a concentré ses dons particulièrement sur le Rajasthan. Une forte proportion des institutions mentionnées par D.K. Taknet (1996) dans son ouvrage sur B.M. Birla se trouve en effet dans cet Etat. A Jaipur, G.P. Birla fit restaurer les temples de Govind Devji et de Natwarji et un lieu de pèlerinage (Galta Tirth); il édifia en outre un temple dédié à Lakshminarayan. Construit en marbre d'un blanc pur, doté d'une installation climatique et entouré d'un grand parc, ce temple constitue un lieu de promenade privilégié. G.P. Birla fit par ailleurs bâtir, dans le style architectural de la vieille ville de Jaipur, le B.M. Birla Institute of Technology and Science ainsi qu'un planétarium, deux réalisations qui doivent promouvoir la diffusion de la connaissance. En offrant à Jaipur un planétarium, une version moderne de l'Observatoire construit par le Maharaja Jai Singh, les Birla se présentent implicitement comme les dignes successeurs du fondateur de la ville. La famille Birla finança par ailleurs dans sa ville d'origine, Pilani, différentes institutions éducatives et charitables.

L'ancrage dans le lieu de résidence

Les Maheshwari tiennent également à démontrer qu'ils sont bien intégrés dans les lieux où ils exercent leur activité commerciale. Lors du 22^e rassemblement de Jaisalmer, les délégations provenant de divers Etats de l'Inde défilèrent dans les rues de la ville en portant les coiffures, chapeaux ou turbans spécifiques de leurs régions de résidence. Tandis que les Maheshwari de Jaipur étaient coiffés d'un turban typique de la ville, ceux du Népal portaient des couvre-chefs népalais. La nourriture servie aux invités était également révélatrice de la diversité culturelle des Maheshwari. L'industriel établi à Madras qui avait organisé la manifestation avait fait inscrire au menu des spécialités de la cuisine du sud de l'Inde. Comme il était désireux d'offrir aux visiteurs une nourriture de première qualité, il avait engagé un cuisinier réputé de Madras pour la durée de la manifestation; il craignait en effet de ne pas trouver à Jaisalmer un restaurateur capable de préparer pendant trois jours de la nourriture de choix pour 7'300 participants. Cette mise en scène des spécificités culturelles manifeste non seulement l'ubiquité des Maheshwari, mais reflète également leur volonté de marquer leur ancrage dans leur lieu de résidence. La caste se présente ainsi comme un espace social apte à intégrer une hétérogénéité culturelle.

Comme il a été montré plus haut, les Marwari s'efforcent depuis toujours d'établir des relations privilégiées avec les représentants du pouvoir politique. Ils reçurent autrefois l'appui et les honneurs des dirigeants rajput et des Britanniques et font aussi actuellement l'objet d'une certaine reconnaissance de la part des politiciens et des représentants de l'Etat. Pendant leurs diverses manifestations, les Maheshwari s'efforcent de mettre en évidence leurs liens avec les centres du pouvoir et invitent des personnalités du monde politique. Parmi les hauts fonctionnaires qui avaient envoyé leurs bons vœux pour le rassemblement de Jaisalmer figuraient le Premier ministre du Rajasthan, le gouverneur et le ministre de l'agriculture. Le Maharaja de Jaisalmer, deux représentants de l'assemblée législative locale, deux membres de l'assemblée législative du Rajasthan, deux représentants de l'assemblée législative du Gujarat et un membre du Parlement de Delhi assistèrent à la manifestation en qualité d'hôtes d'honneur.

Les commerçants et les industriels sont dotés d'une image publique ambiguë: ils sont reconnus comme une partie intégrante du système social et sont réputés pour leur puissance financière, leur habileté, leur dynamisme ainsi que pour leur sens de l'initiative. Mais, en même temps, leurs pratiques commerciales font l'objet de proverbes et de boutades qui traduisent une certaine hostilité à leur égard. Certains dictons les qualifient d'êtres dangereux et sans scrupules: «Si tu rencontres un serpent et un Marwari, tue d'abord le Marwari!» (Timberg 1978: 103). D'autres les taxent d'avares: «Les Marwari sont chiches au point de sucer la mouche qui serait tombée dans leur plat.» D'autres encore associent leur activité mercantile à l'absence totale de moralité: «Un bandit tue un étranger, un Marwari un ami.» Ces expressions de mépris irritent les Marwari, qui ont parfois porté plainte en Cour contre des journaux propagateurs de ce genre de calomnies.

Par le biais de leurs activités philanthropiques individuelles ou collectives, les Maheshwari luttent contre ces stéréotypes négatifs et cherchent à se profiler comme une communauté soucieuse d'agir dans l'intérêt général de la société. A ce titre, ils financent des institutions d'intérêt public, notamment des temples, des écoles, des hôpitaux. L'association maheshwari de Jaipur a ainsi construit un hôpital, trois écoles et gère également un fonds d'entraide. L'apport des Maheshwari de Jaipur à la société globale prend également la forme symbolique de collectes de sang auprès des membres de la caste, collectes qui sont destinées aux hôpitaux de la ville. Le don du sang pour la communauté peut être interprété comme une forme de *tyāg*, de sacrifice. A défaut de perdre leur vie sur le champ de bataille comme le faisaient les Rajput autrefois, les commerçants offrent néanmoins leur sang, c'est-à-dire une partie d'eux-mêmes. Quant aux grandes familles d'industriels et de commerçants, elles financent, dans différents Etats, d'innombrables institutions dans les domaines religieux, technique et éducatif pour démontrer qu'elles se préoccupent du bien collectif

et cherchent à faire prospérer la société indienne (cf. chap. V). Ce faisant, elles estiment par ailleurs acquérir du mérite religieux, qui doit s'avérer bénéfique pour le développement de leurs entreprises.

LE COMMERCE: UN GARANT DE L'ORDRE SOCIAL

Comme le relève M.L. Reiniche (1989: 193), «le fait marchand n'a jamais réellement été l'objet d'un discours dans les sources historiques et littéraires, qui pose son importance et le situe sans ambiguïté au plan idéologique: l'image du marchand est peu prestigieuse, bien que le système des *varna* le classe parmi les deux-fois-nés comme *vaiśya*; enfin, la richesse mobilière (par rapport à la terre) paraît avoir été peu sûre et l'objet d'un certain mépris».

Si l'idéologie sacrificielle légitime le statut subalterne des commerçants parmi les deux-fois-nés, l'examen de leur contribution au fonctionnement effectif de la société tend au contraire à leur accorder une place centrale dans l'édifice social.

Le rôle du crédit dans l'économie indienne

Dans son étude sur les jaïns de Sirohi, D. Vidal (1995: 198) note ainsi que «la présence des jaïns dans un village ou dans une province représentait bien plus qu'une simple présence commerciale. Elle transformait véritablement en profondeur les rythmes de la vie sociale»:

L'ensemble des fonctions assumées par les jaïns [...] contribuait à stabiliser la vie économique et sociale, parce qu'elle donnait à leurs clients et à leurs débiteurs une garantie minimale de ressources leur permettant d'assurer les besoins matériels et les dépenses sociales les plus indispensables. [...] La présence des castes marchandes n'avait donc pas seulement pour effet d'exercer une ponction, à leur avantage, sur le produit disponible. [...] Grâce à la disponibilité du crédit qu'offrait la communauté Jaina, le rythme de la consommation cessait de coïncider automatiquement dans le temps avec celui de la production. [...] Les cultivateurs aussi bien que les nobles et les souverains étaient en mesure de consommer (dans des cérémonies ou dans n'importe quelle situation spécifique) des biens dont la disponibilité n'était plus directement liée aux capacités de production locale mais dépendaient d'abord de l'appréciation portée par leurs créiteurs à les rembourser par la suite. Aussi, du simple fait de la présence de la communauté marchande, autant les cycles que la teneur de la consommation locale se trouvaient profondément transformés. Dès lors, par exemple, qu'un mariage entraînait des dépenses qui obligeaient une partie de la population à s'endetter auprès des castes marchandes mais que celles-ci ne pouvaient éviter de le faire, sous peine de déroger gravement à leur statut, la partie était alors gagnée pour la communauté marchande dont la présence devenait une nécessité pour le reste de la population. (Vidal 1995: 199)

Ne se contentant pas de prêter de l'argent, les banquiers locaux et usuriers s'efforçaient souvent de perpétuer l'endettement de leurs clients en recourant à différentes stratégies exposées par D. Hardiman (1996: 128-153). Ils s'approprièrent une part majeure des produits agricoles, contrôlaient la productivité des récoltes et exerçaient un monopole sur le marché du grain, limitant ainsi les revenus potentiels des paysans assez prospères pour vendre librement leurs céréales. Ils n'hésitaient parfois pas à manipuler les livres de comptes et encourageaient les familles à dépenser un maximum d'argent lors des cérémonies religieuses et s'opposèrent à certaines initiatives ponctuelles qui visaient la limitation des dépenses matrimoniales⁴⁸.

L'enrichissement des banquiers et des prêteurs dépendait ainsi avant tout de leur aptitude à prévoir les ressources futures dont disposeraient leurs débiteurs et à prolonger leur endettement. Pour éviter que les usuriers ne fassent un usage trop abusif du temps, les traités dharmiques ont d'ailleurs institué la règle du *dāmdupat*: elle stipule que la somme totale devant être restituée ne doit pas dépasser le double de celle qui a été prêtée (Malamoud 1989: 135-135; Kane 1993: 423-425).

Pour recouvrer leur prêt et les intérêts dus, les usuriers disposaient d'un large éventail de moyens que D. Hardiman (1996: 182-202) analyse d'une façon approfondie et qui comprennent notamment le recours à l'arbitrage des conseils de village, à la pression morale et sociale, à l'usage de la force, à l'appui de l'aristocratie terrienne et, à partir de l'époque coloniale, à l'usage de l'appareil judiciaire puis, sous l'impulsion britannique, à l'appropriation de la terre du paysan insolvable. L'instauration de régimes fonciers qui conféraient aux maîtres du sol des droits de propriétés entiers modifia les relations entre les commerçants et les autres castes. Elle contribua au XIX^e siècle à susciter des révoltes contre les usuriers, notamment dans le Deccan, au Gujarat et au Rajasthan (Hardiman 1996: 202-271). Comme le montre D. Hardiman (1996: 270-271), ces soulèvements étaient motivés par la conception que les paysans se faisaient d'un comportement légitime du commerçant et de la nature des relations qui devaient en principe unir paysans et usuriers; ils exprimaient de ce fait une critique de la conception capitaliste de la propriété ainsi que d'un système légal capitaliste:

Incorporated in them were also notions of community, patriarchy and honour, which involved, amongst other things, the defence of the community, and the maintenance of land and wealth, while at the same time building a reputation for generosity, the accumulation of symbolic capital through meritorious behaviour and good marriage, the sustaining of credit-

⁴⁸ «When in the 1890's there was a movement by the Kunbi peasants of Kolaba district to reduce their marriage expenses, the sahuks, who in that area were largely Brahman landlords, went so far as to threaten to confiscate the land of debtors who gave their support to this initiative.» (Hardiman 1996: 150)

worthiness, and the maintenance of correct family relationships according to cultural beliefs about correct gender roles. The revolts were, on the one hand, against forces perceived as a threat to a righteous way of life, and on the other, an assertion and reinforcement of these very notions of righteousness. (Hardiman 1996: 271)

Les révoltes paysannes soulignent, indirectement, le rôle essentiel que les marchands étaient en principe appelés à jouer dans la société locale, à savoir celui de garants de l'ordre social. Comme le relèvent D. Vidal (1997: 92) et D. Hardiman (1996), les commerçants ne fournissaient pas seulement les ressources nécessaires à la production agricole, mais prêtaient également les fonds destinés à couvrir les dépenses somptuaires, permettant ainsi aux familles de préserver ou d'accroître leur statut. Les paysans effectuaient en effet leurs plus grands emprunts pour financer les principales cérémonies religieuses qui ponctuent le cycle de la vie des individus, des familles et des collectivités, à savoir les festins de funérailles, appelés *mosar*, et les mariages, qui représentaient la cause d'endettement la plus importante⁴⁹. A ces occasions qui renforçaient les liens inter et intra-communautaires, les familles cherchaient à accroître leur réputation, leur crédit et leur pouvoir et à honorer leurs ancêtres. Elles retiraient également une grande satisfaction en honorant leurs amis et parents et en retournant les innombrables invitations qu'elles avaient reçues elles-mêmes auparavant (Hardiman 1996: 153). Les meilleurs clients des *baniyā* étaient toutefois «l'aristocratie» terrienne, les Thakur, qui étaient tenus de mener un style de vie sophistiqué pour maintenir leur rang (Vidal 1995: 202).

Les stratégies usuraires montrent que les commerçants favorisaient d'autant plus le maintien des statuts assignés à chaque caste que les taux d'intérêt des prêts étaient déterminés par le statut social de l'emprunteur, c'est-à-dire aussi bien par sa caste que par l'étendue de ses droits sur la terre (Hardiman 1996: 178). Le principe selon lequel le taux d'intérêt dépendait du statut social de l'emprunteur et en particulier du statut de sa caste dans l'ordre de *varna* est inscrit dans les traités dharmiques (Kane 1993: 421) et figure notamment chez Manu⁵⁰. Il semble avoir modelé

⁴⁹ «A more detailed survey of twenty villages of Ajmer-Merwara in 1946-1947 found that household expenses accounted for 12.25 per cent of debt, seed and manure 2.31 per cent, wages to agricultural labourers 1.39 per cent, and land tax and rent 1.11 per cent – making a total of 17.06 per cent for all such seasonal debts. The greatest single cause of all debts, making up 21.90 per cent of the total, was marriage. Otherwise, cattle purchase accounted for 12.00 per cent of debts, funerals 7.36 per cent, digging wells and buying agricultural implements 6.38 per cent, famine and other distress 4.77 per cent, house purchase and repair 3.80 per cent, and land purchase 3.63 per cent.» (Hardiman 1996: 145)

⁵⁰ «Yāj. II.37, Manu VIII. 142, Vishnu Dh. S., VI. provide an option that two, three, four or five per cent per month may be charged as interest in the order of the varnas (i.e. two per cent per month for a Brāhmana debtor and so on).» (Kane 1993: 421)

durablement les pratiques commerciales, et ceci notamment au Rajasthan et au Gujarat. En se référant à la région d'Ajmer, D. Hardiman (1996: 128) relève qu'au début du XX^e siècle: «*Baniyas considered it an insult to be asked to pay more than the equivalent of about 8 per cent per annum*». Se référant à la situation en vigueur dans le district d'Ahmadabad au XIX^e siècle, il précise les taux qui étaient appliqués pour différentes castes:

If a peasant family was of a high status, being of the Patidar, Kanbi, Bohra, Brahman or Garasiya Koli communities, and holding plenty of land, the normal rate was 12 per cent (1 per cent per month). [...] If the family was Patidar, Kanbi, Garasiya Koli or Rajput with less land, the *sahnkars* commonly demanded 18 per cent (1.5 per cent per month). Poorer Patidar, Kanbi, Koli, Rajput, Muslim and other families with little land paid 21 per cent (1.75 per cent per month). The poorest Kolis, Sipahis, Rajputs and others who lived entirely by agricultural labour paid 24 per cent (2 per cent per month). However, as their debts grew, this latter class often paid closer to 36 per cent. (Hardiman 1996: 178)

Les marchands ne favorisaient pas seulement le maintien des positions sociales des individus, des familles et des collectivités, mais garantissaient également la permanence des institutions, notamment des temples, comme le montrent diverses études. A l'époque des Cola, les marchands de *Vālikandapuram* administraient ainsi les dons offerts aux temples par les dévots (Hall 1980: 194).

M.-L. Reiniche (1989) souligne également la contribution des commerçants à la vie des temples. Au XX^e siècle, le temple de Tiruvannamalai tire ainsi moins ses revenus du fermage de ses terres que de ses activités commerciales, notamment de la location de boutiques, de l'hôtellerie⁵¹, de la vente aux enchères de diverses charges et du revenu que procure l'argent déposé dans les banques⁵². En raison de l'importance du fait marchand dans le devenir du temple, M.-L. Reiniche (1989: 56) suggère d'ailleurs, en évoquant le passé, que:

[...] si la base agraire a été, et demeure en un sens, fondamentale dans la construction explicite de l'idée de souveraineté (divine), la relation – apparemment moins évidente et plus indirecte – au commerce est peut-être celle qui a insufflé le plus de vie au temple en lui donnant les moyens de traverser les siècles et les changements.

⁵¹ Parmi les constructions qui sont louées à divers titres figurent des bâtiments qui servent d'hôtellerie, un bâtiment réservé aux conférences et à la célébration des mariages et des boutiques de «produits» de culte (Reiniche 1989: 54-55).

⁵² Les contributions des dévots, aussi bien que l'ensemble des revenus du temple, entrent dans le circuit des banques (Reiniche 1989: 64).

Si le système des *varna* accorde une légitimité au commerce en faisant figurer les Vaishya parmi les deux-fois-nés, il n'en demeure pas moins que, fondé sur une idéologie sacrificielle, il le subordonne au politique et au religieux. Cette hiérarchisation semble toutefois mise à mal par des mythes et des histoires qui soulignent la dépendance du politique à l'égard de l'économique. Le mythe de Kubera, rapporté par O. Herrenschmidt (1989), fait ressortir le rôle essentiel que joue Lakshmi dans le maintien de l'ordre sociocosmique en rappelant que Vishnou (Srinivasa) dépend matériellement de sa femme Lakshmi. Cette dernière étant absente, Srinivasa doit emprunter à Kubera afin de couvrir les frais de son mariage avec Padvapati qu'il prend comme épouse secondaire. Après la célébration du mariage, il demande l'aide de Lakshmi pour payer ses intérêts et lui suggère de donner de grandes richesses à ses dévots, ce qui les incitera à commettre davantage de péchés et à supplier Srinivasa de les en soulager. Leur apparaissant alors en rêves, il leur conseille de remplir ses coffres, lui permettant ainsi de payer les intérêts à Kubera pendant le *Kaliyuga*. Quant au principal, il sera rendu lors de l'ère suivante (1989: 70-73). Si ce récit révèle que l'argent exerce potentiellement un effet néfaste sur ceux qui le possède, il rappelle aussi le rôle essentiel que jouent les donations dans le développement et dans la prospérité des temples et met surtout en évidence que Vishnou, le dieu *dharmique* par excellence, ne peut faire face à sa dette sans l'appui de Lakshmi.

Une anecdote, qui m'a été rapportée par un avocat maheshwari de Jaipur, attire, elle aussi, l'attention sur la contribution spécifique des commerçants au maintien de l'ordre social et traduit par ailleurs l'image qu'ils se font d'eux-mêmes. Contestant la supériorité hiérarchique des castes terriennes et guerrières, elle accorde aux commerçants la prédominance dans l'édifice social. Grâce à ses prêts, le marchand permet à chacun, y compris au roi, d'accomplir son *dharma* et se présente lui-même comme celui qui préserve réellement l'ordre du monde.

Un jour, un Baniya qui portait en principe sa moustache tournée vers le bas, avait décidé de porter sa moustache à la façon rajput, c'est-à-dire avec les pointes tournées vers le haut.⁵³ La femme du Rajput qui passait par là, informa son mari de ce comportement insolite. Le Rajput se rendit auprès du Baniya pour le rappeler à l'ordre et lui dit: «Qu'est-ce qui te prend de porter la moustache ainsi ? Reprends-toi et porte ta moustache d'une façon appropriée.» Le Baniya refusa et dit qu'il porterait sa moustache comme bon lui semblait. Le Rajput avertit le Baniya que, s'il persistait à porter sa

⁵³ Le rang s'exprimait de multiples manières, notamment par les vêtements, les bijoux, la possession d'armes, de chevaux ainsi que par les attitudes. Les Rajput, qui sont des guerriers, portent une moustache dont les pointes sont tournées vers le haut en signe de leur courage et de leur virilité. Il était interdit aux castes hiérarchiquement inférieures de copier les signes distinctifs des castes supérieures.

moustache à la façon rajput, il serait obligé de se battre avec lui et recevrait une leçon dont il se souviendrait. Comme le Baniya ne cédait toujours pas, le Rajput le provoqua en duel, qui fut fixé au lendemain. Le Baniya lui répondit qu'il acceptait la convocation, mais qu'il préférerait attendre cinq jours, le temps que ses parents et ses alliés lui envoient de l'aide. Ce disant, il se mit à dicter, en présence du Rajput, une lettre à son comptable et lui fit rédiger le message suivant: «Chers parents, envoyez-moi, s'il vous plaît, 50 éléphants, des chevaux, des chars de combat et des épées». En l'entendant, le Rajput dit qu'il était d'accord de se battre, mais qu'il préférerait attendre dix jours, le temps que ses parents lui envoient également de l'aide. Suite à son appel, des guerriers arrivèrent avec leurs éléphants et avec leurs chevaux et rempliraient la maison du Rajput.

Du côté du Baniya, rien ne bougeait. Le Rajput, s'étonnant de ne voir arriver aucun renfort chez son adversaire, envoya un serviteur pour s'enquérir de l'avancement des préparatifs. Le Baniya répondit que les renforts attendus étaient en chemin. En fait, personne n'arriva à son secours, pour la simple et bonne raison que le Baniya n'avait jamais envoyé de lettre à ses parents. Le matin où le combat devait avoir lieu, le Rajput et ses troupes fourbissaient déjà leurs armes lorsque le Baniya se rendit auprès du Rajput et lui dit humblement: «Ôh, *thakur* (seigneur), ôh valeureux guerrier, accepte mes excuses. Je refuse de me battre» et ce disant, il descendit ses moustaches. Il n'y eut donc pas de combat. Les guerriers, les éléphants et tout le bataillon s'activèrent aux préparatifs de départ. Vint le temps des adieux. Le Rajput était tenu d'offrir des cadeaux à ses hôtes pour les remercier d'avoir si généreusement offert leur aide.

Après avoir diverti ses hôtes pendant une semaine et leur avoir offert de copieux repas bien arrosés, le Rajput se trouvait à court d'argent et se rendit auprès du Baniya pour lui demander un prêt. Le Baniya s'empressa d'accepter sa requête en posant toutefois une condition: son vis-à-vis devait enlever son turban et le déposer à ses pieds, en signe de sa soumission. Comme le Rajput avait absolument besoin de l'argent du Baniya, il accepta cette humiliation qui lui permettait d'offrir des présents à ses invités. Satisfait, le Baniya prêta à son adversaire vaincu la somme désirée.

Le style des moustaches portées par les Rajput et par les Baniya exprime non seulement leur acceptation ou leur refus de la confrontation physique, mais aussi l'adhésion à des conceptions différentes de l'honneur. Le système de valeurs rajput se cristallise autour de l'héroïsme, du courage physique, du droit de la force, de l'audace, de l'ostentation et du don. Pour se conformer à ces normes, le Rajput est prêt à s'endetter et même à s'humilier devant un subalterne. Quant au Baniya, s'il porte la moustache à la façon rajput, c'est-à-dire tournée vers le haut, ce n'est pas pour rivaliser avec le Rajput; il cherche uniquement à se moquer de sa fanfaronnade, à lui faire perdre la face et à accroître son influence sur lui. L'histoire oppose en fait deux conceptions distinctes de l'honneur: le *śān* et le *pratiṣṭhā* ou *ābrū*. Le *śān*, qui incarne la conception de l'honneur des Rajput, signifie «dignité, état, pompe, majesté, grandeur, gloire». Le concept *ābrū*, qui représente la conception de l'honneur des Baniya, correspond à «splendeur, dignité,

honneur, réputation» et crédit. Chez les commerçants, la réputation et l'honneur reposaient en effet largement sur la solvabilité, c'est-à-dire sur l'aptitude à rendre immédiatement l'argent prêté ou à encaisser les lettres de change. D. Hardiman (1996) rapporte ainsi qu'un homme en faillite était humilié publiquement et ostracisé de diverses manières: au Rajasthan, il était obligé de porter un turban blanc, couleur de deuil, et devait faire brûler une lampe jour et nuit dans son échoppe, signalant ainsi que son magasin était habité par les ténèbres. Au Maharashtra, il était affublé d'un turban mis à l'envers. Plutôt que de supporter cette infamie, certains commerçants préféraient se suicider, une pratique qui se reflète dans le proverbe affirmant «qu'un Baniya accorde plus de valeur à son crédit qu'à sa vie» (Hardiman 1996: 74).

Pour jouir d'une notoriété dans sa communauté, un homme ne doit pas seulement être riche; idéalement, il doit appartenir à une famille qui a su préserver son crédit, se montrer solvable, de génération en génération et qui a géré ses biens d'une façon adéquate. Il doit aussi consacrer une partie de ses revenus à des œuvres charitables et religieuses, c'est-à-dire au bien commun.

Cette histoire montre que les sphères et les modalités du pouvoir propres au Rajput et au Baniya diffèrent complètement: le Rajput affirme sa prééminence dans l'espace public et doit préserver son image de marque aussi bien dans le village que dans son réseau de parenté, en témoignant ostensiblement de sa générosité et de son courage physique.

Quant au Baniya, il tire son pouvoir des relations interpersonnelles qu'il entretient avec des individus appartenant à différentes castes et communautés, et en particulier avec les détenteurs d'un droit supérieur sur la terre, représenté ici par le Rajput. Comme le relève D. Vidal (1995), la capacité des marchands d'accaparer une part importante de la production locale ne repose en effet pas – comme pour l'aristocratie terrienne – sur un «droit» au revenu légitimé par une «idéologie globale de la société», mais «découlait de la multiplicité de contrats de nature plus souvent individuelle que collective⁵⁴, qui liaient les *Baniā* au reste de la société» (Vidal 1995: 197). Ce récit veut également faire comprendre que le pouvoir des commerçants sur les hommes reposait sur leur connaissance des conditions socio-économiques de leurs interlocuteurs et de leur système de valeurs, sur leurs talents d'acteurs, leur goût pour la tactique, leur capital économique et leur acceptation d'une place subordonnée dans le domaine public.

⁵⁴ J.H.M. Jones (1991, cité par D. Vidal 1995: 197) témoigne de l'envergure de ces relations interpersonnelles. Dans son étude d'une petite communauté de Jains dans un village du district de Dungarpur au Rajasthan, il montre que la vingtaine de commerçants et de prêteurs jains œuvrant dans une région habitée par des populations pauvres disposait en 1983 d'un crédit proche d'un million de roupies et que des prêts avaient été accordés à 4'500 débiteurs.

En raison de son attachement à son propre système de valeurs, chacun des protagonistes sort finalement – de son point de vue – gagnant de l'affrontement. Le Rajput a la satisfaction d'avoir obligé le Baniya à renoncer aux marques de statut des castes martiales. Par son hospitalité et par ses cadeaux à ses alliés, il a pu accroître sa réputation dans son milieu social. Quant au Baniya, il peut se féliciter d'avoir humilié son maître, d'en avoir fait son obligé et, à moyen terme, de s'enrichir à ses dépens. En acceptant de ne pas dévoiler publiquement la situation d'endettement du Rajput, il se fait toutefois aussi – il faut le souligner – complice de son pouvoir. Si le texte reconnaît que chacun des deux adversaires a gagné la bataille de son propre point de vue, il présente néanmoins le commerçant comme le réel vainqueur. En se laissant entraîner dans un conflit par un subalterne, le Rajput fait preuve de manque de discernement et se lance dans une entreprise qui le mène à la défaite. S'il sauve son honneur devant ses pairs, toutefois, en privé, il s'assujettit au Baniya et le reconnaît comme son maître. Comme la dette est héréditaire, le Rajput s'aliène par ailleurs non seulement lui-même, mais aliène aussi sa descendance. Ch. Malamoud (1989: 129-130) relève en effet que :

[...] le fils hérite des richesses que lui lègue son père parce qu'il hérite aussi de ses dettes, ses dettes «védiques», comme disent les commentateurs, c'est-à-dire de ses dettes congénitales (c'est-à-dire à l'égard des *ṛṣi*, des ancêtres et des dieux), aussi bien que de ses dettes profanes, c'est-à-dire l'obligation de restituer les biens matériels qu'il doit à ses créanciers humains. [...] Le lien entre ces deux sortes de dettes est très fort. Les traités de *dharma* justifient l'obligation, pour le fils, de payer les dettes de son père mort en la rattachant au devoir proprement religieux de lui offrir les *pindā* destinés aux Mânes: or devenu Mâne, le père défunt rejoint le groupe de ces créanciers envers qui on est endetté de naissance et par définition.⁵⁵

En dévoilant la face cachée du décor, c'est-à-dire l'endettement du Rajput envers le Baniya, l'histoire rapportée ci-dessus conteste l'hégémonie des rois et affirme la prééminence de l'économique sur le politique, attribuant au commerçant la place centrale dans l'édifice social. Ce qu'il convient toutefois d'ajouter, c'est que tout en occupant la place du créancier dans sa relation avec le Rajput, le Baniya n'en reste pas moins un débiteur dans d'autres rapports. En tant que deux-fois-né, il est en effet venu au monde avec trois dettes, «[la dette] d'étude védique à l'égard des *ṛṣi*, de sacrifice à l'égard des dieux, de progéniture à l'égard des Pères. Celui-là est libre de dette qui a un fils, qui sacrifie, qui a mené la vie d'étudiant» (Malamoud 1989: 120).

⁵⁵ «La théorie du *karman* permet une sorte de comptabilité générale englobant les richesses matérielles et les mérites spirituels. Un ascète ou un brahmane *agnihotrin*, s'il meurt en laissant des dettes profanes (et dans l'hypothèse où il n'aurait point de fils pour les prendre en charge) perd tout le mérite de ses observances, et le reverse sur ses créanciers.» (Malamoud 1989: 135 note 83)

La lutte pour le pouvoir

L'histoire suivante fait également ressortir l'antagonisme qui oppose les commerçants et «l'aristocratie terrienne» et met en évidence les atouts et les stratégies qui permettaient aux marchands de se protéger contre les abus de pouvoir des Rajput, qui disposaient de la force physique pour imposer leur volonté aux autres castes. Ce récit montrera notamment que le pouvoir de négociation des commerçants reposait largement sur leur capacité d'exploiter un réseau de relations supralocal, sur leur aptitude à obtenir l'appui d'alliés hiérarchiquement supérieurs à leur adversaire, sur leur capacité de communiquer des informations à distance et sur leur art de savoir jongler avec les idéologies⁵⁶.

Un Rajput avait l'habitude de s'installer devant sa maison après avoir bien mangé. Il se lissait la moustache en redressant les pointes⁵⁷ et lançait un «kehkara»⁵⁸ sonore. Son voisin, un Baniya, décida un jour, par défi, d'imiter le Rajput. Il se laissa pousser une grande moustache qu'il portait avec les pointes tournées vers le haut. A l'instar de son voisin, il s'asseyait après les repas devant sa maison, se raclait très fort la gorge en faisant autant de bruit qu'un lion puis expectorait violemment. Ces gestes irritèrent le Rajput qui avertit le Baniya que, s'il persistait à l'imiter, il aurait à se battre contre lui. Le Baniya répondit qu'il acceptait le combat, mais qu'il fallait l'ajourner au lendemain car il avait auparavant quelques affaires urgentes à régler.

Le Baniya rentra chez lui et renvoya par la porte arrière, et sans que le Rajput s'en aperçoive, sa femme et ses enfants chez les parents de son épouse. Le lendemain, les deux adversaires se retrouvèrent pour le combat. Avant de commencer la bataille, le Baniya confia au Rajput qu'il était prêt à affronter la mort, car il avait tué sa femme et ses enfants. S'il mourait au combat, ces derniers n'auraient pas à vivre sans le soutien d'un père et d'un époux. Si par chance il survivait, il se remarierait et aurait à nouveau des enfants.

Quand le Rajput entendit ces propos, il pria le Baniya de bien vouloir renvoyer le duel au lendemain, rentra chez lui et tua sa femme et ses enfants⁵⁹. Le jour suivant, il se présenta devant son adversaire en disant qu'il était à présent prêt à se battre, étant donné qu'il avait, lui aussi, tué sa femme et ses enfants. Lorsqu'il entendit les aveux de son adversaire, le Baniya le pria de l'excuser pour quelques instants, rentra chez lui et téléphona⁶⁰ à la police pour l'aviser du meurtre.

⁵⁶ L'histoire, racontée par Narayan Bhat, fut collectée par Jeffrey Snodgrass le 30.06.1994 à Udaipur.

⁵⁷ Se lisser les moustaches en redressant les pointes: geste manifestant la virilité, le courage et le sens de l'honneur de la personne.

⁵⁸ «Kehkara»: onomatopée décrivant quelqu'un qui se racle bruyamment la gorge en expectorant d'une façon explosive. Ce geste est présenté ici comme une particularité des Rajput.

⁵⁹ Le code de conduite rajput en temps de crise exige des hommes de se battre jusqu'à la mort après s'être assurés que leurs femmes ne puissent pas être déshonorées par les vainqueurs.

⁶⁰ Le narrateur a adapté le récit à l'actualité.

La police arriva et le Baniya dénonça l'assassin. Le Rajput se défendit en disant que le Baniya avait tué, lui aussi, sa femme et ses enfants. Le Baniya déclara alors que ceux-ci étaient bien vivants et se trouvaient chez ses beaux-parents. La police n'avait qu'à vérifier ses dires en téléphonant à sa belle-famille. La police constata l'innocence du Baniya et arrêta le Rajput. Pendant que les policiers emmenèrent le coupable, le Baniya descendit sa moustache pour raquer une dernière fois son adversaire.

L'anecdote se réfère à un contexte historique particulier, celui du déclin du pouvoir des princes rajput. Comme il a été montré au début du chapitre, les Britanniques se servirent des réseaux marchands indigènes pour faire circuler de l'argent à travers l'Inde et pour canaliser l'importation de produits manufacturés et l'exportation de matières premières indiennes. La colonisation anglaise n'offrit pas seulement aux commerçants de nouvelles perspectives de gains, mais modifia également leurs relations avec les anciens détenteurs du pouvoir. Cessant d'incarner le pouvoir, les Rajput furent désormais soumis à un ensemble de lois imposées et garanties par l'administration coloniale et pouvaient ainsi faire l'objet de plaintes devant les tribunaux. Tout comme d'autres groupes, les commerçants se servirent des tribunaux pour régler leurs différends. A la suite de la transformation des *zamindār* en propriétaires fonciers ⁶¹, ils purent en outre s'approprier les terres de leurs débiteurs insolvables, y compris celles de leurs clients rajput.

Ce récit illustre l'attitude critique des commerçants à l'égard de l'usage de la violence physique qui peut amener un homme à tuer même sa femme et ses propres enfants, qui doivent en principe assurer la perpétuation de la lignée. La condamnation du mauvais usage de la violence semble d'ailleurs un thème récurrent, qui figure dans le mythe d'origine des Maheshwari. Ces derniers affirment en effet descendre des Rajput et attribuent leur dégradation au rang de marchands au fait que leurs ancêtres rajput avaient utilisé leur force physique pour s'attaquer à des sages, donc aux représentants de la religion, au lieu de les protéger.

Comme dans le premier récit, le pouvoir du commerçant repose sur son aptitude à comprendre et à manipuler des systèmes de valeurs autres que les siens. Face à son adversaire rajput, le Baniya feint de s'inspirer de l'étiquette et de la conception de l'honneur des Rajput. Pour provoquer son rival, il imite en effet son style de moustache, son cri distinctif et ses pratiques. Lorsque tout espoir de gagner une bataille était perdu, les

⁶¹ *Zamindār*: représentant du pouvoir moghol chargé de collecter les impôts agricoles sur un territoire délimité. Les Britanniques décidèrent de reconnaître formellement les *zamindār* comme propriétaires et promulguèrent en 1793 le *Permanent Settlement*, c'est-à-dire un régime d'imposition fixe, qui devait inciter les *zamindār* à développer la production de leurs domaines. Cette innovation n'eut toutefois pas les effets escomptés et accrut notamment la précarité des paysans.

Rajput organisaient l'immolation en masse de leurs femmes et de leurs enfants pour leur éviter d'être déshonorés par les vainqueurs; ensuite, ils allaient livrer un combat à mort. Ces sacrifices collectifs appelés *jauhar* se sont déroulés à plusieurs reprises au cours de l'histoire et sont associés à l'idéal du sacrifice central dans l'ethos des Rajput: trois d'entre eux eurent lieu à Chittorgarh en 1303, en 1535 et en 1568 et un autre en 1299 à Jaisalmer (Noble et Sankhyan 1994: 343-389). Quand le Baniya affirme avoir tué sa femme et ses enfants avant de se présenter au duel, il fait donc mine d'avoir accompli un *jauhar*. En accusant le Rajput d'homicide devant les gendarmes, le Baniya se distancie de l'éthique rajput et fait semblant d'adhérer aux normes et aux dispositions légales britanniques qui interdisent à un chef de famille d'exercer un droit de vie et de mort sur son épouse et sa descendance.

Ce récit rappelle que la manipulation des systèmes de valeurs de leurs interlocuteurs faisait intégralement partie des stratégies commerciales: «The commercial houses employed Brahmins as runners and agents whenever possible to avoid problems of caste status with their clients and correspondants» (Bayly 1992: 182). Les commerçants faisaient également appel aux Brahmanes pour faire pression sur leurs débiteurs et les contraindre à rembourser leurs dettes: «The ultimate sanction was to have Brahmins mutilate themselves before the door of a debtor in order to heap spiritual demerit on him...» (Bayly 1992: 180).

L'histoire démontre en outre les relations privilégiées du commerçant avec le pouvoir suprarégional et exhibe sa maîtrise de moyens de communication à distance, en se servant du téléphone.

Si l'anecdote se réfère à une période historique récente, il évoque toutefois une pratique ancienne. Avant l'arrivée des Britanniques déjà, les commerçants avaient la réputation de chercher à résoudre leurs conflits en recourant à la médiation d'un tiers: selon les circonstances, aux conseils de caste et aux *mahājan* (guilde) ou parfois aux dirigeants rajput. Seules les relations avec des patrons influents permettaient aux marchands et aux usuriers de se protéger contre les persécutions des fonctionnaires locaux et de la petite noblesse. Au Rajasthan, les Baniya offraient des cadeaux et de l'argent au chef rajput local, qui en retour les protégeait. Si ce dernier ne parvenait pas à les préserver des exactions, ils pouvaient se plaindre auprès du dirigeant rajput plus haut placé dans la hiérarchie. Certaines archives d'Amber rapportent ainsi que le maharaja de la ville avait ordonné à un *jāgīrdār* de rembourser aux commerçants les sommes qui leur avaient été dérobées⁶².

Lorsque ces stratégies s'avéraient inefficaces, les marchands pouvaient en dernier recours fuir collectivement le territoire où ils faisaient l'objet

⁶² Le paragraphe se base sur le texte de D. Hardiman (1996: 35, 73).

de trop d'exactions. «Véritable équivalent de la rébellion pour les nobles ou encore de la menace de suicide pour les brahmanes et les bardes», l'exil volontaire collectif constituait «un espèce d'ostracisme inversé qui touchait sévèrement les détenteurs de droits fonciers» (Vidal 1995: 202). Ce repli collectif, qui était utilisé par d'autres castes subalternes, semble avoir été un moyen de pression dont les marchands se sont servi de longue date, aussi bien dans le nord que dans le sud de l'Inde (Hall 1980: 198; Bayly 1992). Cette stratégie est même attestée dans les mythes d'origine de certaines castes marchandes. Les Nattukkotai Cettiyyar du Sud de l'Inde auraient ainsi fui à plusieurs reprises pour échapper à la convoitise royale, qui se serait portée sur leurs femmes. En raison de l'identification usuelle des femmes mariées à la déesse Lakshmi⁶³, celles-ci symbolisaient d'une façon privilégiée la richesse marchande (Reiniche 1989: 135).

Si le départ de quelques commerçants ne posait pas de problème, la fuite collective des marchands perturbait gravement l'équilibre social: elle privait en effet les membres des différentes castes de ressources financières indispensables pour l'exercice de leur activité agricole ou artisanale et pour le financement de leurs dépenses somptuaires. Elle touchait tout aussi rudement l'aristocratie locale, qui ne pouvait plus emprunter les sommes nécessaires à l'entretien de ses forces armées et au maintien de son train de vie ostentatoire.

Pour les commerçants, la fuite ne représentait en revanche pas une difficulté majeure dans la mesure où ils disposaient d'un réseau de relations supralocales, qui leur permettait de transférer dans d'autres régions leurs biens mobiliers et d'y jouir d'appuis pour recommencer leur activité commerciale dans un nouveau contexte (Vidal 1995: 204). L'élite commerçante des villes disposait en outre d'un véritable pouvoir politique qui reposait à la fois sur leurs liens de solidarités multicastes et sur le rôle décisif qu'elle jouait dans la collecte des revenus:

Commercial elites could deploy significant political power. Corporate religious worship and cultural activity, along with the day-to-day connections of trading agency and the passage of credit notes, created in Indian cities informal sorts of mercantile solidarity and influence. Even if individual mercantile property rights were not guaranteed by positive law (as they were in theory in western Europe), the close relationship between the state's revenue fund and the operation of the commercial economy meant that rulers were forced to ensure the reproduction of the commercial power. (Bayly 1992: 483)

⁶³ Ayant perdu leurs épouses, les survivants de la persécution royale auraient été obligés d'épouser des femmes vellalar, c'est-à-dire d'une caste inférieure aux Chettiyyar. La relation aux Vellalar perdure jusqu'à aujourd'hui étant donné que les femmes chettiyyar reçoivent leur initiation dans un monastère dont le chef spirituel est héréditairement un Vellalar. (Reiniche 1989: 135, n° 8)

L'héroïsme des commerçants

En raison de leur réticence à user de la force physique pour régler leurs différends, les commerçants se sont souvent vus accusés de manquer du sens de l'honneur et de bravoure. Contestant ce point de vue, plusieurs proverbes attirent l'attention sur leur courage, notamment le suivant qui affirme que: «Le turban du Marwari est formé d'une guirlande de courage»⁶⁴. Si le commerce ne nécessite pas l'usage de la force physique, il exige en revanche de la témérité et de la ténacité: la conquête de nouveaux marchés oblige en effet le commerçant à voyager dans des endroits distants, le confrontant ainsi à toute sorte de dangers. Aussi longtemps que les voies de chemin de fer n'avaient pas été installées, les déplacements étaient longs et astreignants, comme le confirme un texte de G.D. Birla: «C'était un problème à l'époque de se rendre à Bombay. La gare la plus proche était située à Delhi ou à Ahmadabad. Se déplacer à dos de chameau était une véritable torture physique. Les gens voyageaient en groupe (*sangh*) pour se protéger des bandits. On mettait environ 20 jours pour se rendre de Pilani à Ahmadabad.»⁶⁵

Au début du XIX^e siècle, les marchands demandaient aux princes rajput de les protéger contre les brigands qui infestaient alors les routes du Rajasthan. En 1838, les commerçants de Sikar, de Fatehpur et de Nawalgarh envoyèrent ainsi une missive au Maharaja de Jaipur pour lui demander de l'aide. Afin d'inciter les marchands à s'établir ou à demeurer dans leur territoire, certains maharajas leur prêtaient une partie de leurs troupes. Le Maharaja de Bikaner écrivit ainsi en 1824 une lettre personnelle au Seth Mirjamal Potedar, dans laquelle il lui promettait une «entière protection» (Tiwari 1991: 23). D'autres maharajas permettaient aux commerçants d'avoir une garde personnelle. En 1827, un grand marchand du nom de Mirjamal se fit accompagner de 50 gardes personnels et de 125 soldats lorsqu'il se rendit à Lahore. Selon C.A. Bayly (1992: 149), «les marchands pouvaient organiser leur protection d'une façon directe ou transférer les coûts de protection à d'autres groupes sous leur contrôle, comme aux Banjara ou aux Brahmanes Palli, qui étaient souvent lourdement endettés auprès des prêteurs urbains».

Au cours de leurs déplacements, les commerçants devaient non seulement affronter des êtres humains, mais aussi des êtres surnaturels. Dans leur vision du monde, les endroits inhabités et les croisées de chemins avaient en effet la réputation d'être hantés par des esprits malfaisants.

Comme le note C.A. Bayly (1992: 410-423), les négociants indiens ont développé diverses stratégies pour limiter les risques inhérents à leur

⁶⁴ «Mārwarī pagrī, sāhas ki lārī.» (Taknet 1986: 4).

⁶⁵ La distance entre Pilani et Ahmadabad est d'environ 850 km (Taknet 1986: 54).

activité: ils recouraient à des intermédiaires qui médiatisaient les contacts entre acheteurs et vendeurs; ils resserraient les liens inter et intracastes et créèrent un système d'assurances contre les pertes survenues pendant les transports; ils développèrent en outre des partenariats avec des parents, des membres de leur caste et ceux d'autres castes.

Pour mener à bien leur entreprise, les Marwari étaient également obligés de surmonter leur isolement social. Ils accomplissaient en effet leur carrière dans leur lieu d'émigration et ne s'installaient définitivement dans leur village d'origine qu'au moment de la retraite. Jusqu'en 1950, l'émigration des Marwari était surtout masculine et semi-permanente, ce qui les obligeait à vivre une grande partie de l'année, voire durant plusieurs années éloignés de leur femme et de leurs enfants (Timberg 1978: 93-95). En raison de la difficulté des transports, les visites à leur famille étaient rares et pouvaient être espacées de plusieurs années. Certaines plaisanteries marwari évoquent les problèmes qu'engendrait la séparation des époux:

Un jour, un jeune Marwari vivant à Calcutta reçoit de son village une missive, accompagnée de sucreries, qui le félicite de la naissance de son fils. Surpris, il demande à son père comment une telle chose peut se produire étant donné qu'il n'est pas retourné au pays depuis deux ans. Son père lui répond: «Il n'y a pas de quoi s'étonner. Toi aussi, tu es né ainsi !»⁶⁶

La construction du réseau de chemins de fer depuis la fin du XIX^e siècle modifia la nature de la migration⁶⁷. Elle n'intensifia pas seulement les contacts avec le village d'origine au Rajasthan, mais incita également les Marwari à émigrer avec leur femme et leurs enfants (Timberg 1978: 96).

Si l'inconfort des voyages, l'insécurité des routes et la séparation d'avec la famille appartiennent désormais au passé, l'activité du commerçant implique toujours des risques financiers qui mettent en jeu sa fortune et sa réputation. Pour maîtriser les périls enconrus, se prémunir contre la faillite et pour prospérer, les marchands et les industriels déploient toutes sortes de stratégies: ils essaient de s'attirer la protection et la bénédiction des dieux et vénèrent particulièrement Lakshmi; ils consultent aussi parfois des astrologues; ils s'efforcent d'acquérir du mérite religieux par la pratique du don et par le financement d'institutions charitables. Ils diversifient leurs activités commerciales, sont à l'affût de variations dans l'offre et la demande des marchandises et exploitent un réseau d'informations très efficace. Pour favoriser la compétitivité des jeunes générations et pour

⁶⁶ Histoire racontée par P. Jakheta, Indore en octobre 1994.

⁶⁷ La ligne Calcutta-Bombay-Madras fut construite en 1871. Les principales villes du Rajasthan étaient reliées en 1890 et, en 1918, le train arrivait dans les petites villes du Shekhavat d'où provenaient les Marwari (Timberg 1978: 46.).

garantir à moyen et à long terme la prospérité familiale, ils s'appliquent par ailleurs à leur offrir une formation poussée dans les domaines technique et commercial.

En raison des nombreux risques liés à l'exercice de leur activité professionnelle, les commerçants indiens se considèrent eux-mêmes comme particulièrement audacieux, intrépides et tenaces. En érigeant le courage comme un de leurs traits de caractère essentiels, ils affirment posséder une disposition en principe considérée comme typiquement rajpute. Les Maheshwari ne se contentent pas de revendiquer des qualités associées aux castes martiales, mais affirment qu'ils appartenaient à l'origine aux *varna* des Kshatriya. Leur mythe d'origine, qui sera présenté au chapitre III, raconte en effet que leurs ancêtres sont des Rajputes.

Si les Maheshwari reconnaissent la supériorité hiérarchique des Kshatriya, ils contestent en revanche cette suprématie dans la pratique et rivalisent avec eux de diverses manières. Comme il a été montré plus haut, les membres fortunés de la caste dépensent leur argent en faisant preuve de munificence et de magnificence, adoptent un style de vie ostentatoire et, à titre individuel ou collectif, mettent sur pied des institutions bénéfiques pour la société globale.

UN NOUVEAU GROUPE DE RÉFÉRENCE

Bien que les industriels et les grands commerçants ne constituent qu'une petite proportion de la communauté marwari et un infime pourcentage de la population indienne, ils occupent une place considérable dans l'économie de l'Inde et dans l'imaginaire populaire. Ils jouissent d'un statut ambigu et controversé, sont à la fois décriés et admirés et peuvent être considérés aujourd'hui au Rajasthan comme des «danceurs de mode», c'est-à-dire un groupe de référence pour les autres communautés et castes.

L'opinion publique leur est souvent défavorable: elle est marquée par des préjugés brahmaniques qui, valorisant l'occupation intellectuelle et spirituelle, condamnent l'activité marchande exclusivement motivée par la recherche d'un profit matériel. L'image du commerçant est également affectée par l'animosité populaire à l'égard des marchands. «La vieille hostilité contre les marchands de village qui exerçaient la profession d'usurier s'est reportée sur le secteur moderne industriel, un transfert qui est facilité par le fait que les familles d'industriels se recrutent largement parmi les traditionnelles castes de marchands» (Misra 1961: 251-357). «L'idéologie socialiste et marxiste, qui a influencé la culture politique des élites indiennes, a également renforcé les préjugés défavorables envers les classes commerciales» (Kochanek 1974: 199). Les négociants et les industriels sont en outre accusés d'accumuler illégalement des sommes colossales. Cette image négative est véhiculée par le cinéma populaire indien et

par les séries télévisées qui dépeignent souvent un usage amoral de l'argent. Le personnage du vilain est régulièrement tenu par un industriel dépravé qui engage à son service des malfaiteurs et qui s'efforce de corrompre les pouvoirs publics. Quant au rôle du héros, il est couramment joué par un jeune homme qui est investi d'une mission de justicier et qui pourrait incarner l'ancienne figure du Kshatriya.

En dépit de ces stéréotypes négatifs, les industriels jouissent d'un prestige indiscutable, comme le relève C. Markovits (1977: 174-175):

Le XX^e siècle vit leur lente ascension vers les hauteurs de la société, qui alla de pair avec l'accroissement de leur puissance économique. De son côté, la classe des *zamindār* et des propriétaires fonciers était durement touchée par la crise agricole, qui se manifesta avec une acuité particulière dès la fin des années 1920. Ses revenus baissèrent de façon souvent dramatique et, pour compenser ses pertes, elle fut amenée à investir de façon croissante dans des activités non agricoles, comme l'industrie ou l'immobilier. [...] L'acquisition d'actions par l'aristocratie semblait placer la classe capitaliste dans une certaine dépendance financière vis-à-vis de l'aristocratie. En réalité, étant donné le mode de gestion de la plupart des compagnies par un *managing agent* qui était pratiquement souverain et ne consultait en général même pas le conseil d'administration, le poids des actionnaires était fort limité. Même la possession d'un grand nombre d'actions ne donnait aucune possibilité de contrôle effectif sur les affaires de la compagnie. [...] Le rapport de force entre aristocrates et capitalistes urbains était donc favorable à ces derniers, et ceci ne pouvait manquer de rejaillir sur leurs positions respectives dans la hiérarchie sociale. [...] Le même phénomène pouvait être observé dans les rapports entre les *Baniyā* et l'élite urbaine des professionnels d'origine brahmane. Cette couche, après avoir connu un développement rapide pendant la seconde moitié du XIX^e siècle, vit son essor bloqué par la lenteur du processus d'indianisation de la haute administration. Tandis que le système d'éducation universitaire continuait à se développer, les débouchés dans l'administration devenaient de plus en plus rares, ce qui obligea de nombreux membres de cette classe à chercher un emploi dans le secteur privé. [...] Ainsi, ils tombèrent sous la dépendance directe des commerçants et industriels, qu'ils méprisaient comme inférieurs dans la société traditionnelle.

Le statut du commerçant augmenta en même temps que celui de l'argent, qui était en principe méprisé:

Until the onset of the nineteenth century the concern of Indian thinkers and scholars were fundamental questions of life, existence, death and soul. [...] Overarching all this was a philosophy of self-denial that precluded accumulation of wealth for the sake of one's pleasure. Though accumulation of wealth did take place, it was always considered something for one to be defensive about. (Ambirajan 1991: 15)

L'argent acquit une importance et une valeur nouvelles avec le développement d'une classe moyenne adhérant à l'idéologie de la société de consommation, qui définit le progrès et le rang social surtout sur la base de biens matériels. Les industriels, qui jouissent d'un pouvoir d'achat illimité, font figure de modèles pour la classe moyenne dont les ressources financières sont restreintes. Leur style de vie luxueux et cosmopolite est évoqué en détail dans les films indiens populaires. On trouve souvent dans le rôle principal un jeune industriel bonnête ou un homme de condition modeste qui fréquente le milieu de la haute finance en raison de sa profession, notamment en tant qu'officier de police. En suivant les activités du héros, les spectateurs sont amenés à visiter des villas en marbre situées au milieu de parcs verdoyants, assistent à la vie d'individus qui changent plusieurs fois par jour de tenues, collectionnent des voitures et organisent des invitations pour des milliers de convives. Les principales scènes d'un film célèbre des années 1990, intitulé *Ham Apke Hai Kaun* décrivent ainsi le faste inouï des mariages célébrés dans une famille d'industriels. Les scénarios insistent également sur le mode de vie cosmopolite de ces hommes qui parcourent le monde en raison de leurs activités professionnelles. Les scènes romanesques se déroulent volontiers au téléphone ou dans les aéroports: le jeune premier se trouve ainsi pour un voyage d'affaires à New York d'où il téléphone à sa fiancée qui est installée sur la terrasse d'une villa luxueuse à Bombay. La scène de retrouvailles se déroule à l'aéroport de Bombay où elle est venue le chercher avec sa limousine.

Le prestige accru des commerçants se reflète non seulement sur le grand écran mais aussi dans les pratiques. Depuis quelques années, ils lancent des modes qui sont suivies par d'autres catégories sociales. Cette tendance se reflète notamment dans la célébration des mariages, qui constituent les temps forts de la vie sociale. Les castes marchandes du Rajasthan ont ainsi transformé un rite mineur, celui de l'échange de guirlandes, en une cérémonie fastueuse pendant laquelle les familles mettent en scène leur capital social et économique. A cette occasion, les mariés échangent publiquement des guirlandes sur une estrade, face à des centaines d'invités. Les familles les plus riches organisent cette cérémonie dans une tente somptueuse ou dans une salle d'hôtel richement décorée de fleurs, de lampes et de tapis. Quant aux convives, ils prennent place sur des fauteuils ou sur des chaises couvertes de velours et se font servir des rafraîchissements et des amuse-gueules coûteux, avant d'apporter personnellement leurs bénédictions aux mariés et de se faire photographier avec eux. Si les Rajput de haut rang rejettent ces nouveaux usages qu'ils considèrent comme un vulgaire étalage de richesses, de nombreuses autres castes, et même les Rajput de rang inférieur, suivent aujourd'hui l'exemple des Baniya. L'aptitude des commerçants à servir de modèle à une partie de l'ancienne élite politique et sociale reflète la position dominante qu'ils occupent désormais dans l'imaginaire collectif.

Si le style de vie et les pratiques somptuaires de l'élite commerçante suscitent l'envie et l'admiration des autres catégories sociales, les œuvres de bienfaisance représentent encore aujourd'hui la voie royale de la quête du prestige. Les associations de caste, les grandes familles de commerçants et d'industriels le montrent clairement en finançant toutes sortes d'institutions d'intérêt public. Bien que les Rajput, en tant que groupe social concret, aient perdu une grande partie de leur pouvoir et de leur autorité, la figure du roi reste centrale dans l'univers des représentations⁶⁸. Seul celui qui se comporte comme un roi suscite la reconnaissance de son entourage. Pour correspondre à ce rôle, il doit poursuivre le bien collectif et redistribuer autour de lui les ressources dont il dispose. Cette vérité se reflète aussi dans la dynamique des relations qui lient les membres de la caste maheshwari, un thème qui sera abordé dans les chapitres suivants. Pour se hisser et se maintenir au rang de notables, les familles fortunées sont obligées de soutenir financièrement des institutions qui doivent améliorer la situation économique de la caste dans son ensemble et des familles démunies en particulier.

CONCLUSION

Les Maheshwari constituent une caste marquée par une forte différenciation interne. Leur activité commerciale les a amenés à s'établir dans de nombreux Etats de l'Inde où ils forment des communautés régionales dotées souvent d'une culture particulière, influencée par celle de la société majoritaire dans laquelle ils vivent (cf. chap. IX et X). Les Maheshwari comprennent aussi bien des capitaines d'industrie que des petits commerçants et des salariés faiblement rémunérés. Si la présence d'une élite fortunée est une source d'enrichissement pour la caste dans son ensemble, l'hétérogénéité économique des Maheshwari s'avère toutefois problématique dans le domaine matrimonial. Ces diverses caractéristiques ont étroitement influencé les objectifs et les initiatives du mouvement associatif maheshwari et l'ont notamment incité à mettre sur pied des institutions spécifiquement destinées à renforcer la puissance numérique et la cohésion de la caste.

En raison de leur spécialisation professionnelle, les Maheshwari entretiennent un rapport multiple avec l'espace: en tant que marchands, ils sont fiers de leur mobilité, de leur aptitude à mener leur activité commerciale dans un espace toujours élargi et s'enorgueillissent de leur capacité d'entretenir des relations à grande distance. Présents sur tout le territoire national, ils se définissent comme une caste panindienne et affirment

⁶⁸ Au Rajasthan, le marié est, par exemple, identifié à une figure royale ou divine.

contribuer d'une façon significative au développement industriel de la Nation tout entière. Formant une collectivité distincte, dotée d'une histoire particulière, ils restent très attachés à leur lieu d'origine, le Rajasthan, qui garantit l'unité du groupe et la permanence de leur identité spécifique. En tant que membres d'une communauté locale, ils cherchent par ailleurs à y acquérir une notoriété de diverses manières (cf. chap. IV et V). Leur quête de reconnaissance sociale se concrétise particulièrement dans le financement d'œuvres de bienfaisance et notamment d'institutions éducatives, qui doivent stimuler aussi bien le développement économique de leur caste que celui de la société en général (cf. chap. V).

Si les commerçants peuvent être décrits comme les maîtres de l'espace, ils occupent en principe un statut subalterne au niveau du territoire, puisqu'ils ne jouissent pas du prestige des Brahmanes et des Rajput. Comme le note déjà T.A. Timberg en 1978, ils ne font pas pour autant l'objet d'une exclusion sociale et politique. Dans le passé, les marchands occupaient au contraire des fonctions essentielles dans l'appareil administratif des Etats princiers et jouaient un rôle d'intermédiaires entre les communautés rurales et urbaines, entre les producteurs et les consommateurs, entre colonisateurs et colonisés.

Les deux histoires contées ont montré que les Maheshwari contestent aussi bien les stéréotypes négatifs que leur position infériorisée dans la hiérarchie sociale de l'Inde. En soulignant que les dons offerts par le Rajput sont fournis par le commerçant, le premier récit insiste sur le rôle primordial que jouait autrefois les marchands dans le financement des styles de vie et dans le maintien du statut social des autres castes et en particulier de ceux qui avaient des droits supérieurs sur la terre. L'histoire doit rappeler que la redistribution de ressources nécessite une accumulation préalable; elle clame le primat de l'économique sur le politique ou confère à l'économique un rôle généralement associé au politique, celui de maintenir l'ordre du monde. Ce faisant, l'histoire renverse les rapports hiérarchiques entre Kshatriya et Vaishya, c'est-à-dire entre les détenteurs du pouvoir et les commerçants, en accordant la suprématie aux seconds. Les revendications actuelles des Maheshwari, qui estiment que leur activité marchande et industrielle favorise la prospérité de l'ensemble de la société, s'inscrivent dans ce même ordre d'idées. En accomplissant leur *svadharma*, en produisant de la richesse, ils estiment contribuer simultanément à la préservation de l'ordre socio-cosmique et à l'enrichissement de la Nation indienne.

A l'instar d'autres castes marchandes indiennes, les Maheshwari doivent leur prospérité à certaines aptitudes dont ils font preuve depuis plusieurs siècles: toujours à l'affût de nouvelles opportunités commerciales, ils se déplacent facilement d'une région à l'autre et ont depuis longtemps l'habitude d'entretenir des relations d'affaires avec des partenaires installés dans des régions lointaines. Leur mobilité et la position cruciale qu'ils occupaient

dans la production et dans la commercialisation des produits agricoles et artisanaux leur permettaient de défendre au mieux leurs intérêts économiques et de se protéger efficacement contre la convoitise des détenteurs du pouvoir politique et militaire. L'enrichissement des Marwari au cours des derniers siècles repose en outre sur leur capacité de prévoir l'évolution de la demande en biens et d'y répondre rapidement. Ce sens de la prospective est fondé sur une gestion privilégiée de l'information et sur la volonté et la faculté de préserver et d'accroître leur compétitivité dans les domaines commercial et industriel. Ces divers atouts leur ont permis de s'adapter aux changements survenus dans le contexte socio-économique et politique de l'Inde et de faire fortune dans la production et dans la commercialisation de produits d'abord agricoles et artisanaux, puis également industriels.

Les ressources et le «savoir-faire» organisationnel que les Maheshwari déploient dans leur activité professionnelle ont fortement conditionné le développement de leur mouvement associatif. Leur aptitude à faire circuler l'information et à entretenir des liens à distance, leur capacité d'entreprendre des actions coordonnées et de s'approprier des idées et des techniques nouvelles, leur inventivité et leur capital financier ont conféré à leur mouvement associatif un dynamisme peu ordinaire. Ces divers atouts leur ont également permis de créer des institutions et des structures remarquables du point de vue de leur originalité, de leur efficacité et de leur faste. Quant à la vocation commerciale des Maheshwari, elle oriente par ailleurs les projets du mouvement associatif, en l'incitant notamment à privilégier des initiatives susceptibles d'accroître la compétitivité individuelle et collective des membres de la caste dans le monde des affaires.

Les gardiens de la caste: conseils de caste et généalogistes

Le présent chapitre se concentre sur la dynamique interne de la caste et s'intéresse à une époque révolue. Pour comprendre la réalité actuelle des Maheshwari, il m'a paru indispensable de décrire brièvement leur passé récent. L'évocation du rôle assumé par les conseils de caste (*pañcāyat*) et par les généalogistes (*jāgā*) à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle permet de mieux évaluer l'impact du mouvement associatif maheshwari sur la «production» de la caste et de saisir les ruptures et les continuités qui marquent l'évolution de la caste au cours du XX^e siècle. Tout au long de ce chapitre, je me référerai tout particulièrement aux communautés maheshwari de Jaipur et d'Indore.

Ce chapitre présente en premier lieu les conseils de caste et les généalogistes, qui jouaient autrefois un rôle capital dans la «production» de la caste. Il montre ensuite comment les communautés locales géraient la mobilité sociale et la disparité économique de leurs membres en recourant à l'intervention de ces deux institutions. Dans ce but, j'analyse la composition sociologique des conseils de caste et les objectifs qu'ils visaient, en me fondant notamment sur certaines règles qu'ils avaient érigées afin de limiter les dépenses ostentatoires et d'orienter la sélection des conjoints; je relève par ailleurs quelques stratégies transactionnelles qui donnaient aux communautés locales les moyens de contrôler les pratiques sociales, notamment matrimoniales, de leurs membres⁶⁹. La présentation de deux catégories sociales, les Bisa Maheshwari (des Maheshwari «à part entière») et les Dasa Maheshwari (des Maheshwari «subalternes»), illustre les représailles exercées à l'égard de ceux qui contrevenaient gravement aux normes communautaires. La description des relations qui existaient entre ces deux groupes se fonde sur les dires de Maheshwari âgés et sur les propos d'un Oswal, historien et journaliste, dont le grand-père avait entretenu officiellement une concubine.

Ce chapitre examine le rôle que les conseils de caste et les généalogistes jouaient dans l'élaboration du statut collectif de la caste, dans le maintien

⁶⁹ J'emprunte le concept de «stratégies transactionnelles» à McKim Marriott (1976: 109-142).

et dans la production des normes communautaires ainsi que dans le baliage de la zone d'endogamie. Il vérifie également si et, le cas échéant, comment des individus et des groupes manipulaient l'autorité des conseils de caste et la légitimité du savoir généalogique, afin de se faire admettre au sein de communautés dont ils étaient *a priori* exclus.

LES CONSEILS DE CASTE DES MAHESHWARI DE JAIPUR

Le terme de «*pañcāyat*» signifie littéralement, comme le relève M. Galanter (1989), la «réunion de cinq personnes, c'est-à-dire un conseil, une réunion ou une cour constitués de cinq membres ou davantage d'un village ou d'une caste, assemblés pour arbitrer un conflit ou pour déterminer une politique collective». La composition des conseils de caste était variable: «Some *panchayat* were standing bodies with regular procedures but many of these tribunals were not formal bodies but more in the nature of extended discussions among interested persons in which informal pressure could be generated to support a solution arrived at by negotiation or arbitration» (Galanter 1989: 55). Dans ce dernier cas, le *pañcāyat* se présentait avant tout comme un «processus d'arbitrage et de décision», conditionné par les circonstances et les acteurs qui y étaient associés (Cohn 1994a: 554-574).

La composition des conseils de caste variait donc en fonction des problèmes à résoudre: «Les disputes qui concernaient la terre, les dettes, la transmission de propriété ou de poste, les préséances rituelles, le vol et les attaques, les infractions aux normes rituelles entraînant une pollution de tout le village étaient traitées par des conseils de caste «multicastes», dans lesquels figuraient les membres des castes dominantes» (Cohn 1994b: 588). En revanche, les affaires internes des castes (mariage, succession, pollution, dispute, etc.) étaient sous la juridiction de *pañcāyat* réunissant exclusivement des individus de la même caste. Ces conseils résolvaient les disputes entre leurs membres et régularisaient leurs relations rituelles, occupationnelles, maritales et leurs rapports de commensalité. La juridiction du *pañcāyat* touchait tous les domaines qui mettaient en jeu l'intérêt et la réputation de la collectivité. L'identité et le statut d'une caste étaient en effet conditionnés par de nombreux facteurs, à savoir: la profession de ses membres, leurs spécialisations commerciales, leurs pratiques matrimoniales, leurs pratiques alimentaires et les rapports qu'ils entretenaient avec les autres castes. Alors que certains usages maheshwari prouvaient une conformité avec un idéal de pureté et de non-violence, d'autres exprimaient plutôt une proximité sociale avec les Rajput, parmi lesquels se recrutait l'élite politique du Rajasthan.

La nature des conflits déterminait la composition de l'assemblée qui devait les résoudre. Le *pañcāyat* local s'occupait des relations sexuelles illicites et de la transgression des lois de commensalité. Les *pañcāyat* supralocaux

trahaient des problèmes touchant au mariage et au divorce, qui impliquaient des habitants d'autres villes ou villages (Saraswati 1962: 195-205).

Les positions dominantes dans le *pañcāyat* étaient héréditaires et généralement assumées par les chefs des lignées de la caste. Le conseil de caste était présidé par le *caudhrī*⁷⁰ dont la charge était transmise de père en fils. Les décisions du *pañcāyat* étaient prises à l'unanimité, parfois après plusieurs séances. Les discussions étaient publiques, ce qui permettait à tous les membres de la collectivité de connaître les faits et d'en débattre entre eux.

Les généalogistes (*jāgā*) étaient les alliés et les aides indispensables du conseil de caste, qui possédait notamment un droit de contrôle sur les registres qu'ils tenaient. Ils entretenaient des relations héréditaires avec leurs patrons (*jajmān*) et leur rendaient régulièrement visite: à cette occasion, ils prenaient note des décès, des naissances, des adoptions, des mariages et des éventuelles mésalliances survenues dans les familles⁷¹. Ils inscrivaient aussi dans leurs registres les décisions prises par les conseils de caste en cas d'infraction des normes communautaires et leur fournissaient le moyen d'identifier les individus dont les ancêtres avaient été punis ou ostracisés. La pertinence du savoir détenu par les *jāgā* débordait d'ailleurs l'univers de la caste, car leurs écrits étaient dotés d'une valeur historique et juridique et constituaient des pièces à conviction lors de litiges portés devant les tribunaux gouvernementaux.

*

* *

Un document publié en 1934 par Ganesh Narayan Somani, un des fondateurs du mouvement associatif de Jaipur, fournit des renseignements détaillés sur la constitution de la collectivité maheshwari en 1868, ainsi que sur la fonction et sur les règlements des *pañcāyat* de la fin du XIX^e siècle. Ce document, qui s'intitule *Jaipur Pañcāyat Kā Mahajar Nāmā* (abrégé dorénavant M.N.), est une réimpression commentée du corpus de règles que les *pañcāyat* maheshwari de Jaipur avaient rédigées en 1868 à l'intention du Gouvernement. Le corpus des M.N., qui fut signé à cette époque par les *caudhrī* des neuf *pañcāyat* de Jaipur, servait de référence de base au tribunal de Jaipur pour traiter les litiges concernant la communauté maheshwari de la ville.

⁷⁰ *Caudhrī*: titre conféré au chef d'un conseil de caste, d'un village, etc.

⁷¹ Dans le cadre des mariages, le *jāgā* participait à la construction du statut social de ses patrons. Il récitait en effet la généalogie de ses maîtres lors de la cérémonie de présentation des deux futurs alliés. A cette occasion, il vantait les hauts faits de son patron et de ses ancêtres et rappelait leur qualité morale, leur dévouement pour la cause communautaire et leur générosité envers autrui.

En 1868, la communauté des Maheshwari de Jaipur était constituée d'immigrants qui provenaient essentiellement des environs, mais aussi de régions plus lointaines. La grande majorité des familles étaient originaires des villes proches de Jaipur: Amber, l'ancienne capitale de Jaipur, située à 15 kilomètres au nord, Sanganer à 14 kilomètres au sud de Jaipur, Didwana éloignée de 180 kilomètres. Un certain nombre d'autres immigrants venaient de plus loin: de Bikaner, à environ 350 kilomètres de Jaipur, de Delhi éloigné de 260 kilomètres, de Jaisalmer, situé à environ 600 kilomètres, et de Multan, qui se trouve à une distance de plus de 700 kilomètres.

Les 495 familles (2'500 personnes) de la communauté maheshwari établie dans la ville de Jaipur étaient regroupées dans neuf *pañcāyat*, qui portaient le nom de la ville ou de la région d'origine de leurs membres:

Amber	100 familles	2 <i>caudhrī</i>	Ramgar	20 familles	1 <i>caudhrī</i>
Sambhar	100 familles	2 <i>caudhrī</i>	Shekhavat	60 familles	1 <i>caudhrī</i>
Sanganer	72 familles	2 <i>caudhrī</i>	Bikaner	75 familles	1 <i>caudhrī</i>
Didwana	24 familles	1 <i>caudhrī</i>	Multan	18 familles	1 <i>caudhrī</i>
Delhi	18 familles	1 <i>caudhrī</i>	Jaisalmer	?	?

* Les lois faisant partie des M.N. évoquent le conseil de caste de Jaisalmer. En revanche, la liste des conseils de caste qui figure au début des M.N. ne le mentionne pas. Pour expliquer son absence, on peut émettre différentes hypothèses: il se peut que Ganesh Narayan Sonani, qui rédigea et qui commenta les M.N., ait oublié de le faire figurer. On peut aussi supposer que ce conseil de caste réunissait un nombre très faible de familles et que les rédacteurs des M.N. n'aient par conséquent pas jugé nécessaire de le mentionner dans la liste. Il est également possible que, au moment où les M.N. ont été rédigées, les Maheshwari de Jaisalmer aient officiellement été intégrés dans le conseil de caste des Maheshwari de Multan. La tendance de plusieurs conseils de caste mineurs à fusionner s'est vérifiée dans les années 1920.

Ces *pañcāyat* regroupaient un nombre variable de familles: les *pañcāyat* les plus importants, ceux d'Amber, de Sanganer et de Sambhar comptaient chacun une centaine de familles maheshwari et étaient dirigés par deux *caudhrī*; les autres, de plus petite taille, par un seul.

La composition des conseils de caste montre que les relations entre les Maheshwari étaient surtout structurées par des liens de parenté et de coresidence. L'appartenance à ces organes était en effet déterminée par la filiation et par l'origine géographique: les *pañcāyat* réunissaient en principe des segments de lignages partageant une origine géographique commune. La dénomination et la composition sociologique des conseils de caste prouvent que les communautés locales géraient l'intégration des immigrants en recourant au principe de la différenciation. Ce faisant, les Maheshwari se définissaient à la fois comme semblables – comme maheshwari – et comme différents, en vertu de leur lieu d'origine.

En raison de la migration, les Maheshwari de Jaipur formaient une communauté diversifiée, composée de familles aux coutumes diverses, notamment dans le domaine matrimonial.

Les conseils de caste formaient des entités morales autonomes, légitimées à appliquer des règles distinctes, mais dont la sphère de compétence s'arrêtait à un nombre limité de familles et de lignées originaires de la même ville.

En exigeant des divers *pañcāyat* l'élaboration d'une loi commune, le Gouvernement de Jaipur leur enjoignit d'assumer un rôle qui leur était jusqu'alors étranger: celui de parler au nom de tous les Maheshwari de la ville. Obéissant à cet ordre, les neuf conseils de caste maheshwari rédigerent leurs règles communautaires qui furent rassemblées dans le document intitulé *Jaipur Pañcāyat kā Mahajar Nāmā* (M.N.). S'inscrivant dans un processus de bureaucratisation, la rédaction de ces règles est un fait moderne, qui transforme fondamentalement les modalités de leur application. Aussi longtemps que les lois étaient orales, elles pouvaient être modifiées constamment en fonction des circonstances. La fixation des règles communautaires restreignait la possibilité de les redéfinir et limitait considérablement la marge de manœuvre des structures traditionnelles de la caste.

Le *pañcāyat* de Jaipur semble avoir formé une entité plutôt administrative que «concrète». Si l'intervention du Gouvernement obligea les conseils de caste à prendre une position commune, elle ne les incita en revanche pas à modifier l'organisation de la communauté maheshwari de Jaipur. La double volonté des conseils de caste d'obéir à l'Etat et de conserver leur autonomie se reflète dans certaines règles, qui sauvegardent leur champ d'action. La loi n° 34 des M.N. stipule ainsi que «les *pañcāyat* de Bikaner, de Delhi, de Multan et de Jaisalmer peuvent prendre des décisions comme ils l'entendent». Provenant de régions éloignées, ces quatre *pañcāyat* suivaient en effet des coutumes différentes de celles des conseils de caste qui réunissaient des immigrants issus de régions proches de Jaipur et qui possédaient des traditions culturelles similaires.

La présence, en pied du document, des signatures des chefs des neuf *pañcāyat* indique que les conseils de caste de Jaipur semblent avoir gardé leur autonomie à cette époque et qu'ils n'ont pas délégué une partie de leur autorité à un chef qui aurait présidé une structure unique.

Vers 1920, trois *pañcāyat* de taille réduite, formés de Maheshwari émigrés de régions éloignées (Delhi, Multan et Jaisalmer), fusionnèrent en un seul. Il était dirigé par un médecin ayur-védique, particulièrement instruit et favorable aux idées réformatrices, et prit le nom de «Svatantṛ Pañcāyat», le *pañcāyat* de la liberté et de l'indépendance. L'appartenance à ce nouveau *pañcāyat* était non seulement fondée sur l'origine géographique, mais également sur le système de valeurs de ses membres. Attirés par son idéologie progressiste, des membres d'autres *pañcāyat* y adhèrent par la suite. Le fait que ces individus favorables aux réformes se sont d'abord regroupés dans un seul *pañcāyat* montre que cette structure a servi, en tout cas à Jaipur, de berceau au mouvement associatif.

Le règne Ram Singh II fut marqué par de nombreuses réformes administratives et sociales: après la grande Mutinerie au cours de laquelle ce Maharaja soutint les Britanniques, il réforma le système administratif de l'Etat de Jaipur en créant des départements spécialisés, affaiblissant ainsi

le pouvoir du Premier ministre. En 1867, il plaça à la tête des divers départements le *Royal Council*, composé de huit ministres parmi lesquels ne figurait à l'origine aucun Rajput. Il enrichit par ailleurs la ville d'édifices publics et améliora les voies de communication. En 1869, il créa une société appelée *Social Science Conference* qui avait pour objectif de supprimer les «maux sociaux» et d'introduire des réformes. Cette société suggéra de nouvelles mesures sanitaires, des améliorations dans le domaine agricole et encouragea l'éducation de masse. L'une de ses initiatives les plus utiles fut, d'après J. Sarkar (1994: 356), la valorisation des structures traditionnelles de la caste.

C'est probablement dans le cadre de ces réformes administratives et sociales que les conseils de caste maheshwari furent amenés à rédiger en 1868 leur corpus de lois. La volonté de Ram Singh II de renforcer le pouvoir des *pañcāyat* n'était pas entièrement nouvelle car ceux-ci faisaient de longue date l'objet d'une reconnaissance publique de la part de l'Etat.

The caste was recognised as a group having the power to make rules for itself and to constitute tribunals to enforce these rules. While caste power was limited by the official courts, which had exclusive jurisdiction over many matters (for example, criminal law), on most matters the caste could make, modify, and revoke its rules. The majority, or the established authorities within the caste, could not be overruled by the civil courts on these «caste questions». Caste questions were said to include all matters affecting the internal autonomy and social relations of a caste. (Galanter 1989: 151)

Tout comme le pouvoir colonial exploitait les structures de pouvoir traditionnelles, le Gouvernement de Jaipur appuyait les *pañcāyat* et leur reconnaissait une autorité juridique dans de nombreux domaines. Il se portait en outre garant de l'application des règles spécifiques de chaque caste. Un Maheshwari âgé, bien informé de l'histoire de sa communauté, rappelle cette époque:

Autrefois, il y avait des lois qu'on appelait *Mahajar Nāmā* qui étaient consignées par écrit auprès du City Magistrate ⁷². Les *Mahajar Nāmā* étaient différentes pour toutes les *jāti*, pour les Brahmanes, pour les Agarwal, pour les Maheshwari. Toutes les *jāti* avaient établi une loi sur le conseil de leurs *pañc* ⁷³. Ces lois étaient contresignées par le magistrat et tous ceux qui allaient à leur encontre étaient punis par le *pañcāyat*. Les *Mahajar Nāmā* étaient «*ek kânūn*», une loi. (S.R.P. août 1994)

⁷² *City Magistrate*: juge pour les affaires criminelles. Dans le système légal de Jaipur, copié sur celui des Anglais, la *Chief Court* était l'instance la plus haute. Venaient ensuite les cours de districts, celles des juges de rang inférieur et en dernier lieu les cours des *munsif* pour les questions civiles et les cours des *sessions judge, assistant sessions judge and magistrates* pour les affaires criminelles. (Panagariya et Pahariya 1993: 300)

⁷³ *Pañc*: notables du *pañcāyat*, assemblée qui réunissait les chefs des familles de la communauté.

Les *pañcāyat* se servaient parfois de l'autorité gouvernementale pour faire appliquer les lois de leur caste et menaçaient les transgresseurs de les dénoncer aux tribunaux officiels. Comme l'illustre la règle 35 des M.N., ils semblent avoir exploité cette possibilité pour lutter notamment contre la surenchère dans les dépenses ostentatoires à l'occasion des mariages et des funérailles:

Lors des *nuktā* (festin), les *caudhrī* devraient prendre ce qui leur est dû en accord avec la tradition. Ils ne devraient pas être autorisés à prélever de nouveaux impôts. Toute personne qui convie un *pañcāyat*, donnera le nombre désiré de *patal* (de feuilles sur lesquelles on pose de la nourriture) aux Brahmanes des *pañcāyat*. Seules les familles prestigieuses et respectables inviteront les sept *pañcāyat*. Si quelqu'un est moins riche et ne peut pas en faire autant, il ne devrait pas être critiqué.

Si quelqu'un dépasse les limites, il sera fautif aux yeux du *pañcāyat* et du Gouvernement. L'un et l'autre utiliseront tout leur pouvoir pour punir le contrevenant: il ne sera pas invité à d'autres fonctions sociales. Une fois qu'il aura fait présent d'une roupie, d'une noix de coco et de cinq roupies en guise de *sivāya*, et que le Gouvernement aura été informé de son geste, il sera à nouveau intégré dans la caste.

Si quelqu'un dépasse les limites et se met en conflit avec le *pañcāyat*, il ne devrait pas être autorisé à entrer dans un autre *pañcāyat*. Si un *pañcāyat* l'accepte tout en le sachant fautif ou si le Gouvernement n'est pas informé de l'offense, le *pañcāyat* devient lui aussi fautif aux yeux du Gouvernement. Aujourd'hui, les *nuktā* sont célébrés en prenant exemple sur les autres. Pour faire face aux dépenses, certaines familles vont jusqu'à vendre leurs propres enfants et leur propriété ou empruntent de l'argent. Nous allons surveiller ces pratiques et nous interdirons tout *nuktā* qui dépasse les limites. Et si quelqu'un ne suit pas nos instructions, nous informerons le Gouvernement qui prendra les mesures adéquates. Si quelqu'un organise un *nuktā* sans consulter le *pañcāyat*, il devra assumer les conséquences de ses actions.

LOIS ET SANCTIONS

Les *pañc* assistaient aux mariages, aux funérailles et aux cérémonies d'adoption. A ces occasions, ils servaient de témoins aux transactions et aux engagements pris par les membres de la caste et vérifiaient en même temps que ceux-ci respectent les règles communautaires. Comme le montre la lecture des M.N., les conseils de caste cherchaient principalement à contrôler les dépenses ostentatoires et les pratiques matrimoniales. Ces deux objectifs figurent encore aujourd'hui parmi les priorités du mouvement associatif, qui a repris certaines fonctions du conseil de caste.

Le contrôle des dépenses ostentatoires et des règles d'endogamie et d'exogamie

La majorité des 35 lois des M.N. réglementaient les échanges matériels entre les membres de la caste à différentes occasions: elles stipulaient la quantité maximale de nourriture pouvant être servie lors des festins et déterminaient l'importance des cadeaux que les membres de la caste étaient en droit d'offrir à l'occasion de la naissance d'un fils ou d'une fille ou au huitième mois de grossesse d'une jeune femme; elles spécifiaient en outre combien de sucreries, de roupies et, dans certains cas, de bijoux et d'habits devaient être donnés aux fiançailles, à certaines autres festivités et au mariage. Elles réglementaient également la procédure d'adoption et les pratiques ostentatoires au moment des funérailles.

Dix-neuf des 33 prescriptions concernaient les échanges entre les futures belles-familles lors des nombreux rites qui marquaient la célébration des fiançailles et du mariage. Quelques extraits de ces lois permettront d'illustrer leur domaine d'intervention.

La règle n° 17 précise que:

Le père de la mariée doit constituer la dot (*duāyā*) comme suit:

– *Aguvānī samvelā* (accueil du marié): 7 roupies

Turbans: 10 roupies

Ustensiles: 21 roupies

– Pour le *hathlevā* ⁷⁴

Turban: 1 roupie

Cash: 51 roupies

– *Bhāt* (cérémonie de présentation des hommes des deux familles):

11 roupies

– *Bhele* (cérémonie de présentation des femmes des deux familles):

11 roupies

– Au moment de la *pairāvnī* ⁷⁵, le nombre suivant de vêtements doit être donné (aucun vêtement ne doit coûter plus de 2 roupies):

Vêtements pour hommes: 7 pièces

Vêtements pour femmes: 7 pièces

51 roupies en espèces

Ustensiles: jusqu'à 25 roupies.

Le marié doit recevoir: 1 à 51 roupies, une bague valant jusqu'à 11 roupies, un lit, un tabouret valant jusqu'à 15 roupies. Quant aux convives du marié, ils doivent recevoir une noix de coco.

⁷⁴ *Hathlevā*: lorsque le marié et la mariée sont assis auprès du feu sacré avec les mains jointes, le père de la mariée offre des cadeaux au marié et à sa famille.

⁷⁵ *Pairāvnī*: moment du départ de la jeune épouse pour son nouveau domicile conjugal.

D'autres règles, exposées au chapitre VI, fixaient aussi la quantité maximale d'ingrédients que les preneurs et les donneurs de femmes pouvaient utiliser pour la préparation des festins et spécifiaient en outre le type de mets à servir.

Ces différentes restrictions devaient homogénéiser les dépenses ostentatoires au sein de la caste et cherchaient à limiter les tensions que la différenciation économique des familles engendrait dans le domaine matrimonial. Elles empêchaient les Maheshwari fortunés de profiter des échanges cérémoniels pour étaler leur richesse et protégeaient par conséquent les familles modestes de la pression sociale que pouvait exercer l'exemple des familles riches de la communauté.

Ces règles devaient ainsi garantir l'endogamie du groupe. A défaut de pouvoir financer le mariage de leur fille, certains parents indigents étaient tentés de la donner à un membre d'une caste ou d'un groupe subalterne. L'étude des relations matrimoniales entre les Bisa Maheshwari et les Dasa Maheshwari et de celles entre les Patwa Maheshwari et les Maheshwari montre en effet que les familles pauvres sont parfois contraintes de réaménager la zone d'endogamie pour remplir leur obligation religieuse de marier leurs enfants.

*
* *

Les conseils de caste veillaient également à ce que les membres de la caste respectent les règles d'exogamie, qui semblent avoir été relativement flexibles et variaient d'un conseil de caste à l'autre: les Maheshwari originaires de Bikaner, de Delhi et de Multan suivaient par exemple des règles d'exogamie moins strictes que ceux de la région de Jaipur. La sixième loi des M.N. prévoyait en effet que les Maheshwari de Bikaner, de Delhi et de Multan ne rejettent qu'une seule *śākhā*⁷⁶, manifestant ainsi un droit à la différence reconnu par les autres *pañcāyat* qui en excluaient quatre⁷⁷. Le chapitre sur les Dhat Maheshwari montrera qu'aujourd'hui encore les règles d'exogamie sont variables: alors que les Maheshwari établis de longue date à Jaipur rejettent en principe deux clans et condamnent le mariage par échange de sœurs, les Dhat Maheshwari n'excluent qu'un seul clan et favorisent le mariage par échange de sœurs.

⁷⁶ *Śākhā*: ce terme, qui désigne dans certains contextes une lignée, est utilisé ici comme un synonyme de *khāp*, un concept se référant au clan, qui constitue l'unité d'exogamie.

⁷⁷ La règle n° 6 des M.N. précise ainsi par exemple que «le père du marié devrait éviter quatre clans: le sien, celui de l'oncle maternel, de l'oncle maternel du père et de l'oncle maternel de la mère. En revanche, les Maheshwari de Bikaner, de Delhi, de Multania ne rejettent qu'un seul clan.»

Les conseils de caste interdisaient à leurs membres de verser une compensation matrimoniale car cette pratique allait à l'encontre de l'idéal du *kanyā dān* et était associée aux castes hiérarchiquement inférieures aux Maheshwari. La loi n° 6 interdit en outre aux Maheshwari d'épouser des «inconnus», à savoir des individus d'une région trop éloignée pour qu'on puisse facilement se renseigner sur eux.

En tant que corpus de prescriptions communautaires, les M.N. ne nous disent pas comment les conseils de caste punissaient les individus qui avaient enfreint les règles d'endogamie. L'étude des Dasa Maheshwari (des Maheshwari de rang subalterne) et l'analyse de leurs interactions avec les Bisa Maheshwari (des Maheshwari à part entière) montreront toutefois certaines stratégies collectives destinées à préserver l'intégrité de la caste.

Les sanctions des conseils de caste

Les sanctions des *pañcāyat* étaient infligées au niveau local dans le cadre de la vie quotidienne. Les violations des coutumes de la caste étaient punies par des amendes, des humiliations et l'exclusion temporaire ou définitive. L'individu qui avait été excommunié ne pouvait plus participer aux activités communautaires: il était privé du droit de manger et de fumer la pipe d'eau (*huqqā*) avec les autres membres de la caste et même de se faire servir de l'eau (*pānī*). En raison de ces deux interdictions, les Maheshwari désignent l'ostracisme par l'expression «*huqqā, pānī band*»⁷⁸.

Les personnes âgées de la communauté maheshwari de Jaipur se souviennent encore d'un certain nombre de situations qui provoquèrent l'intervention des *pañc*, voir du *pañcāyat* dans son ensemble. Les relations sexuelles illicites entre Maheshwari étaient punies par des humiliations et par des amendes. Une telle mesure fut par exemple prise pour punir un homme riche qui avait entretenu des relations sexuelles avec sa belle-fille. Les deux coupables furent contraints de demander pardon à tout le *pañcāyat*: ils durent poser sur leur tête un ballot contenant les souliers des membres du *pañcāyat* et promettre de ne plus recommencer. Les offenses les plus graves et irréversibles conduisaient en revanche à une exclusion définitive. Si une jeune fille ou une veuve tombait enceinte, elle était bannie pour toujours.

La sévérité du châtiment dépendait, d'après R.M. Hayden, du degré de pollution entraînée par l'acte coupable:

While being suspended from caste for having incurred removable pollution thus does not usually drastically affect one's social status within the caste,

⁷⁸ Cesser de partager la pipe et l'eau; *band*: fermé.

it is a different matter when non removable pollution is involved. [...] Non removable pollution seems to be primarily, if not exclusively, caused by improper sexual contact. People who have had such contact lose their original positions within the caste. Their interactions with other caste members are limited, particularly in terms of marriage and interdining, both of which are permanently enjoined. [...] They are still considered to be caste members, but lower-status caste members. [...] They are caste members who are permanently polluted and with whom interaction must, therefore, be limited. (Hayden 1983: 300-301)

L'article de C.D. Malhotra (1979: 49-53) confirme la relation existant entre le degré de pollution et la nature des représailles exercées par les conseils de caste. Il mentionne en effet qu'une vingtaine de familles, comprenant en tout une centaine de personnes, formaient un groupe à part dans la caste des Nandiwalla. Elles avaient été ostracisées parce qu'elles ou l'un de leurs proches parents avaient entretenu des rapports sexuels prohibés, s'était marié avec un membre d'une autre caste ou avec un individu de leur caste d'un degré d'affinité ou de consanguinité trop proche.

Les Maheshwari de Jaipur comprenaient également les Dasa Maheshwari, une catégorie subalterne, dont il sera question ci-après. Sa présence montre que les conseils de caste maheshwari exploitaient le principe de la segmentation pour marginaliser d'une façon durable, c'est-à-dire pour exclure tout en maintenant en son sein, les individus qui avaient ou dont les ancêtres avaient enfreint gravement les règles communautaires. Ce faisant, ils parvenaient à préserver la pureté des lignées et l'intégrité du groupe tout en conservant la puissance numérique de la caste.

Une histoire rapportée par Savai Ram Himatramji (1911: 81) illustre également le rôle que les *pañcāyat* et les généalogistes jouaient dans le balisage des frontières externes de la caste. Elle rapporte un mariage intercaste entre une fille maheshwari et un Rajput. L'incident eut lieu à Jaisalmer au XVI^e siècle, à l'époque où les Maheshwari monopolisaient les postes administratifs de cet Etat: le premier ministre de Jaisalmer, qui était un Maheshwari, offrit en 1564 sa fille en mariage à un Rajput sur l'ordre du Maharaja et avec l'assentiment de sa caste⁷⁹. Le conseil de caste donna au Rajput un nouveau nom de *khāp*, celui de Tavri. Les généalogistes attitrés des Maheshwari refusèrent toutefois d'inscrire ce nom dans leurs registres et obligèrent le conseil de caste de leurs patrons à choisir un autre généalogiste qui accepte d'obéir à ses ordres. Comme ce dernier avait transgressé les normes de sa profession, il fut ostracisé par ses confrères et fonda une nouvelle caste de généalogistes. Le texte précise que les Maheshwari de Jaisalmer ont depuis cette époque leurs propres *jāgā*.

⁷⁹ Il est possible que le ministre ait eu une fille unique et qu'il ait fait de son beau-fils son héritier.

Cette anecdote révèle que les généalogistes jouaient parfois un rôle ambivalent. Ils garantissaient en principe la pureté de la lignée de leurs patrons et l'intégrité de la caste, mais pouvaient en même temps faciliter l'intégration d'individus et de familles en principe exclus de la communauté. Si certains refusaient de les inscrire dans leurs registres, d'autres moins consciencieux leur apportaient en revanche leur soutien. L'événement reflète par ailleurs les relations d'interdépendance entre les généalogistes et les conseils de caste: si les *jāgā* étaient en principe soumis au conseil de caste, celui-ci dépendait de leur savoir pour pouvoir exécuter sa mission. On constate aussi que les *pañcāyat*, qui balisaient la zone d'endogamie, étaient parfois prêts à en élargir les frontières. L'intégration d'un Rajput parmi les Maheshwari souligne finalement que le rejet ou l'acceptation d'un individu dans la caste était une décision prise au niveau local, un milieu davantage régi par des relations interpersonnelles et intercommunautaires que par des lois abstraites et universelles.

ORDRE ET HIÉRARCHIE

À la fin du XX^e siècle, la caste des Maheshwari comprenait non seulement des groupes régionaux différenciés, mais aussi – au niveau local – deux catégories sociales hiérarchisées, appelées les Bisa et les Dasa Maheshwari. Interrogés sur l'étymologie de ces termes, mes interlocuteurs me dirent que le terme *bisā* provenait sans doute de *bis*, signifiant vingt, le terme *dasā* de *das*, signifiant dix. Cette explication coïncide avec celle que donnent A.M. Shah (1988: 8) et V. Dalmia (1997: 119). Se référant aux Agarwal, ce dernier affirme que les Dasa étaient appelés ainsi parce que seuls 10 vingtièmes de leur sang étaient purs contre 20 vingtièmes chez les Bisa.

Alors que les Bisa Maheshwari représentaient les Maheshwari «purs», les Dasa Maheshwari regroupaient les individus qui, eux ou leurs ancêtres, avaient gravement enfreint les lois communautaires, et en particulier les règles d'endogamie. Ce second groupe réunissait en effet surtout des personnes qui avaient conclu des mariages intercastes ou qui étaient issues de telles unions. Les Dasa Maheshwari et les Bisa Maheshwari formaient des groupes endogames distincts, mais entretenaient toutefois de nombreux liens.

En sanctionnant les irrégularités par une chute de statut, le groupe maintenait son prestige collectif. Comme le relève L. Dumont (1966: 148), «le principe hiérarchique qui ordonne les castes et leurs segments ne s'arrête pas à la limite de l'unité d'endogamie, il y pénètre de façon plus ou moins effective et le mariage endogame n'unit pas nécessairement des conjoints d'égal statut». S'ils formaient un groupe statutaire inférieur à celui des Bisa Maheshwari, les Dasa Maheshwari n'en conservaient pas moins leurs noms de clans originels.

Il semble que les Dasa Maheshwari et les Bisa Maheshwari aient formé des groupes endogames distincts jusque dans les années 1940. Tout Maheshwari de pure souche qui se mariait avec un Dasa Maheshwari devenait lui-même un membre de ce groupe subalterne. La position sociale dans la caste et les perspectives matrimoniales étaient donc avant tout déterminées par la pureté du lignage, qui l'emportait sur toutes les autres marques de statut, telles que la fortune ou l'éducation.

Des interdits de commensalité et autres pratiques de ségrégation marquaient les relations entre les deux groupes. Les Bisa Maheshwari n'étaient pas autorisés à manger avec les Dasa Maheshwari des aliments *kaccā*, cuits à l'eau ou au feu, mais uniquement de la nourriture *pakkā* qui avait été cuisinée dans de l'huile ou dans du beurre clarifié. Lors de cérémonies publiques, ils n'avaient pas droit aux mêmes honneurs que les Bisa Maheshwari. Au moment de prendre congé du marié et de ses accompagnants, le père d'une mariée bisa priait ses invités bisa maheshwari de prendre place sur un tabouret pour leur faire ses adieux, alors que les invités dasa maheshwari devaient rester debout dans la même circonstance. Un Bisa Maheshwari acceptait d'assister au mariage d'un Dasa Maheshwari seulement si l'invitation lui avait été adressée par une famille bisa à laquelle le Dasa Maheshwari était rattaché par des liens de sang. Un interlocuteur osval dont le grand-père avait eu une maîtresse daroga, une caste de domestiques traditionnellement au service des Rajput, se souvient des relations que sa famille avait entretenues avec la famille de cette femme:

La famille de la maîtresse de mon grand-père existe encore aujourd'hui et réside à Bhilwara. C'était une très belle femme daroga qui appartenait d'abord à un Rajput. Je l'ai vue quand j'étais enfant. Nous la respections comme notre propre grand-mère. Quand un de ses enfants se mariait, l'invitation au mariage était envoyée au nom de mon grand-père, ensuite au nom de mon père, puis à mon propre nom. C'était aussi mon grand-père qui finançait les mariages des enfants de cette femme. Par ailleurs, si l'invitation se faisait en mon nom, tout le monde venait. Autrement, les gens ne se déplaçaient pas. Je parle d'une situation qui remonte à 40 ans ou 50 ans. (P.: déc. 1994)

Abstraction faite d'une infraction à la règle communautaire commise par un aucêtre, rien ne distinguait un Dasa Maheshwari d'un Bisa Maheshwari. Leurs noms, leurs situations économiques et leurs types d'occupations professionnelles étaient identiques: seule la connaissance de l'histoire familiale d'un individu permettait de le classer parmi les Dasa Maheshwari ou parmi les Bisa Maheshwari. Les membres âgés d'une communauté pouvaient encore identifier les familles dasa sans toutefois se souvenir nécessairement de l'origine de leur destitution. Dans les années 1990, quelques Maheshwari de Jaipur étaient encore en mesure de désigner les

familles dasa de leur communauté. Cependant, ils ne me communiquèrent leurs noms qu'avec une grande réticence et me prièrent de ne pas divulguer ces informations à d'autres membres de la caste. Bien que la distinction entre les Dasa Maheshwari et les Bisa Maheshwari soit progressivement devenue inopérante à partir des années 1940, le rappel du rang subalterne qu'une famille avait occupé dans le passé, constituait une offense que mes informateurs ne souhaitaient pas commettre.

Les Dasa Maheshwari d'Amber, ancienne capitale de Jaipur

Dans son ouvrage intitulé «*Diḍu maheshwarī jāti rakshak sangrah*»⁸⁰, Sawai Ram ji Himatramji (1911) reproduit un document rédigé en 1730 sous le règne du Maharaja Sawai Jai Singh II, le fondateur de la ville de Jaipur. A la suite d'un conflit dont la résolution nécessitait l'identification de Bisa Maheshwari et de Dasa Maheshwari, plusieurs généalogistes avaient répertorié 110 familles dasa qui résidaient à cette date dans l'Etat de Jaipur. Cette liste explique l'origine de leur destitution et précise si la personne sous rubrique était issue de parents dasa ou était devenue dasa à la suite de son mariage avec un Dasa Maheshwari ou avec un membre d'une autre caste. La plupart des mariages intercastes furent conclus avec des femmes issues de castes d'artisans (charpentiers, bijoutiers, etc.), de commerçants (Oswal, Agarwal) ou de service (Bandi).

Le répertoire qui traite spécifiquement d'Amber, l'ancienne capitale de Jaipur, inventorie 23 Dasa Maheshwari parmi les 100 familles maheshwari qui habitaient alors cette ville. Elle précise leur nom et la mésalliance qui a causé leur dégradation de statut. Pour faciliter la lecture, j'ai classé les 23 cas selon la nature de l'infraction à la règle communautaire.

a) *Dasa Maheshwari dont un ancêtre appartenait à une caste d'artisans ou de service (7 cas):*

1. Deep Chandra Dutar, dont la grand-mère paternelle était Khatan (caste des charpentiers);
2. Prem Anand Malpani: devenu *dasa* à la suite de son mariage avec Deep Chandra Dutar, dont l'ancêtre était Khatan (charpentier);
3. Keso Ram Gangrani, dont la mère était Khatan (charpentier);
4. Amar Chand Moti Ram Ajmeri, fils d'une Bandi (caste de serviteurs);
5. Hari Singh, dont la mère était une Malin (marchande de légumes);
6. Toshnival de Tonk, fils d'une femme soni (artisans bijoutiers);
7. Ramo Mundhar devenu *dasa* en épousant une femme *dherma*.

⁸⁰ *Diḍu Maheshwarī jāti rakshak sangrah* peut être littéralement traduit par «anthologie pour la défense de la *jāti* des Diḍu Maheshwari».

b) *Dasa Maheshwari dont l'origine de la dégradation de statut est inconnue (6 cas):*

1. Mudro;
2. Ganga Ram Jaju;
3. Manor Lal Kacholia;
4. Narayan Jhanwar;
5. Kherko Jahawar est *dasa*;
6. Prem Raj Maniar, *dasa* de la troisième génération.

c) *Bisa devenus dasa suite à un mariage avec un Dasa Maheshwari (4 cas):*

1. Sore devenu *dasa* en épousant la petite-fille de Puren Lal, un Dasa Maheshwari;
2. Ram Lal Toshnival devenu *dasa* en épousant la fille de Purn Lal, un Dasa Maheshwari;
3. Gopi Ram Dhutt devenu *dasa* en épousant la petite-fille (DD) d'un Dasa Maheshwari;
4. Chand Sen Somani épousa la petite-fille (DD) d'un Dasa Maheshwari.

d) *Dasa Maheshwari dont un ancêtre appartenait à une caste de commerçants (3 cas):*

1. Gujar Mal Kacholia, dont la grand-mère était une Oswal;
2. Faki Chandra Nowal: neveu (ZS) de Gujar Mal Kacholia (ancêtre oswal);
3. Godu Ram Soni, fils d'une femme agarwal.

e) *Mariage entre Dasa Maheshwari (2 cas):*

1. Nanak Ram Mundra, *dasa*, se maria avec un membre de la famille de Lal Chand Gangrani, lui-même *dasa*;
2. Ram Sukh Totla, *dasa*, épousa une fille de Bala Jahwar, *dasa*.

f) *Mariage d'un homme dasa avec une femme bisa (1 cas):*

1. Ganga Das Sarda, fils d'une Bandi (caste de serviteurs), épousa une *bisa* Maheshwari et dut payer une amende de 1'200 roupies.

g) *Descendant de Dasa Maheshwari (1 cas).*

Les documents concernant les Dasa Maheshwari de divers villages du district de Jaipur mentionnent généralement des mariages intercastes avec des conjoints issus des castes évoquées ci-dessus, en rapportant exceptionnellement le nom d'autres castes. Dans une de ces localités, un Maheshwari entretint d'abord la fille d'un fakir, puis une femme agarwal; un autre Maheshwari épousa une femme *dasa* agarwal dont la mère était une marchande d'huile.

La majorité des alliances entre les Bisa Maheshwari et les Dasa Maheshwari semblent avoir été hypergames. Sur les cinq mariages susmentionnés, quatre unissaient un homme bisa à une femme dasa (cf. les cas inventoriés sous c) et un seul un homme dasa à une femme bisa (cf. le cas inventorié sous f⁸¹). La rareté du dernier arrangement semble s'expliquer par le fait qu'il enfreint à la fois le principe de l'endogamie et celui de l'hypergamie qui structurent les relations entre communautés et entre alliés.

Selon le statut des époux, les mariages intercastes contreviennent à des degrés divers au principe de la hiérarchie sociale, si bien que la tradition hindoue les classe en deux catégories distinctes: *anuloma* et *pratiloma*. Le mariage entre un homme de caste haute et une femme de caste basse est appelé *anuloma*, ce qui veut dire «dans le sens du poil». Comme ce type de mariage assigne à l'homme de caste haute le statut supérieur du preneur de femme, cet arrangement respecte plus ou moins la structure hiérarchique de la société. Bien que les enfants nés d'une union *anuloma* soient dégradés à un rang inférieur à celui de leur père, ils jouissent néanmoins d'une certaine légitimité sociale. Le mariage entre une femme de caste haute et un homme d'une caste inférieure est en revanche désigné comme *pratiloma*, ce qui veut dire «contre le poil»; en assignant à un homme de caste haute le statut subalterne de donneur de femme, il introduit une contradiction entre la supériorité hiérarchique que lui confère son appartenance de groupe et l'infériorité hiérarchique à laquelle le condamne son statut de donneur de femme. Ce type de mariage était de ce fait sévèrement condamné, les conjoints étant ostracisés et parfois même tués.

Qu'ils aient été hypergames ou hypogames, les mariages entre Bisa Maheshwari et Dasa Maheshwari étaient punis par les conseils de caste. L'homme bisa qui avait épousé une femme dasa se voyait déclassé parmi les Dasa Maheshwari et le Dasa Maheshwari qui avait épousé une femme bisa était condamné à payer une amende. L'importance de l'amende qu'avait dû payer le Dasa Maheshwari Ganga Ram Sarda laisse toutefois supposer qu'il était riche et que sa fortune semble avoir compensé sa relative impureté et lui avoir permis d'établir une alliance avec des Bisa Maheshwari.

La condamnation du couple formé par un homme dasa et une femme bisa à une simple amende montre que, tout en étant un groupe social subalterne, les Dasa Maheshwari étaient néanmoins considérés comme une partie intégrante de la communauté maheshwari. La proximité sociale entre les deux groupes est également attestée par une histoire mentionnée plus loin.

⁸¹ Les mariages entre Rajput et Rathi ou entre Rathi et Girth décrits par J. Parry (1979: 234) étaient conclus entre des hommes rajput ou rathi et des femmes rathi ou girth et étaient par conséquent également de type hypergame.

Celle-ci rapporte en effet que le conseil de caste d'Indore donna en 1908 son accord à l'adoption d'un Dasa Maheshwari par un Bisa Maheshwari. La possibilité de conclure des liens étroits – d'adoption ou de mariage – entre Dasa Maheshwari et Bisa Maheshwari prouve que les frontières entre les deux groupes étaient dans une certaine mesure perméables.

La transgression des normes communautaires

Il semble que des facteurs économiques, démographiques et culturels aient favorisé les infractions qui ont entraîné la marginalisation de certains individus et lignées.

La pauvreté a probablement incité une partie des Maheshwari à transgresser les normes communautaires, soit en épousant un membre d'une autre caste, soit en adoptant une profession d'artisans. Le répertoire de 1730 mentionné plus haut ne précise pas le statut socio-économique des personnes impliquées dans des alliances entre Dasa Maheshwari et Bisa Maheshwari. Les pratiques matrimoniales actuelles des Maheshwari permettent toutefois de supposer que la pauvreté a incité certains Bisa Maheshwari à conclure des mariages intercastes ou à établir des alliances avec des Dasa Maheshwari.

Comme on le constatera dans le chapitre VIII, certains Maheshwari défavorisés du point de vue économique ont épousé des Patwa Maheshwari, qui formaient jusqu'à récemment une communauté d'artisans distincte des Maheshwari. Le profil socio-économique d'une partie des candidats aux foires de rencontre montre que les individus indigents et peu qualifiés trouvent difficilement un conjoint (cf. chap. VII). Comme les handicapés sociaux (veufs, divorcés, âgés) ou physiques (albins, paralysés, aveugles et sourds) ont tout particulièrement de la peine à se marier, certaines associations de caste maheshwari organisent des foires de rencontre qui leur sont spécifiquement destinées. Pour élargir l'éventail de sélection, elles acceptent même que des membres d'autres castes considérées comme proches des Maheshwari, participent à ces manifestations et elles encouragent ainsi la conclusion de mariages intercastes.

Les mariages entre Dasa Maheshwari et Bisa Maheshwari, tout comme certaines unions intercastes d'aujourd'hui, montrent que les individus enfreignent les lois communautaires qui s'avèrent trop problématiques et ne leur permettent pas de s'acquitter d'une obligation sacrée, celle de se marier et de marier leurs enfants. Ces alliances prouvent que les frontières entre les castes et les divisions au sein d'une même caste sont fluides et constamment redéfinies en fonction des priorités individuelles ou collectives de leurs membres.

Le déséquilibre démographique entre garçons et filles a certainement été un autre facteur qui a obligé un certain nombre de Bisa Maheshwari

à conclure des mariages intercastes ou à s'allier à des Dasa Maheshwari. Les recensements établis au début du XX^e siècle par les autorités britanniques mettent en évidence un déséquilibre entre les deux sexes, une situation que l'on peut supposer exister déjà à l'époque à laquelle le répertoire de 1730 a été établi.

Dans un contexte marqué par une grande pénurie de filles à marier, seules les familles qui jouissaient d'un statut relativement élevé recevaient des offres en mariage de la part des familles des jeunes filles et pouvaient exiger des dots. Quant aux familles pauvres, elles recouraient à différents stratagèmes pour pouvoir marier leurs fils. Certaines offraient une somme d'argent aux familles des jeunes filles pour les convaincre de leur donner une épouse pour leur fils. La pratique de la compensation matrimoniale est implicitement attestée chez les Maheshwari par le fait que les M.N. la condamnent (cf. chap. VI).

Pour s'assurer une épouse, certaines familles maheshwari recouraient même à des arrangements «triangulaires» dans lesquels trois familles s'échangeaient leurs filles. Quant aux Dhat Maheshwari, ils pratiquaient couramment le mariage par échange, un type d'arrangement qu'ils privilégient jusqu'à aujourd'hui (cf. chap. IX-X). En ce qui concerne les nombreux hommes maheshwari qui restaient célibataires, ils adoptaient parfois le fils de parents ou d'autres membres de la communauté maheshwari.

Si le manque de filles et la pauvreté ont contraint par le passé certains Maheshwari à se marier avec les membres de castes inférieures, la pratique du concubinage a elle aussi contribué à la création de lignées de Dasa Maheshwari. Certaines castes marchandes formaient le personnel administratif des cours princières et calquaient leur style de vie sur celui de la noblesse rajput. S'inspirant des usages en vigueur parmi l'élite politique, ils entretenaient des maîtresses, un usage qui leur permettait d'étaler leur puissance financière et leur statut social élevé. Si les liaisons clandestines étaient décriées, le concubinage officiel était en revanche une source de prestige. Seul un homme fortuné était en effet à même d'assumer les coûts financiers qu'exigeait cette pratique. Pour faire face à ses devoirs sociaux à l'égard de sa femme et de ses alliés, de sa maîtresse et de la société en général, il était obligé d'installer sa concubine dans une maison séparée de son domicile conjugal, d'entretenir les enfants qu'il avait conçu avec elle et il devait en outre arranger et financer leurs mariages. Pour éviter de donner leur nom aux enfants nés de ces liaisons extraconjugales, ces hommes mariaient souvent leur maîtresse à un homme d'une caste et d'un statut inférieurs, lui faisant jouer le rôle de mari «officiel». Quand un tel arrangement n'était pas possible, les enfants nés de la liaison portaient le patronyme de leur père et renforçaient les rangs des Dasa Maheshwari.

Le concubinage officiel était surtout pratiqué par les marchands issus de castes qui vivaient en contact étroit avec l'élite politique. Il semble avoir été plutôt rare chez les Maheshwari qui n'occupaient des fonctions

administratives qu'à la cour de Jaisalmer. Selon l'historien B.L. Panagariya, il aurait été plus fréquent chez les Oswal, qui fournissaient le personnel de plusieurs cours princières, notamment de celles d'Udaipur et de Jodhpur ⁸².

L'INTÉGRATION DES DASA MAHESHWARI PARMI LES BISA MAHESHWARI

Différents facteurs ont favorisé l'intégration des Dasa Maheshwari parmi les Bisa Maheshwari: la migration, la disparition des conseils de caste et des généalogistes, la modification du système de valeurs et l'émergence du mouvement associatif.

Un effet de la migration

La mobilité géographique des commerçants en général et des Maheshwari en particulier favorisait la manipulation des généalogies et par conséquent l'établissement de relations matrimoniales entre Dasa Maheshwari et Bisa Maheshwari. Pour pouvoir s'intégrer parmi les Bisa Maheshwari, les Dasa Maheshwari combinaient diverses stratégies: ils s'établissaient souvent dans un endroit où leur histoire familiale n'était pas connue et, tirant parti de leur anonymat, s'efforçaient d'établir des alliances avec des familles bisa en dissimulant leur identité de Dasa. Si nécessaire, ils recouraient même à des faux témoignages. Le procès-verbal d'une assemblée qui réunit en 1908 le conseil de caste des Maheshwari d'Indore rapporte comment un Dasa Maheshwari chercha – sans succès – à se faire passer pour un Bisa Maheshwari:

Unkar Toshnival, originaire du village de Nimara (district de Jaipur) vivait à Mewara avec 60 autres familles maheshwari. Son fils fut donné en adoption à Gasi Ram Nagauri Toshnival, un Bisa Maheshwari du village de Kanod. L'année précédente, en 1907, le généalogiste Ram Gopa Kalu Lal commença à écrire les noms des familles qui résidaient à Mewara.

A cette occasion, Unkar Toshnival demanda au généalogiste d'inscrire son nom dans les registres. Quand celui-ci se renseigna sur ses origines, il apprit que Unkar ne pouvait pas faire partie de la communauté, car il était dasa. Il en informa les 60 familles qui décidèrent d'enquêter dans le district d'origine d'Unkar Toshnival et de l'exclure.

Se rebellant contre cette décision, Unkar Toshnival se rendit à Nimara, sa commune d'origine, en compagnie de Hira Lal Baldeva d'Indore qui était le beau-frère de Gasi Ram Toshnival. Il réussit à y obtenir une attestation qui confirmait que lui et sa famille n'avaient pas enfreint les lois communautaires.

⁸² Communication personnelle de B.L. Panagariya, 1995.

Deux généalogistes de Nimara, Madu Lal Chitaurwala et Natu Lal Kunen Mal Javedwala, acceptèrent que leurs registres soient amenés à Indore sans avoir demandé l'autorisation du conseil de caste maheshwari de Nimara⁸³. En échange de leurs services, Unkar Toshnival leur paya 25 roupies. Unkar Toshnival et Hira Lal Baldeva se rendirent au temple de Janki Nath de Mewara où ils convoquèrent le généalogiste local et les deux généalogistes de Nimara: Madu Lal et Natu Lal Kunen Mal Javedwala. Hira Lal Baldeva apporta le document qu'il avait obtenu à Nimara et le présenta au conseil de caste de Mewara. Il affirma devant le conseil qu'Unkar Toshnival était irréprochable et qu'il avait par conséquent le droit de se mêler à eux. Le conseil de caste demanda à Hira Lal Baldeva de confirmer ses affirmations par écrit et de jurer que le document qu'il lui avait soumis était véridique. Le conseil de caste de Mewara [...] apprit [par la suite] que la mère d'Unkar Toshnival appartenait à la caste des charpentiers et fut aussi informé que l'homme qui avait écrit le faux document à Nimara était lui-même un Dasa Maheshwari. Le conseil de caste délibéra pendant trois jours sans parvenir à trouver une solution pour intégrer Unkar Toshnival dans la communauté et sa famille fut maintenue à part. La famille bisa qui avait adopté le fils d'Unkar, le garda. Quant à Hira Lal Baldeva qui avait fait un faux témoignage tout à fait indésirable, il fut pardonné. Mais Unkar Toshnival fut exclu des registres des généalogistes.

Ce document démontre que la pureté de la lignée déterminait l'acceptation ou le rejet d'un individu et de ses descendants. Comme la mère d'Unkar Toshnival appartenait à la caste des charpentiers, il ne pouvait en aucun cas être considéré comme un Bisa Maheshwari. Si la tentative vaine d'Unkar resta dans les annales, il est à peu près certain que d'autres Dasa Maheshwari réussirent à se faire admettre parmi les Bisa Maheshwari et... se gardèrent de crier leur victoire sous les toits.

On voit aussi que les généalogistes pouvaient être plus ou moins probes. Si certains d'entre eux s'efforçaient de préserver l'intégrité de la communauté bisa en excluant les Dasa Maheshwari de leurs registres, d'autres se montraient en revanche disposés, contre rémunération, à les y intégrer.

La loi n° 6 des M.N. qui prohibe les alliances avec des inconnus, se réfère à un contexte où la mobilité géographique croissante des Maheshwari favorisait la conclusion d'alliances entre Dasa Maheshwari et Bisa Maheshwari. Elle atteste en effet l'incapacité des conseils de caste de se prononcer sur la pureté ou l'impureté des immigrés et reflète le caractère purement local du savoir de ces organes. La mobilité accrue des Maheshwari, grâce au développement des moyens de communication et à l'augmentation des opportunités commerciales dans les différents Etats de l'Inde, facilita grandement la «fraude généalogique». Certaines communautés prirent alors

⁸³ Un généalogiste n'avait en principe pas le droit de donner les copies de ses registres sans avoir obtenu l'autorisation du conseil de caste de ses patrons.

des mesures destinées à préserver la pureté des lignées bisa. En 1911, le conseil de caste maheshwari d'Indore décida ainsi de rééditer la liste des 110 familles dasa du district de Jaipur qui avait été établie en 1730 ainsi que d'autres documents anciens. Ces publications devaient fournir aux Maheshwari d'Indore les moyens d'identifier le statut des familles récemment immigrées et de rejeter les offres en mariage des Dasa Maheshwari provenant de régions éloignées d'Indore.

En cherchant à contrôler les pratiques matrimoniales de ses membres et à leur faire respecter l'endogamie du groupe, le conseil de caste d'Indore poursuivait les efforts de ses prédécesseurs. L'initiative de rééditer un répertoire ancien de familles dasa de la région de Jaipur montre toutefois qu'il agissait dans un contexte social transformé, marqué par l'immigration massive de Maheshwari issus d'autres régions de l'Inde et notamment de Jaipur. L'année 1911 correspond effectivement à une période de forte émigration des Maheshwari de la région de Jaipur. Les informations fournies par l'association de caste des Maheshwari de Jaipur confirment en effet une baisse sensible de la population maheshwari vers la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle. Entre 1868 et 1931, cette population était passée de 495 familles (2'500 personnes environ) à 272 familles (950 personnes environ). Ces chiffres, indiqués dans la réédition des M.N., correspondent aux Censuses, qui rapportent qu'en 1901 la ville de Jaipur comptait 1'261 Maheshwari (655 hommes et 606 femmes)⁸⁴. Une partie des émigrés se sont probablement installés à Indore, qui était déjà à cette époque un centre commercial important.

Par la réédition du répertoire de 1730, le conseil de caste d'Indore démontre tout à la fois sa volonté de préserver la pureté des lignages et l'endogamie du groupe et son impuissance à réaliser cet objectif. Comme la liste des 110 familles Dasa Maheshwari n'avait pas été mise à jour depuis 1730 et qu'elle répertoriait uniquement les Dasa Maheshwari du district de Jaipur, elle était largement dépassée au moment de sa réédition en 1911; elle était par ailleurs lacunaire, puisqu'elle ne permettait pas d'identifier les Dasa provenant d'autres régions.

Les familles d'Indore devaient se renseigner elles-mêmes sur le statut de leurs alliés potentiels et étaient de ce fait libres d'effectuer cette enquête ou non. L'analyse des pratiques matrimoniales actuelles des Maheshwari permet de supposer que les parents des jeunes à marier préféraient y renoncer quand le conjoint proposé représentait à leurs yeux un bon parti.

Dans un contexte marqué par une intensification de la migration, les conseils de caste se sont également efforcés de faire respecter les règles d'exogamie. Celui d'Indore soutint ainsi, dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, les efforts d'un certain Shivkaran Darak, un homme originaire

⁸⁴ *Census of India, Rajputana, Ajmer-Merwara 1901*, XXV (B): 206.

du Rajasthan. Ce dernier cherchait à inventorier tous les noms de lignées des Maheshwari et à les rattacher aux 72 clans de la caste afin, notamment, de permettre à chacun de déterminer le clan d'alliés potentiels et de se conformer aux règles d'exogamie (cf. chap. III).

La disparition des conseils de caste et des généalogistes

La disparition des généalogistes et des *pañcāyat*, dont l'action conjuguée constituait un dispositif efficace de contrôle des pratiques matrimoniales, contribua également à rendre caduque l'ancienne distinction entre Dasa Maheshwari et Bisa Maheshwari. En cessant leur activité, les *jāgā* emportèrent avec eux la mémoire des mésalliances commises par les ancêtres de leurs patrons et firent par conséquent disparaître les bases mêmes de la discrimination dont les Dasa Maheshwari avaient fait l'objet.

Quant à l'autorité des *pañcāyat*, elle a disparu au cours de la première moitié du XX^e siècle. A Jaipur, elle a été mise en évidence une dernière fois dans les années 1930, à l'occasion d'une rupture de fiançailles. Un témoin raconte cet événement:

Lors de la rupture de fiançailles (entre deux familles de la communauté), ceux du *pañcāyat* avaient dit aux parents du fiancé de rendre les 5'000 roupies qu'ils avaient reçues des parents de la fiancée. Les parents du fiancé refusèrent de rendre la somme. Une dispute éclata à ce propos. La *jāti* se sépara en deux groupes. Le petit groupe (qui appuyait la famille du fiancé) rassemblait uniquement 33 familles. Le groupe principal réunissait toutes les autres familles de Jaipur. Les deux partis rompirent les relations: ils cessèrent de s'inviter à l'occasion des mariages et des festins communautaires. Seules les soeurs et les filles allaient et venaient (entre les familles des deux groupes). Les hommes n'y allaient plus, ou très rarement et en se cachant.

La faction composée des 33 familles fut bannie par le conseil de caste et ne fut réintégrée qu'en 1936, date à laquelle le meneur du groupe présenta ses excuses. L'affaire fut classée et la communauté retrouva son unité. Quant au *leader* des 33 familles, il devint quelques années plus tard président de la Shri Maheshwari Samaj.

La souveraineté du *pañcāyat* alla en diminuant durant les années 1930 et ses décisions ne faisaient plus l'unanimité. L'autorité morale des chefs du *pañcāyat* dont le niveau d'instruction était souvent médiocre, fut surtout contestée par la jeune génération qui disposait d'une formation scolaire plus poussée et qui s'inspirait des idées propagées par les mouvements réformateurs.

Si les conseils de caste disparurent en général au début du siècle dans les castes hautes, ils continuent toutefois de perdurer dans les castes basses et moyennes. Ils étaient toutefois encore en vigueur au milieu des années

1990 chez les Dhat Mabeshwari. Ces derniers réunissaient en effet occasionnellement des conseils de caste formés de notables de la communauté pour résoudre certains conflits entre les familles de la caste. A la différence des autres Maheshwari, les Dhat ont gardé des liens étroits avec leurs généalogistes qui leur rendaient régulièrement visite en 1997⁸⁵.

La diffusion du concept de droit individuel et la création d'un système légal national érodèrent par ailleurs la légitimité des *pañcāyat*: «The establishment of a nationwide legal system brought a general movement of disputes from caste and village tribunals into the government's courts and spread a consciousness of rights which might be vindicated independently of local opinion» (Galanter 1989: 151). Quand les Maheshwari étaient mécontents d'une décision de leur *pañcāyat*, ils furent de plus en plus nombreux à recourir auprès des tribunaux gouvernementaux pour la faire annuler. Il arrivait également que les *pañcāyat* portent eux-mêmes plainte auprès des tribunaux contre des membres de leur caste.

Un Maheshwari âgé se rappelle qu'«avant la disparition des M.N., si quelqu'un n'en faisait qu'à sa tête et envoyait des sucreries en quantité trop importante ou agissait à l'encontre des M.N., il était puni. De nombreuses plaintes furent déposées à juste titre ou non.» Il semble que l'un des derniers conflits que le tribunal eut à trancher entre un Maheshwari et son *pañcāyat* concernait la quantité de sucreries offertes à l'occasion d'un mariage:

Un *munsif*⁸⁶ du nom de Ray Bahadur⁸⁷ Nanak Ram Jh. avait offert comme *dastūr*⁸⁸ des sucreries à l'occasion des fiançailles de sa fille avec un membre de la famille des L. Les familles de la mariée et du marié étaient puissantes. Ray Bahadur Nanak Ram Jh. avait commis l'erreur de donner des sucreries alors qu'il ne fallait donner qu'une roupie ou une noix de coco. Un homme appelé Mohan Lal S. déposa plainte auprès du *pañcāyat* de Shekavat pour protester contre le fait que les parents de la fiancée n'avaient pas respecté les Mahajar Nama. Cette plainte fut rapportée au magistrat. Ray Bahadur Nanak Ram Jh. écrivit alors au Gouvernement.

⁸⁵ Haynes (1992: 186) remarque que les *pañcāyat* des castes basses et moyennes continuèrent d'exercer un pouvoir incontesté sur leurs membres longtemps après la Première Guerre mondiale: «Existing evidence suggests (amongst low-and middle-status Hindus) that the *patels* of the *puras* continued to exercise great influence over their members for decades after World War I, and *panchayats* continued to play important roles in regulating occupational and social morality among such groups as the Kanbis, Khatri, Golas, and Ghanchis. The headmen of these organizations, of course, had never built close ties with the administration and thus were never in a position where they were forced to choose between their groups' concerns and patron-client bounds with the British.»

⁸⁶ *Munsif*: juge de rang inférieur.

⁸⁷ Ray Bahadur: titre honorifique conféré par les Anglais aux notables.

⁸⁸ *Dastūr*: la coutume, l'usage, ici, une cérémonie du mariage.

Dans leurs doléances adressées au tribunal, les *pañcāyat* maheshwari justifiaient leur jugement en se référant aux M.N. Quant aux Maheshwari accusés d'avoir violé ces lois, ils invoquaient leur droit individuel pour contester les jugements des *pañcāyat*. Au début du XX^e siècle, de nombreuses castes étaient sujettes à des conflits intra communautaires⁸⁹ qui aboutissaient parfois devant les tribunaux. Ces derniers étaient inondés de recours contre les décisions des conseils de caste. L'approche des tribunaux, qui souscrivaient au principe de l'égalité devant la loi, différait de celle des *pañcāyat*:

The common law courts undertook to deal with the merits of a single transaction or offence, isolated from the related disputes among the parties and their supporters. The «fireside equities» and qualifying circumstances known to the indigenous tribunal were excluded from the court's consideration. In accordance with the precept of «equality before law», the status and ties of the parties, matters of moment to an indigenous tribunal, were deliberately ignored and, unlike the indigenous tribunals which sought compromise or face-saving solutions acceptable to all parties, the government's courts dispensed clear-cut «all or none» decisions. Decrees were enforced by extra-local force and were not subject to the delays and protracted negotiations which abounded when decisions were enforced by informal pressures. The new courts not only created new opportunities for intimidation and harassment and new means for carrying on old disputes, but they also gave rise to a sense of individual right not dependant on opinion or usage and capable of being actively enforced by government, even in opposition to community opinion. (Galanter 1989: 29)

Le Gouvernement de Jaipur révoqua les M.N. au début des années 1930. Sita Ram-ji Patwari se souvient de ce moment:

Le Gouvernement prit alors la décision de mettre un terme à ces litiges. Des milliers de cas étaient en suspens à l'époque. Le Gouvernement supprima ces lois et rendit chacun indépendant. Il envoya une circulaire aux musulmans, aux hindous et aux chrétiens pour dire que chacun était libre: il pouvait organiser des repas collectifs, inviter des prostituées [aux mariages], agir comme il l'entendait.

⁸⁹ D. Haynes (1992: 185-186) rapporte que plusieurs castes étaient, à Surat, en proie à des dissensions internes au début du XX^e siècle: les Visha Lad Vaniya étaient partagés au sujet du remariage des veuves; les Kayastha l'étaient au sujet des règles de commensalité; les Nagar Brahmanes avaient des avis divergents concernant les voyages d'outre-mer. Quant aux Visha Oshaval, ils étaient divisés au sujet de cérémonies de purification pour les enfants issus de mariages avec des veuves.

Le retrait de l'appui étatique et les tribunaux portèrent un coup fatal à la légitimité des *pañcāyat*:

On the whole, these tribunals lost whatever governmental enforcement their decisions had previously enjoyed. The caste group was now treated as a private association. While it thus enjoyed an area of autonomy it no longer could invoke governmental enforcement of its decrees. At the same time, the sanctions available to the indigenous tribunals declined in force. The new opportunities for mobility, spatial and social, provided by British rule not only increased transactions between parties beyond the reach of traditional sanctions, but also made outcasting and boycott less fearsome. With their own sanctions diminished, their ability to invoke governmental support limited, and the social relations necessary for their effectiveness disrupted, the indigenous tribunals declined as the government courts flourished. (Galanter 1989: 20)

Le changement du système de valeurs

L'analyse des relations entre les Bisa Maheshwari et les Dasa Maheshwari de Jaipur montre que la distinction entre lignées (*vams*) dasa et bisa devint progressivement inopérante depuis le début du XX^e siècle. Ce changement semble être lié à l'émergence de nouvelles bases de statut. Si la profession, la fortune, la réputation familiale dans la communauté de caste a continué de modeler le statut d'un individu, le capital socioculturel dont il jouit dans la société globale constitue désormais un critère de prestige essentiel: l'appartenance à des associations professionnelles, à des clubs de loisirs, l'affiliation à des partis politiques et les relations avec les pouvoirs publics devinrent de plus en plus importantes. L'évolution des critères de prééminence sociale et l'intégration des Dasa Maheshwari se reflètent dans la nomination, entre 1929 et 1930, d'un Dasa Maheshwari à la présidence de l'association de caste des Maheshwari de Jaipur. Licencié en droit, le Dasa Maheshwari Ganesh Narayan Somani occupait le poste de secrétaire privé du Maharaja de Jaipur. Dans un contexte où le statut social d'un individu dépendait de plus en plus de ses performances personnelles ainsi que de celles de ses proches parents, les faits et gestes des ancêtres lointains furent désormais considérés comme des paramètres négligeables. L'importance croissante accordée aux qualifications scolaires et professionnelles d'un individu ainsi qu'à sa capacité financière se reflète dans les critères de sélection des conjoints (cf. chap. VII). Commentant le poids conféré au statut économique, un de mes interlocuteurs affirma ainsi que «de nos jours, les riches sont les Bisa et les pauvres les Dasa».

Le mouvement associatif

L'émergence du mouvement associatif, qui cherchait à unifier les membres de la caste, favorisa également le rapprochement entre Dasa Maheshwari et Bisa Maheshwari. Pour parvenir à ses objectifs, il encouragea non seulement les alliances matrimoniales entre des Maheshwari qui appartenaient à différentes communautés régionales, mais s'efforça également d'intégrer certains Maheshwari considérés comme marginaux et notamment les Dasa Maheshwari.

Les familles progressistes, qui adhéraient à cette idéologie unificatrice, considéraient les Dasa Maheshwari comme des Maheshwari à part entière. Une famille bisa progressiste donna ainsi sa fille au fils adoptif de Ganesh Narayan Somani, le deuxième président de l'association locale de Jaipur. Cette alliance unissait des familles dont les statuts socio-économiques étaient inégaux. Bien que dasa, Somani jouissait en effet d'un standing nettement plus élevé que son allié bisa, qui était un commerçant de la classe moyenne. Si les familles bisa progressistes renoncèrent rapidement aux pratiques de ségrégation à l'encontre des Dasa Maheshwari, certaines familles bisa de tendance traditionaliste se montrèrent encore dans les années 1950 réticentes à leur intégration. Un de mes interlocuteurs âgé d'une soixantaine d'années raconta en 1994 qu'il avait été sévèrement grondé à l'âge de 20 ans par son père parce qu'il avait accepté de manger chez un Dasa Maheshwari. Cette réprimande, effectuée à un moment où des alliances étaient déjà conclues entre Dasa et Bisa, souligne la diversité des systèmes de valeurs en vigueur dans la communauté maheshwari de Jaipur.

CONCLUSION

L'analyse des objectifs et de l'action des conseils de caste révèle que ces organes n'étendaient pas leur sphère d'actions à l'ensemble des Maheshwari, ni même à tous les Maheshwari d'une communauté locale, mais uniquement à des segments de lignages issus d'une même origine géographique. Ils ne visaient pas l'augmentation de la puissance numérique des Maheshwari, mais cherchaient avant tout à préserver la pureté et le statut collectif de leurs membres. Les conseils de caste régularisaient ainsi les relations rituelles, occupationnelles, maritales et les rapports de commensalité entre les membres de leur caste. Ils jouaient de ce fait un rôle essentiel dans le maintien et dans la production des normes communautaires qui mettaient en jeu l'intérêt et la réputation de la caste dans son ensemble. Comme le montrent les lois réunies dans le document de 1868 intitulé *Jaipur Pañcāyat Kā Mahajar Nāmā* (M.N.), ces organes visaient à contrôler les dépenses ostentatoires et les pratiques matrimoniales de ceux qui

dépendaient d'eux, deux objectifs qui figurent encore aujourd'hui parmi les priorités du mouvement associatif maheshwari. Ils veillaient tout particulièrement à ce que leurs membres respectent les règles d'endogamie et celles d'exogamie, qui pouvaient varier d'un conseil de caste à l'autre.

Les *pañcāyat* étaient appuyés dans leur tâche par des agents extérieurs à la caste: ils recevaient en effet un soutien du Gouvernement royal, qui leur reconnaissait le droit d'édicter des lois dans tous les domaines qui ne tombaient pas sous la juridiction des tribunaux officiels. Ils disposaient aussi de l'aide des généalogistes, qui appartenaient à une caste distincte des Maheshwari: en tant que dépositaires de la mémoire lignagère de leurs patrons, ils fournissaient aux conseils de caste les moyens d'identifier les familles dont les ancêtres avaient été punis ou exclus et leur permettaient par conséquent de contrôler les pratiques des membres de la caste en exerçant durablement des représailles contre eux.

Alors que le mouvement associatif encourage l'unification des Maheshwari, les conseils de caste renforçaient le processus de segmentation intra-communautaire. Ils organisaient les relations entre les Maheshwari au niveau local sur la base de la parenté et de la corésidence et géraient la mobilité géographique et la diversité culturelle des Maheshwari en recourant à une stratégie de différenciation. A la fin du XIX^e siècle, les Maheshwari de Jaipur étaient ainsi répartis dans sept conseils de caste distincts, qui réunissaient les membres de lignées provenant de la même ville ou région. En raison de leur affiliation à des entités différentes, les Maheshwari se définissaient en même temps comme semblables, c'est-à-dire membres de la même caste (*jāti*), et comme différents, c'est-à-dire maheshwari originaires de telle ou telle ville.

Les conseils de caste recouraient en outre à une stratégie de marginalisation pour préserver la pureté et le statut des Maheshwari. Ils reléguèrent en effet parmi les Dasa Maheshwari les individus qui, eux ou leurs ancêtres, avaient gravement enfreint des lois communautaires, en concluant notamment une alliance avec un(e) Dasa Maheshwari ou avec le membre d'une autre caste. La présence chez les Maheshwari de deux groupes endogames distincts et hiérarchisés, à savoir les Dasa Maheshwari et les Bisa Maheshwari, permettait au conseil de caste de préserver l'intégrité des lignées considérées comme pures sans pour autant affaiblir la puissance numérique des Maheshwari. Les Dasa Maheshwari et les Bisa Maheshwari formaient une communauté: ils entretenaient en effet de nombreux liens sociaux malgré leurs statuts inégaux et l'absence de relations matrimoniales.

Comme le révèle l'étude des Dasa Maheshwari, divers facteurs pouvaient inciter les Bisa Maheshwari à chercher un conjoint en dehors de la zone d'endogamie autorisée et se faire dégrader au rang de Dasa Maheshwari. Parmi ces facteurs figurent notamment la pratique du concubinage, la pauvreté et le déséquilibre démographique entraînant une insuffisance de filles à marier. Dans la liste des familles dasa de l'Etat de Jaipur établie

en 1730, la plupart des mariages intercastes étaient conclus avec des femmes issues de castes d'artisans (charpentiers, bijoutiers, etc.) et de commerçants (Oswal et Agarwal) ou de service (Bandi). Ces unions semblent attester une proximité sociale entre les Maheshwari et certaines castes d'artisans, proximité qui sera confirmée dans le chapitre VIII portant sur les Patwa Maheshwari, des artisans bijoutiers.

L'analyse des relations entre les Bisa Maheshwari et les Dasa Maheshwari démontre que les frontières entre les deux groupes étaient perméables. La mobilité géographique liée au commerce semble avoir favorisé les mariages entre les membres de ces deux communautés, car elle permettait aux Dasa Maheshwari de manipuler leur généalogie, de dissimuler leur identité de Dasa et de se marier avec des Bisa, qui ignoraient l'histoire familiale de leur allié. La fusion de ces deux catégories en un seul groupe endogame a été stimulée au XX^e siècle par divers éléments, parmi lesquels figurent l'émergence de nouvelles bases de statut, le développement du mouvement associatif maheshwari, l'intensification des phénomènes migratoires et la disparition des conseils de caste et des généalogistes à partir des années 1930. Abandonnant leur profession traditionnelle, ces derniers se sont en effet tournés vers des emplois mieux rémunérés et mieux considérés.

L'étude des conseils de caste et des relations entre les Dasa Maheshwari et les Bisa Maheshwari indique que la caste ne formait pas un univers hermétique, mais que ses limites étaient constamment déplacées en fonction des agendas individuels et collectifs des membres de la caste. Les exemples du rejet du Dasa Maheshwari Unkar Toshnival originaire de Mewara et l'intégration réussie d'un Rajput parmi les Maheshwari de Jaisalmer démontrent que les conseils de caste et les généalogistes ne jouaient pas seulement un rôle conservateur, mais contribuaient également à la redéfinition des frontières de la caste. Lorsque l'intérêt d'une partie importante ou de l'ensemble de la communauté était en jeu, ils acceptaient occasionnellement d'élargir la zone d'endogamie.

En quête d'unité

Ce chapitre explique dans quelle mesure et de quelle manière le mouvement associatif a fondamentalement transformé le devenir des Maheshwari au cours du XX^e siècle. Il présente la conception particulière que le mouvement associatif se fait de la caste, ainsi que ses objectifs, et analyse les stratégies qu'il a développées pour y parvenir. Il s'intéresse plus particulièrement aux dispositifs que ce mouvement a créés pour réunir en une seule entité tous les Maheshwari passés, présents et à venir, vivant en Inde et ailleurs. Dans ce contexte, je m'inspire des recherches que E. Hobsbawm (1983: 267) a menées sur «l'invention de la tradition» et tire également parti des réflexions de B. Anderson (1996) sur l'imaginaire national.

Centré sur l'étude du processus de «production de la caste», ce chapitre fait état, dans un premier temps, des nouveaux repères identitaires que le mouvement associatif a élaborés pour unifier les Maheshwari et parmi lesquels figurent le mythe d'origine de la caste, le culte du dieu fondateur et certaines coutumes jugées spécifiques des Maheshwari. Je présente en outre le profil intellectuel et la démarche des historiens du mouvement associatif, qui ont joué un rôle important dans la redéfinition de l'identité collective maheshwari. Si la «culture de caste» promue par le mouvement associatif s'articule autour de certains emblèmes, elle ne se réduit pas pour autant à une simple construction abstraite, déconnectée de la réalité; elle recouvre au contraire de nombreux enjeux sociaux, économiques et politiques, suscite et légitime la création de diverses institutions et s'accompagne de multiples pratiques sociales qui mobilisent aussi bien des acteurs collectifs que les individus.

Dans un deuxième temps, j'analyse l'usage que le mouvement associatif fait de la catégorie sociale du clan et décrit, en dernier lieu, les structures qu'il a mises en place aux différents niveaux de l'appareil administratif de l'Inde.

Tout au long de ce travail, je m'efforce de montrer que le mouvement associatif a emprunté à divers horizons des dispositifs et des représentations qui pouvaient s'avérer utiles pour son projet d'unification de la caste. Je fais ainsi référence à la démarche que l'Arya Samaj a adoptée pour renforcer la puissance numérique et la cohésion des Hindous. J'évoque

l'usage que le mouvement associatif a fait des outils et des structures développés par les pouvoirs publics, tels que les recensements et la division du territoire national en communes, districts et Etats. On verra enfin que le mouvement associatif a largement tiré profit des techniques d'impression et des moyens de communication modernes pour diffuser ses idées.

L'ÉLABORATION DE NOUVEAUX REPÈRES IDENTITAIRES

Le développement du mouvement associatif de caste a été encouragé par divers facteurs et, en particulier, par les recensements décennaux organisés par les Anglais à partir de 1871. Impliquant la collaboration d'un demi-million d'enquêteurs indiens, ces entreprises étaient modelées par la vision que les Britanniques avaient de la caste et de la société indienne. Les colonisateurs concevaient la caste comme un groupe fermé, caractérisé par un style de vie, une profession et des noms spécifiques et dont les membres avaient une origine commune. Cherchant à établir un système de classification panindienne des castes, ils ne se contentaient pas de rassembler des renseignements sur celles-ci, mais les classaient dans des catégories sociales plus ou moins prestigieuses ⁹⁰.

Les castes virent dans les recensements une occasion de réclamer et d'acquérir une position hiérarchique plus élevée que celle qui leur était traditionnellement attribuée au niveau local. Comme le relève M.N. Srinivas (1968: 195): «The Census became the equivalent of the traditional copper-plate grants of Indian kings declaring the rank and privileges of a caste, incidentally highlighting the role of political authority in the caste system.» Les aspirations à la mobilité sociale déclenchées par les recensements furent largement véhiculées par les associations de caste, qui se firent les porte-parole de communautés, dont elles affirmaient représenter l'opinion et les intérêts.

L'émergence du mouvement associatif a été également stimulée par la politique coloniale, qui conférait des avantages à des groupes choisis.

The basic explanation for the emergence of organizational activities at the caste-category level is to be found [...] in the colonial perception of Indian society, which for administrative and intellectual convenience simplified the Indian caste system by equating «caste» with «caste-category» and then sanctioned this abstraction by administrative policies and practices which recognized the caste-categories as «communities» to be awarded or denied official patronage. (Carroll 1977: 18)

⁹⁰ En 1871-1872, ces catégories étaient constituées par les quatre *varna*, les excommuniés et les Aborigènes. En 1881, elles étaient représentées par les Brahmanes, les Rajput, les castes dotées d'une bonne position sociale, les castes inférieures et les castes non hindoues ou aborigènes. (Cohn 1994c: 243 et 245)

Le désir de profiter des ressources dispensées par le gouvernement colonial incita les Indiens à créer des structures sociales susceptibles d'acquiescer une reconnaissance sociale de la part du pouvoir colonial et d'obtenir de lui, et au nom de la collectivité, des avantages dont les cadres associatifs furent souvent les premiers à bénéficier.

Le développement des moyens de communication, qui accroissent la mobilité des individus et facilitent la diffusion des idées, a en outre favorisé l'apparition de structures associatives (Srinivas 1966: 94-100). Selon D. Washbrook (1975), ce facteur aurait été particulièrement décisif pour les castes de commerçants et de service. De nombreux travaux ont souligné les capacités d'association et de coopération des castes marchandes et leur aptitude à entretenir des relations à distance et à resserrer leurs liens aussi bien avec les membres de leur propre caste qu'avec ceux d'autres castes, marchandes ou non (Baker 1975; Bayly 1992; Hall 1980; Rudner 1994; Subrahmanyam 1990; Washbrook 1975).

La faculté des castes commerçantes de tirer parti de l'associationnisme pour s'organiser et pour protéger leurs intérêts se reflète dans la création, dès la fin du XIX^e siècle, de plusieurs associations professionnelles et commerciales. En 1898, les Marwari de Calcutta créèrent ainsi une Marwari Association qui devait promouvoir le développement social de la communauté, notamment par l'éducation des enfants; ils fondèrent ensuite en 1900 la «Marwari Chamber of Commerce» pour défendre leurs intérêts économiques. En 1925 et sous la houlette de G.D. Birla, les Marwari progressistes et pronationalistes créèrent la «Indian Chamber of Commerce» de Calcutta, qui s'associa en 1927 à la «Indian Chamber of Commerce» de Bombay pour donner naissance à la «Federation of Indian Chambers of Commerce and Industry (FICCI)» (Jaffrelot 1998: 157).

*

* *

Influencé par la définition que les agents coloniaux donnaient de la caste, le mouvement associatif maheshwari tend à la concevoir comme une catégorie administrative, comme un «groupe juridique», «défini en soi», supposé «uni» et «homogène»⁹¹ et doté de certains attributs spécifiques qui permettent de le différencier d'autres groupes. La démarche que le mouvement associatif a adoptée pour construire une caste homogène implique de ce fait, en paraphrasant les propos de M.-L. Reiniche (1998-1999: 157) sur l'ethnicité, «un processus de réification» (la religion, la langue, certaines coutumes deviennent un bien à défendre), «de substantification»

⁹¹ La formulation reprend les termes de M.-L. Reiniche, Communication personnelle du 19.1.1999.

(un ensemble de personnes étant regroupé sous une catégorie administrative permettant de le classer) et «d'exclusivisme» (une nation, une langue, une religion).

Pour mener à bien son programme d'unification des membres de la caste, le mouvement associatif maheshwari répertoria des coutumes jugées spécifiques à la caste, prôna l'adoption de certaines pratiques considérées comme prestigieuses et organisa des manifestations qui renforçaient l'identité collective du groupe et lui permettaient d'exprimer celle-ci publiquement; il créa par ailleurs de nombreuses institutions destinées à multiplier les contacts entre Maheshwari et à favoriser leur mobilité sociale.

L'association faïtière du mouvement associatif maheshwari et, à sa suite, les associations locales tentèrent depuis la fin du XIX^e siècle de réformer et d'unifier simultanément les pratiques sociales des Maheshwari. Elles cherchèrent à mettre un terme aux usages qui étaient associés aux castes basses (notamment au versement d'une compensation matrimoniale) ou qui étaient condamnés par les mouvements réformateurs et par les agents du pouvoir colonial (le mariage d'enfants, le *purdah*, les danses des courtisanes, les dépenses ostentatoires). Elles s'efforcèrent en outre d'imposer des pratiques et des valeurs qui étaient propres aux castes hautes ou que les mouvements réformateurs considéraient comme typiques de la tradition hindoue. Lors des conférences qu'elle organisa en 1895, 1907, 1912, l'association faïtière incita ainsi les membres de la caste à affirmer leur statut de «deux-fois-nés» notamment en portant le cordon sacré, dont l'usage était réservé aux Brahmanes, aux Kshatriya et aux Vaishya⁹². Au cours des conférences de 1912, de 1913 et de 1914, elle prôna en outre le culte de la vache. Ce faisant, elle s'inspirait de l'Arya Samaj et de la Hindu Sangathan⁹³, qui militaient pour l'unité politique et culturelle de l'Inde et accordaient une place centrale au culte de la vache dans la construction de la religion et de l'identité hindoues. La Vache-Mère, Sarasvati (déesse de la connaissance) et la Mère-Patrie⁹⁴ furent instaurées comme les trois divinités adorées dans le temple universel qui devait servir de lieu de rencontre des hindous de toutes les castes (Jaffrelot 1993: 35).

Le soutien accordé aux *pānjrāpol*, des asiles pour les animaux, destinés en particulier aux bovidés malades ou âgés, s'inscrivait également dans une

⁹² Les castes basses se sont approprié ce symbole plus que n'importe quel autre dans leur effort de mobilité sociale et dans leur revendication d'appartenir à un *varna* supérieur (Rowe 1968a: 67).

⁹³ Un des objectifs de la Hindu Sangathan était de mieux intégrer les Intouchables à la société hindoue, pour les dissuader de se convertir au christianisme ou à l'islam.

⁹⁴ Un «Bharat Mandir» a été construit à Bénarès. J.K. Birla (le frère aîné de G.D. Birla) finança la construction de temples similaires, notamment à Delhi. Ces réalisations devaient transposer dans le milieu hindou la cohésion sociale et religieuse qui lui faisait défaut en comparaison avec les religions sémitiques. (Jaffrelot 1993: 35)

tradition religieuse fort ancienne et permettait aux donateurs d'acquérir du mérite religieux et du prestige social (Haynes 1992: 59). Les principaux supporters des mouvements de protection de la vache de la fin du XIX^e siècle se recrutèrent parmi les grands commerçants, le milieu bancaire et certains propriétaires terriens (Pandey 1996: 96-97). Ces mouvements offrirent à des groupes disparates une nouvelle base de rencontre et d'action collectives⁹⁵. Le financement de ces institutions s'occupant des vaches âgées symbolisait en outre l'attachement des commerçants au principe de la non-violence auquel souscrivaient non seulement les jâins, mais aussi les castes commerçantes hindoues.

Suivant une démarche également adoptée par d'autres castes hautes⁹⁶, le mouvement associatif prôna simultanément un mouvement de *sanskritisation* et d'occidentalisation⁹⁷.

Le mouvement associatif inventoria en outre des coutumes considérées comme spécifiquement maheshwari. En dehors du Rajasthan, il érigea ainsi la langue, la nourriture, le répertoire musical et littéraire rajasthani au rang de symboles de l'identité maheshwari. L'association de Jaipur, pour sa part, désigna certains rites, fêtes et cérémonies comme typiques des Maheshwari et s'efforça de les mettre en valeur. Elle publia dans ce but des articles pour expliquer le rituel de mariage du *māmā kā pherā*, à l'occasion duquel l'oncle maternel fait faire à sa nièce trois fois le tour du marié. Elle encouragea ses membres à fêter *Sātūri Tij*, une fête qui n'est célébrée par aucune autre caste de commerçants de Jaipur. Elle organisa également des festivités à l'occasion de *Mahesh Navmī*, qui commémore l'anniversaire de Mahesh et la naissance de la caste; elle popularisa en outre le mythe d'origine de la caste et réunit les Maheshwari de la ville autour du culte rendu à Mahesh.

*

* *

Dès le début du XX^e siècle, le mouvement associatif maheshwari s'est efforcé d'écrire une histoire de la caste qui devait être significative pour l'ensemble des Maheshwari, légitimer son programme d'unification et renforcer la cohésion des membres de la caste. Cessant d'être un domaine

⁹⁵ G. Pandey (1996: 60-129) analyse, dans la région de Bhojpuri (UP), l'identité et les intérêts des différents groupes mobilisés autour du mouvement de protection de la vache. Il montre comment les conflits inter et intracaste et inter et intracaste se sont cristallisés dans des mouvements sectaires.

⁹⁶ Les Kayastha (Rowe 1968b: 202-207; Carroll 1977: 16) poursuivirent une stratégie similaire.

⁹⁷ Pour les concepts de «sanskritisation» et d'occidentalisation, voir Srinivas (1992: 118-120 et 1962: 43-62).

de compétence réservé aux généalogistes, la connaissance du passé devint un champ d'investigation pour les Maheshwari eux-mêmes⁹⁸. Certains membres actifs du mouvement associatif s'autodésignèrent comme les historiens de leur caste: ils s'efforcèrent d'analyser les coutumes maheshwari, de les systématiser et de dégager des spécificités culturelles qui pouvaient servir de repères identitaires à leur communauté.

Pour mener à bien leur projet, ces chercheurs recoururent à plusieurs sources d'information: ils questionnèrent les généalogistes et les brahmanes, interrogèrent des personnes âgées et s'inspirèrent des publications d'«historiens» maheshwari d'autres régions. A l'instar des mouvements réformateurs indiens, ils accordaient une autorité particulière à la tradition scripturale et s'inspirèrent également d'un corpus d'anciens textes religieux et légaux, tels que les *Śruti*, les *Dharma-sāstra*, les *Purāṇa*⁹⁹ et surtout le code de Manu. En considérant ces textes comme des sources valables, ils se distinguaient des Arya Samajistes purs et durs, qui se référaient uniquement aux Veda.

Adoptant une attitude critique à l'égard de la tradition, le mouvement associatif maheshwari chercha à distinguer les aspects qui méritaient d'être repris ou, au contraire, rejetés. Le critère qui déterminait la pertinence d'une pratique ou d'une croyance était en principe l'impact que celle-ci avait sur le processus d'unification de la caste. Pour justifier l'abandon, l'adoption ou le maintien d'un usage ou d'une croyance, il recourut à différentes sources de légitimation, et notamment aux textes susmentionnés. Les propos de Sita Ram Patwari, un militant associatif maheshwari né en 1909, permettront d'illustrer la démarche des historiens du mouvement associatif¹⁰⁰.

Les gens ne se plaignaient pas des coutumes et se contentaient de les copier d'une génération à l'autre. J'ai donc effectué de nombreuses recherches pour les comprendre. Comme rien n'était écrit à leur sujet, j'ai interrogé beaucoup de gens, surtout des personnes âgées qui étaient bien informées. Mon père, par exemple, était un homme très savant. Je me suis renseigné auprès des *jāgā*, des généalogistes. Je me suis aussi inspiré des *purāṇa*. Peu de gens connaissaient les *purāṇa*. J'ai comparé différentes sources. Je me posais des questions au sujet des Didu Maheshwari. Je voulais comprendre pourquoi on les appelait ainsi. A Jaipur, personne n'a su me répondre. Je me suis rendu dans de nombreux villages: à Pushkar, à Didwana et ailleurs.

⁹⁸ Les nouveaux historiens du mouvement associatif s'attribuaient volontiers le titre de docteur et publiaient leurs résultats sous le nom d'instituts de recherche.

⁹⁹ *Purāṇa*: textes en sanskrit, au nombre de 18, traitant de sujets très divers, comme de la création du monde, des généalogies des rois mythiques, des mythologies, des légendes et des castes. Ces textes de provenances et de dates diverses furent rédigés pour la plupart entre le IV^e et le XIV^e siècles (Frédéric 1987: 873).

¹⁰⁰ SRP. 30.8.1994.

J'ai appris que les Maheshwari qui vivaient à Didwana ont été appelés Didu Maheshwari. Ceux qui sont partis de là pour Jaisalmer ont été appelés les Jaisalmeri Maheshwari. Ceux qui sont partis au Gujarat sont devenus les Gujarati Maheshwari.

Au Rajasthan, j'ai rédigé le premier récit de l'origine des Maheshwari. Je me suis inspiré à 50 % d'un livre publié en 1930/1931 par un Maheshwari de Hyderabad qui s'appelait Lahoti. J'avais vu une publicité pour ce livre et je l'ai commandé. J'ai ensuite réécrit le texte, car le livre n'était pas complet. La Maha Sabha publia en 1937 un récit qui était inspiré de mon texte. Ram Chandra-ji Bihani, le propriétaire du journal *Maheshwari* de Bikaner, a écrit un récit semblable au mien. Cela me plaisait d'écrire. J'écrivais et je lisais beaucoup. Quand je rédigeais des articles, 100 personnes les lisaient, 5 les comprenaient et 10 venaient me poser des questions. Je leur fournissais des explications et je donnais par ailleurs des conférences. Je me disais que je rendais un service à la communauté (*samāj sevā*) en informant les gens.

Pour légitimer certains rites et pratiques maheshwari, les historiens du mouvement associatif tentèrent de leur trouver une explication rationnelle ou scientifique. Sita Ram Patwari explique ainsi l'usage du margousier ¹⁰¹ dans le mythe d'origine et dans le rituel de *Sātūrī Tij* en se fondant sur les qualités thérapeutiques de ce végétal:

A *Sātūrī tij*, on rend tout d'abord la *pūjā* au margousier. Le lendemain de *Sātūrī tij*, les femmes commencent un jeûne de 16 jours. Le matin, elles prennent à jeun une feuille du margousier auquel elles ont rendu *pūjā* le jour précédent. Les feuilles de margousier ont le pouvoir d'éloigner les maladies. Lorsque les femmes jeûnent et qu'elles ont faim, le margousier soulage l'estomac qui est à jeun. La science ayur-védique dit que la consommation d'un médicament à jeun rend celui-ci plus efficace. Les 16 jours de la *pūjā* de Parvati nous rendent purs, «body and soul become pure, completely fresh». Une fois que les femmes ont terminé le *vrāt* ¹⁰², elles se baignent et, après avoir fait la *pūjā*, elles attachent le *rākhi* ¹⁰³. De cette façon, aucun ennemi ne peut causer de tort à celui auquel elles ont attaché le *rākhi*. Il devient très fort et invincible.

Les nouveaux historiens maheshwari se sont efforcés d'intégrer les rites spécifiques de la caste et le mythe d'origine en un tout cohérent, de façon à ce qu'ils se cautionnent mutuellement. Ils mentionnent ainsi dans le

¹⁰¹ Le margousier ou lilas de Perse a de nombreuses vertus médicinales, en particulier anti-septiques; il est fréquemment utilisé pour soigner les affections de la peau.

¹⁰² *Vrāt*: pour les hindous orthodoxes, jeûne accompagné de prières et de lectures de textes religieux.

¹⁰³ *Rākhi*: talisman protecteur en forme de ruban qui est attaché cérémonieusement au poignet.

mythe les rites et les pratiques spécifiques des Maheshwari, notamment le rite du *māmā kā phērā*, la fête de *Sātūrī Tīj* et l'usage du margousier:

Parvati dit aux femmes de prendre la main de leur mari et de faire le tour du margousier. Elles lui expliquèrent alors qu'elles étaient incapables d'identifier leur époux, parce que les visages des statues étaient devenus méconnaissables après avoir été exposés pendant 12 ans aux intempéries et au soleil. Parvati indiqua à chaque femme qui était son époux et aspergea les statues avec de l'eau pour leur rendre la vie. Elle prit la main gauche de la femme et la main droite de l'homme et les unit en glissant entre leurs paumes du *sātū* (une sucrerie) et du *saptidhān* (mélange de sept éléments que l'on utilise comme offrande aux dieux). Les époux firent ensuite trois fois le tour du margousier et, pendant leurs circonvolutions, le nœud ¹⁰⁴ qui relie les habits des époux se forma de lui-même.

Se référant au temps du mythe, Sita Ram Patwari affirme:

Les trois tours (que l'oncle maternel accomplit au moment du mariage) des Maheshwari de Jaipur date de cette époque. Le margousier a dès lors acquis une grande importance. ¹⁰⁵

De même, la fête de *Sātūrī tīj*, à l'occasion de laquelle les Maheshwari préparent une friandise appelée *sātū*, rappelle l'intervention de Parvati qui unit les mains des mariés. Le margousier, que l'on utilise dans de nombreuses cérémonies, évoque l'arbre autour duquel les ancêtres et leurs épouses effectuèrent leurs tours.

Les enquêtes de S.R. Patwari sur les variations d'un même rite ne furent pas toujours couronnées de succès:

Du côté de Marwar et de Bikaner, l'usage est d'accomplir (au moment du mariage) quatre tours dehors et quatre tours dedans. J'ai regardé dans les livres religieux, interrogé des pandits, je me suis rendu au Marwar, j'ai écrit des lettres pour demander pourquoi ils faisaient huit tours (*pherā*) alors que les *purāna* parlent de sept tours. Personne n'a su me répondre... Les *mantra* ne donnent pas d'indications sur huit tours. On fait ce que l'on nous dit de faire. Pourquoi (dans le mythe) les mariés ont-ils fait trois fois le tour de l'arbre de margousier ? Dieu seul le sait.

Contrairement aux généalogistes qui communiquaient leurs connaissances oralement à un auditoire restreint (à leurs patrons et au conseil de caste) et dans des circonstances particulières (mariages, funérailles, conflits),

¹⁰⁴ Lors de la cérémonie de mariage, un pan du sari de la mariée est attaché à un pan de l'habit du marié. Le nœud est un symbole du mariage qui figure souvent sur les cartons d'invitation au mariage.

¹⁰⁵ SRP août 1994.

les historiens du mouvement associatif souhaitaient conférer une publicité aussi grande que possible à leurs recherches. Ils se servirent largement de la presse écrite, publièrent les résultats de leurs travaux et écrivirent des articles dans les journaux de la Maha Sabha et de certaines associations locales. Pour propager leurs découvertes au niveau local, certains d'entre eux donnèrent également des conférences et montèrent même des pièces de théâtre. Une représentation sur les origines des Maheshwari, mise sur pied par Sita Ram Patwari, fut ainsi donnée en 1930 à Jaipur :

La pièce qui s'appelait *Maheshwari Vamś Utpatti* fut présentée le jour de *Mahesh Navmī* en 1930 à Digiwalon Ka Nolya, où il y avait beaucoup de place. Les Maheshwari de Jaipur et des villages des alentours sont venus voir l'origine des Maheshwari. Il y avait aussi des spectateurs qui appartenaient à d'autres castes. Tous sont venus, comme on va au cinéma aujourd'hui, et ont découvert l'origine des Maheshwari.

Ganesh Narayan Somani, qui était à l'époque président de la Shri Maheshwari Samaj, m'a fait des compliments. C'était un homme important et très respecté. Les gens étaient si impressionnés par le spectacle qu'ils m'ont nommé le «joyau» de la communauté.

LE MYTHE ET LE RITE

Le mythe d'origine

Le mythe des origines des Maheshwari, *Maheshwari Vamś Utpatti*, est régulièrement édité dans les différents journaux de la caste et bien connu de tous les Maheshwari. Voici le texte que l'association de Jaipur publia en 1987 et qui présente de grandes similarités avec la version de Shiykaran Darak, imprimée notamment en 1923¹⁰⁶.

Le roi Khagdel Sen, qui appartenait au clan des Chauhan, régnait sur le prospère royaume de Khandela Nagar. L'absence de descendance était sa seule infortune. Un jour, il se rendit auprès de Brahmanes qui promirent au roi que son vœu le plus cher serait exaucé, s'il se mettait à vénérer Shiva. Ils ajoutèrent que son fils serait un grand roi et qu'il atteindrait le *moksha*¹⁰⁷ s'il respectait deux interdits: il ne fallait pas qu'il aille vers le Nord jusqu'à l'âge de 16 ans, qu'il se baigne dans le *Sūrya Kund* et qu'il tourmente les Brahmanes. S'il ne se conformait pas à ces préceptes, le prince serait amené à renaître (*punarjanam*¹⁰⁸). Le roi distribua des présents aux Brahmanes pour les remercier de leur bénédiction et de la bonne nouvelle.

¹⁰⁶ Un résumé anglais de cette version figure dans l'article publié par L.A. Babb (1998: 387-407).

¹⁰⁷ *Moksha*: libération du cycle des renaissances, délivrance, émancipation.

¹⁰⁸ *Punarjanam*: renaissance, transmigration.

Peu de temps après, l'une des 24 épouses du roi donna naissance à un fils qui fut prénommé Sujan Kumar (le bon prince). A 7 ans, il apprit à monter à cheval et à manier les armes. A 12 ans, il effrayait ses ennemis par sa force et par son courage. A 14 ans, il brillait par son intelligence. En voyant ses actions, le roi était content. Il rappela toutefois à l'attention de Sujan Kumar qu'il n'avait pas le droit d'aller en direction du nord.

A cet âge, le jeune prince rencontra un moine jaïn qui le convainquit d'abandonner le culte de Shiva et d'adhérer au jaïnisme. Il abandonna la religion de Shiva, se convertit au jaïnisme et commença à interdire à ses sujets de vénérer les dieux hindous. Pour répandre la nouvelle religion, il voyageait vers l'est, vers le sud et vers l'ouest et persécutait les Brahmanes. Il déchirait leur cordon sacré. Les sacrifices n'étaient plus effectués.

Un jour, il décida de passer outre l'interdiction de son père de se rendre vers le Nord. Il arriva vers un bassin sacré, le *Sūrya Kuṇḍ*¹⁰⁹, et fut pris de colère lorsqu'il vit six Brahmanes accomplir des rites qu'il avait interdits dans son royaume. Les 72 compagnons du prince rudoyèrent les Brahmanes et jetèrent à terre tous leurs objets de culte. Les Brahmanes, parmi lesquels se trouvaient des sages célèbres, maudirent le jeune prince et ses 72 compagnons, qui furent transformés en statues de pierre. Le roi mourut de tristesse en apprenant la nouvelle et 16 des 24 reines s'immolèrent par le feu. Les 8 reines survivantes se retirèrent dans un lieu désert appelé «Ravlai». Les rois voisins s'approprièrent le royaume qui était resté sans successeur. La jeune épouse du prince et les femmes de ses 72 compagnons se rendirent auprès des Brahmanes pour les implorer de gracier leurs époux. Les Brahmanes accordèrent leur pardon. Ils se déclarèrent toutefois incapables de rendre la vie aux statues et recommandèrent aux jeunes femmes de vénérer Shiva et Parvati. Pendant que les jeunes épouses imploraient le couple divin, celui-ci passait dans la région. Les épouses éplorées se jetèrent aux pieds de la déesse et lui demandèrent d'intercéder auprès de Shiva qui, pris de pitié, exauça leurs prières et rendit vie à leurs époux pétrifiés. Redevenu conscient, le prince fut pris de désir pour Parvati qui, le voyant, le maudit en le condamnant, lui et sa descendance, à gagner sa vie en mendiant. Il porta désormais le nom de *jāgā* (généalogiste).

Les 72 compagnons demandèrent à Shiva de quoi ils allaient vivre désormais, étant donné qu'ils avaient perdu leur royaume. Shiva leur dit que, puisqu'ils avaient désobéi à leurs devoirs de Kshatriya¹¹⁰ dans leur vie précédente, ils vivraient comme commerçants dans leur nouvelle vie. Shiva leur donna ensuite l'ordre de se purifier dans le *Sūrya Kuṇḍ*. Pendant qu'ils prenaient leur bain, leurs boucliers se transformèrent en balance, symbole des commerçants, et leurs sabres en calames. Devenus des Vaishya, les 72 compagnons prirent le nom de Maheshwari.

Lorsque les Brahmanes apprirent que Shiva avait levé la malédiction dont étaient affligés le prince et ses compagnons, ils se rendirent auprès de Shiva et lui demandèrent comment ils pourraient accomplir le sacrifice (qui avait été interrompu). Shiva dit alors aux ancêtres que les Sages seraient

¹⁰⁹ L.A. Babb (1998: 393) situe ce bassin sacré à Lohargal.

¹¹⁰ Le Kshatriya a pour devoir de maintenir l'ordre socio-cosmique et par conséquent de protéger la religion.

désormais les *guru* des Maheshwari. Il ajouta que, si les ancêtres maheshwari (qui venaient d'être transformés en commerçants) n'avaient pour le moment rien à leur donner, à l'avenir ils leur feraient en revanche autant de dons que possible à chaque occasion faste. Quant aux Sages, ils devaient enseigner à ces nouveaux commerçants à suivre le devoir spécifique de leur caste. Ayant attribué aux brahmanes cette fonction prestigieuse, Shiva et Parvati s'en allèrent.

Les ancêtres touchèrent en respect les pieds des Sages et, regroupés (en 6 groupes de 12), devinrent les disciples d'un *guru*. Dès ce moment, ils furent appelés leurs *yajamān* (patron sacrificiel). Quelque temps après, ils abandonnèrent Khandela et s'établirent à Didwana dans le district de Nagaur et furent désignés comme Didu Maheshwari.

Les récits publiés dans les journaux des associations coïncident largement, en présentant toutefois certaines variantes. Dans la version parue en juillet 1994 dans le journal «Maheshwari Sevak», la faute commise par le prince et par ses compagnons est différente. Au lieu de tourmenter les Sages, ils polluèrent le bassin sacré avec leurs armes ensanglantées par le sang des animaux qu'ils avaient tués à la chasse, s'attirant ainsi le courroux des Brahmanes.

Quel que soit son fondement historique, le mythe reflète la représentation que les membres d'une caste ont d'eux-mêmes; il explique leur position dans la société et dans le système des *varna* et justifie aussi certaines ambitions sociales (Deliège 1989: 107). L'aptitude du mythe à exprimer une quête de prestige a également été relevée par d'autres auteurs, tels que R. Hardgrave (1995: 104) à propos des Nadar du Tamil Nadu. En affirmant descendre des Rajput, une caste guerrière qui incarne au Rajasthan les Kshatriya, les Maheshwari se définissent par rapport au système des *varna* et y réclament une position élevée. Comme le remarque toutefois M.-L. Reiniche (1989: 129), «l'explication fonctionnaliste de l'usage des mythes de castes comme justification (irrationnelle), voire comme tentative d'usurpation d'un statut, n'est que secondaire (créée par les conditions des recensements) par rapport à la nécessité première de définir son identité».

Le mythe maheshwari adhère au système des *varna*: il attribue aux Brahmanes, aux Kshatriya et aux Vaishya des sphères de compétences distinctes: le savoir religieux, la force physique et l'exercice du commerce et confère aux Brahmanes un pouvoir supérieur, qui l'emporte sur celui des autres *varna*.

La malédiction prononcée par les sages entraîne une double dégradation des Rajput, qui sont d'abord condamnés à mort, puis pétrifiés, c'est-à-dire dénaturés en des objets inanimés. Seule l'action salvatrice de Shiva, qui agit après l'intervention des veuves éplorées, parvient à rendre la vie aux 72 Rajput. Leur rédemption n'est toutefois pas entière puisqu'ils sont dépossédés de leur attribut initial, celui de la force physique et du pouvoir politique, et que Shiva les prive de leur statut originel, celui de Kshatriya.

En raison de la gravité de leur transgression, ils se voient rabaissés de façon permanente au rang de commerçants. Et c'est en tant que marchands, et non plus guerriers, qu'ils deviennent à nouveau les patrons sacrificiels (*yajamān*) des Brahmanes.

S'il se réfère au système des *varna*, le mythe contient toutefois une critique implicite à l'égard des Kshatriya. Alors que ces derniers doivent en principe se servir de leur force physique pour protéger le *dharma*, ils s'emploient au contraire à le détruire, ne respectant pas le devoir de leur caste. La condamnation de l'usage inapproprié du pouvoir se reflète clairement dans la dégradation plus accentuée que subit le prince qui commandait les 72 guerriers: il se voit en effet relégué à une catégorie sociale plus basse que celle des commerçants, à savoir – suivant les versions – à celle de comptable ou de généalogiste. Cette critique de l'usage inapproprié de la force est également présente dans les mythes d'autres castes commerçantes, qui affirment – à l'instar des Maheshwari – descendre des Kshatriya. L.A. Babb (1998: 387-407), qui compare plusieurs mythes d'origine, note que les Agarwal, les Khandelwal Vaishya, les Khandelwal jains acquièrent également leur identité sociale distinctive après une infraction au sacrifice, puis à une restauration des rites sur une nouvelle base.

It seems that Vaishya castes are created from other kinds of groups, mostly Kshatriya/Rajput. Crucial to the transformation is a change in the group's relationship with the sacrifice. In all cases the basic issue is violence; the breach results from its misuse or misdirection. After a period of liminal separation from any normal social status, the group (again through its ancestors) returns to social visibility. But whether this return is to the old social order on a new basis, or an entirely new kind of social order, depends on the severity of the original break. (Babb 1998: 397)

Tandis que les Khandelwal jains quittent l'univers sacrificiel en changeant de religion, les Khandelwal Vaishya et les Maheshwari retournent à l'ancien ordre en y occupant toutefois une place différente: les premiers perdent leur identité de Brahmane et les seconds cessent d'être des Rajput. Quant aux Agarwal, qui affirment avoir toujours été des Vaishya, ils conservent leur statut initial.

Le mythe d'origine des Maheshwari confère par ailleurs un plus grand pouvoir spirituel aux femmes qu'aux hommes et présente une image de la femme différente de celle que véhiculaient les mouvements réformateurs hindous. Alors que ces derniers estimaient que les femmes devaient être formées par une éducation appropriée, déterminée par la gent masculine¹¹¹, le mythe maheshwari place au contraire les hommes dans un rapport de

¹¹¹ Pour l'Arya Samaj, l'éducation des femmes ne visait pas à les émanciper, mais devait leur permettre de remplir plus efficacement leurs devoirs de mère et d'épouse (Kishwar 1989).

dépendance à l'égard de leurs épouses. Il attribue en effet à celles-ci un rôle crucial dans la rédemption de leurs maris et les élève au rang de médiatrices privilégiées entre les dieux et les hommes. Le rôle salvateur des femmes se manifeste également dans le monde divin, avec l'intervention de Parvati, qui incite son mari Shiva à répondre aux prières des veuves éplorées. Le mythe véhicule ainsi une conception hindoue, qui identifie les femmes mariées à la déesse Lakshmi. Cette représentation, mise en scène lors du mariage, se rencontre aussi dans des proverbes et dans des récits qui accordent aux femmes le pouvoir de prolonger la vie de leur époux (Wadley 1983: 154-157).

Le mythe véhicule en outre une conception particulière de la caste qui est décrite comme une entité à la fois fermée et ouverte, concrète et imaginaire. Les 72 ancêtres représentent la caste dans sa totalité, une totalité qui est composée d'un nombre précis de personnes dotées d'attributs spécifiques, à savoir le partage d'une origine et d'un vécu communs. Les ancêtres des Maheshwari sont en effet tous des Rajput, qui ont commis une infraction et subissent une dégradation collective. En instituant l'origine commune comme un critère d'appartenance décisif à la caste, le mythe fait de cette entité une communauté susceptible d'intégrer un nombre croissant d'individus, à savoir les descendants passés, présents et à venir des 72 ancêtres.



Figure 1: Représentation du mythe d'origine figurant sur la couverture de l'annuaire publié par la Shri Maheshwari Samaj.

Les représentations imagées du mythe montrent toutefois que le partage d'attributs communs n'exclut pas les spécificités (cf. fig. 2) : les 72 ancêtres sont vêtus de costumes différents, qui signalent leurs particularismes. La valorisation de la différence se reflète d'ailleurs dans la mise en scène que les Maheshwari donnent d'eux-mêmes dans le cadre de grands rassemblements (cf. chap. I) : lors des assemblées maheshwari panindiennes organisées par l'ABMMS, les délégations provenant des différentes régions de l'Inde arborent chacune les costumes typiques de leur région de résidence.

Le culte de Mahesh

Le mythe d'origine établit un rapport privilégié entre le dieu Mahesh et les Maheshwari et érige le culte de ce Dieu comme un facteur essentiel d'unification de la caste. Pour légitimer la vénération de ce Dieu, les associations de caste se fondent sur l'étymologie du nom «Maheshwari», qui se serait écrit autrefois Mahesh-Shri, en référence au couple divin Mahesh et Parvati. Le nom «Maheshwari» pourrait également découler de l'expression «Maha-Isvara» (Grande Divinité)¹¹². Cette épithète attribuée à Shiva le rang de dieu suprême qui englobe toutes les divinités.

Ce mythe fait ressortir deux aspects de Shiva : sa forme terrifiante et sa forme bénéfique ; si Shiva anéantit au début du récit les ancêtres des Maheshwari parce qu'ils avaient transgressé les règles du *dharma*, il réinstalle ensuite l'ordre social en permettant aux femmes de reformer un couple avec leur mari et en attribuant à tous les hommes une nouvelle place dans la société, celle de commerçants, bardes ou comptables. Par son action salvatrice, le dieu se présente aux humains sous un aspect bienveillant, domestiqué et royal. On le voit en compagnie de son épouse Parvati, qui se fait l'intermédiaire entre les femmes et Shiva. En présentant Mahesh comme le dieu salvateur, aussi bien destructeur que créateur, le mythe rappelle son aptitude à englober Brahma et Vishnou (Reiniche 1988 : 176)¹¹³. Du point de vue des sectes shivaïtes, Shiva est la Trimurti, comme le reflète sa représentation iconique. «Le *līṅga*¹¹⁴ est composé de trois parties : le sommet est Rudra, le milieu Vishnou et la partie enterrée Brahma» (Reiniche 1979 : 94, n. 14). En englobant implicitement Brahma

¹¹² M.-L. Reiniche, communication personnelle, avril 2000.

¹¹³ «La forme aniconique de Shiva, le *līṅga*, comprend Vishnou et Brahmā et c'est aussi le sens de son apparition en une colonne de feu, le *līṅgodbhava*, axe cosmique dont Tiruvannamalai serait le site (l'un entre d'autres) fondateur. Incluant Vishnu, Shiva – quand il devient suprême – conjugue également la souveraineté comparable à celle de l'*avatāra*» (Reiniche 1989 : 176).

¹¹⁴ Tout temple shivaïte contient cinq *līṅga* dont deux, le *līṅga* principal et le *koṭimaram*, présentent cette structure tripartite (Reiniche 1979 : 94).

et Vishnou, Shiva s'impose ainsi comme l'unique, celui qui contient l'ensemble des divinités et qui, à ce titre, doit susciter la dévotion de chacun.

La vénération des Maheshwari pour Shiva exprime un exclusivisme de caste; elle n'implique pas en revanche un exclusivisme religieux semblable à celui des sectes shivaïtes: si les Maheshwari révèrent Mahesh en tant que dieu fondateur de leur caste, il n'en demeure pas moins qu'ils sont souvent des vishnouïtes sur le plan de leur pratique religieuse individuelle, familiale et collective. Selon leur origine, les Maheshwari de Jaipur vénèrent différents avatars de Vishnou: de nombreuses familles maheshwari installées de longue date à Jaipur honorent ainsi Krishna; tandis que certaines familles adhèrent à la secte des Vallabh Kul (qui rend un culte à Krishna enfant)¹¹⁵, d'autres sont affiliées à la secte appelée Sukh Sampraday, qui rend un culte à Radha Krishna. Des familles, qui adorent plutôt le dieu Ram, appartiennent à la secte appelée *Rāmānand*¹¹⁶; d'autres encore adhèrent à des sectes moins représentées à Jaipur. La préférence des Maheshwari pour l'un ou l'autre avatar de Vishnou varie selon les régions et dépend des circonstances historiques, notamment des orientations religieuses des anciennes familles régnautes¹¹⁷.

Certains interlocuteurs essayèrent de résoudre la contradiction apparente entre le mythe d'origine centré sur Shiva et la dévotion des Maheshwari pour Vishnou en inscrivant la diversité culturelle actuelle dans un schéma chronologique. S'inspirant des mouvements réformateurs hindous, ils postulèrent l'existence d'un âge d'or de la caste marqué par une pratique religieuse homogène et par une croyance en un dieu unique. Ils disqualifièrent les croyances actuelles comme le produit de conversions ultérieures et de déviations de la religion originelle: «Les ancêtres sont devenus des marchands. A la suite des discours des Brahmanes, des sectes se sont développées. Les uns ont commencé à croire en Ram et les autres en Krishna. Nos ancêtres eux croyaient en Shankar (Shiva)» (S.R.P. août 1994).

Quelques écrits expliquent la dévotion des Maheshwari pour Shiva en se référant à des événements historiques. L'historien B.L. Pangariya (1993: 28) mentionne ainsi que, selon la légende, les Maheshwari seraient apparus au VIII^e siècle, à une époque où le jaïnisme était largement répandu au

¹¹⁵ T.A. Timberg (1978: 34, note 66) relève la prédominance des vishnouïtes Vallabhachari parmi les Maheshwari originaires de Bikaner.

¹¹⁶ Ce mouvement religieux semble être apparu au XVII^e siècle et s'est particulièrement développé au Népal et au Rajasthan, comme l'indique K.W. Jones (1989a: 160): «Firmly based at Ayodhya and Muttra, the Ramanandis expanded their influence in the early colonial period among the pious mercantile and service elites of the towns, whose spiritual guides they became. Ramanandis spread the use of the Hindi translation of the great epic the Ramayana of the poet Tulsi Das. They emphasised frugality and moderation. They rejected caste distinctions sufficiently to spread their faith amongst the poor and low caste.»

¹¹⁷ Au sujet de l'impact du patronage royal sur les transformations des pratiques religieuses, voir notamment C.A. Bayly (1992: 130-131) et C. Clémentin-Ojha (1995: 87-110).

Rajasthan. A la suite du prosélytisme de Shankaracharya (731-829), une partie de la population jaïne et les membres d'autres communautés religieuses se seraient convertis au shivaïsme. La similitude des coutumes et des noms de clans maheshwari avec les coutumes et les noms de clans de castes jaines renforcerait l'hypothèse de l'origine jaïne des Maheshwari.

Certaines circonstances historiques plus récentes pourraient également expliquer le choix de Mahesh comme dieu fondateur des Maheshwari. Comme le rapporte C. Clémentin-Ojha (1999), le maharaja de Jaipur, Ramsingh II (r. 1851-1880) abandonna le vishnouisme, qui était pratiqué par ses ancêtres, et se convertit au shivaïsme pour des motifs aussi bien religieux que politiques. Il exerça ensuite entre 1863 et 1872 diverses pressions sur les chefs des sectes vishnouites et les priva de leur légitimité et du contrôle social qu'ils exerçaient jusqu'alors.

Dans la mesure où le mouvement associatif maheshwari a été fondé à Ajmer en 1891, il n'est pas facile d'établir un lien entre cette cabale anti-vishnouite qui s'est déroulé à Jaipur et le mythe d'origine des Maheshwari. En revanche, les critiques que les réformistes et certains hindous émettaient à l'encontre des sectes vishnouites ont vraisemblablement exercé un impact décisif sur les fondateurs du mouvement associatif maheshwari. Comme un certain nombre d'entre eux étaient des aryasamajistes, ils furent très probablement marqués par l'hostilité de Dayananda Sarasvati à l'égard des vishnouites et par son attitude tolérante, voire favorable à l'égard du shivaïsme ¹¹⁸. Mesurer l'influence que Dayananda Sarasvati a pu exercer sur l'élaboration du mythe d'origine des Maheshwari, reste toutefois problématique. Le fondateur de l'Arya Samaj avait en effet commencé à critiquer le shivaïsme lors de son séjour à Ajmer, en 1866 ¹¹⁹. Cette affirmation est toutefois contestée par d'autres sources selon lesquelles il aurait continué de vénérer Shiva ¹²⁰. En étant accompagné de son épouse, le Shiva du mythe d'origine des Maheshwari se distingue par ailleurs nettement de celui que

¹¹⁸ Dayananda Sarasvati modifia au cours de sa vie son attitude à l'égard du shivaïsme (Jordens 1997: 42-43): «When Dayananda left his *guru*, he was, probably partly through his influence and that of the hostile Vaishnavite atmosphere of Mathura, very much the protagonist of Shaivism and the antagonist of Vaishnavism and of its main scripture, the *Bhāgavat Purāṇa*. In Jaipur he got involved in the great controversy between Shaivites and Vaishnavites. [...] Perhaps the distasteful aspects of these events helped Dayananda realize that the Shaivism he supported was as sectarian as the Vaishnavism he attacked, and this realization was reinforced by his study of Vedānta».

¹¹⁹ Une branche de l'Arya Samaj fut fondée à Ajmer en 1881, à la suite d'un séjour que Dayananda Sarasvati fit dans cette ville.

¹²⁰ Les sources contradictoires s'expliquent peut-être par l'attitude ambiguë de Dayananda Sarasvati à l'égard du shivaïsme (Jordens 1997: 42): «Whereas Dayananda himself in the Poona lectures clearly states that "on my arrival at Ajmer I commenced to criticize the Shaivite theology also", Lekhram says that "he criticized the idol of Shiva, and only taught Shiva himself", and Ghasiram declares that in Pushkar he still converted people to Shaivism and told them to wear the *rudrākṣa*, and that in Ajmer too he was still defending Shaivism.»

vénérait Dayananda Saraswati. Le fondateur de l'Arya Samaj rejetait en effet Shiva sous sa forme de conjoint de Parvati et vénérât uniquement Shiva en tant que Parameshvar ¹²¹.

Le choix de Shiva comme dieu fondateur de la caste s'explique peut-être aussi par l'affinité qui existe entre, d'une part, les valeurs qu'il incarne et, d'autre part, l'éthos et le style de vie des marchands. En tant qu'ascète, Shiva mène une vie d'errance qui rappelle la mobilité des commerçants. Leur activité professionnelle les amène en effet à évoluer dans le *pardesh*, à l'étranger, au-delà des frontières de la communauté, et à se définir comme les maîtres de l'espace. Cette revendication s'exprimerait dans le mythe qui fait remonter les Maheshwari à 72 ancêtres. Soixante-douze est un multiple de 9, un chiffre qui symbolise l'espace, plus précisément les 4 directions cardinales, les 4 directions intermédiaires et l'axe vertical ancré au centre des 4 directions cardinales ¹²². Le nom que s'attribua une association de marchands du Sud de l'Inde (*samayam*) spécialisés dans le commerce à distance pendant l'époque Cola prouve le bien-fondé de cette hypothèse. Insistant sur leur aptitude à effectuer leurs opérations commerciales à des milliers de kilomètres ¹²³, leur association s'appelait «des 500 marchands des 1'000 directions» (Hall 1980: 141). Le rapport particulier que Shiva entretient avec l'univers expliquerait pourquoi les Maheshwari le choisirent comme dieu fondateur. Se référant aux cultes villageois pratiqués dans le Tamil Nadu, M.-L. Reiniche (1979: 29) relève en effet que ce dieu est doté d'un caractère cosmique: «Divinité cosmique, [il] résume en lui-même le monde, y incluant les valeurs suprêmes, celles du renoncement, de la vie hors du monde et de la délivrance. Cette dimension le place au-delà de la séparation du pur et de l'impur qui hiérarchise les relations au niveau de l'ordre interne du village.»

Shiva est en outre le dieu du risque, de la contestation et de la lutte. Il est à ce titre vénéré par des personnes qui exercent un métier dangereux, notamment par les conducteurs de taxis et de bus ¹²⁴. Si l'activité commerciale ne met pas en danger physiquement les personnes qui l'exercent, elle s'accompagne néanmoins d'une prise de risques qui exige du courage et de la ténacité.

Le choix de Shiva exprime peut-être aussi le militantisme des Maheshwari qui cherchent non seulement à conquérir de nouveaux marchés économiques, mais souhaitent également s'affirmer dans l'ordre social.

¹²¹ *Ishvara*: la Divinité Suprême, terme désignant soit Shiva, soit la Divinité personnelle, (*īṣṭ-dāivatā*) (Frédéric 1987: 531).

¹²² Cette hypothèse m'a été fournie par M.-L. Reiniche.

¹²³ Des inscriptions témoignent que cette association effectuait des opérations commerciales jusqu'au Nord de Sumatra et en Birmanie (Hall 1980: 141).

¹²⁴ Cette hypothèse m'a été donnée par J.-L. Chambard, en 1995.

L'ascèse à laquelle s'adonne Shiva pour concentrer ses énergies et pour augmenter son pouvoir, peut présenter certains parallèles avec le mode de vie frugal et l'esprit d'économie des marchands, qui accumulent l'argent pour mieux l'investir, et par conséquent pour l'utiliser plus efficacement.

Shiva est constamment évoqué et représenté dans les publications du mouvement associatif: il y est souvent montré en pied, dans le style des images pieuses polychromes qui sont vendues en grande quantité dans les bazars et devant les temples. Sur les couvertures des brochures et des journaux de la caste, il est souvent représenté en buste, accompagné ou non de celui de Parvati. Les associations se contentent parfois d'imprimer un emblème du dieu, en particulier son trident.

Le mouvement associatif maheshwari a largement tiré parti du développement des techniques d'impression et de la presse écrite pour populariser le culte de Shiva: dès ses débuts et jusqu'à aujourd'hui, il diffuse à une large échelle des images qui illustrent le mythe d'origine de la caste et qui montrent les Maheshwari comme les dévots de Mahesh. Lors de la réunion de la All India Maheshwari Maha Sabha de Jaisalmer en 1994, on vendait ainsi à un stand des posters colorés et plastifiés représentant Shiva et Parvati bénissant les 72 ancêtres. Une nombreuse clientèle achetait ces images proposées dans différentes grandeurs, du format A4 au poster de 1.20 m x 1 m.

On trouve par ailleurs régulièrement des illustrations du mythe sur les couvertures des catalogues, ouvrages et journaux publiés par les associations de caste. Le mouvement associatif publie en outre des articles qui doivent prouver l'antériorité et la supériorité de Shiva sur les autres divinités¹²⁵.

Les représentations du mythe d'origine, qui figurent aussi bien dans les lieux de rassemblement maheshwari que dans certaines maisons privées, prouvent le rôle central que joue la religion dans la définition de l'identité maheshwari. Quelle que soit leur taille ou leur origine, les images religieuses suivent en principe le même modèle et représentent la relation

¹²⁵ Un article publié en 1985 dans le journal Maheshwari Sevak rappelle que Mahesh a rendu à la vie les ancêtres des Maheshwari, et cherche à prouver la supériorité de Shiva sur les autres dieux: «Shiva est le principal dieu des Maheshwari. Grâce à sa bénédiction, les 72 ancêtres sont revenus à la vie et fondèrent les 72 *khāp* de la caste. Mahesh est désigné par de nombreux noms: Shiva, Rudra, Maha Dev, Mahesh, Chandra Shekhar, Gangaghar, Pashupati, Shankar, Kamripu, Rameshwar, Shambhu et Bhojanath. Le dieu Shiva est le premier dieu qui a existé. Il se trouve au-dessus de tous les dieux et est appelé "Maha Dev", le Grand Dieu. Les *purāṇā* et les *veda* racontent de nombreuses histoires à son propos. D'après l'Upanishad de Sveta Svarup, seul Shiva existait au début du monde, lorsqu'il n'y avait ni jour, ni nuit, qu'il n'y avait ni vérité, ni mensonge. Il crée le monde, le protège et le détruit. Il a des yeux, des mains et des pieds de tous les côtés. Il est le créateur du ciel et de la terre. Tout le monde le vénère, pas seulement les dieux et les humains, mais aussi les démons.»

dévotionnelle que les Maheshwari entretiennent avec la divinité. Shiva et Parvati, dont la taille dépasse de beaucoup celle des humains et signale leur caractère divin, occupent la partie gauche de l'image et les 72 ancêtres la partie droite. Pendant que le couple divin bénit les hommes, ceux-ci accomplissent le *darśana*, «la vision en miroir» du «voir – être vu» qui exprime «le désir de la relation singulière avec la divinité» (Reiniche 1994: 158). Cette scène revêt une double signification: elle dépeint, d'une part, le moment clef du mythe, c'est-à-dire l'action salvatrice de Shiva, et présente, d'autre part, les Maheshwari comme une communauté de croyants unis par une même foi.

Le lien privilégié que les 72 ancêtres du mythe entretiennent avec Mahesh renforce non seulement leur égalité de principe, qui s'exprime dans leur taille identique, mais leur confère aussi une homogénéité sociale. S'ils portent des vêtements de différentes couleurs qui signalent leur diversité culturelle, les ancêtres n'en forment pas moins un groupe cohérent: ils sont disposés en rangées, s'orientent dans la même direction et exécutent le même geste. Cette vénération à la fois individuelle et collective structure la collectivité. En permettant à tout Maheshwari passé, présent et futur de s'inscrire au même titre dans une communauté de dévots, l'adoration du dieu Mahesh leur permet de conserver ou de retrouver l'unicité originelle de la caste et constitue la voie de salut collectif, à la fois profane et sacré.

Renonçant à représenter les 72 ancêtres, certaines images évoquent exclusivement la pratique dévotionnelle: les organisateurs de la foire de rencontre d'Indore de 1995 avaient ainsi publié en page de couverture une photographie, prise dans un temple, d'un culte rendu à Mahesh (cf. fig. 3). La statue du dieu était décorée d'une guirlande d'œillets d'Inde et le *linga* était couvert de pétales de ces fleurs; les ustensiles utiles au rituel étaient placés dans un angle de l'image. La vénération du dieu est parfois représentée de façon emblématique, sous la forme des signes sectaires que les dévots de Shiva s'appliquent sur le front.

Ces illustrations, qui attestent une relation privilégiée entre les Maheshwari et le dieu Mahesh, semblent s'inspirer du monde religieux de la *bhakti*. Ce courant religieux affirme que tout pratiquant peut établir une relation immédiate avec le dieu (Shiva ou Vishnou) et érige la dévotion – et non le sacrifice – comme la voie du salut, en permettant au fidèle de s'acquitter de dettes remontant à des vies antérieures. A la différence du *dharma* des *varna* qui «postule un ordre qui sépare et qui hiérarchise», «le *dharma* vishnouïte» se réfère à «un ordre égalitaire et universel»:

Il est universel en ce qu'il donne à tous une façon unique d'être bon et droit. Il fonde les obligations religieuses de chacun non sur ses positions et fonctions sociales, mais sur ses engagements et responsabilités personnels. (Clémentin-Ojha 1995: 97)

En exploitant le partage d'une même conviction religieuse comme moyen d'unir les membres de la caste, le mouvement associatif maheshwari s'inspire de la démarche des courants réformateurs hindous, notamment de l'Arya Samaj. Les propos d'un ancien sympathisant confirment bien l'emprunt idéologique et stratégique à cette secte:

Lorsque j'étais membre de l'Arya Samaj, j'ai converti cinq musulmans¹²⁶. Un feu sacrificiel fut allumé, des *mantra* récités. Ainsi, je les ai rendus purs. Nous sommes allés au temple et avons distribué des *prasād*¹²⁷ à tous. De cette façon, ils sont devenus hindous. Pareillement, les Mantri (un *khāp* maheshwari) ont été convertis de cette manière. Ils ont rendu la *pūjā* à Shiva et sont devenus des Maheshwari. Est Maheshwari celui qui rend la *pūjā* à Mahesh, celui qui croit en Shiv-ji et qui suit les coutumes (*riti-rivāz*). A l'intérieur d'une religion, il y a différentes croyances. Les uns croient davantage à Ram, les autres à Krishna. Aujourd'hui, certains Maheshwari font partie de la secte des Vallabh Kul. D'autres sont des membres d'autres communautés religieuses. En fait, dans une famille, il faut qu'il y ait une seule croyance. Pour être un, il faut croire en un seul dieu. Les musulmans sont un parce qu'ils croient à l'islam. Chez les hindous, les uns croient à Shiv, d'autres vénèrent Ram, d'autres encore adorent Krishna.

L'influence de l'Arya Samaj sur l'émergence d'un culte de caste et sur le mouvement associatif doit être relativisée à la lumière de diverses considérations. En prônant le culte de Shiva et non le retour aux *veda*, le mouvement associatif maheshwari se démarquait de l'Arya Samaj. Selon ce courant réformateur, le culte des dieux et de leurs représentations constituait une déviation de la religion originelle telle qu'elle figurait dans les *veda* et était responsable de l'hétérogénéité des croyances religieuses des Hindous. Dayananda Sarasvati, le fondateur de l'Arya Samaj, se montrait très critique et virulent à l'égard des dévots de Krishna et tout particulièrement à l'égard des Vallabhi. Le mouvement associatif, par contre, encourage non seulement la vénération collective du dieu Mahesh, mais tolère également les diverses affiliations religieuses individuelles et familiales des membres de la caste.

L'expérience que les Maheshwari ont faite au sein des sectes (*sampradāya*) vishnouites auxquelles ils appartiennent, les a peut-être incités à développer dans le cadre du mouvement associatif un «culte de caste» centré autour d'une divinité. Depuis des siècles, leurs pratiques religieuses leur ont permis d'établir et de resserrer des liens de solidarité avec

¹²⁶ Le locuteur se réfère à la *suddhi*, une institution par le biais de laquelle les missionnaires de l'Arya Samaj s'efforçaient de convertir des musulmans à la religion hindoue.

¹²⁷ *Prasād*: offrande à un dieu, restes de cette offrande.



Figure 3:
Statue de Shiva.

des membres de leur caste et avec ceux d'autres castes commerçantes ou non. En se référant à la classe marchande de Bénarès, C.A. Bayly (1983: 181) relève à ce propos que: «Religious observance created solidarities too: Gujarati and local Agarwal families joined together in the veneration of the Krishna temple of Gopal Lalji and were counted as members of the Vallabhacharya sect. But the rajas of Benares and cadets of the ruling family were also closely associated with the shrine.»

En érigeant une divinité au rang de dieu fondateur, unificateur et sauveur de la caste, le mouvement associatif semble par ailleurs se conformer à une pratique religieuse apparemment spécifique des castes marchandes. O. Herrenschmidt (1989: 167), qui relève l'absence de culte de caste parmi les unités de culte de l'Andhra côtier, signale que les marchands *kōmatti*

ont en revanche développé un culte de sous-caste¹²⁸. En agissant ainsi, les *Kōmaṭṭi* ne constituent toutefois pas une exception dans la mesure où les marchands et les artisans ont, au moins depuis le XIX^e siècle, «une sorte de divinité tutélaire originelle que chaque groupe local réinstalle dans son quartier de résidence» (Reinicke 1989: 14 note 26).

En choisissant Mahesh comme dieu «tutélaire», le mouvement associatif écartait d'entrée les conflits qui auraient pu surgir, si les différentes communautés maheshwari avaient voulu imposer leur vénération pour un avatar particulier de Vishnou à l'ensemble de la caste.

La fête de Mahesh Navmī

Pour inciter les Maheshwari à vénérer Shiva et à se définir comme ses dévots, le mouvement associatif développa également certaines pratiques culturelles. Au début de toute assemblée de quelque importance, les notables de l'association vénèrent Mahesh dont une effigie est installée sur l'estrade, face à la foule.

Le culte de Shiva ponctue également le calendrier annuel des Maheshwari. L'association de Jaipur célèbre annuellement, le neuvième jour de la moitié claire du mois lunaire de *jeth* (mai-juin), la fête de *Mahesh Navmī*, qui commémore le jour où la caste est réputée avoir été créée. Pour marquer leur présence dans la société locale à cette occasion, les Maheshwari de Jaipur organisèrent en 1948 pour la première fois un cortège (*shobhā yātrā – jūlūs*) à travers la ville. Il partait du Partaniyon ka kauk, un quartier dans lequel vivaient de nombreux Maheshwari, et traversait le bazar d'un bout à l'autre. Sa trajectoire changea après la construction de bâtiments communautaires et la dispersion des membres de la caste dans différents quartiers de la ville. Dans les années 1990, un cortège de 300 hommes et femmes partait ainsi du siège administratif de l'association de la caste, qui représente le centre symbolique de la communauté, et parcourait les grandes avenues du bazar. Selon Sita Ram Patwari, l'idée du cortège s'inspirerait des processions religieuses organisées par les Maharajas de Jaipur à l'occasion des festivals de *Tij* et de *Gangaur*:

Les Maheshwari ont commencé en 1948 à organiser une procession à l'occasion de *Mahesh Navmī*. L'idée du cortège s'inspirait du défilé de *Tij* et de *Gangaur* qui était organisé par les maharajas. Le cortège [maheshwari]

¹²⁸ La sous-caste des Gavara possède une déesse, commune à la sous-caste, qui a son temple à Penugonda, près d'Ellūru (West Godavari District); «une grande fête a lieu à Māhāsi-varātri (en māgha, février-mars) qui concerne tous les *Kōmaṭṭi* des districts de Visakhapatnam et de East- et West-Godavari: un *pedda* se trouve dans cette ville, qui a juridiction sur ces trois districts.» (Herrenschmidt 1989: 167)

partait de Pithelon Ka Cauk où vivent beaucoup de Maheshwari et allait jusqu'à Chanpole. La première fois, il ne réunissait que 40 personnes. Aujourd'hui, il en rassemble 300. Par la suite, un nombre grandissant de castes ont également eu leurs cortèges, si bien que ceux-ci se sont multipliés au cours des années. Toutes les communautés religieuses, les hindous, les jains et les musulmans organisent leurs processions.

Mahesh Navmī fut d'abord célébré à Jaipur puis ailleurs. La Maha Sabha l'a beaucoup popularisé.

Certaines manifestations tenues à *Mahesh Navmī* impliquent les différentes catégories sociales de la communauté: les jeunes et les aînés, les hommes et les femmes. A Jaipur, les notables de l'association rendent hommage aux performances de la jeune génération maheshwari et remettent des prix aux élèves méritants des écoles de la caste. Le club des femmes et celui des jeunes gens organisent ensemble de nombreux divertissements; ils proposent des joutes sportives aux participants qui doivent par exemple courir avec des cruches sur la tête ou sauter à cloche-pied; ils préparent aussi des concours permettant aux femmes et à la jeune génération de se distinguer par leur habileté dans les arts ménagers ou par leur talent artistique et font figurer au programme les disciplines suivantes: décoration au henné (des pieds et des paumes), connaissances générales, broderies, emballages de cadeaux, décoration du plateau contenant les objets cérémoniels utilisés dans le culte, danses, déguisements et chants traditionnels. Les hommes ne sont pas admis dans ces joutes pour permettre aux jeunes et aux femmes de s'exprimer en toute liberté et sans avoir à se préoccuper des règles de bienséance qui régissent encore aujourd'hui les relations entre les sexes et entre les générations.

Les Maheshwari souhaiteraient que l'Etat reconnaisse *Mahesh Navmī* comme un jour férié national à l'instar de *Mahavir Jayanti*, la principale fête religieuse jaine. Cette aspiration souligne l'importance qu'ils accordent à la fête de *Mahesh Navmī* ainsi que les rapports de rivalité qu'ils entretiennent avec les autres castes commerçantes, notamment avec les Oswal qui adhèrent à la religion jaine.

La fête de *Sātūrī Tīj* ou le salut par les femmes

L'annuaire publié en 1987 par la Shri Maheshwari Samaj consacre deux pages à la description de *Sātūrī Tīj* qui est présentée comme une pratique spécifique des Maheshwari. Cette célébration, qui a lieu le troisième jour de la deuxième moitié du mois lunaire de *bhādvā* (mi-août à mi-septembre), commémore l'action salvatrice des femmes dans le mythe d'origine et met en valeur leur aptitude à intercéder auprès des dieux pour obtenir une longue vie pour leur mari, assurant ainsi non seulement la sauvegarde et la prospérité de leur famille, mais aussi celle de l'ensemble de la caste.

Le jour de *Sātūrī Tīj*, les femmes accomplissent un *vrāt*, qui implique la pratique du jeûne, un culte et la lecture de récits associés à ce festival. Le *vrāt* permet de transformer favorablement la destinée de la personne qui l'accomplit et de ceux avec qui elle partage son destin, c'est-à-dire tout particulièrement son mari et ses enfants. La divinité qui est vénérée est censée effacer les actions du passé qui occasionnent le malheur et apporter ainsi le bonheur et la prospérité (Wadley 1983: 147).

La veille de *Sātūrī Tīj*, les femmes préparent une sucrerie appelée *sātū*, qui est faite à base de blé, de pois chiches ou de riz. Le jour de *Sātūrī Tīj*, les femmes et les fillettes à partir de neuf ans jeûnent jusqu'au soir et récitent des prières pour assurer la prospérité et la santé de leur conjoint ou de leur futur époux. À la nuit tombée, elles revêtent leurs plus beaux habits, se parent de leurs bijoux et rendent un culte. La plus jeune belle-fille de la maison ouvre la cérémonie qui commence par la vénération d'un margousier ou, à défaut, d'une de ses branches. La femme la plus âgée de l'assemblée raconte ensuite quatre histoires (*kathā*) toujours identiques: l'histoire de *Tīj*, de *sātū*, du margousier et pour finir une histoire de Ganesh. Le récit de *Sātūrī Tīj* raconte comment une femme dont le mari fréquentait des prostituées parvint, grâce à sa dévotion religieuse, à le transformer en un mari aimant et fidèle. Les récits terminés, les femmes montent sur le toit de la maison pour vénérer la lune et redescendent ensuite pour manger.

Sātūrī Tīj implique une inversion des relations hiérarchiques entre mari et femme qui s'exprime lors du repas vespéral qui clôt la journée. Comme le remarque Ch. Malamoud, les restes d'un repas sont toujours consommés par une classe d'êtres inférieure à celle qui entame les aliments¹²⁹. Conformément à ce principe, les femmes mangent traditionnellement après leurs maris, qui assument ainsi à leur égard le statut de divinité¹³⁰. Le jour de *Sātūrī Tīj* par contre, les hommes mangent après leurs épouses, les traitant ainsi comme des déesses. Ils versent d'abord du lait cru dans des feuilles vertes qui servent de coupes et que les femmes tiennent enroulées dans

¹²⁹ «Le reste laissé par les dieux est mangé par les participants au sacrifice, c'est-à-dire par des hommes *dvija* vivant. Le reste laissé par les Pères est mangé par les défunts morts avant l'âge d'être initiés et, pour une petite part, par les non-*dvija*. Les reliefs des repas humains ne peuvent être consommés que par des hommes de condition servile.» (Malamoud 1989: 19)

¹³⁰ Cette coutume est en train de disparaître dans les familles de la classe moyenne urbaine où les épouses mangent avant ou en même temps que leurs maris. Lors du repas nuptial qui a lieu après la cérémonie de mariage, les jeunes époux se nourrissent en revanche mutuellement. Le mari commence par placer une sucrerie dans la bouche de sa femme qui répète le geste en sa direction. Son geste prend une signification particulière dans une société dans laquelle un époux mange en principe avant sa femme. En nourrissant tout d'abord son épouse pendant cette cérémonie ou le lendemain au domicile conjugal, lors du rituel du *suhāg thālī*, le jeune marié la traite comme une divinité à qui il ferait une offrande dont il mangerait les «restes».

leurs mains; ils leur présentent ensuite des morceaux de *sātū* accompagnés de concombres et de tranches de citrons. L'utilisation de couteaux étant interdite ce jour-là, le *sātū* est découpé avec une spatule, rappelant l'attachement des Maheshwari à la non-violence.

Le genre de friandises consommées symbolise les différents stades de la vie matrimoniale des femmes. Selon la coutume, une jeune fille mange du *sātū* d'orge; une femme mariée consomme du *sātū* de blé pendant les quatre premières années de son mariage. Les quatre années suivantes, elle reçoit du *sātū* de riz; puis, pendant quatre autres années, elle se voit attribuer du *sātū* fait de farine blanche. Par la suite, elle peut choisir la variété qu'elle préfère. Dès que les femmes ont terminé leur souper, les hommes mangent entre eux un repas constitué d'aliments habituels (légumes, légumineuses, galettes de céréales). Ils quittent ainsi leur position subalterne de mangeurs de restes et se redéfinissent à nouveau comme hiérarchiquement supérieurs à leurs épouses.

Si le rituel comprend une inversion temporaire des relations de préséance entre hommes et femmes, il respecte en revanche les relations hiérarchiques entre les femmes. La distribution du *sātū* au sein de l'unité domestique repose sur un ordre strictement déterminé par le rang de chaque femme. Les belles-filles offrent une boule de *sātū* à leur belle-mère et à leurs belles-sœurs plus âgées. Ainsi, l'avant-dernière belle-fille mangera la boule que lui a offerte la cadette des belles-filles qui sera, elle, privée de *sātū* étant donné qu'elle se trouve tout en bas de l'échelle hiérarchique de la maison. La consommation de céréales de plus en plus raffinées, puis l'accès à une liberté de choix reflètent eux aussi le statut différencié des femmes dans la structure familiale.

La fête de *Sātūri Tij* articule non seulement les liens entre belles-filles et belles-mères et entre maris et femmes, mais également entre alliés: à l'occasion du premier *Sātūri Tij* célébré après un mariage, les parents de la mariée envoient du *sātū* à la belle-famille de leur fille.

Cette fête permet par ailleurs aux Maheshwari de marquer leur spécificité par rapport aux autres castes commerçantes qui ne la célèbrent pas. Elle leur donne aussi l'occasion d'intensifier leurs liens avec d'autres castes. Comme *Sātūri Tij* fait partie du calendrier religieux de certains Brahmanes, les femmes maheshwari la fêtent parfois avec leurs voisins brahmanes. Le lendemain, elles distribuent en outre du *sātū* à leurs voisins et amies non-maheshwari.

LE CLAN COMME FACTEUR D'UNIFICATION

Le désir de comprendre et de retracer le processus de différenciation qui marque le devenir des familles, collectivités et castes n'est pas l'apanage exclusif du mouvement associatif.

Un fil d'Ariane dans la quête des origines

L'intensification des phénomènes migratoires au XIX^e siècle semble avoir motivé les Maheshwari à acquérir déjà à cette époque des connaissances sur les membres de leur caste, originaires d'autres communautés régionales, et ceci surtout dans le but de respecter les règles d'endogamie et d'exogamie. Le Maheshwari Shivkaran Ramratan Darak tenta ainsi au cours du XIX^e siècle d'inventorier tous les surnoms des Maheshwari et de les rattacher aux 72 clans maheshwari. Il voulait, d'une part, retracer le phénomène de différenciation interne de la caste et souhaitait, d'autre part, redécouvrir les liens de filiation qui unissaient les membres de la caste et leur permettre ainsi de respecter la règle des quatre *gotra*. Le récit des circonstances dans lesquelles Shivkaran Ramratan Darak ¹³¹ entreprit sa recherche montre bien que la migration et les contacts entre Maheshwari de diverses provenances régionales l'incitèrent à vouloir obtenir une vision globale de la caste (Darak 1923: 15-27):

En 1841, dans un village du Marwar appelé Mudva, 10 à 20 Maheshwari étaient assis un soir dans une pièce commune et bavardaient. Il pleuvait et, grâce à la pluie, l'air était agréable. Un Maheshwari provenant du Mewar arriva alors et salua l'assemblée. Nous lui demandâmes qui il était et il nous répondit qu'il était un Mahajan Maheshwari Naugja. Un Maheshwari du nom de Agsur répondit alors qu'il n'avait jamais entendu dire que Naugja était un *gotra* maheshwari. Naugja questionna à son tour Agsur sur son nom et lui annonça que c'était la première fois qu'il entendait parler d'un *gotra* appelé Agsur.

Quelqu'un demanda alors combien il y avait de clans chez les Maheshwari. Une personne lui répondit qu'il y en avait 72. J'ai alors cherché à savoir combien il y avait de surnoms (*bolenām*) dans notre village, si bien que tout le monde s'est mis à compter. On s'est aperçu qu'il y en avait 41 dans le village. Le Maheshwari de Mewar, Naugja, mentionna plusieurs surnoms et demanda si on les trouvait dans notre village. Sur notre prière, il cita encore 25 autres *khāp* ¹³². Il s'ensuivit une discussion très animée. Chacun chercha à se souvenir des surnoms que portaient les membres de sa belle-famille et ceux de sa famille maternelle. Mono Sevek, un homme âgé et bien renseigné,

¹³¹ Les recherches menées par Shivkaran Darak furent publiées en hindi dans un ouvrage édité en 1893 et qui a été réimprimé plusieurs fois, notamment en 1923.

¹³² *Khāp*: 1. Branche; 2. tribu, groupe; 3. tranchée de fruit.

arriva alors. Prenant en compte les habitants des villages environnants, il cita encore de nombreux autres noms. En tout, j'écrivis ce jour-là 160 noms. Je pensais que ce serait utile de collecter tous les noms des Maheshwari et, partout où je me rendais, je demandais comment s'appelaient les Maheshwari locaux. J'ai pensé que je parviendrais ainsi à écrire une histoire des Maheshwari. J'ai fini par collecter 380 noms. Ce qui me posait problème c'est que tout le monde me disait qu'il y avait 72 *khāp*... Alors pourquoi existaient-ils 380 noms ? Était-ce parce que des membres d'autres communautés avaient été intégrés ? Était-ce dû à un processus de division interne des *khāp* ? Ou y avait-il encore d'autres causes ? Un vieil homme me dit alors que tous ces noms s'étaient développés au sein même des *khāp* pour différentes raisons et notamment à cause des professions. Deux questions se sont alors imposées à moi : comment faire pour découvrir les clans (*khāp*) originels et comment savoir à quel clan se rattachaient tous les surnoms ?

En acquérant des connaissances sur l'histoire et la morphologie de sa caste, Shivkaran Ramratan Darak ne visait pas son unification, mais souhaitait seulement donner à ses membres les moyens d'identifier les Maheshwari pour pouvoir établir des relations matrimoniales ou pour effectuer des adoptions d'une façon appropriée. Sa recherche était investie d'une dimension religieuse dans la mesure où elle devait permettre aux Maheshwari de respecter le *dharma* :

Au début, les Maheshwari vivaient dans un nombre d'endroits limité et proches les uns des autres et il y avait seulement 72 divisions dans la communauté. C'est pourquoi c'était facile à l'époque de choisir une mariée ou un marié en excluant les candidats qui appartenaient aux clans prohibés d'après les règles religieuses. Quand la communauté s'est dispersée à travers le pays et à l'étranger et qu'il y avait 989 divisions (*bhaumk*), il devint très difficile de savoir qui on pouvait épouser en accord avec les prescriptions religieuses et qui on pouvait adopter ou non. C'est ainsi que des frères et des sœurs se sont mariés, ce qui allait complètement à l'encontre des normes religieuses¹³³. La terre ne pouvait pas supporter cela. [...] Tous ces problèmes sont résolus facilement lorsqu'on sait de quels clans sont issues les nombreuses *sākhā* et comment elles s'appellent.

Comme Shivkaran Ramratan Darak voulait aider les Maheshwari à respecter les règles d'exogamie et d'endogamie, il reçut l'appui des conseils de caste. Ceux-ci cherchaient à contrôler les pratiques matrimoniales des membres de la caste et à faire face à l'afflux des immigrants. Pour favoriser le respect des règles d'endogamie, le *pañcāyat* d'Indore réédita ainsi

¹³³ La règle des quatre *gotra* repose sur le principe que les membres d'un clan sont les descendants d'un même ancêtre et sont par conséquent considérés comme des «frères et sœurs».

(cf. chap. II) au début du XX^e siècle un répertoire des familles dasa du district de Jaipur, qui devait permettre aux familles d'Indore d'identifier les alliés potentiels et de rejeter les offres en mariage de Dasa de cette région. Il s'efforça par ailleurs de faire respecter les règles d'exogamie, à savoir la règle des quatre *gotra*, et soutint la démarche d'«historiens» tels que Shivkaran Ramratan Darak. Celui-ci raconte en effet que le *pañcāyat* d'Indore lui avait même proposé de financer sa recherche et lui avait permis de consulter les généalogistes, faisant pression sur eux pour qu'ils collaborent avec lui. Le *pañcāyat* l'avait également autorisé à mener son enquête dans le cadre de grands rassemblements communautaires. Le texte ci-après illustre l'appui fourni par le conseil de caste d'Indore:

Un jour, les généalogistes vinrent apporter leur bénédiction au conseil de caste (d'Indore). Celui-ci leur dit qu'ils ne seraient récompensés qu'après avoir répondu aux questions de Shivkaran Darak. Le chef des généalogistes se rendit alors à mon domicile et voulut savoir ce que j'attendais de lui. Je lui demandai quels étaient les 72 clans et à quels clans appartenaient toutes les divisions (*phali*). Le *jāgā* me répondit alors avec arrogance: «Ne me pose pas de telles questions, où je mourrai sur le seuil de ta maison.» Je lui dis qu'il était notre généalogiste qui tenait les registres et que j'étais un fils de Maheshwari. C'était par conséquent mon droit de l'interroger sur mes origines. Il n'y avait pas de quoi en mourir. Le généalogiste objecta alors qu'en l'000 ans, personne n'avait posé de telles questions aux généalogistes, qu'ils n'y avaient pas répondu dans le passé et qu'ils n'y répondraient pas à l'avenir. Il me demanda la raison de telles questions et qui j'étais pour les poser. Le jour suivant, il y avait un grand festin. Le généalogiste apparut pour réclamer des cadeaux. En présence du conseil de caste, j'ai répété ce que cet homme m'avait dit la veille au soir. Les membres du conseil de caste dirent alors au généalogiste: «Pourquoi mourrais-tu si tu dois répondre aux questions posées par Shivkaran Darak ? En tant que conseil de caste, nous avons le droit de te poser des questions: ou tu y réponds ou tu ne recevras pas de récompense. Mais comme tu es venu, voici de quoi manger. Tu recevras tes cadeaux au moment du départ». Le généalogiste ne réapparut pas à Indore et dans tout le district d'Indore pendant cinq ans.

Les discussions entre le généalogiste, Shivkaran Ramratan Darak et le conseil de caste d'Indore reflètent par ailleurs deux conceptions différentes de la caste et du rôle du généalogiste. Shivkaran Ramratan Darak et les conseils de caste concevaient la caste comme une «communauté imaginaire», telle que la définit B. Anderson (1996: 19-20) en se référant à la Nation¹³⁴. Ils étaient avides de comprendre le processus de différenciation responsable de la dispersion et de l'hétérogénéité actuelles des

¹³⁴ Elle est imaginaire «parce que les membres de la caste ne se connaîtront jamais... bien que chacun vive l'image de leur communion». Elle est par ailleurs limitée «parce qu'elle a des frontières définies, même si celles-ci sont élastiques... et ne s'imaginent pas coextensive à l'humanité». Elle est imaginée comme une communauté «parce que, indépendamment des

Maheshwari et souhaitaient également avoir une vue d'ensemble de la caste. Considérant le généalogiste comme le dépositaire de la mémoire du groupe, ils attendaient de lui qu'il puisse retracer dans l'espace et dans le temps l'émergence de toutes les lignées possibles et imaginables. Pour le généalogiste en revanche, l'horizon de la caste s'arrêtait aux lignées de ses patrons. Se défendant d'être omniscient, il se présentait comme le dépositaire de la mémoire généalogique d'un nombre limité de Maheshwari. Manifestement inconscient de la spécificité du savoir des généalogistes, Shivkaran Ramratan Darak en contacta d'autres qui ne lui fournirent toutefois pas de renseignements nouveaux. Après l'avoir complimenté sur son travail, l'un d'entre eux le pria même de bien vouloir lui donner une copie de ses recherches, car il souhaitait élargir son propre savoir et en faire part à ses patrons.

Les recherches de Shivkaran Ramratan Darak présentaient un vif intérêt non seulement pour les généalogistes, auxquels elles permettaient d'enrichir leurs connaissances sur d'autres lignées que celles de leurs patrons et sur l'histoire des Maheshwari en général, mais également pour les conseils de caste, désireux d'assurer le respect des règles d'exogamie. Les résultats de ces recherches furent ensuite amplement utilisés par le mouvement associatif dans son projet d'unification de la caste.

Divisions et égalité statutaire

A la différence d'autres mythes d'origine¹³⁵, celui des Maheshwari ne fait pas descendre tous les membres actuels de la caste d'un seul ancêtre commun, mais fonde leurs liens de parenté sur ceux qui unissaient préalablement – à l'époque mythique – leurs ancêtres kshatriya. En outre, et contrairement à d'autres mythes qui instaurent des relations hiérarchiques entre les clans issus d'alliances plus ou moins prestigieuses, il place les ancêtres maheshwari sur un pied d'égalité. En considérant ces derniers comme les points de départ des 72 clans exogames, il introduit au sein de la caste un principe de division et souligne en même temps leur égalité de statut ainsi que celle de leurs descendants et confère ainsi une pertinence secondaire aux différences économiques et sociales entre les Maheshwari.

Le mythe maheshwari affirme ainsi très clairement que la caste des Maheshwari est organisée sur les principes de la division et de la différence et non sur celui de la hiérarchie; il présente de ce fait une caractéristique

inégalités et de l'exploitation qui peuvent y régner, elle toujours conçue comme une camaraderie profonde et horizontale», et, en l'occurrence chez les Maheshwari, comme des descendants d'ancêtres communs, liés par des droits et des obligations.

¹³⁵ Voir par exemple le mythe des Maratha (Carter 1976: 123-137)

morphologique que A.M. Shah a relevée dans d'autres groupes. Dans son ouvrage intitulé *Division and hierarchy*, l'auteur s'efforce par ailleurs d'établir une corrélation entre l'organisation interne de la caste, sa taille et sa distribution spatiale. «Castes pervaded by divisive tendencies ¹³⁶ had small populations confined to small areas separated from each other by considerable gaps» (Shah 1988: 28). Cette remarque ne semble pouvoir s'appliquer que dans une certaine mesure aux Maheshwari. S'il est vrai qu'ils forment en principe des communautés de taille réduite dans des villages ou dans de petites villes, ils constituent en revanche, dans le milieu urbain, depuis longtemps des groupes plus importants, qui réunissaient parfois plusieurs centaines de familles. Malgré leur dispersion sur un large territoire, les Maheshwari ne sont pas pour autant des communautés complètement isolées, vivant repliées sur elles-mêmes. Même lorsqu'ils vivent en très petit nombre dans un village ou dans une ville, ils entretiennent des relations de parenté et de commerce avec leurs frères de caste qui habitent parfois à une grande distance. Ils sont par ailleurs très mobiles et prêts à s'établir ailleurs lorsque les circonstances l'exigent. L'étude de la composition sociologique de la communauté maheshwari de Jaipur au XIX^e (cf. chap. II) et au XX^e siècle (cf. chap. IV, IX et X) prouve en effet que la migration modèle étroitement, depuis plusieurs siècles, la vie communautaire des Maheshwari.

Toujours à la recherche d'opportunités commerciales, les marchands maheshwari s'établirent dans des endroits où ils formèrent de nouvelles communautés; ils rejoignirent également des membres de leur caste installés depuis un nombre variable d'années dans ces territoires.

L'activité commerciale entraîne en fait une mobilité non seulement géographique, mais également sociale et économique. Elle offre aux membres de la caste la possibilité de faire fortune et d'accroître leur statut, mais comporte aussi le risque de se ruiner ou de s'appauvrir et de perdre ainsi leur réputation. A la manière de Lakshmi, parfois symbolisée sous la forme d'une empreinte, la richesse marchande est volatile et se prête moins à une appropriation durable que les droits sur la terre. Elle confère ainsi une instabilité aux situations socio-économiques des membres de la caste et s'oppose à la constitution de rangs au sein de celle-ci.

¹³⁶ En revanche, «the castes pervaded by hierarchy and hypergamy had large populations spread evenly from village to village and frequently also from village to town over a large area» (Shah 1988: 28).

La recherche du plus petit dénominateur commun

L'examen de la littérature anthropologique montre que plusieurs castes ont cherché à populariser l'usage du clan au cours du XX^e siècle. Les Maratha éditérent par exemple au début du XX^e siècle la généalogie mythique de leur caste et une liste de ses subdivisions pour marquer les frontières de la caste, son statut collectif et sa segmentation interne (Carter 1976: 126). A une époque plus tardive, les Mudaliyar (tisserands) de Tiruchengodu (Tamil Nadu) décidèrent dans les années 1960 et 1970 de créer des *gotra* (en l'occurrence des clans)¹³⁷. Il semble toutefois que leur objectif ait différé de celui des Maheshwari. Alors que ces derniers visaient surtout l'unification et l'accroissement numérique de la caste, les Mudaliyar semblent avoir plutôt cherché à baliser les frontières du groupe et à accroître son statut: l'usage de noms de *gotra* empêchait les non-Mudaliyar de s'intégrer dans le conseil de caste mudaliyar; il renforçait l'identité collective des Mudaliyar et exprimait publiquement leur pouvoir (Reiniche 1996: 133-135).

Le mouvement associatif maheshwari exploita, dès la fin du XIX^e siècle, les listes élaborées par des chercheurs tels que Shikaran Ramratan Darak pour poursuivre son programme d'unification de la caste. Le clan, qui établit une relation de filiation avec un ancêtre mythique, constituait une entité abstraite à laquelle pouvaient être rattachés des individus, des familles et des lignées appartenant à des communautés distinctes et vivant dans des endroits éloignés les uns des autres. Il représentait le plus petit dénominateur commun qui permettait d'intégrer tous les Maheshwari passés, présents et à venir dans une communauté unifiée. En repensant la caste comme une entité qui transcende les différences socioculturelles et géographiques, il légitimait la fusion des groupes régionaux en une seule unité d'intermariage (cf. chap. VI et VII).

En désignant le clan comme la catégorie sociale de référence essentielle, le mouvement associatif réinventa l'usage du nom de clans, qui était en principe uniquement pris en considération dans des contextes limités, surtout lors de la sélection des conjoints et dans des procédures d'adoption. En dehors de ces situations particulières, les Maheshwari se servaient en principe du nom de leur lignée (*śākhā*) qui évoquait souvent, comme il

¹³⁷ «Under the pretext of preventing forbidden marriages between families related by kinship, who might have forgotten their relationship owing to the growth of population and migration, it was decided to create *gotras*, that is, «clans», between whose members alliance was possible. Married men (with living wives) were then listed, in a register kept by the *panchayat*, under their lineage (*kudumban* or *vidu*) names, and all the lineages related by kinship were grouped under a *gotra* name. Thirty-one *gotra* names – which were so many different names of the god Murugan – were selected, regrouping a total of 95 lineage names and 839 married couples at the time of the registration». (Reiniche 1996: 133)

sera montré, les particularités d'un ancêtre proche. Ces appellatifs ne faisaient donc pas référence à une origine mythique lointaine, mais soulignaient l'appartenance d'un individu à un segment d'une lignée bien connue au niveau local. Si le surnom facilitait l'identification d'un individu dans son milieu d'interconnaissances, il était toutefois dépourvu de sens en dehors de la communauté locale.

Pour populariser l'usage du clan, le mouvement associatif publie dans ses ouvrages des listes exhaustives des clans maheshwari et d'autres subdivisions intracastes. Ces listes suivent un même modèle et recourent à trois concepts de parenté, que nous utiliserons conformément à la définition de principe qu'en donne le mouvement associatif:

- *gotra*: groupe de «descendants spirituels» d'un sage mythique;
- *khāp/upkhāp* ou *nakh*: clan (unité exogame);
- *sākhā*: lignée.

D'une façon générale, on constate un flottement dans l'usage de ces concepts de parenté. Dans les années 1990, les associations de caste maheshwari utilisaient couramment d'une façon interchangeable les concepts *gotra* et *khāp*. Les catalogues publiés à l'occasion des foires de rencontre illustrent clairement la confusion entre ces notions, car ils indiquent les clans des parents du candidat sous une rubrique appelée indifféremment *gotra* ou *khāp*.

Les listes figurant dans l'annuaire de la Shri Maheshwari Samaj, publié en 1987, illustrent la manière dont le mouvement associatif conçoit la structure de la caste et l'usage qu'il fait de ces concepts de parenté. Les remarques des auteurs de cet annuaire reflètent leur désir de systématiser les listes de façon à les faire correspondre au mythe d'origine et traduisent également un flottement dans leur usage de certains concepts de parenté.

En tête de l'annuaire figure une liste d'une page intitulée «les *gotra* de la *jāti* maheshwari» qui mentionne les 56 *gotra* présents chez les Maheshwari. Ce concept de *gotra* ne désigne pas – du moins ici – une subdivision clanique de la *jāti*, mais un groupe de «disciples» d'un sage védique. Les auteurs, qui ont publié cette liste dans l'annuaire, semblent avoir été désarçonnés par le fait que le nombre de *gotra* ne correspondait pas à celui des clans maheshwari, qui s'élève initialement à 72. Dans une note en bas de la page, les rédacteurs précisent en effet que la liste actuelle des *gotra* est réduite à 56, parce que certains clans ont oublié leur *gotra* et que d'autres ont cessé de vénérer leur propre sage pour honorer celui d'un autre *gotra*.

L'annuaire de la Shri Maheshwari Samaj donne ensuite une liste d'une dizaine de pages (Shri Maheshwari Samaj 1987: 1-17), intitulée «les *upkhāp* (*nakh*) des Maheshwari», qui mentionne les noms des 77 clans maheshwari. A nouveau, les auteurs anonymes de ce texte ont ajouté un commentaire qui reflète leur volonté de faire correspondre le mythe et les structures sociales. Ils cherchent notamment à expliquer la présence de 77 clans:

Au moment de la création de la caste, les 72 *khāp* de la Maheshwari Samaj se référaient aux noms des 72 ancêtres. Par la suite, le nombre de *khāp* augmenta après l'assimilation de cinq autres Kshatriya, descendants du soleil, qui furent à l'origine les cinq *khāp* suivants: les Mantri, les Devpura, les Porvar, les Norkha et les Tavri. L'histoire veut qu'un Rajput du nom de Dherm Raj Chopra avait un ami maheshwari qui lui proposa lors d'un grand festin de la caste de devenir Maheshwari. Les convives décidèrent de l'appeler Minter, l'ami, ce qui donna par la suite le nom de Mantri.

Pour les 77 clans (*khāp*), l'ouvrage indique le nom des ancêtres fondateurs et précise le nombre et l'appellation des lignées (*sākhā*) en font partie. Alors que certains clans n'en comptent que 4 ou 5, d'autres en regroupent davantage. Celui des Baheti en comprend ainsi 161. L'annuaire indique également les divers sages et déesses (*kuldevī*¹³⁸) vénérés par les membres des lignées et précise l'étymologie des *sākhā* qui correspond, par exemple, au titre honorifique, à la profession ou à l'origine géographique d'un ancêtre.

Référence à un titre honorifique

L'une des sept *sākhā* formant le *khāp* Jaju porte le nom de Singhi, qui se référerait à un épisode historique: «A Didwana vivait la famille du Seth Sri Tiku Jaju. Des bandits attaquèrent à cette époque Didwana. La femme du Seth donna de l'argent aux bandits pour qu'ils épargnent le village. Le Maharaja de Jodhpur conféra alors à la famille du Seth le titre honorifique de Singhi.»¹³⁹

Le *khāp* Hurkat compta une *sākhā* supplémentaire, celle de Caudhri¹⁴⁰, lorsque le chef d'une famille de la *sākhā* Kayal, alors l'une des quatre *sākhā* formant le *khāp* Hurkat, fut nommé *caudhri* à Sambhar.

Référence à une profession

L'une des *sākhā* des Malu s'appelle Loival parce qu'une famille Malu avait un commerce de fer dans la ville de Purva. D'autres *sākhā* présentes dans différents *khāp* s'appellent Modi, nom donné au fournisseur des armées. Une autre *sākhā*, Patwari, fait aussi référence à une profession traditionnelle des Maheshwari.

Référence à une adoption

Certaines *sākhā* à l'intérieur d'un *khāp* portent le nom d'un autre *khāp*. C'est ainsi qu'une des sept *sākhā* des Karva s'appelle Karva Kast. Le catalogue précise qu'en l'an 1369 (samvat), un certain Shri Pratap Karva fut adopté

¹³⁸ *Kuldevī*: déesse de la famille, du *kul*, une unité de parenté d'un niveau inférieur au clan.

¹³⁹ *Singh* signifie lion. Ce nom est fréquemment apposé à celui des Rajput.

¹⁴⁰ *Caudhri*: chef du *pañcāyat*, du village ou du bazar.

par Shri Khushal Kast. Par la suite, Shri Pratap Karva et ses descendants prirent le nom de Karva Kast. De la même manière, l'une des *śākhā* des Somani porte le nom du *khāp* des Jhanwar. Le catalogue explique qu'en l'an 889, Shri Sonpal Somani fut adopté par son grand-père maternel Shri Jajharan Jhanwar. C'est pourquoi on le nomma Jhanwar-Somani.

Référence à d'autres particularités

D'autres *śākhā* pouvaient se référer à l'origine géographique, aux traits de caractère, voire aux défauts d'un aïeul proche. Un de mes interlocuteurs dhat maheshwari qui avait vécu au Pakistan jusqu'en 1990 expliqua ainsi la formation des noms de lignées, qui étaient encore en usage dans sa communauté dhat maheshwari:

On donne des noms en tenant compte de toutes sortes d'éléments: de la manière de vivre, de la générosité, de l'intérêt pour l'éducation, des opinions politiques, de la culture... Si quelqu'un enseignait, on appelait ses descendants les *maṣṭervale*. Si quelqu'un faisait de la politique, on l'appelait *member* et ses enfants les *membervale*. Celui qui dépensait beaucoup était *raīs* (personne de haut rang) et la personne qui était très instruite *dīvān* (un ministre d'Etat, secrétaire).

A Mithi, il y avait un homme nommé Bhutiya. *Bhūt* veut dire fantôme et *bhutiya* signifie petit fantôme. Cette famille portait ce nom parce que ses membres agissaient comme des fantômes: Ils faisaient tout dans leur coin, sans rien dire aux autres; ils travaillaient tout le temps, du matin au soir et même la nuit, sans jamais prendre de repos, sans jamais dépenser le moindre sou; ils étaient avares. La seule chose qui les intéressait, c'était de gagner de l'argent. Pas de le dépenser pour les autres ou de faire des dons. Leur seul but, c'était de gagner de l'argent. C'est pourquoi on les a appelés Bhutiya.

Dans notre village, une famille Kacholia [nom de clan] s'appelait Mukhya [surnom], un terme qui signifie chef du village. Lorsque quelqu'un arrivait de l'extérieur, il devait s'adresser au *mukhyā* et à personne d'autre. Un de leurs ancêtres, l'arrière grand-père de la génération actuelle, était le chef du village. Maintenant encore, on appelle Mukhya les fils, les petits-fils et les arrière-petits-fils de cet homme. Les jeunes enfants portent aussi ce nom. Quand on leur demande: est-ce que tu es le fils de Mukhya, ils répondent: «oui, je suis Mukhya». L'arrière grand-père était Mukhya et cinq générations plus tard on les appelle encore Mukhya.

La popularisation de l'usage du clan constitue une stratégie efficace permettant au mouvement associatif d'unifier et de renforcer la puissance numérique de la caste. Comme nous le verrons aux chapitres VIII, IX et X, cette démarche favorisa en effet le processus d'intégration de communautés considérées comme marginales, subalternes ou périphériques à la caste. A Jaipur, elle facilita notamment l'intégration des Patwa Maheshwari et des Dhat Mahehsuari dans la communauté locale (cf. chap. VIII et IX).

Ces derniers exploitèrent sciemment, pour se faire admettre, les repères identitaires élaborés par le mouvement associatif et s'approprièrent notamment ses catégories « administratives » : ils abandonnèrent l'usage de leur nom de lignée (*śākhā*) qu'ils utilisaient au Sind et privilégièrent le nom qui se référait à leur nom de clan.

Les Maheshwari sont conscients des enjeux que recouvre l'usage du nom de clan ou de caste :

Les principaux *khāp* sont plus ou moins connus de chacun. Si je dis par exemple que je m'appelle Sarda, tout le monde saura que je suis un Maheshwari. Si, par contre, je dis que je m'appelle Gupta, les gens sauront que je suis un Agarwal.

Pour définir leur identité, les gens ont commencé à s'appeler Maheshwari ou à utiliser l'une des principaux *khāp* des Maheshwari. [...] Maintenant, c'est devenu à la mode d'organiser les castes comme un monolithe, comme une entité. Et tout le monde veut affirmer l'identité de sa caste. C'est la tendance actuelle. Certes, nous avons condamné le système des castes, le « casteism ». Mais de l'autre côté, chaque caste s'organise, s'unit comme une entité différente des autres. C'est le processus qui est actuellement à l'œuvre. Or, dans ce processus nous sommes tenus d'utiliser soit les noms principaux (*major names*), soit les principaux noms secondaires (*first minor*). c'est-à-dire les clans (*khāp*). Si nous utilisons les surnoms qui sont méconnus, nous ne serons pas capables d'établir notre identité. (D. décembre 1997)

Comme le reflète cette interview, non seulement les Dhat ou les Patwa Maheshwari, mais tous les Maheshwari utilisent leur nom d'une façon stratégique. Dans le contexte actuel, ils abandonnent de plus en plus l'usage de leur nom de lignée (*śākhā*) et tendent à se servir de leur nom de clan (*khāp*) voire du nom de caste. En milieu professionnel, les hommes d'affaires, les fonctionnaires de l'Etat et les salariés des entreprises privées se réfèrent couramment au nom de leur *jāti*¹⁴¹ et se font appeler Maheshwari.

¹⁴¹ *Jāti*: caste, groupe endogame.

UN RÉSEAU ASSOCIATIF CENTRALISATEUR ET DÉCENTRALISÉ

Pour transmettre son idéologie et pour établir des contacts entre les Maheshwari répartis sur tout le territoire indien ainsi qu'à l'étranger, le mouvement associatif a également développé progressivement un réseau aux différents niveaux de l'appareil administratif de l'Inde.

Le niveau national

La première structure associative a vu le jour à la fin du XIX^e siècle. En 1885, un certain nombre de familles de Kishangarh, ville proche d'Ajmer, décidèrent de créer une organisation de caste (Barua 1985: 6). A la suite de l'opposition que le prince de Kishangarh manifesta à l'égard de ce projet¹⁴², 21 familles maheshwari quittèrent la ville en guise de protestation et se rendirent à Alwar pour porter plainte auprès du représentant local du gouvernement britannique qui pris contact avec l'Agent politique du Vice-roi établi à Ajmer. Au cours d'une séance qui réunissait, six mois plus tard à Alwar, le représentant britannique, le prince de Kishangarh et les 21 familles maheshwari, il fut décidé que ces dernières retourneraient à Kishangarh où elles auraient le droit de fonder une organisation. Le représentant britannique estimait que «si, à côté de leur activité commerciale, les Maheshwari désiraient unifier leur communauté par des lois et par une meilleure compréhension (*samajhdārī*), il fallait les aider plutôt que de les empêcher d'organiser des réunions communautaires» (Barua 1985: 6). L'associationisme maheshwari semble donc avoir bénéficié du soutien de l'administration britannique qui approuvait son programme de réformes.

La première organisation ouvrit la voie à la création de la Maheshwari Mahat Sabha¹⁴³, fondée à Ajmer en 1891. Cette institution, devenue par la suite la ABMMS, se concevait comme un organe factier dont la mission était d'unifier les Maheshwari et d'élaborer des réformes sociales qui devaient être ensuite promues par des structures locales et régionales. Ses premières décennies furent mouvementées et marquées par des divergences d'opinions entre, d'une part, les instigateurs et les cadres du mouvement associatif, qui étaient surtout des Arya Samajistes¹⁴⁴, et, d'autre part,

¹⁴² Le droit de réunion et d'expression publique était étroitement contrôlé dans les Etats princiers. Une autorisation était notamment nécessaire pour l'organisation de réunions publiques et la publication de journaux. Il est probable que le Maharaja de Kishangarh se soit opposé à la création de l'association parce qu'il voyait en elle un élément perturbateur.

¹⁴³ *Mahat*: grand / *Sabha*: assemblée, réunion, association, société.

¹⁴⁴ Les *Census of India* de 1911 (Rajputana & Ajmer-Merwara XXII. I: 88) révèlent que les membres de l'Arya Samaj étaient particulièrement nombreux à Ajmer. En 1891, 1901 et

les membres de la caste qui assistaient aux conférences, des hindous de tendance traditionaliste ¹⁴⁵.

Afin de poursuivre ses objectifs, la Maheshwari Mahat Sabha organisa d'abord des conférences au Rajasthan (Raj.) et en Uttar Pradesh (U.P.), dans les villes suivantes: Ajmer (Raj.) en 1891, Agra (U.P.) en 1892, Kishan-garh (Raj.) en 1893, Ajmer et Saharanpur (U.P.) en 1894, Mathura (U.P.) en 1895 et Ajmer en 1896.

Comme les Maheshwari vivaient dispersés sur tout le territoire indien, notamment dans le nord, dans l'ouest, dans l'est et dans le centre de l'Inde, la Maheshwari Mahat Sabha organisa ensuite des réunions dans des lieux plus lointains, parvenant ainsi à entrer en relation avec un nombre grandissant de communautés maheshwari et à faire connaître son programme d'unification et de réformes. La conférence qui se tint à Delhi en 1898 obéissait à une telle stratégie, comme le rapporte J.K. Barua (1985: 139):

Comme les Maheshwari de Delhi et de Muriabad ne prêtaient pas attention à la Maheshwari Mahat Sabha, une réunion fut organisée dans cette région afin d'encourager la participation des membres de la communauté et son développement. Là où des conférences de la Mahat Sabha avaient été organisées, beaucoup avait été entrepris pour supprimer les «maux sociaux».

Entre 1898 et 1921, les conférences furent tenues à Delhi et dans des lieux situés au Rajasthan (Raj.), en Uttar Pradesh (U.P.), au Maharashtra (M.) et au Bengale Occidental (B.O.): Delhi en 1898, Meerut (U.P.) en 1901 et 1913, Amravati (M.) en 1907, Nimach en 1909, Aligarh (U.P.) en 1912, Mathura (U.P.) en 1913, Delhi en 1915, Calcutta (B.O.) en 1916, Pali (Raj.) en 1917, Alwar (Raj.) en 1920 et Akola (M.) en 1921.

La Maheshwari Mahat Sabha n'organisait pas seulement des conférences mais se servait aussi de l'imprimerie pour développer une nouvelle conscience de caste, empruntant ainsi des outils utilisés dans la politique de «construction nationale» (Hobsbawm 1996: 49-58). En 1893, elle fonda un journal de la caste qui existe encore aujourd'hui et qui s'appelle *Maheshwari*: cette publication devait favoriser les contacts entre les Maheshwari du Rajasthan et ceux des autres régions et développer entre les membres de la caste un esprit d'entraide et de solidarité (Barua 1985: 139).

Au cours de deux réunions organisées en 1894, la Maheshwari Mahat Sabha décida de créer des organisations maheshwari au niveau local. Cette même année, des associations maheshwari locales virent le jour à Bikaner,

1911. Ajmer-Merwara comprenait respectivement 157, 366 et 884 Arya Samajistes. Les mêmes années, le Rajputana en comptait respectivement 371, 652 et 1792.

¹⁴⁵ Les hindous traditionalistes étaient qualifiés par leurs opposants de «Murtipūjā karnevāle», expression signifiant «adorateurs de statues».

Jodhpur et Ajmer, trois villes du Rajasthan, ainsi qu'à Etawah, ville située en Uttar Pradesh.

Lors de la conférence de 1895, il fut décidé de former des travailleurs sociaux pour développer des réseaux associatifs et pour promouvoir le programme de réformes de la Maheshwari Mahat Sabha. Cette démarche imitait notamment la méthode de propagande de l'*Arya Samaj* qui employait des missionnaires pour promouvoir son idéologie¹⁴⁶. Selon le rapport de la conférence tenue à Meerut en 1901, plusieurs associations maheshwari locales furent fondées dans les Etats de l'Uttar Pradesh et du Rajputana et participèrent activement au développement de la communauté maheshwari et à la propagation des nouvelles idées.

Les premières décennies du mouvement associatif maheshwari furent marquées par des rivalités entre les Maheshwari des différentes régions, rivalités qui s'exprimèrent par la création d'une seconde association en 1912. Les Maheshwari de la région d'Agra et d'Aligarh, originaires surtout de Jaisalmer, fondèrent cette année-là une association appelée la «Shri Jaisalmeri Maha Sabha», faisant ainsi concurrence à la «Maheshwari Mahat Sabha», créée en 1891 et qui réunissait les Maheshwari de l'Inde centrale (Maharashtra et Madhya Pradesh). En signe de rivalité, les deux institutions organisèrent en 1912 une assemblée chacune de son côté: la «Shri Jaisalmeri Maha Sabha» à Aligarh et la «Maheshwari Mahat Sabha» à Nagpur. La coexistence de ces deux institutions régionales dura jusqu'en 1921, date à laquelle il fut décidé, lors de la conférence tenue à Akola, qu'il ne devait exister qu'une seule Maha Sabha. L'année suivante, lors de la conférence de Calcutta, la Shri Jaisalmeri Maha Sabha et la Maheshwari Mahat Sabha formèrent une organisation unique qui prit le nom de «Akhil Bharatiya Maheshwari Maha Sabha» (la ABMMS).

Cette nouvelle institution organisa à partir de 1922 des conférences dans de nombreux endroits répartis entre le sud et le nord de l'Inde, à savoir dans les lieux suivants: Calcutta (1922), Indore (1923), Bombay (1924), Pantharapur (1927), Dhamangaon (1929), Devalgaon (1931), Ajmer (1934), Kanpoor (1937), Surat (1940), Aurangabad (1946), Delhi (1961), Bikaner (1967), Calcutta (1972), Nagpur (1977), Vrindaban (1979), Aligarh (1982), Indore (1985), Tirupati (1989), Jaisalmer (1994).

Par l'organisation de rencontres dans ces différents endroits, la ABMMS balise aujourd'hui comme autrefois le territoire occupé par la caste et souligne sa dimension nationale. En acceptant de se déplacer aux quatre

¹⁴⁶ Les Arya Samajistes s'inspirèrent des missionnaires chrétiens et utilisèrent leurs méthodes pour lutter contre le défi posé par le christianisme, par le sikhisme et par l'islam. Les militants du Punjab divisèrent la province en six parties et engagèrent six missionnaires professionnels pour répandre l'idéologie de l'Arya Samaj et travailler avec ses branches locales. Ils étaient aidés localement par des volontaires. Des tracts et des journaux de propagande étaient imprimés en anglais et dans les langues vernaculaires (Jones 1989a: 100).

coins du territoire indien, elle traite toutes les communautés sur un pied d'égalité et montre que chacune d'elles est à même de rassembler des Maheshwari de toute l'Inde et de constituer durant les festivités le centre temporaire de la caste.

La ABMMS divisa le territoire indien en quatre grandes régions: le Nord comprend le Punjab, le Haryana, Delhi, l'Himachal Pradesh et l'Uttar Pradesh. Le sud regroupe le Tamil Nadu, le Karnataka, le Kerala, Pondichéry, l'Andhra Pradesh et le Maharashtra. L'ouest inclut le Rajasthan, le Gujarat et le Madhya Pradesh. L'est réunit le Bengale occidental, l'Assam, le Bihar et le Népal, compris pour des raisons pratiques dans la zone de l'Est. La ABMMS se compose actuellement de 425 membres représentant les différents districts ¹⁴⁷, et se réunit en assemblée générale tous les quatre ans. Son comité directeur, le «Karya Kari Mandal Samiti», formé de 40 membres ¹⁴⁸, se retrouve deux à trois fois par année dans différentes villes de l'Inde. N'ayant pas de siège fixe du point de vue géographique, le secrétariat de la ABMMS est à chaque fois établi dans le lieu de résidence du président de l'association.

Tout en cherchant dès ses débuts à accroître la cohésion communautaire, la ABMMS a modifié au cours des années son programme de réformes: au début XX^e du siècle, elle assouplit les règles d'exogamie pour élargir l'éventail de sélection des conjoints, chercha à fondre les groupes régionaux en un seul groupe d'intermariage et à y inclure des communautés considérées comme marginales ou extérieures à la caste. Elle combattit par ailleurs certaines coutumes, telles que le mariage d'enfants, qui avaient déjà été condamnées par les mouvements réformateurs hindous et par le gouvernement colonial et promut la formation scolaire et professionnelle des membres de la caste. Si elle continue encore aujourd'hui à lutter contre certaines pratiques jugées néfastes pour la cohésion sociale, notamment contre la pratique de la dot, elle a développé de nouveaux objectifs: pour accélérer l'unification de la caste, elle a organisé en 1996 un recensement au niveau national; elle s'efforce également de promouvoir le développement économique de la caste de diverses manières, en encourageant par exemple l'éducation et en créant des synergies entre les Maheshwari commerçants et ceux qui exercent une profession libérale ou une activité salariée exigeant un niveau de compétence technique élevé (cf. chap. V).

S'il favorise l'unification et la prospérité de la caste, le mouvement associatif se présente également comme un réseau d'entraide qui permet aux Maheshwari d'être partout chez eux. L'histoire ci-après, qui m'a été racontée en 1994 par un notable maheshwari de Gwalior, met en évidence

¹⁴⁷ Le district de Jaipur est représenté par 14 personnes.

¹⁴⁸ Les membres du comité sont souvent de grands commerçants ou des industriels très mobiles qui ont l'habitude de se déplacer en avion en Inde et à l'étranger.

l'efficacité du réseau associatif et montre que celui-ci peut assumer à l'égard des membres de la caste des responsabilités qui incombent normalement au cercle familial:

Un couple maheshwari habitant à Madurai (au Tamil Nadu) eut un grave accident de voiture à Gwalior, dans l'Etat du Madhya Pradesh. La femme mourut sur le coup et le mari fut gravement blessé. Les Maheshwari de Gwalior ne savaient pas comment atteindre la famille à Madurai ¹⁴⁹ pour leur annoncer l'accident. Un membre de l'association maheshwari de Gwalior téléphona alors à un membre de l'association de Kanpoor (Uttar Pradesh) qui, à son tour, appela le vice-président de la ABMMS pour l'Inde du Sud qui habitait à Madras. Celui-ci réussit finalement à joindre la famille à Madurai. La transmission de l'information entre Gwalior et Madurai n'avait duré qu'une heure. Mon interlocuteur persuada la famille endeuillée de venir à Gwalior pour la crémation de la défunte plutôt que de transférer son corps à Madurai. Il leur promit qu'ils ne seraient pas abandonnés à leur sort dans un moment aussi pénible, mais qu'ils pourraient compter sur le soutien de la communauté maheshwari de Gwalior. Le jour de la crémation, une cinquantaine de Maheshwari de Gwalior assistèrent effectivement à la cérémonie funéraire.

Le niveau local

Comme il a été précisé plus haut, la Maheshwari Mahat Sabha encouragea la création d'associations locales dès la fin du XIX^e siècle ¹⁵⁰. Agissant comme un véritable catalyseur de la vie communautaire, celles-ci jouent un rôle essentiel dans la politique d'unification de la caste et dans la poursuite des programmes de réformes. Pour rassembler les Maheshwari au niveau local, les associations ont réalisé de nombreuses institutions sociales et éducatives et ont construit des bâtiments communautaires – le Rajasthan en compte entre 100 et 125. Grâce à ces initiatives, les associations locales souhaitent stimuler l'esprit de solidarité entre les différentes couches socio-économiques de la caste. Pour venir en aide aux Maheshwari démunies, les associations locales ont par exemple créé des fonds d'entraide, des écoles et des hôpitaux (notamment à Ganganagar et Jaipur); elles financent par ailleurs les mariages des familles nécessiteuses et essayent de combattre les dépenses ostentatoires.

Les associations locales activent les contacts et les alliances matrimoniales entre les Maheshwari «autochtones», c'est-à-dire installés de longue date dans la communauté, et les Maheshwari récemment immigrés ou

¹⁴⁹ Madurai est situé à environ 2'130 km de Gwalior.

¹⁵⁰ La Shri Maheshwari Samaj de Jaipur, qui sera présentée au chapitre suivant, a été fondée plus tardivement, en 1925.

appartenant à des groupes préalablement considérés comme périphériques ou extérieurs à la caste. Leur capacité à catalyser les contacts entre Maheshwari s'est renforcée il y a une quinzaine d'années avec la création des foires de rencontre. Si ces manifestations attirent les membres de la communauté locale, elles drainent aussi des familles qui vivent dans les villes et les villages de la région et parfois même dans d'autres Etats.

Le rôle que les associations locales jouent dans les stratégies de mobilité sociale des familles maheshwari est de première importance, car elles gèrent un grand nombre d'institutions éducatives. Elles possèdent au Rajasthan de nombreuses écoles primaires et secondaires ainsi que des *colleges*. La Maheshwari Samaj de Jodhpur gère ainsi un *college*, une école pour les filles, une école secondaire et une école enfantine. L'association de Ganganagar a fondé un *college* et une école secondaire; celles de Jaipur, de Vijaynagar, de Chittaurgarh, d'Ajmer et de Bhilwara ont construit des écoles primaires et secondaires. Pour donner aux jeunes Maheshwari des zones rurales la possibilité de suivre une formation de haut niveau, les Maheshwari de Bikaner, d'Ajmer, de Chittaurgarh, de Jodhpur et de Kota ont par ailleurs créé des foyers d'étudiants.

Bien que le réseau associatif soit doté d'une structure verticale et soit calqué sur le découpage administratif de l'Etat indien, il ne suit toutefois pas le même modèle bureaucratique. L'organe faîtiier n'exerce pas un pouvoir coercitif sur les associations régionales et locales, mais estime qu'il est investi d'une double mission: la promotion d'innovations et le travail de coordination. A ce titre, il milite en faveur de réformes et stimule le développement de structures associatives au niveau local et régional. Quant aux associations locales, elles conservent toute leur autonomie et appliquent à leur gré les directives émises par le centre. Elles n'attendent d'ailleurs pas que l'organe central leur fournisse des idées de réformes mais s'évertuent à être aussi créatives et dynamiques que possible et mettent sur pied, de leur propre initiative, de nombreuses activités et institutions. Elles jouent par ailleurs un rôle essentiel dans l'accumulation et la redistribution des ressources que mettent à sa disposition les membres de la caste; elles exercent en outre, comme indiqué plus haut, un travail de coordination au niveau local par le biais des foires de rencontre.

Le niveau supralocal

La volonté de stimuler les contacts entre les membres de la caste et d'unifier leurs systèmes de valeurs et leurs pratiques encouragea la ABMMS à créer des associations dès 1970 au niveau des Etats et, dès les années 1980, au niveau des districts. La multiplication des structures supralocales démontre l'intérêt que les Maheshwari manifestent à l'égard de la vie associative et leur désir de resserrer les liens avec les membres de leur caste.

Elle offre aussi à la ABMMS la possibilité de renforcer le processus d'unification de la caste, en recourant à de nouvelles stratégies, notamment aux recensements. Au milieu des années 1990, elle organisa ainsi un recensement de tous les Maheshwari de l'Inde. Elle procéda également à celui des Maheshwari qui exerçaient une profession libérale afin de renforcer leurs liens avec les Maheshwari commerçants. Pour la réalisation de ce projet, elle s'appuya tout particulièrement sur les structures associatives créées au niveau des districts et des Etats.

Comme ma recherche porte sur la communauté maheshwari de Jaipur, j'ai surtout accumulé des informations sur l'association faitière du Rajasthan, qui servira d'exemple pour illustrer les objectifs des associations existant au niveau des Etats. La création de la «Rajasthan Pradeshik Maheshwari Sabha» fut décidée en 1973 au cours d'une réunion du comité directeur de la ABMMS, qui se tint à Pushkar, au Rajasthan. Les propos d'un homme, qui fut secrétaire général de la Rajasthan Pradeshik Maheshwari Sabha entre 1977 et 1995, illustre la volonté des Maheshwari de renforcer des liens entre le niveau local et le niveau national:

En 1973, la ABMMS se réunit au Rajasthan. L'idée de créer une organisation au niveau de l'Etat du Rajasthan qui porterait le nom de «Rajasthan Pradeshik Sangathan» fut développée à cette occasion. [...]

La ABMMS estimait que l'on ne pouvait pas parler de Maha Sabha tant qu'elle n'avait pas de contact jusqu'au niveau le plus bas, le plus local, tant qu'il n'y avait pas d'organisations au niveau des *zila* et des *tahasil*¹⁵¹. Or, il était impossible pour la ABMMS d'avoir des contacts à tous les niveaux. C'est d'ailleurs pour cela qu'il existe un gouvernement central, un gouvernement régional, puis des districts et des communes. Il y a ensuite les *grām pañcāyat*¹⁵². Ces organisations intermédiaires permettent de faire parvenir tout message du niveau central jusqu'au niveau local. La réalisation de toute décision passe par le biais de ces corps intermédiaires.

La ABMMS a donc décidé que des organisations étaient indispensables dans chaque région et à chaque endroit. La Rajasthan Pradeshik Maheshwari Sabha fut fondée en tout premier. La première réunion et les premières élections eurent lieu le 25 novembre 1975 à Pushkar. (R.S.P. mars 1995)

La Rajasthan Pradeshik Maheshwari Sabha poursuit les buts suivants:

- développer pleinement la communauté maheshwari pour pouvoir participer au développement de la nation;
- contribuer au développement économique, spirituel, culturel et matériel de la caste;

¹⁵¹ *Zila*: district / *tahasil*: district du point de vue fiscal.

¹⁵² *Gram Pañcāyat*: structure administrative au niveau du village (gram). Les membres des *gram pañcāyat* sont élus par tous les adultes du village. Les femmes et les membres des «scheduled castes et tribes» ont droit à des sièges réservés.

- fournir du matériel de publicité aux organisations locales;
- aider les membres en difficulté, en particulier les enfants, les femmes et les personnes sans emploi;
- participer aux manifestations nationales, publiques et sociales;
- organiser des réunions, des conférences, des débats, des expositions, des programmes culturels, des pièces de théâtre, etc.;
- stimuler le Gouvernement et les organisations commerciales à augmenter leur engagement social.

Comme le montrent ces objectifs, l'association faîtière du Rajasthan veut favoriser la mobilité individuelle et collective des Maheshwari, développer leur cohésion sociale et leur solidarité économique et encourager leur participation collective à la société globale.

Dès la fin des années 1970, la Rajasthan Pradeshik Maheshwari Sabha créa des associations au niveau des districts (*zila*) puis, dès 1983, des associations au niveau des *talasil*. Ces structures doivent diffuser les réformes promues par l'association faîtière nationale, stimuler les relations entre les Maheshwari qui sont parfois dispersés dans de petites villes ou villages et intensifier leurs liens avec les communautés urbaines. Elles cherchent à favoriser l'organisation de manifestations maheshwari, en particulier les foires de rencontre, et à faciliter les contacts des Maheshwari avec les pouvoirs publics locaux:

Nous avons commencé par créer une organisation au niveau de l'Etat du Rajasthan, puis nous avons décidé qu'il était nécessaire d'avoir aussi des organisations à l'échelon des districts. Nous nous sommes rendus dans chaque district, y avons rencontré les gens, rassemblé les travailleurs sociaux et créé des comités. Après avoir mis sur pied des comités ad hoc et désigné des directeurs de comités, nous leur avons donné un modèle de statut. Nous avons encouragé les gens à se rassembler et avons contribué à organiser des élections. Des associations ont été mises sur pied de cette manière à Ajmer, Nagaur, Kota, Bundi, Udaipur, Chittaurgarh et Bhilwara. Par la suite, des associations furent créées au niveau des *talasil*. Par exemple, dans le *zila* de Nagaur, il y a huit *talasil*. Il y a des élections et des comités dans chaque *talasil*. (R.S.P. mars 1995)

Le soutien logistique de la Rajasthan Pradeshik Maheshwari Sabha aux collectivités locales facilita la création des premières associations de districts. Le travail de pionniers et de coordination qu'effectua la Rajasthan Pradeshik Maheshwari Sabha dans les districts ressort de l'interview de son ancien secrétaire général.

Nous partions pour deux, quatre ou cinq jours assister aux rencontres. Nous leur expliquions comment organiser l'accueil des comités, imprimer des bannières, des posters et des pamphlets et nous leur remettions des modèles.

Nous leur apprenions aussi comment on ouvre un compte en banque et comment on tient une comptabilité. Nous les aidions également à organiser des élections. Notre collaboration évitait que des conflits surgissent entre les gens. Nous essayions de nommer des gens vraiment motivés pour ce travail et non des gens qui étaient uniquement intéressés à un poste. Nous commençâmes à organiser des mariages collectifs. Le premier d'entre eux eut lieu à Bundi.

En 1995, des associations existaient dans les districts d'Ajmer, de Jaipur, d'Udaipur, de Bhilwara, de Chittaurgarh, de Kota, de Bundi, de Churu, de Nagaur, de Srinagar, de Bikaner, de Jodhpur et de Pali. A cette époque, aucune association n'avait été créée dans les districts où les Maheshwari étaient peu nombreux, notamment ceux de Sirohi, Banswara, Dungarpur et Bharatpur.

CONCLUSION

Influencé par la définition que les agents coloniaux avaient de la caste, le mouvement associatif maheshwari tend à la concevoir comme une catégorie administrative, comme un «groupe juridique», «défini en soi», supposé «uni» et «homogène»¹⁵³ et doté de certains attributs spécifiques qui permettent de le différencier d'autres groupes. En raison de cette conception particulière, il poursuit des objectifs différents des conseils de caste et cherche à modeler les représentations et les pratiques des Maheshwari autrement que ne le faisaient les anciens organes de la caste. Alors que ceux-ci favorisaient le processus de segmentation intracommunautaire, il cherche avant tout à renforcer la puissance numérique, la cohésion et la prospérité des Maheshwari. Pour les unifier, il élaborait des repères qui devaient leur conférer une identité collective transcendant leurs différences géographiques, culturelles et économiques. A la recherche du plus petit dénominateur commun entre les membres de la caste, il inventoria et popularisa des coutumes – notamment les rites de mariage – considérées comme spécifiques des Maheshwari. En dehors du Rajasthan, certaines pratiques culturelles (langue, nourriture, littérature) en usage dans le lieu d'origine de la caste servirent d'emblèmes identitaires aptes à mettre en relief les particularités des Maheshwari.

Exploitant le pouvoir unificateur de la religion, le mouvement associatif a par ailleurs popularisé un mythe doté d'une efficacité multiple: ce mythe rappelle d'abord l'origine commune des Maheshwari et présente ainsi leur

¹⁵³ Cf. note 92.

disparité économique et leur diversité culturelle actuelles comme le produit de transformations ultérieures; en consacrant ensuite les Maheshwari comme les fidèles de Mahesh, il souligne leur égalité de principe et fait de la dévotion au dieu fondateur le ciment unificateur du groupe. Il cautionne par ailleurs certaines coutumes qualifiées de spécifiquement maheshwari.

Pour inciter les Maheshwari à vénérer Shiva, le mouvement associatif instaura des pratiques, qui élèvent Mahesh au rang du dieu salvateur, créateur et «restaurateur» de l'intégrité première de la caste. Ces pratiques culturelles ponctuent aussi bien le calendrier annuel de la caste que les manifestations publiques organisées tout au long de l'année. Elles permettent par ailleurs au mouvement associatif d'établir un rapport d'identification entre la caste et le dieu fondateur, ce dernier incarnant l'unicité originelle et virtuelle de la caste. Ce rapport d'identification se reflète clairement dans le choix de la date à laquelle les Maheshwari célèbrent la naissance de leur caste, soit à *Mahesh Navmī*, une fête qui commémorerait également, selon mes interlocuteurs maheshwari, la naissance de Mahesh.

La vénération pour ce dieu exprime un exclusivisme de caste. Elle n'exclut pas en revanche une dévotion individuelle et familiale pour d'autres divinités. En fonction de leur histoire migratoire, les Maheshwari sont également des fidèles de Ram ou de Krishna.

Tout en orchestrant une partie de la vie collective, le mythe reflète la position que les Maheshwari estiment occuper dans la société, met en évidence certains aspects de leur système de valeurs et exprime leur volonté de marquer leur appartenance originelle au *varna* des Kshatriya. S'il reflète une reconnaissance de la suprématie du pouvoir spirituel des Brahmanes et atteste la supériorité hiérarchique des Kshatriya sur les Vaishya, il critique en revanche l'usage inapproprié du pouvoir et de la force physique, soit les attributs propres aux Kshatriya.

Le mythe véhicule par ailleurs une conception hiérarchique des fonctions assumées par les membres des différents *varna* et désigne l'activité commerciale comme un critère d'appartenance à la caste des Maheshwari. Tout en assignant à l'activité commerciale un prestige moindre qu'à l'exercice du pouvoir ou d'une activité religieuse, il lui confère implicitement un statut supérieur au travail réalisé par les castes de service. Pour punir le prince d'avoir utilisé son pouvoir à mauvais escient, Shiva le condamne à devenir le serviteur de ceux qui lui devaient préalablement obéissance: il se voit dégradé au rang de généalogiste ou de comptable alors que ses subordonnés deviennent des commerçants. En assignant aux Maheshwari des professions non manuelles, le mythe rend finalement illégitime l'intégration, parmi les Maheshwari, d'individus, de familles ou de groupes qui exercent une activité artisanale et, d'une manière générale, manuelle.

Poursuivant son programme d'unification, le mouvement associatif a réinventé et popularisé l'usage du clan afin de fondre les différentes unités régionales en une seule zone endogame. En établissant une relation de

filiation avec un ancêtre mythique, le clan constitue une catégorie sociale abstraite dans laquelle peuvent être intégrés des individus, des familles et des lignées appartenant à des communautés distinctes et vivant dans des endroits éloignés les uns des autres. Il représente de ce fait un concept qui permet de repenser la caste comme une entité qui transcende les différences socioculturelles et géographiques et qui est en mesure d'intégrer des groupes préalablement considérés comme subalternes ou marginaux.

Ne se limitant pas à créer de nouveaux repères identitaires, le mouvement associatif a mis sur pied des structures favorisant l'unification des Maheshwari. Dans cette entreprise, il a bénéficié des capacités d'association et de coopération des castes marchandes ainsi que de leur aptitude à établir et à entretenir des liens à distance avec les membres de leur propre caste et avec ceux d'autres castes. Exploitant le «savoir-faire» organisationnel des Maheshwari, il a établi sur l'ensemble du territoire national un réseau associatif étendu, à la fois centralisateur et décentralisé. Bien qu'il soit calqué sur le découpage administratif de l'Etat, le réseau associatif maheshwari ne suit pas le même modèle bureaucratique. L'organe faitier n'exerce pas un pouvoir coercitif sur les associations locales et supralocales.

La ABMMS, qui fut créée à la fin du XIX^e siècle, cherche à mettre en relation les Maheshwari de toute l'Inde et à élaborer des réformes sociales qui sont ensuite promues par les structures locales et régionales. Au cours du XX^e siècle, elle a modifié son programme et l'a adapté aux exigences changeantes de la réalité. Si elle continue de vouloir unifier la caste, elle cherche aussi à stimuler son développement économique, notamment par l'augmentation de son capital culturel. La volonté de renforcer les contacts entre les membres de la caste et d'unifier leurs pratiques et leurs systèmes de valeurs, encouragea la ABMMS à étendre son réseau aux différents niveaux de l'Etat nation: c'est ainsi que des associations furent organisées dès 1970 à l'échelon des Etats et, dès les années 1980, au niveau des districts. Ces structures supralocales sont étroitement associées à l'exécution des divers projets poursuivis par la ABMMS: elles participent notamment aux opérations de recensements lancées par la ABMMS et à l'organisation des assemblées panindiennes auxquelles sont conviés les Maheshwari de l'Inde entière. Elles servent également de relais destinés à promouvoir les idées de l'organe faitier de la caste. Quant aux associations locales, elles jouent un rôle clef dans la politique d'unification de la caste et dans la poursuite des programmes de réformes. Par le biais de leurs institutions et de leurs manifestations nombreuses, elles interviennent diversement dans la vie de leurs membres et leur permettent de s'appropriier toutes sortes de ressources utiles pour la réalisation de leurs ambitions professionnelles, matrimoniales et sociales.

La multiplication des structures au niveau supralocal et l'augmentation des institutions gérées par les associations locales attestent un renforcement du mouvement associatif au cours des trente dernières années. Son

dynamisme, qui repose sur un engagement accru de ses membres, révèle l'intérêt croissant des Maheshwari pour leur mouvement associatif, qui sera explicité dans les chapitres suivants.

L'étude des premières décennies du mouvement associatif maheshwari met en lumière son aptitude à s'approprier des concepts et des structures qui proviennent d'horizons les plus divers. Pour éveiller chez les Maheshwari une nouvelle conscience et conception de la caste, il s'est inspiré des idées et de la démarche des mouvements réformateurs et nationalistes hindous. Il considère, par exemple, le partage de convictions et de pratiques religieuses comme un instrument de cohésion sociale. Si le mouvement associatif maheshwari est largement influencé par l'Arya Samaj, il poursuit néanmoins des objectifs fondamentalement différents de ce courant. Alors que Dayananda Sarasvati condamnait l'institution de la caste comme une source de division des hindous et critiquait le culte des divinités, le mouvement associatif cherche, pour sa part, à renforcer la caste des Maheshwari et prône le culte du dieu Mahesh. Ne se contentant pas d'absorber les idées et les stratégies des courants religieux et politiques du début du XX^e siècle, il s'est également approprié des instruments créés par les pouvoirs publics en organisant notamment des recensements, et ceci d'abord au niveau local, puis au niveau national. Il s'est en outre largement servi de l'imprimerie pour véhiculer son idéologie et pour intégrer des individus – les lecteurs – dans une communauté solidaire partageant un même horizon intellectuel. L'étude diachronique de l'associationisme maheshwari démontre clairement que son inventivité et son efficacité ne se sont pas atténuées au cours du XX^e siècle.

Comme le prouvent en effet les prochains chapitres, ce mouvement associatif a constamment su renforcer son action en empruntant des concepts, des stratégies et des outils aux mondes politique, commercial, religieux et technique.

La Shri Maheshwari Samaj de Jaipur: un creuset de la vie communautaire

Le mouvement associatif maheshwari a développé des stratégies et des dispositifs au niveau local pour unifier les membres de la caste et accroître leur puissance numérique ainsi que leur prestige collectif. Ce chapitre est centré sur une association locale particulière, la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur et révèle qu'elle constitue un puissant instrument d'intégration sociale. Cette institution médiatise en effet les relations entre les familles maheshwari installées de longue date à Jaipur et celles qui sont récemment immigrées, entre les riches et les pauvres, entre les commerçants et les salariés et entre les jeunes et les aînés. L'association favorise par ailleurs l'émergence de nouvelles normes communautaires.

Pour situer l'action de cette association locale, je fournis en premier lieu quelques informations sur la communauté maheshwari de Jaipur et présente son évolution démographique, ses subdivisions lignagères, la répartition de ses membres dans les différents quartiers de la ville et leurs occupations professionnelles.

Adoptant ensuite une démarche chronologique, j'expose les objectifs initiaux de la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur et ses projets de réformes et décris le profil socio-économique et intellectuel des fondateurs et des premiers présidents de l'association. Lors de l'analyse des controverses qu'ont suscitées certaines réformes, j'identifie les protagonistes des conflits en mentionnant les prises de position des uns et des autres et les stratégies auxquelles ils ont eu recours pour l'emporter sur leurs rivaux. Cette mise en relief des tensions intracommunautaires permet en outre de dégager certaines continuités et ruptures entre les conseils de caste et le mouvement associatif, et ceci aussi bien du point de vue de leurs objectifs respectifs que du profil socio-économique et intellectuel de leurs dirigeants.

Ce chapitre porte ensuite sur la période actuelle et évoque deux initiatives destinées à modeler les pratiques et les représentations de la jeune génération maheshwari ainsi que celles des femmes mariées. Tout au long de l'étude des réformes, je m'efforce de faire référence aux courants intellectuels, politiques et religieux dont se sont inspirées les associations locales maheshwari.

Dans la suite du chapitre sont exposés les dispositifs destinés à unifier les Maheshwari au niveau local et l'impact des institutions et des manifestations associatives sur les relations entre les Maheshwari de Jaipur. Dans ma description des structures actuelles de la Shri Maheshwari Samaj, je dresse le portrait des présidents élus à partir des années 1960. Leurs compétences, notamment dans le domaine des affaires, reflètent les modifications survenues dans les objectifs et dans les structures de l'association. Puis, je présente l'organisation des élections du comité directeur, les campagnes électorales et les festivités que l'association organise à différents moments de l'année.

Tableau 2: Recensement (1901) des castes commerçantes de l'Etat et de la ville de Jaipur.

	Jaipur State (H: homme / F: femme)	Jaipur City (H: homme / F: femme)
Bania ou Mahajan Hindu	212'480	
	H 111'321	H 11'319
	F 101'159	F 10'535
Bania ou Mahajan Jaïn	38'140	
	H 20'281	H 7'314
	F 18'100	F 6'681
Agarwal *	50'912	
	H 28'303	H 4'005
	F 22'609	F 3'854
Khandelwal Hindu	46'198	
	H 25'910	H 2'508
	F 20'288	F 2'210
Khandelwal Jaïn	4'714	
	H 2'393	H 1'831
	F 2'321	F 1'804
Saraogi Jaïn	27'931	
	H 14'925	H 1'520
	F 13'006	F 1'470
Maheshwari	11'292	
	H 5'949	H 655
	F 5'343	F 643
Oswal **	5'695	
	H 2'963	H 654
	F 2'732	F 606

* Les Agarwal, qui sont majoritairement hindous, comprennent un certain nombre de jaïns.

** Les Oswal sont jaïns.

L'analyse des élections et du repas communautaire annuel permet de vérifier si, et dans quelle mesure, l'idéologie égalitaire de l'association, qui postule une égalité et une identité de principe entre tous les Maheshwari, détermine réellement les relations entre les membres de la caste. L'étude de ces deux manifestations offre par ailleurs un éclairage privilégié sur la manière dont les associations favorisent les rapports entre les différentes catégories socio-économiques présentes parmi les Maheshwari de Jaipur.

LES MAHESHWARI DE JAIPUR

Éléments démographiques

Le Maharaja Sawai Jai Singh Kachhwaha, qui fonda Jaipur en 1727, offrit des conditions avantageuses aux marchands pour les inciter à s'établir à Jaipur, dans le but d'encourager le développement commercial de la ville. Il mit à leur disposition des terrains gratuits pour construire des magasins et des maisons, les exempta du paiement d'impôts et les protégea contre le pillage et contre l'abus de pouvoir des *thakūr*¹⁵⁴. L'Etat de Jaipur fut surnommé par la suite «Baniya Raj» – l'Etat des commerçants – en raison de l'importance numérique des marchands et de leur influence sur les affaires de l'Etat.

Les Maheshwari ont toujours été moins nombreux dans l'Etat et dans la ville de Jaipur que d'autres castes commerçantes, comme le démontre le *Census of India* 1901 (Rajputana, Ajmer-Merwara, table XIII: p. 206).

Les recensements effectués par les conseils de caste maheshwari de Jaipur, ainsi que ceux de la Shri Maheshwari Samaj permettent de suivre dans une certaine mesure les fluctuations de la population maheshwari de Jaipur au cours du XIX^e et du XX^e siècles¹⁵⁵:

- en 1868: 495 familles – 2'500 personnes¹⁵⁶;
- en 1901: 1'298 personnes (655 hommes et 643 femmes)¹⁵⁷;
- en 1934: 275 familles – 950 personnes;

¹⁵⁴ *Thakūr*: chef, propriétaire terrien, personne possédant des droits supérieurs sur la terre.

¹⁵⁵ Tandis que le chiffre donné pour les années 1868 à 1962 indique l'ensemble de la population maheshwari, ceux qui sont mentionnés à partir de 1970 se réfèrent exclusivement aux membres adultes de l'association de caste.

¹⁵⁶ Les chiffres pour 1873 et 1934 sont indiqués dans un document datant de 1934 et sont le produit des recensements ayant été effectués en 1873 et 1934. Ce document a été publié en 1934 par le deuxième président de la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur.

¹⁵⁷ Les données pour 1901 sont tirées du *Census of India* 1901 (Rajputana, Ajmer-Merwara, table XIII: p. 206).

- en 1954: 343 familles – 2'032 personnes ¹⁵⁸;
- en 1962: 492 familles – 3'265 personnes;
- en 1970: 821 familles – 3'500 membres;
- en 1981: 1'050 familles – 5'000 membres;
- en 1987: 1'636 familles – 7'368 membres (3'802 hommes et 3'566 femmes) ¹⁵⁹;
- en 1991: 1'872 familles – 7'005 membres;
- en 1993: 2'111 familles – 8'106 membres;
- en 1995: 2'444 familles – 9'498 membres (pop. totale d'env. 15'000 pers.).

En 1987, la Shri Maheshwari Samaj entreprit un recensement particulièrement détaillé. Cette année-là, la population maheshwari comprenait 11'284 individus, c'est-à-dire:

- 1'636 familles;
- 7'368 membres (3'802 hommes et 3'566 femmes);
- 3'916 «jeunes» (2'107 garçons et 1'809 filles) – 860 des 2'107 jeunes gens et 571 des 1'809 jeunes filles étaient en âge d'être mariés.

Le recensement indique non seulement le nom et l'âge des pères et des maris, c'est-à-dire des chefs de familles, mais aussi le nom et l'âge de leur femme et de leurs enfants. Il ressort de cette liste qu'une proportion importante d'hommes mariés vivent sous le même toit que leurs parents et leurs frères mariés. Le partage d'un domicile commun ne signifie toutefois pas que les corésidents gèrent nécessairement leurs revenus en commun et qu'ils cuisinent ensemble.

La baisse de la population maheshwari vers la fin du XIX^e siècle résulte de l'émigration massive des commerçants marwari hors du Rajasthan, émigration qui fut encouragée par la construction des chemins de fer et par le développement de nouveaux centres commerciaux.

L'augmentation de la population maheshwari depuis l'Indépendance s'inscrit pour sa part dans un phénomène d'urbanisation: de nombreuses familles quittèrent les bourgades ou les villages où ils résidaient pour s'installer dans les grandes villes qui leur offraient plus de débouchés professionnels et commerciaux. Certains immigrants proviennent de Kishangarh, de Sambhar, de Bikaner ou des villages du district de Jaipur. D'autres sont originaires de régions plus lointaines, notamment de l'Uttar Pradesh. Certains Maheshwari particulièrement qualifiés provenant de ces Etats proches ont trouvé des emplois dans les structures administratives publiques ou privées de Jaipur. D'autres familles ont fui des régions politiquement troublées, comme l'Assam et le Punjab.

¹⁵⁸ Les données pour 1954, 1962 et 1970 sont basées sur l'ouvrage publié par la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur de 1987. Les chiffres indiqués à partir de 1970 concernent les membres adultes de l'association de Jaipur et figurent dans les comptes rendus annuels de cette dernière.

¹⁵⁹ En 1987, la ville de Jaipur comptait 1'015'000 habitants.

Aux chapitres IX et X, il sera tout particulièrement question des Maheshwari qui ont longtemps résidé au Sind et qui se sont installés à Jaipur à la suite de la Partition.

L'annuaire: une source d'information privilégiée

En 1987, la Shri Maheshwari Samaj publia un annuaire comprenant des informations particulièrement détaillées sur la communauté de Jaipur. Ce répertoire devait permettre aux membres de la caste de resserrer leurs liens et offre aux nouveaux venus la possibilité de connaître l'histoire de la communauté et d'acquérir certaines données sur les familles maheshwari anciennes et moins anciennes de Jaipur. L'annuaire se présente comme suit:

- la première partie porte sur la caste des Maheshwari et comprend: une prière à Shiva et une image du dieu, les photographies des membres du comité chargés de la publication, un avant-propos du responsable, les lettres de félicitations et d'encouragements rédigées par les cadres du mouvement associatif au niveau du Rajasthan et de l'Inde, le mythe d'origine, la liste des *gotra* et des 72 clans (*khāp/nakh*), l'explication de *Sātūri Tij*, une brève présentation des structures et des objectifs de la ABMMS et de l'association faitière du Rajasthan;
- portant exclusivement sur Jaipur, la seconde partie fournit des informations sur l'histoire et sur les activités de l'association. Elle présente les biographies et les photographies des présidents en fonction jusqu'en 1987, un historique des débuts de l'association et un descriptif de ses objectifs, des photographies des temps forts de la vie collective de l'association (cortège de *Mahesh Navmi*, mariages collectifs, réceptions de personnalités importantes), les domaines d'activité de l'association, la composition de ses divers comités, la liste des principaux cadres de l'association à partir de 1925 (président, vice-président, secrétaire général, ministre de l'éducation, président du fond d'entraide, ministre des finances);
- la troisième partie décrit la composition des comités de l'association et présente des rapports d'activités dans différents domaines (écoles, œuvres charitables, etc.):
 - rapport d'activité des écoles de la Maheshwari Samaj;
 - rapport d'activité des fondations que gère l'association;
 - rapport d'activité dans divers domaines annexes (hôpitaux, fonds de vaisselle, etc.);
 - liste et photographies des membres de la Shri Mahila Parishad (l'assemblée des femmes) et rapport d'activité;
 - liste et photographies des membres du Shri Maheshwari Navyuvak Mandal (groupe des jeunes Maheshwari) et rapport d'activité;

- la quatrième partie du livre est consacrée à des recensements détaillés de la population maheshwari de Jaipur, classée par quartier, par profession et par état civil. En organisant des recensements, l'association maheshwari exploite un dispositif que le pouvoir colonial avait élaboré pour classer et pour contrôler la population à des fins fiscales et militaires (Anderson 1996: 172). Pour sa part, elle utilise cet outil dans un but distinct et cherche par ce moyen à consolider les relations entre les membres de la caste.

Le premier recensement classe les Maheshwari par quartier: il précise le nom et l'âge des chefs de famille, le nom de leur père, le nom et l'âge de leurs enfants et de leur épouse, ainsi que l'adresse de la famille. Ces informations permettent aux membres de la caste de localiser les familles maheshwari du voisinage.

Le second recensement classe les chefs de famille en fonction de leur profession (commerçants, salariés, fonctionnaires) et les ventile dans 43 spécialisations commerciales et 26 emplois salariés. Il doit permettre aux Maheshwari de pouvoir s'adresser aux membres de leur caste actifs dans des secteurs administratifs ou commerciaux qui les intéressent à un titre ou à un autre.

Le troisième recensement mentionne, pour chaque quartier, les jeunes gens âgés de plus de 18 ans et les jeunes filles âgées de plus de 16 ans, précise leur âge exact, leurs qualifications scolaires, leur profession, le nom de leur père et l'adresse familiale. On trouve dans la rubrique «garçons-filles»:

- en 1969-1970: 268 garçons et 237 filles;
- en 1981-1982: 675 garçons et 531 filles;
- en 1986-1987: 860 garçons et 571 filles.

Ce recensement doit donner aux parents des jeunes gens et des jeunes filles à marier la possibilité de localiser des conjoints potentiels par quartier et facilite l'enquête sur les candidats dignes d'intérêt. Par le biais de leur cercle de connaissances et de parenté, ils peuvent en effet récolter facilement des renseignements de première main auprès des voisins d'un gendre ou d'une belle-fille potentiels. En cherchant à faciliter la conclusion d'alliances entre les membres de la caste, l'annuaire s'inscrit dans la même logique que les foires de rencontre dont il sera question au chapitre VII;

- la cinquième et dernière partie de l'annuaire se compose de 150 annonces publicitaires de commerçants maheshwari qui ont financé la rédaction de cet ouvrage. Ces publicités donnent ainsi un aperçu des spécialisations commerciales des membres actifs de la caste.

Subdivisions lignagères

Le recensement de 1987 contient un tableau intitulé «les noms de *gotra* des familles de la Shri Maheshwari Samaj: une vue d'ensemble». Le terme *gotra* est utilisé ici d'une façon assez peu orthodoxe, c'est-à-dire comme un synonyme du terme *khāp* (clan), voire du terme *śākhā* (lignée). La référence indifférenciée à des unités de niveaux distincts (lignée et clan) s'explique par le fait que certains Maheshwari utilisent leur nom de clan (*khāp*) alors que d'autres se servent de leur nom de lignée (*śākhā*).

Le tableau mentionne en tout 106 *gotra* dont 27 réunissaient, en 1987, 1'119 des 1'636 familles maheshwari de Jaipur. Neuf *gotra* regroupaient 54 à 74 unités domestiques. Sept *gotra* comptaient de 30 à 49 familles et 11 *gotra* de 20 à 29 familles.

Les 27 *gotra* suivantes regroupent 1'119 des 1'636 familles maheshwari de Jaipur:

<i>Gotra</i>	nombre de familles	<i>Gotra</i>	nombre de familles
Malpani	74	Falod	31
Somani	72	Sodhani	30
Kabra	72	Jaju	29
Lohiya	68	Baheti	29
Rati	65	Kathor	24
Jhanwar	57	Modani	26
Parwal	57	Totla	26
Saboo	56	Bhutra	24
Laddha	54	Mantri	24
Ajmera	49	Mandhana	24
Mundhra	49	Sodhani	22
Bihani	46	Dhoot	20
Totla	39	Chandak	20
Kacholia	33		
Falod	31	Total	1'119

Dix-huit autres *gotra* regroupent entre 10 et 19 familles et réunissaient en tout 251 familles. Les 61 *gotra* restant comptent moins de 10 familles chacun et comprennent en tout 266 familles.

Le tableau contient, dans l'ordre alphabétique, la liste des *gotra* présents chez les Maheshwari de Jaipur et précise combien ces *gotra* comptent de familles (*parivār*) dans chaque quartier. La présentation des *gotra* dans le tableau original figurant dans l'annuaire est alphabétique. Cette classification aléatoire du point de vue sociologique atteste la volonté des rédacteurs de souligner l'égalité de principe des Maheshwari.

En mentionnant le nombre total de familles que comprend chaque *gotra*, le répertoire indique toutefois indirectement les lignées dominantes de la communauté maheshwari de Jaipur. La parenté, qui jouait autrefois un rôle capital dans la structuration des conseils de caste traditionnels, détermine encore aujourd'hui largement l'élection au comité directeur de l'association. Les grandes et anciennes familles maheshwari de Jaipur regroupent une trentaine de familles et sont aptes à réunir une centaine de voix¹⁶⁰, ce qui leur permet d'influencer les élections du comité directeur de l'association et d'y être en principe représentées en permanence. La solidarité à l'égard de la parenté s'avère également essentielle dans la gestion des institutions que possède la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur. Elle incite en effet les individus à consacrer leur temps à l'association en collaborant au sein de divers comités *ad hoc* qui sont dirigés par un de leurs parents.

La répartition des Maheshwari à travers la ville

L'annuaire répartit l'espace urbain en 15 quartiers et fournit, pour chacun d'eux, des informations sur les familles de la communauté (cf. fig. 4). L'accent mis sur la distribution territoriale est fondé sur l'idéologie démocratique de l'association. Comme nous l'avons vu aux chapitres II et III, les modalités d'intégration des immigrants maheshwari dans les communautés locales ont subi des changements à la suite du développement du mouvement associatif. Au XIX^e siècle, les conseils de caste réunissaient des individus qui – ou dont les ancêtres – provenaient de la même région. Aujourd'hui, en revanche, les Maheshwari sont tous regroupés dans la seule et unique association locale, où ils disposent en principe de droits égaux, notamment de celui d'élire les membres du comité directeur et d'être eux-mêmes élus. L'égalité de principe entre les nouveaux arrivés et les Maheshwari vivant à Jaipur depuis longtemps est garantie par des lois électorales particulières. Celles-ci prévoient que le comité doit être formé de représentants des différents quartiers, dont le nombre est proportionnel à celui des familles maheshwari qui y résident.

Comme le confirme l'annuaire de 1987, les Maheshwari vivaient traditionnellement dans certains secteurs de la vieille ville; ils étaient particulièrement nombreux dans les environs de Partanion Ka Rasta, entre la Chaura Rasta et le Johari Bazar. Certaines familles habitent encore aujourd'hui dans la résidence qui a été construite par leurs ancêtres. Quant

¹⁶⁰ Un interlocuteur mentionna à titre d'exemple les Ajmera, les Malpani, les Kacholia, les Saboo et les Parwal.

aux Patwa Maheshwari, ils vivent encore majoritairement dans une rue parallèle à la Chaura Rasta, qui porte le nom de leur spécialisation professionnelle et qui s'appelle Pathwon Ka Rasta.

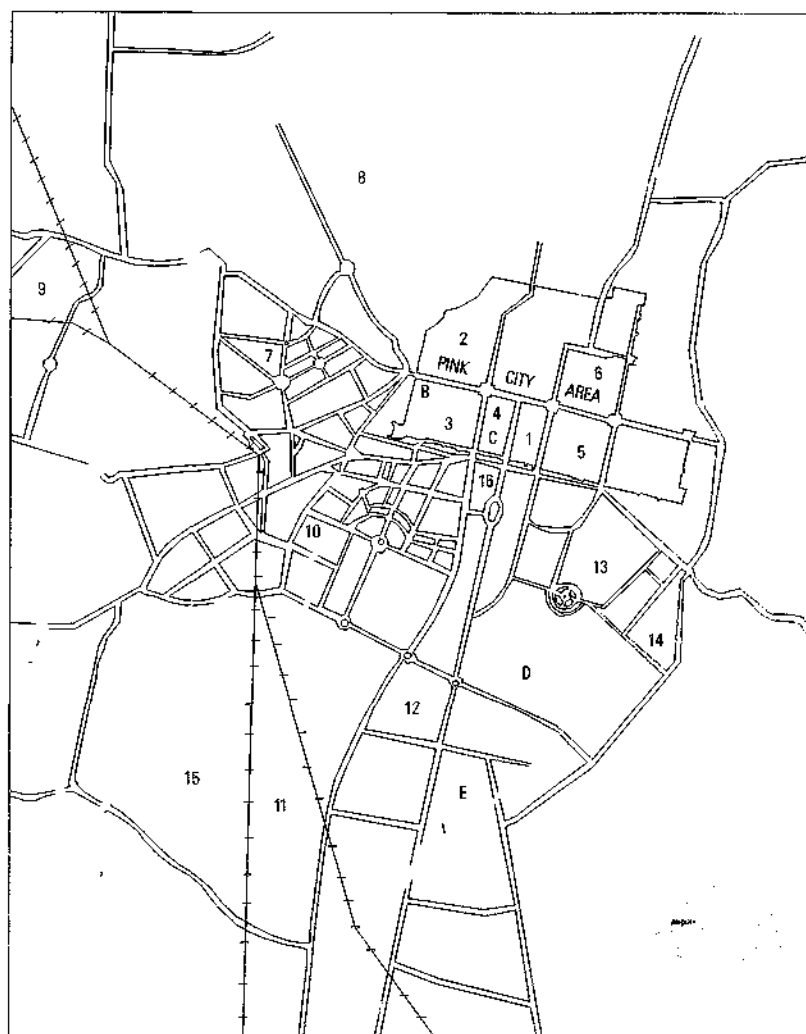


Figure 4: Plan simplifié de Jaipur.

1-15: numéros répertoriés dans le tabl. 3 (ci-après); 16: Mirza Ismael Road.

A: Dharmasala; B: Hôpital; C: Siège de l'association, Maheshwari Balika Vidyalaya, Maheshwari Girls Public School;
D: Maheshwari Senior Secondary School (Tilak Nagar); E: Maheshwari Public School (Jawahar Nagar).

L'implantation des Maheshwari dans les quartiers périphériques sous rubrique est un phénomène récent, comme le montre le tableau suivant:

Tableau 3: Répartition des Maheshwari par quartiers.

	1969-1970		1986-1987		1995	
	Pers.	Fam.	Pers.	Fam.	Pers.	Fam.
1) Visheshvar	1'596	194	1'411	183	718	171
2) Purani Basti	919	125	1'520	210	908	224
3) Topkhana Dosh	944	139	956	166	594	142
4) Modikhana	412	56	432	54	169	37
5) Ghat Darvaza	585	57	452	56	266	52
6) Ramchandra	214	27	514	78	318	79
7) Bani Park	280	41	801	136	647	162
8) Shastri Nagar	—	—	1'025	151	809	195
9) Jhotvara	—	—	558	86	1'307	369
10) C-Schema, Civil Lines	343	54	463	94	400	100
11) Tonk Fatak	—	—	1'001	142	1'319	372
12) Bapu Nagar	470	57	581	90	723	192
13) Adarsh Nagar	—	—	584	94	370	78
14) Sethi Colony	—	—	334	50	218	49
15) Sodhala	95	18	652	46	732	222
16) Mirza Ismael Road	298	53	—	—	—	—
Total	6'156	821	11'284	1'636	9'498	2'444

En 1969 et 1970, sur 821 familles maheshwari 651 (79.3%) vivaient dans les vieux quartiers de Jaipur (1 à 6, 16), 95 (11.5%) dans les quartiers relativement récents, proches du centre (7, 10), et 75 (9.1%) dans la banlieue éloignée (12, 15).

En 1986 et 1987, sur 1'636 familles maheshwari, 747 (45.6%) résidaient dans les vieux quartiers Jaipur, 475 (29%) dans les quartiers récents proches du centre (7, 9, 10, 13) et 414 (25.3%) autres familles s'étaient établies dans la banlieue (9, 11, 12, 14, 15).

En 1995, sur 2'444 familles maheshwari, 705 (28.8%) habitaient dans les vieux quartiers de Jaipur (1 à 6), 535 (21.8%) dans les quartiers récents proches du centre (7, 8, 10, 13) et 1204 (49.2%) dans la banlieue (9, 11, 12, 14, 15).

Le déménagement des familles maheshwari dans les nouveaux quartiers et dans ceux de la périphérie résulte de divers facteurs, tels que l'augmentation démographique due aux naissances et à l'immigration ainsi qu'à l'évolution du système de valeurs et des marques de statut social. Avec la venue des nouvelles générations, certaines familles établies dans la vieille ville se trouvèrent à l'étroit et furent obligées de construire des habitations

dans les nouveaux secteurs. Les immigrants de fraîche date s'implantèrent principalement dans la banlieue de Jaipur, où ils purent acheter des terrains à un prix abordable. La préférence pour les zones résidentielles décentrées est aussi motivée par la recherche d'un standing de vie plus élevé. De nombreuses familles de la classe moyenne et moyenne supérieure, ainsi que les familles riches préfèrent aujourd'hui abandonner la vieille ville encombrée et polluée pour s'établir dans des zones plus aérées; elles y jouissent non seulement de plus d'espace d'habitation, mais peuvent aussi, pour les plus aisées d'entre elles, garer facilement leurs voitures, symbole de leur pouvoir d'achat et de leur appartenance aux sections les plus prospères de la société indienne.

Le niveau socio-économique de la famille détermine largement le choix du lieu de résidence et le confort de celle-ci. Les familles plutôt modestes construisent un petit bungalow de trois pièces dans la périphérie. Quant aux familles très aisées, elles s'offrent une luxueuse villa en marbre dans un quartier proche du centre de la ville (C-Scheme, Bani Park, Adarsh Nagar, Shastri Nagar).

La date d'installation constitue également un facteur déterminant de la distribution géographique: il y a une vingtaine d'années, les familles de la classe moyenne pouvaient acheter des terrains dans des secteurs centraux. Celles qui souhaitent construire une maison aujourd'hui, sont obligées de s'installer dans des quartiers plus excentrés en raison de l'augmentation du prix du terrain. (Tonk Fatak, Jhotwara, Sodhala, Shastri Nagar). En 1995, 372 familles maheshwari vivaient ainsi à Tonk Fatak, 369 à Jhotwara, 222 à Sodhala et 195 à Shastri Nagar. Au cours de la deuxième moitié du XX^e siècle, la proportion de la population maheshwari résidant dans les vieux quartiers (Visheshvar, Purani Basti, Topkhana Desh, Modikhana, Ghat Darvaza, Ramchandra) n'a en revanche fait que de diminuer.

Depuis quelques années, on note toutefois une tendance à la revalorisation du Centre historique. Certaines riches familles de bijoutiers restaurent entièrement leur *haveli*¹⁶¹ ancestrale située dans le Johari Bazar ou dans les rues environnantes. La situation centrale de leur habitation, son luxe et son confort compensent les inconvénients de la vieille ville.

La répartition actuelle des Maheshwari sur l'ensemble du tissu urbain n'entraîne pas pour autant leur dispersion absolue. Les facteurs qui président à l'installation dans l'un ou l'autre secteur contribuent en effet souvent au maintien de liens préalables et favorisent la création de nouvelles relations: les familles s'établissent parfois à proximité de membres de leur parenté ou de leur cercle de connaissances. L'affiliation de caste peut également jouer un rôle dans le choix du lieu de résidence, les promoteurs immobiliers accordant volontiers une priorité aux membres de leur caste.

¹⁶¹ *Haveli*: ancienne demeure fortifiée des princes rajput et des riches commerçants.

Les Dhat Maheshwari, qui viennent du Sind, vivent ainsi majoritairement dans une colonie de Tonk Fatak, qui est avant tout occupée par des Sindhi. L'entrepreneur qui avait acheté le terrain, avait vendu des parcelles exclusivement à ses frères de caste et à d'autres communautés de réfugiés originaires du Sind.

Les Maheshwari de Jaipur s'efforcent parfois de stimuler les contacts entre eux en créant des associations de quartier. Les familles de Tonk Fatak disposaient ainsi au milieu des années 1990 d'une telle association et avaient même construit un bâtiment communautaire où elles organisaient, sur une base régulière, des rencontres et des lectures de textes sacrés et célébraient, d'une façon plus épisodique, certaines festivités.

Les membres de la caste se retrouvent évidemment aussi dans le cadre des diverses activités et institutions de la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur, dont le siège est situé dans la vieille ville, à la Singhon ka rasta. Les enfants et les adolescents se fréquentent par ailleurs dans les écoles maheshwari, tandis que leurs parents s'y rencontrent lors des soirées informatives ou récréatives. Une partie des hommes, des femmes et des jeunes gens collaborent en outre activement au sein des comités de l'association locale. Tous les membres de la caste ont par ailleurs l'occasion de se retrouver régulièrement lors des grandes manifestations qui sont organisées par la Shri Maheshwari Samaj, notamment lors du grand repas annuel qui réunit environ 15'000 personnes et qui se tient sur le terrain entourant un des établissements scolaires de l'association¹⁶². Comme de nombreux individus ont les mêmes spécialisations commerciales, ils se côtoient également dans le cadre de leur activité professionnelle. Le bazar de Jaipur constitue un lieu de rencontres privilégié pour les commerçants spécialisés dans le domaine de la pierre précieuse.

Il n'en reste pas moins que la dispersion géographique et l'origine diversifiée des familles maheshwari de Jaipur entraînent un certain anonymat qui complique entre autres la conclusion de leurs alliances matrimoniales. Pour venir en aide aux parents qui trouvent difficilement des conjoints pour leurs enfants, l'association a non seulement publié en 1987 un annuaire mais organise en outre depuis 1995 chaque année une foire de rencontre. Elle envisageait en 1997 de créer une agence matrimoniale destinée aux membres de la caste (cf. chap. VII).

Les activités professionnelles des Maheshwari de Jaipur

En tant que capitale du Rajasthan et centre commercial important, Jaipur a non seulement fourni dès sa fondation des perspectives professionnelles

¹⁶² L'école est située à Tilak Nagar, proche de la Sethi Colony et du Bapu Nagar.

aux Maheshwari locaux, mais a également attiré des Maheshwari des villes et villages des alentours ainsi que des immigrants d'autres régions. L'augmentation de la population maheshwari de Jaipur, qui a doublé entre 1969 et 1987, reflète clairement le pouvoir d'attraction de cette ville. L'annuaire de 1987 offre une vue d'ensemble des sphères d'activités des Maheshwari de Jaipur cette année-là:

Commerçants et professions libérales		Finances	
<i>Bijouterie</i>		Bourse	21
Commerces des pierres précieuses et semi-précieuses	264	Finances et courtage	30
Courtage en bijouterie	51	Experts-comptables	29
Artisans en bijouterie	22	Avocats	16
<i>Industrie (filature, aciérie, production d'équipements électroniques, etc.) *</i>	64	Médecins	28
<i>Céréales, huiles, épices, thé</i>		Commerces divers (charbon, marbre, noix de bétel, verre, peinture, agence de voyage, etc.)	204
Commerces de céréales et de sucre	107	Fonctionnaires	
Courtage dans le commerce de céréales et de sucre	36	Enseignants	56
Commerces d'épices et de produits alimentaires	78	Employés du Département des finances du Rajasthan (Les postes sont précisés)	6
Commerces d'huile et de lentilles	8	Employés de la Banque du Rajasthan	27
Commerces et courtages de thé	69	(Les postes sont précisés)	
Commerces d'huile et de beurre clarifié	35	Employés de la Reserve Bank of India	18
Courtage d'huile et de beurre clarifié	3	Employés de la State Bank of Bikaner and Jaipur	18
Commerces de confiseries et d'amuse-queue salés	26	Employés de la Bank of Baroda	10
Épiceries	45	Employés de la New Bank of India	15
Commerces de semences céréalières	10	Employés de la UCO Bank	12
<i>Hôtel et restaurant</i>	14	Employés d'autres banques	28
<i>Textiles</i>		Comité de développement de Jaipur	4
Commerces et courtage de textiles	109	Compagnies d'assurances sur la vie	14
Commerces de lingerie et de prêt-à-porter	54	Agents des compagnies d'assurances sur la vie	7
Commerces de tapis en fibres végétales et artificielles	17	Tribunal (Les postes sont précisés)	4
<i>Savon, fer, acier, plastique, bois, produits chimiques</i>		Département de la police et des affaires militaires	6
Commerces de savon	37	Département de la poste et des télécommunications	21
Commerces de meubles en fer et en acier	44	Département du commerce	9
Commerces de bois et de contreplaqué	19	Département d'électricité	26
Commerces de plastique	14	Secrétariat du Rajasthan	11
Commerces de produits chimiques	19	Employés de l'hôpital de l'Etat	16
Pharmacies et commerces de produits médicaux	29	Autres départements de l'Etat	85
<i>Auto, pièces mécaniques, pneus</i>		Comptables	7
Commerces d'autos et de pneus	19	National Engineering Industries	93
Commerces de machines et de pièces mécaniques	16	Employés d'entreprises privées	321
Commerces de pièces automobiles, de scooter et de cycles	16		
Commerces de roulement à billes	18		
<i>Transport</i>	26	Total:	
Commerces d'appareils électriques	66	Commerçants et professions libérales	1743
Commerces de produits artisanaux	12	Fonctionnaires	493
Commerces de livres et de papeterie	24	Employés d'entreprises privées	321
<i>Imprimeries</i>	15		
<i>Construction</i>			
Commerces de ciment et de matériel de construction	10		
Entreprises de construction	19		

* Les spécialisations des industriels ne sont pas systématiquement indiquées dans l'annuaire.

En 1987, un peu plus des deux tiers des membres de l'association étaient des indépendants et un tiers des salariés ou des fonctionnaires d'Etat ¹⁶³.

L'annuaire intitulé «All India Maheshwari Professional's Directory» que la ABMMS publia en 1997 permet de constater qu'un nombre croissant de Maheshwari exercent une profession libérale. Les chiffres concernant Jaipur indiqués par la ABMMS ne sont pas exhaustifs à cause du manque de coopération d'une grande partie des *professionals* locaux, qui n'avaient pas pris la peine de retourner le questionnaire leur ayant été adressé.

Tableau 3: Nombre et spécialisations des professionnels maheshwari de Jaipur.

	Annuaire de la Shri Maheshwari Samaj (1987)	Annuaire de la ABMMS, données de Jaipur (1997)
Avocats	16	9
Experts-comptables	29	42
Cadres d'entreprise		19
Médecins	28	36
Entrepreneurs «Professionals» *		15
Autres		8

* Le terme «professional» désigne les individus qui exercent une profession libérale nécessitant une formation pointue, telle qu'avocat, médecin, expert-comptable ou consultant dans différents domaines techniques et financiers.

Le tableau de l'annuaire montre que certains Maheshwari ont continué à suivre les voies commerciales traditionnelles telles que le négoce du textile et des produits agricoles tandis que d'autres se sont orientés vers celui de marchandises plus techniques, notamment des produits pharmaceutiques et des pièces mécaniques. A partir des années 1970, ils furent nombreux à se lancer dans le domaine de la bijouterie et, dans une moindre proportion, dans celui de la Bourse à partir des années 1980.

Le commerce de la bijouterie à Jaipur était traditionnellement contrôlé par les Jains. Son histoire remonte à la fondation de la ville, lorsque le Maharaja Sawai Jai Singh Kachhawaha invita les bijoutiers les plus réputés de Delhi, Lahore, Bénarès et Agra à s'établir avec leurs familles dans la nouvelle cité ¹⁶⁴.

Le bazar principal de la ville s'appelle d'ailleurs le «Johari Bazar», le marché des bijoutiers. Si la bijouterie haut de gamme était autrefois destinée essentiellement aux princes, aux Rajas et aux Nababs, elle est aujourd'hui

¹⁶³ Selon les estimations de certains Maheshwari de Jaipur, 70% des Maheshwari sont des commerçants et 30% des salariés.

¹⁶⁴ *Solitaire International* (1994: 23)

surtout produite pour l'exportation. En 1992 et en 1993, 70'000 artisans de Jaipur, répartis dans 6'000 unités différentes, travaillaient pour l'industrie de la pierre fine et de la bijouterie; 15'000 à 20'000 d'entre eux étaient spécialisés dans la fabrication des bijoux et 50'000 à 55'000 artisans travaillaient dans la taille, le polissage et la gravure de gemmes précieuses et semi-précieuses¹⁶⁵.

Depuis que l'industrie de la bijouterie s'est orientée vers l'exportation, de nombreuses castes, dont les Maheshwari, ont opté pour le commerce de la pierre précieuse et semi-précieuse. Selon une étude publiée en 1994 par le Gem & Jewellery Export Promotion Council, 80% des fabricants de bijoux de Jaipur travaillaient alors dans l'entreprise familiale déjà existante et 20% avaient fondé leur propre entreprise. Pour la taille de la pierre précieuse, la proportion était inversée: 20% travaillaient dans l'entreprise familiale et 80% avaient ouvert leur propre entreprise. Le cas de la taille de la pierre semi-précieuse est encore plus spectaculaire: 85% des commerçants spécialisés dans ce secteur avaient créé leur entreprise eux-mêmes¹⁶⁶. Le commerce des pierres semi-précieuses tente en particulier des jeunes gens qui ne disposent que d'un petit capital de départ: le matériau brut est relativement bon marché et peut être acheté au fur et à mesure des commandes. Cette filière peut en outre s'avérer très lucrative et servir, en cas de réussite, de tremplin au commerce des pierres précieuses.

Ce négoce qui nécessite des capitaux élevés est auréolé d'une image de luxe et de raffinement. Il a la réputation de créer des contacts professionnels valorisants avec des grands marchands et avec une clientèle fortunée. Nécessitant de fréquents voyages d'affaires à l'étranger, il implique en outre un style de vie cosmopolite et ouvre la perspective de gains importants. Chaque jeune bijoutier de Jaipur rêve ainsi de faire un jour partie de ces rares magnats de l'émeraude qui possèdent des succursales à Bangkok, à New York et à Hongkong.

Le commerce des gemmes offre par ailleurs une avenue professionnelle aux jeunes gens dotés d'une formation scolaire limitée qui ne leur permet pas d'accéder à des emplois techniques. Il exige en revanche un apprentissage long et complexe qu'ils effectuent en travaillant au sein de l'entreprise familiale ou pour le compte d'une connaissance de leurs parents.

¹⁶⁵ En 1994, un artisan hautement qualifié gagnait 15'000 roupies par mois, un artisan qualifié 5'000 à 8'000 roupies, un artisan semi-qualifié gagnait 1'000 à 2'000 roupies et un artisan non qualifié gagnait 1'000 roupies par mois. *Solitaire International* (1994: 26).

¹⁶⁶ *Solitaire International* (1994: 26).

UN INSTRUMENT DE RÉFORMES

A ses débuts, le mouvement associatif maheshwari consacra de grands efforts à la promotion des réformes sociales: il chercha à mettre un terme aux pratiques qui étaient associées aux castes basses (par exemple, le versement d'une compensation matrimoniale) ou qui étaient condamnées par les mouvements réformateurs hindous et par les agents du pouvoir colonial (le mariage d'enfants, le *purdah*, les danses des courtisanes, les dépenses ostentatoires, etc.). Il s'efforça en outre d'imposer des pratiques et des valeurs propres aux castes hautes ou que l'Arya Samaj considérait comme typiques de la tradition hindoue.

Les objectifs initiaux de la Shri Maheshwari Samaj

La Shri Maheshwari Seva Samaj de Jaipur fut fondée le 24 décembre 1925 lors d'une réunion qui rassemblait une soixantaine de Maheshwari et au cours de laquelle un culte fut rendu au dieu Mahesh. Son programme initial s'est beaucoup modifié depuis sa fondation et s'est adapté aux besoins des membres de la caste et aux circonstances historiques. D'après l'ouvrage publié par l'association de caste en 1987, elle centra, au moment de sa création, son programme sur les objectifs suivants:

- lutter contre les «maux sociaux»: mettre un terme à la célébration des *mytyu-bhojan*¹⁶⁷, au mariage d'enfants, à la conclusion d'alliances entre des hommes âgés et des jeunes filles, à la pratique du versement d'une compensation matrimoniale, à la dot et au *purdah*;
- améliorer l'hygiène publique en luttant contre l'habitude des membres de la caste de jeter après les festins les détritres dans les rues¹⁶⁸;
- lutter contre les coutumes immorales et le gaspillage: interdire les chansons grivoises, les danses des courtisanes et les feux d'artifices à l'occasion des mariages;
- développer les relations de solidarité entre les Maheshwari de Jaipur et d'ailleurs: créer un fonds d'entraide pour aider les membres pauvres de la caste, encadrer les Maheshwari venus à Jaipur pour suivre des traitements médicaux et créer une réserve d'ustensiles destinés à être prêtés aux familles pauvres pour la préparation et la distribution de la nourriture servie aux mariages;
- promouvoir l'éducation des jeunes par la création d'une bibliothèque et l'organisation de séances de débats et de classes du soir. Fortifier les jeunes par l'exercice physique.

¹⁶⁷ *Mytyu-bhojan*: grand repas organisé à l'occasion des funérailles.

¹⁶⁸ Cet objectif faisait suite aux réformes sanitaires entreprises par les Anglais.

Il est intéressant de noter que ce programme initial ne mentionne pas le problème du remariage des veuves, probablement parce que le sujet était trop polémique. Tout en continuant à déployer ses efforts pour réformer les pratiques matrimoniales et surtout pour réduire les dépenses ostentatoires, l'association s'investit depuis les années 1960 avant tout dans le développement d'institutions qui devaient favoriser l'avancement social et économique de la caste et renforcer la solidarité entre ses membres.

Une association dirigée par une élite intellectuelle progressiste

Les fondateurs de l'association appartenaient à l'élite intellectuelle de la caste et présentaient ainsi un profil très différent des notables des *pañcāyat*, qui étaient recrutés principalement parmi les chefs des principales lignées de la communauté. Deux des quatre pères fondateurs possédaient des diplômes universitaires¹⁶⁹. H.R. Toshnival avait une maîtrise en sanskrit et occupa pendant 15 ans un poste de professeur dans le célèbre Meo College d'Ajmer¹⁷⁰. R.B. Jahwar, licencié en droit (Lib) de l'université d'Allahabad, reçut en 1923 des Britanniques le titre honorifique de *Rāy Bahādur*¹⁷¹ et devint membre du Jaipur State Council et Chief Justice du tribunal de Jaipur. Avec l'appui de G.D. Birla, il popularisa l'usage du hindi dans les tribunaux et se distingua en outre par ses activités philanthropiques¹⁷².

Trois des quatre premiers présidents de la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur appartenaient à l'élite occidentalisée de la société indienne; ils avaient acquis leur formation universitaire en dehors de l'Etat du Rajasthan et occupaient des fonctions importantes dans l'administration gouvernementale. Ils étaient par ailleurs proches des mouvements réformateurs hindous et l'un d'entre eux fut même un Arya Samajiste militant. En raison de leur formation intellectuelle, de leur profession et de leur système de valeurs, ils agissaient comme des médiateurs privilégiés entre la société coloniale et leur caste. Ils cherchaient à favoriser son développement en exploitant les possibilités qu'offraient l'associationnisme, la presse et les

¹⁶⁹ Ces pères fondateurs s'appelaient H.R. Toshnival, R.B. Jahwar, S.L. Kabra, V.C. Nanglia.

¹⁷⁰ La publication de la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur de 1987 précise que H.R. Toshnival faisait le commerce de voitures importées d'Angleterre, des USA et d'Irlande. Il avait également possédé un commerce en gros de kérosène qu'il perdit en prenant part à un mouvement de protestation contre l'augmentation des taxes sur le commerce de cette marchandise.

¹⁷¹ *Rāy Bahādur*: titre honorifique élevé conféré par les Britanniques durant la colonisation de l'Inde.

¹⁷² Il encouragea le développement d'institutions scolaires et offrit des bourses à un certain nombre d'étudiants. En tant que notable, il inaugura le *Jaipur Pāujrāpol* (centre d'accueil pour les animaux malades et vieux), des cliniques ayurvédiques et des orphelins.

sociétés pédagogiques. Ces pères fondateurs promurent en outre des concepts auxquels les Britanniques souscrivaient, notamment la notion de « progrès ». A la différence de la grande majorité des présidents qui furent élus dès les années 1960, ils ne faisaient pas partie de l'élite socio-économique de la caste et n'étaient ni de grands commerçants, ni des industriels. Leur stature intellectuelle et le prestige qui était attaché à leurs fonctions dans les structures administratives coloniales faisaient d'eux des personnalités de référence idéales durant la période de réformes où de nouvelles valeurs furent introduites dans la communauté maheshwari.

L'ouvrage publié par la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur en 1987 donne quelques éléments biographiques sur ces premiers présidents de l'association, informations qui furent complétées par des récits de personnes âgées de la communauté.

Shyam Lal Kabra:

né en 1878, fut président entre 1925 et 1929 et de 1930 à 1937. Ni riche, ni particulièrement instruit, il fut avant tout un intellectuel et un progressiste. Il publia des poésies, perdues aujourd'hui, ainsi que des articles, dans lesquels il dénonçait le mariage des enfants et prônait le remariage des veuves.

Ganesh Narayan Somani:

né en 1878, fut président de 1929 à 1930. Il obtint son B.A. à l'université d'Allahabad en Uttar Pradesh et devint plus tard secrétaire personnel du Maharaja de Jaipur. Au moment de sa retraite, il était le porte-parole du gouverneur du Rajputana. Il présida la réunion de la Maheshwari Maha Sabha tenue à Amravati en 1907 et de la All India States Peoples Conference organisée à Nagpur en 1920. Ganesh Narayan Somani avait la réputation d'être un travailleur social dévoué et un administrateur hors pair. Il était un fervent partisan de l'Arya Samaj¹⁷³ et soutenait le programme de réformes de ce mouvement. En 1932, il se rendit à ses frais à la troisième conférence de la Table Ronde de Londres. En tant que secrétaire personnel du Maharaja, il ne fut pas un sympathisant du Congrès durant sa carrière professionnelle et ne se rapprocha de ce parti qu'après sa retraite, au début des années 1940.

J.P. Kacholiya:

né en 1886, fut président de 1937 à 1960, à l'exception de l'année 1948. Le Dr J.P. Kacholiya avait obtenu un B.A. du Maharaja College de Jaipur et était diplômé du Medical College de Lahore. De 1915 à 1920, il exerça

¹⁷³ Il finançait entre autre la construction d'un four crématoire qui permettait d'économiser du bois et d'accomplir plus aisément les rituels funéraires de l'Arya Samaj.

la profession de médecin dans un cabinet privé et occupa par la suite des fonctions officielles au Ministère de la santé. Il termina sa carrière en 1943 comme surintendant du Lady Willington Hospital de Jaipur. Il était respecté pour ses hautes qualifications et son dévouement à la cause sociale. Opposé au parti du Congrès¹⁷⁴, il estimait que l'association devait s'occuper exclusivement de problèmes sociaux et ne pas se mêler de politique. J.P. Kacholiya était par ailleurs un notable influent de la caste et était doté d'une parenté étendue à Jaipur.

Le profil des présidents ultérieurs a suivi l'évolution des activités de l'association.

Un espace d'affrontement et de négociation

Les objectifs poursuivis par l'association de caste de Jaipur pendant les deux premières décennies de son existence montrent que le passage du *pañcāyat* au mouvement associatif fut non seulement marqué par des ruptures, mais également par des continuités. Pendant une dizaine d'années, la Shri Maheshwari Samaj fut d'abord le fer de lance d'éléments réformateurs proches de l'*Arya Samaj*. Par la suite, elle fut contrôlée par des Maheshwari plutôt conservateurs qui entretenaient des rapports de bonne intelligence avec les membres orthodoxes de la communauté, notamment avec les responsables des anciens conseils de castes. La prise de pouvoir de l'ancienne élite provoqua une réorientation des objectifs de l'association. La Shri Maheshwari Samaj cessa de protester contre certaines coutumes qu'elle avait combattues à ses débuts et s'efforça avant tout de développer des institutions éducatives pour favoriser la mobilité sociale du groupe. Cette évolution se refléta dans le changement de la présidence. Comme les éléments modérés et conservateurs considéraient G.N. Somani comme trop progressiste, ils le remplacèrent en 1930 par un président plus modéré.

Pour manifester leur désaccord avec les objectifs de la Shri Maheshwari Samaj, les Maheshwari progressistes créèrent en 1938 une nouvelle association pour promouvoir les réformes négligées par la Shri Maheshwari Samaj. Cette institution portait le nom de Maheshwari Svayamsevak Dal, qui peut être traduit par «groupe au service des Maheshwari». Elle se faisait aussi appeler *Maheshwari Navyuvak Mandal*, groupe des jeunes Maheshwari, parce qu'elle réunissait principalement des Maheshwari de la jeune génération.

¹⁷⁴ Etant donné qu'il était au service du Gouvernement jusqu'en 1943, J.P. Kacholiya ne pouvait se montrer favorable au Congrès. Son attitude politique n'était pas partagée par tous les Maheshwari dont certains étaient des partisans du Praja Mandal (Tiwari 1991: 103).

L'un des instigateurs du Maheshwari Navyuvak Mandal explique les débuts de l'association:

Ceux du *pañcāyat* et ceux de la Samaj étaient devenus un. Les membres de la Maheshwari Samaj et les gens du panchayat participaient aux *nuktā*¹⁷⁵, assistaient aux mariages d'enfants et prélevaient de l'argent à ces occasions. Ceux de la Maheshwari Seva Samaj avaient comme seul objectif de gérer l'école; ils voulaient que celle-ci fonctionne à tout prix. C'est pourquoi ils prélevaient de l'argent à l'occasion des *nuktā* et des mariages d'enfants¹⁷⁶, cinq roupies des uns, sept roupies des autres. [...] Au moment de la *pairāvnī*¹⁷⁷, les familles du marié et de la mariée devaient donner de l'argent à la Samaj pour faire vivre l'école. Ces responsables se désintéressaient de tout le reste: ils ne luttaient pas contre le *pardah*, le mariage d'enfants, les *mosar* (les festins de funérailles), les *nyotā* (les festins). Ils ne se préoccupaient pas de la *sevā*¹⁷⁸ de la Samaj.

Pour nous opposer à eux, nous avons donc formé en 1938 une autre organisation, le Maheshwari Navyuvak Mandal, dont j'étais le président. Notre bureau se trouvait à Partanion Ka Rasta. Au début, on était 15 à 20 membres, puis, en quatre ans, on était au nombre de 400. Cela ne coûtait rien de devenir membre.

Comme à Calcutta, le clivage entre éléments conservateurs et éléments progressistes ne coïncidait pas seulement avec un écart générationnel, mais également avec des options politiques divergentes. Alors que la Shri Maheshwari Samaj gardait une position de neutralité politique, le Maheshwari Navyuvak Sangh (Mandal) soutenait le Praja Mandal, qui regroupait dans les Etats princiers les sympathisants du Congrès¹⁷⁹. Comme le confirme S.N. Tiwari (1991: 103), «the Maheshwari Navyuvak Sangh though formed with a social object, helped the Prajamandal movement of Jaipur State. Its members had association with the leaders of Jaipur Prajamandal and did not hesitate to join Prajamandal meeting and processions.» Un des

¹⁷⁵ *Nuktā*: festin.

¹⁷⁶ Pour des informations sur le mariage d'enfants, voir le Chap. VI.

¹⁷⁷ *Pairāvnī*: rituel qui a lieu avant le départ de la mariée pour le domicile de sa belle-famille.

¹⁷⁸ *Sevā*: service, soin fait à quelqu'un, adoration d'une divinité, dans le cas présent: service rendu à la caste, c'est-à-dire encouragement au progrès.

¹⁷⁹ Le Jaipur Praja Mandal, fondé en 1931 (cercle des sujets), militait en faveur de réformes sociales et de la promotion du «*Khādi*». Il fut dirigé depuis 1936 par Pt. Hira Lal Shastri et depuis 1938 par Jamna Lal Bajaj, un proche collaborateur de Gandhi. En 1937-1938, le Jaipur Praja Mandal commença à revendiquer des réformes constitutionnelles et agraires dans l'Etat de Jaipur (Pande 1994).

Pour enrayer l'action du Praja Mandal, le Gouvernement de Jaipur édicta deux lois en 1938. La première stipulait que tout rassemblement public devait faire l'objet d'une autorisation expresse de la part du Gouvernement. La seconde obligeait toutes les sociétés anciennes et nouvelles à être reconnues par le Gouvernement (Sharina et Vashishtha 1993: 117-118).

principaux membres du Maheshwari Navyuvak Mandal¹⁸⁰ fut chassé de Jaipur pendant sept ans¹⁸¹.

Si les membres de la Maheshwari Samaj et ceux du Maheshwari Navyuvak Mandal divergeaient d'opinions dans le domaine politique, leur opposition se concentra surtout sur diverses pratiques sociales (cf. chap. VI). Pour diffuser son programme de réformes, le Navyuvak Mandal utilisa différents moyens tels que la publication d'articles, l'organisation de conférences et même la mise sur pied de cortèges:

Nous avons donné des lectures d'un endroit à l'autre et fait de la publicité. Cela a eu de l'effet. Nous les avons convaincus. Les *nuktā* et les mariages d'enfants ont disparu. Lorsque tout le travail fut réalisé, le mariage d'enfants, les repas sur la route, les *nuktā*... lorsque tout cela fut terminé, notre organisation s'est dissoute.

Le Navyuvak Mandal recourut si nécessaire à la force physique pour exprimer son opposition, notamment à l'organisation de grands festins de funérailles qu'il considérait comme un gaspillage de ressources pouvant être utilisées pour le progrès de la communauté:

En quatre ans, nous avons réussi à mettre fin au *nuktā*, au mariage d'enfants, aux danses des prostituées et aux repas collectifs qui étaient organisés dans la rue. Ceux de la Maheshwari Samaj étaient opposés à nous parce qu'ils

¹⁸⁰ Sita Ram Patwari rappelle sa période d'exil de 1932 à 1939:

«A l'époque, il y avait une dispute entre deux partis. L'un des deux partis, qui regroupait 33 familles, a déposé plainte contre moi parce que j'avais invité Toshniwal. Cela déplaisait à ce groupe que les gens écoutent mes discours sur le développement de la communauté. Le Gouvernement me surveillait à cette époque. La question de l'Indépendance était dans l'air. Les gens répétaient des slogans disant que nous conquérions notre indépendance et qu'il fallait boycotter les étrangers. Le Gouvernement a pensé que j'étais un homme éduqué et que j'allais causer des problèmes à l'avenir et il m'a chassé. J'ai dû quitter Jaipur pendant sept ans, c'est pourquoi les gens disent que je suis un partisan de l'Indépendance, un «freedom fighter». Le Shekhavat était à l'époque un Etat indépendant de Jaipur, alors je me suis installé là-bas à Bagar, près de Jhunjhunu, à 100 miles de Jaipur. A Bagar, j'enseignais à l'école secondaire le commerce, l'histoire, la géographie et l'anglais. Je venais à Jaipur le samedi et repartais le lundi. Dimanche, je faisais mon travail. La police ne disait rien. Un officier de police vivait juste en face de ma maison. Il me voyait aller et venir. Je voyageais en train jusqu'à Jhunjhunu. A la gare, quelqu'un venait me chercher en char à dromadaire et j'étais également accompagné d'un garde du corps armé pour me protéger des brigands. Pendant les sept ans où j'étais chassé de Jaipur, les membres du Congrès ne se sont pas occupés de mes vieux parents. Très en colère, j'ai quitté le Congrès et suis entré il y a 50 ans au RSS (Rashtriya Swayamsevak Sangh: Association des volontaires nationaux). Je paie actuellement des cotisations au Jana Sangh [fondé en 1951] et au RSS...»

¹⁸¹ Durant les années 1930, de nombreux sympathisants du Praja Mandal furent chassés de Jaipur et de Bikaner ou emprisonnés, ce qui incita la All India Marwari Federation à intervenir auprès des dirigeants pour supprimer des lois répressives qui étaient contraires à l'intérêt public (Tiwari 1991: 104).

craignaient que l'école dont ils s'occupaient, ne soit fermée. La Maheshwari Samaj était d'accord avec les *nuktā*, mais nous y étions opposés et nous en avons arrêté la préparation. Lorsqu'il y avait un *nuktā*, nous nous sommes assis près des chaudrons et avons empêché la préparation du repas. Ceux du panchayat et de la Samaj nous ont expulsés avec l'aide de la police. Par contre, alors que le repas était destiné à 1'000 personnes, seulement 300 sont venues. La nourriture préparée pour les 700 personnes restantes fut gaspillée. Cela se passait en 1939. Par la suite, la célébration des *nuktā* cessa.

Occasionnellement, le Maheshwari Navyuvak Mandal recrute des alliés parmi des jeunes Agarwal qui partageaient la même idéologie réformatrice, montrant ainsi que les clivages idéologiques et politiques intracastes coïncidaient parfois avec des solidarités intercastes:

Nous avons organisé des défilés contre la Shri Maheshwari Samaj avec l'aide des Agarwal. Nous étions peu nombreux et il fallait être davantage de monde pour former un cortège; alors les Agarwal, qui avaient une organisation de jeunes, forte de 100 à 200 hommes, nous ont aidés. Nous avions des contacts de longue date avec les Agarwal. Lorsque nous leur avons demandé de l'aide, ils nous l'ont donnée. Nous avons formé un cortège de 400 hommes. Proportionnellement à la population totale de Jaipur qui s'élevait alors à 35'000 personnes, 400 hommes était un nombre assez important.

Pour combattre les Maheshwari de tendance orthodoxe et faire pression sur leurs adversaires, ils recoururent également à l'appui de l'Arya Samaj et se servirent en outre des dispositions légales qui soutenaient leur programme de réformes (cf. chap. VI).

Les réformes actuelles

Comme nous le verrons dans les chapitres VI et VII, la Shri Maheshwari Samaj cherche, aujourd'hui comme par le passé, à promouvoir des réformes dans différents domaines, en particulier dans le domaine matrimonial. Elle lutte notamment contre les dépenses ostentatoires et s'efforce de contrôler la pratique de la dot de diverses manières. Ne se contentant pas de prôner des réformes par le biais d'articles ou de discours, elle organise depuis 1995 annuellement des foires de rencontre, parfois suivies de mariages collectifs. La Shri Maheshwari Samaj a en outre créé plusieurs écoles qui doivent accroître les compétences scolaires des jeunes Maheshwari, favoriser leur avenir socioprofessionnel ainsi que la prospérité de l'ensemble de la caste (cf. chap. V). Depuis quelques années, elle organise par ailleurs des stages de socialisation, appelés camps de *samskār*¹⁸².

¹⁸² L. Kapani (1992: 43) explique que, dans son acception courante, ce concept *samskār* fait

Les stages de socialisation pour les jeunes gens et les jeunes filles

Ces stages doivent modeler le système de valeurs de la jeune génération et des femmes. Ils visent à inciter ces catégories sociales, qui influencent d'une façon décisive le devenir de la caste, à conserver ou à adopter des valeurs qui doivent contribuer à l'harmonie intrafamiliale. Bien que ces stages soient relativement rares et ne drainent qu'un nombre limité de personnes, ils reflètent d'une façon privilégiée l'inventivité des associations locales qui n'hésitent pas à créer de nouvelles institutions pouvant s'avérer utiles pour le bien collectif des Maheshwari¹⁸³. L'organisation de ces manifestations souligne aussi la prétention du mouvement associatif à modeler les idées de ses membres.

Assumant le rôle de défenseur de certaines valeurs considérées comme traditionnelles, la Shri Maheshwari Samaj cherche à contrebalancer l'acculturation engendrée par les conditions de vie des jeunes Maheshwari exposés à des sources d'influences nouvelles, qui débordent le cadre de la famille et de la caste, telles que l'école, le cercle de camarades et surtout les mass media. A défaut d'avoir moi-même pu assister à une de ces manifestations, je me bornerai à rapporter les propos de l'un des organisateurs:

Nous organisons des camps de culture pour les enfants afin que leur *samskār* reste bon, que la communauté reste unie et que le sentiment religieux reste intact dans notre communauté. Nous voulons éviter que l'occidentalisation croissante exerce une mauvaise influence sur nos jeunes et que les *samskār* finissent par disparaître. Aujourd'hui, et depuis que la télévision est entrée dans nos maisons, il n'est plus question de se lever tôt le matin; on ne parle plus de Dieu; tout le monde commence à mentir et à devenir malhonnête. Les enfants d'aujourd'hui regardent la télévision, vont au cinéma, au club et bavardent entre eux; leur sentiment pour la communauté va en diminuant. Nous devons inculquer les *samskār* aux enfants dès leur plus jeune âge, leur apprendre à se lever tôt le matin et à ne pas mentir... Si on les imprègne de ces bons *samskār*, ils deviendront de bons citoyens, éprouveront de l'amour pour leur communauté et souhaiteront à travailler pour elle.
(R.P. mars 1995)

référence au caractère individuel et au caractère socioreligieux du groupe de quelqu'un. Il désigne les «tendances, caractère, penchants et antécédents» de quelqu'un, et fait allusion «au statut socioreligieux, à l'éducation, au dressage reçu des proches, aux habitudes transmises, à la tradition reçue et à la communauté d'appartenance». Ce concept s'applique également aux rites de passage hindous.

¹⁸³ Ces stages de formation s'inspirent peut-être de ceux tenus par le RSS et par l'Arya Samaj.

Le premier camp organisé au Rajasthan, eut lieu en 1992 à Nagaur, le deuxième en 1993 à Ajmer. Dans le prospectus publicitaire pour un camps organisé en 1994 à Nagpur (Maharashtra), on peut lire ceci :

Aujourd'hui, la télévision est arrivée dans chaque maison jusque dans la chambre à coucher. Elle a une mauvaise influence sur l'esprit des jeunes. Comment la formation de leurs *samskār* peut-elle réussir dans un tel contexte ? Nous avons réalisé depuis quelques années qu'il ne faut pas imputer la faute à la télévision, mais que nous sommes nous-mêmes responsables de cet état de choses. Nous avons la mauvaise habitude d'attribuer les fautes aux autres. Si l'on propose aux enfants d'autres sources d'attraction, ils n'auront pas même l'idée de regarder la télévision. Si nous prenons du temps pour nos enfants en jouant avec eux et en leur racontant des histoires, la télévision perdra d'elle-même son attraction.

Nos enfants sont l'avenir de notre pays. Ils sont également l'avenir de notre famille. Notre avenir dépend de la bonne conduite que nous inculquons à nos enfants. Une descendance prospère qui a assimilé de bons *samskār*, est la seule vraie réussite du *gṛhasthāśrama*¹⁸⁴. Les écoles et les institutions d'éducation supérieures développent l'intellect et les connaissances de nos enfants. Malheureusement, elles ne contribuent pas suffisamment à leur développement spirituel et moral et à l'apprentissage des *samskār* de la culture indienne.

L'association du district de Jaipur organisa en 1994 à Jaipur le premier camp de *samskār*. Quatre-vingts enfants et adolescents, dont 43 âgés de 10 à 12 ans et 37 âgés de 13 à 15 ans, participèrent à cette manifestation de quatre jours, qui visait à leur inculquer un système de valeurs et de pratiques jugées essentielles. Les jeunes se levaient à cinq heures du matin et commençaient leur journée avec des séances de prières. Ils suivaient ensuite des cours de yoga et des conférences sur différents thèmes, tels que : l'importance de la religion et des règles de politesse, le bénéfice de l'exercice physique, en particulier du yoga, le développement des talents personnels, le sens de la vie, les relations entre l'Etat et la société, les avantages de l'économie et de l'épargne, etc. Les conférenciers se recrutaient essentiellement parmi les cadres du mouvement associatif qui préparaient également des compétitions dans plusieurs disciplines : peinture, dessin, déguisement, «one-man show» et autres. Les organisateurs dirigeaient en outre des débats entre les jeunes qui portaient sur des connaissances générales ainsi que sur des sujets abordés lors des conférences. La manifestation fit l'objet de plusieurs articles illustrés dans différents journaux de Jaipur, notamment dans le Rajasthan Patrika du 9, 10 et 11 juin 1994 et dans le Navjyoti du 9, 10 et 13 juin 1994.

¹⁸⁴ *Gṛhasthāśrama* : deuxième des quatre stades de la vie durant lequel l'homme est un maître de maison qui fonde une famille et accomplit les rites domestiques.

Comme le reflètent les entretiens rapportés plus haut, les associations de caste s'inquiètent de l'influence que les nouvelles chaînes diffusées par satellite exercent sur la jeune génération maheshwari. Certaines chaînes purement occidentales comme la MTV, la BBC ou la Star TV montrent des clips de groupes musicaux occidentaux, des films, des reportages et des émissions occidentales. Le mouvement associatif critique également les émissions et les films indiens qui transmettent des modèles éthiques et des styles de vie occidentalisés et mettent en scène des relations entre les deux sexes qui sont contraires aux normes en vigueur dans la caste. Certains feuilletons incriminés dépeignent par exemple la vie de jeunes issus de milieux favorisés qui fréquentent un «college» de Bombay et jouissent d'une grande liberté et de moyens financiers importants: ils portent des jeans, flirtent avec d'autres étudiants et sont confrontés au problème du trafic de la drogue. D'autres séries télévisées également critiquées décrivent la vie dissolue et les histoires sentimentales d'adultes souvent fortunés.

De l'avis des associations, les mass media présentent aux jeunes des relations entre les générations qui ne respectent pas la déférence appropriée à l'égard des personnes âgées. Un partisan des camps pour les jeunes remarqua ainsi que:

[...] les enfants d'aujourd'hui ne respectent pas les aînés autant que ce fut le cas autrefois. Ils appellent «oncles» des parents pour lesquels il existe des termes spécifiques. Par exemple, le «câcâ-ji» (FyB) occupe une position d'autorité différente de celle du «tât-ji» (FeB). Il est inacceptable que les jeunes appellent leur père «daddy», qui se confond avec le terme «dâdî», qui désigne la grand-mère paternelle, et qu'ils disent à leur mère «mummy» dont la prononciation est identique à «mâmi», terme qui qualifie l'épouse de l'oncle maternel.

Les organisateurs des camps de *samskâr* pensent par ailleurs que les jeunes manquent d'entraînement physique:

Autrefois, les gens travaillaient, allaient chercher de l'eau, moulaient le grain et marchaient. Ils étaient endurcis et supportaient la chaleur. Aujourd'hui, les gens disposent de climatisation et de ventilateurs. A cause de tout ce confort, les jeunes d'aujourd'hui manquent d'endurance.

Le souci d'encadrer solidement les jeunes de leur communauté incite les associations à créer des maisons pour étudiants où ils peuvent suivre une formation scolaire tout en étant sensibilisés à l'héritage culturel indien:

Nous construisons des maisons pour étudiants parce que nous voulons une communauté bien organisée. L'influence actuelle de la culture occidentale va en grandissant et les *samskâr* des jeunes sont en train de dégénérer. Si on n'impose pas des règles aux jeunes, ils consomment des choses

condamnables, telles que l'alcool et les cigarettes; ils lisent une littérature malsaine, comme des revues pornographiques. Il est possible de les sauver de tout cela en leur faisant pratiquer de l'exercice physique, du yoga, etc, qui fortifient leur corps. En vivant dans une maison pour étudiants, ils dépensent peu d'argent et vivent dans une atmosphère familiale et pure.

L'objectif des réformes culturelles des associations maheshwari se rapproche en fait des lignes directrices des écoles fondées par des partisans de mouvements nationalistes hindous. Un extrait de la brochure de présentation d'une école récemment créée à Jaipur permet d'illustrer la similarité existant entre certains buts poursuivis par les camps de *samskār* et les maisons d'étudiants maheshwari et le programme éducatif des partis prohindous:

Deriving inspiration from the founder of Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) late honourable Dr. Keshav Baliram Hedgewar and from Vidya Bharati, the all India educational institution, Keshav Vidyapeeth was established with the specific aim of producing such a new generation which will be committed to the ideals of Hinduism and be full of patriotic spirit¹⁸⁵. Residing on the campus, the young will undergo an all round development – physical, mental, intellectual, spiritual and become capable of facing the present day challenges successfully. [...] The young here will be provided with enough opportunities to excel academically and be at the top in games and sports and other extra curricular activities and prove himself to be a worthy citizen of a great nation.

Les stages pour les femmes

Quelques années après avoir créé des stages de socialisation pour la jeune génération, l'association de Jaipur commença à en organiser de similaires pour les femmes, sur lesquelles je n'ai malheureusement que peu d'informations. Les propos d'un des instigateurs de ce projet permettront toutefois de saisir certains enjeux et objectifs de ces manifestations:

On a décidé de créer ces stages parce que les *samskār* sont en train de se détériorer: il y a la pollution de la télévision. Les familles nucléaires sont de plus en plus nombreuses. Les familles étendues se raréfient. Alors, nous

¹⁸⁵ Le campus, dont la construction est largement financée par la communauté agarwal, a été inauguré en 1990. Il comprend divers bâtiments: écoles primaires et secondaires, un hôpital, des temples, des laboratoires de chimie et de physique et des foyers pour étudiants. Lal Krishna Advani, président du Bhartiya Janta Party, assista aux cérémonies d'inauguration de deux des divers bâtiments de l'Institution.

avons décidé d'organiser des stages pour enseigner aux femmes comment transmettre à la nouvelle génération de bons *samskār*. [...] Au Maharashtra, certaines associations en organisent pour les former au travail social.

A Jaipur, le camp portait sur d'autres thèmes: comment vivre dans sa belle-famille, comment donner de bons *samskār* aux enfants, comment éviter des tensions, comment se simplifier la vie... Comment gérer la télévision... Les enfants doivent regarder uniquement les bons programmes et éviter les films nocifs. Pour vivre paisiblement, il faut garder un certain esprit religieux, tourner son attention vers Dieu.

Il faut aussi que les femmes honorent leurs parents, leur belle-mère et leur beau-père. Si elles respectent leurs beaux-parents, alors leurs enfants les respecteront également. Si une femme ne respecte pas ses beaux-parents, la génération suivante ne la respectera pas non plus.

Comme le reflètent ces propos, l'association considère que les femmes jouent un rôle crucial dans la socialisation des enfants et qu'elles déterminent les relations interpersonnelles au sein de la famille. En faisant dépendre des épouses et des mères de familles l'harmonie et la prospérité familiale, l'association adhère à une vision usuelle de la femme mariée, qui est identifiée à la déesse Lakshmi. Elle considère par ailleurs implicitement les femmes comme les dépositaires privilégiées de la coutume et partage de ce fait la conception des mouvements réformateurs hindous du début du XX^e siècle et des agents coloniaux pour lesquels la femme indienne incarnait la Tradition hindoue.

L'organisation de ces stages pour les femmes atteste une conscience collective des difficultés que peut engendrer la vie matrimoniale. Ces manifestations, qui se déroulent sur deux jours, sont conçues comme des lieux de retrouvailles où les femmes peuvent débattre entre elles des problèmes que leur pose leur responsabilité de mère et d'épouse. Elles y reçoivent par ailleurs des conseils de la part de spécialistes, qui sont invités à donner des conférences sur un large éventail de sujets. Toutes sortes d'intervenants y sont conviés, notamment des médecins, des enseignants et des personnalités religieuses.

Par ces séminaires, l'association souhaite encourager les femmes à vivre dans le cadre de familles jointes. On y incite en effet les participantes à subordonner la liberté que leur procure la vie au sein d'une famille nucléaire aux avantages que leur offre l'appartenance à une famille étendue. En invoquant l'intérêt que représente la cohabitation des générations pour les femmes, l'association atteste un changement dans les relations de pouvoir entre aînés et cadets, et ceci en faveur des seconds ¹⁸⁶.

¹⁸⁶ La marge de manœuvres dont jouit aujourd'hui la jeune génération se reflète d'ailleurs dans la sélection des conjoints et dans l'autonomie financière accrue des jeunes couples de la classe moyenne (cf. chap. VII).

La volonté de rééquilibrer les relations entre les générations et de réaffirmer la valeur de l'amour hiérarchique qui structure les relations au sein des familles jointes se retrouve dans d'autres initiatives. Pour valoriser les personnes âgées, l'association maheshwari du district de Jaipur a ainsi organisé une cérémonie en l'honneur des couples mariés depuis plus de 50 ans :

Dans les pays occidentaux, les enfants ne s'occupent pas de leurs parents, ne leur accordent pas d'importance. Ici, lentement, cette tendance s'installe également ici. En tant que société (*samāi*), nous exprimons du respect (*samān*) aux personnes âgées. Cela leur fait plaisir et donne le bon exemple aux membres de leurs familles. Ceux-ci se disent en effet : « comme la société respecte tellement nos parents, il nous faut aussi les honorer et nous occuper d'eux. Il ne faut pas que les personnes âgées disent : nous sommes devenus vieux. Plus personne ne s'intéresse à nous ». (R.P.: août 1997)

UN INSTRUMENT D'UNIFICATION

Alors qu'elle ne disposait d'aucune propriété à sa fondation, la Shri Maheshwari Samaj détenait de nombreux biens mobiliers et immobiliers au début des années 1990 : elle possédait en particulier trois écoles, un hôpital, des fonds de charité et plusieurs institutions dont il sera question au chapitre suivant. Elle a également multiplié les manifestations qui renforcent la cohésion de la caste. Pour commémorer la naissance de la caste, l'association maheshwari organise depuis 1948 le jour de *Mahesh Navmi* un cortège (cf. chap. III) et une collecte d'argent (cf. chap. V). Depuis 1960, elle célèbre également les principales festivités hindoues, à savoir *Holi*¹⁸⁷ (février-mars) et *Dīvālī*¹⁸⁸ (octobre-novembre). Elle prépare par ailleurs chaque année deux repas communautaires, l'un destiné à tous les membres de la caste et l'autre réservé aux femmes et aux enfants. Le premier est organisé depuis la fin des années 1970 par le comité directeur, avec ou sans l'aide du Navyuvak Mandal, tandis que la préparation du second est supervisée par le club des femmes. Dès le milieu des années 1990, la Shri Maheshwari Samaj organise en outre annuellement une foire de rencontre et parfois un mariage collectif (cf. chap. VII).

¹⁸⁷ *Holi*: festival de l'équinoxe de printemps célébré pendant la pleine lune du mois de *phāgun* (février-mars). Dédié à Krishna dans le nord de l'Inde et à Kāma dans le sud de l'Inde, ce festival marque le début du printemps. A cette occasion, les Hindous s'aspergent mutuellement de poudres et d'eau colorées.

¹⁸⁸ *Dīvālī*: festival qui a lieu la première quinzaine (sombre) du mois de *Kārttik* (octobre-novembre). Fête des Vaishya, des marchands, dont elle est le Nouvel An.

Ces diverses manifestations resserrent les liens entre les Maheshwari et exhibent leur solidarité, leur sens de l'organisation et leur puissance financière ainsi que leur proximité avec les milieux politiques et administratifs. Lors des rassemblements les plus spectaculaires, notamment des foires de rencontre, les organisateurs convient des hauts fonctionnaires et des politiciens. Ces événements, qui font l'objet d'articles dans les journaux locaux, permettent par ailleurs aux Maheshwari de Jaipur de rivaliser avec les autres castes commerçantes de la ville et avec des communautés maheshwari d'autres villes.

Les structures actuelles de la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur

La Maheshwari Samaj de Jaipur, qui comptait en 1994 environ 8'000 membres adultes hommes et femmes, comprend trois comités: le comité directeur, le Navyuvak Mandal (groupe de jeunes hommes) et le Mahila Parishad (l'assemblée des femmes).

1) Le comité directeur, composé de 51 membres, est élu tous les deux ans, puis à partir de 1995 tous les trois ans. Il gère les différentes institutions de la caste: les écoles et les bâtiments communautaires ainsi que les fonds de charité dont le principal est le Shri Maheshwari Seva Kosh. Ses responsabilités financières sont très importantes et la charge de travail des principaux responsables de son comité directeur est considérable. Ceux-ci affirment en effet consacrer environ deux heures par jour à l'association.

2) Le Navyuvak Mandal comprend des jeunes gens mariés et des célibataires, dont l'âge se situe entre 18 et 40 ans; ses activités sont limitées et ponctuelles: il organise une fois par année une collecte de sang, un camp de soins ophtalmiques pour les pauvres et un camp de soins vétérinaires pour les animaux d'un village. Le Navyuvak Mandal collabore à la préparation du *goh*, le repas collectif annuel de la caste, et prête occasionnellement main forte à la mise sur pied des foires de rencontre. Il participe également aux opérations de recensement de la caste, notamment à celle qui a commencé en 1994. A l'occasion de *Mahesh Navmi*, le groupe met sur pied diverses activités récréatives: un concours de danses et de chants auquel participent surtout des fillettes et des jeunes filles, des compétitions sportives (badminton, tennis de table) et des jeux (échecs). Une fois par an, le Navyuvak Mandal met en scène une pièce de théâtre, qui portait en 1994 sur les problèmes liés à la pratique de la dot.

Plus de la moitié des membres du Navyuvak Mandal travaillaient en 1994 dans le commerce de la pierre précieuse et semi-précieuse. Leur appartenance au club des jeunes et leur engagement à l'égard de la caste leur permettent de se faire connaître auprès des Maheshwari, d'élargir leur cercle de connaissances et d'entrer en contact avec les notables de la

communauté ou avec leurs enfants. Elle constitue de ce fait une stratégie utile à la réussite dans le monde des affaires.

3) Le *Maheshwari Mahila Parishad*, l'assemblée ou le club des femmes, fut formé au début des années 1970. Il organise des activités culturelles à l'occasion de *Mahesh Navmi*, de *Holi* et de *Dīvālī*; cet organe réunit les femmes et la jeune génération maheshwari de Jaipur une fois par année pour un repas collectif. Il a créé en 1984 un centre de mise en conserves et de préparation d'aliments couramment utilisés: de la sauce de tomate, des sirops de fruits, des épices et des mélanges d'épices, des *papad* (galettes épicées) ou des *maṅgaūrī* (granulés à base de farine de pois chiches). Ces produits d'excellente qualité se vendent bien et sont expédiés jusqu'à Bombay, Delhi et Calcutta. Ce centre offre à quatre femmes démunies la possibilité de gagner régulièrement de l'argent et témoigne de l'intérêt de l'association pour les sections défavorisées de la caste.

Le club des femmes collecte également des dons pour aider des consœurs pauvres à financer les mariages de leurs enfants et organise par ailleurs pour les jeunes filles des cours d'arts ménagers, de couture, de *mehandi*¹⁸⁹ et de maquillage. Il participe en outre à la préparation des camps pour les femmes, des foires de rencontre et des mariages collectifs.

Les présidents actuels: des gestionnaires avisés

La modification du profil des présidents reflète la réorientation des objectifs et des activités de la Shri Maheshwari Samaj. Comme il a été montré au début de ce chapitre, les premiers présidents du mouvement associatif étaient des fonctionnaires qui travaillaient au service de l'administration coloniale et post-coloniale de Jaipur. Leur stature intellectuelle, leur sympathie pour les mouvements réformateurs et le prestige qui était attaché à leurs fonctions faisaient d'eux des figures de référence idéales durant la période où la Shri Maheshwari Samaj concentra une grande partie de ses efforts à l'introduction de réformes sociales. À partir des années 1960 et jusqu'au début des années 1990, les présidents se recrutèrent surtout parmi les grands commerçants et les industriels:

G.N. Ajmera	1966-1979	grand commerçant; bijoutier
M.L. Laddha	1979-1989	industriel; textile
R.D. Baheti	1989-1991	grand commerçant; produits pétroliers
R.D. Malpani	1991-1993	classe moyenne, salarié; manager de banque
K.L. Sarda	1993-1995	classe moyenne commerçant; chargement et déchargement de marchandises
B.L. Totla	1995-1998	classe moyenne supérieure; commerçant/agent d'assurance

¹⁸⁹ *Mehandi*: henné. Les jeunes filles apprennent à orner les mains et les pieds de décors effectués avec de la pâte de *mehandi*.

L'augmentation des biens mobiliers et immobiliers à partir des années 1960 ainsi que l'élargissement du champ d'activités de l'association entraînent une modification du profil des présidents. Il devint désormais impératif que ceux-ci possèdent des talents de gestionnaires pour administrer les divers biens et institutions de l'association: des écoles, un hôpital et plusieurs fonds de charité. Pour venir à bout de leurs responsabilités, les présidents doivent disposer d'un large réseau de parents et/ou de clients parmi lesquels ils recrutent des auxiliaires efficaces et dévoués.

S'ils ne sont pas très fortunés eux-mêmes, il faut qu'ils puissent compter sur l'appui de notables riches, à même de soutenir financièrement les nombreuses activités créées et gérées par l'association. Afin de défendre au mieux l'intérêt de la Shri Maheshwari Samaj, notamment dans les affaires immobilières, il est en outre indispensable qu'ils entretiennent des relations privilégiées avec les pouvoirs locaux ou qu'ils jouissent du soutien de partisans influents. La nécessité de consacrer à l'association deux à trois heures par jour, et davantage parfois, exige d'eux une grande disponibilité souvent rendue possible par l'appui fourni par des fils ou des frères aptes à s'occuper de l'entreprise familiale.

Malgré la différence de leurs niveaux économiques, de leurs professions et de leurs origines géographiques variées, les présidents de la Shri Maheshwari Samaj jouissent toujours d'une grande notoriété dans leur communauté avant leur élection.

G.N. Ajmera (1966-1979)

G.N. Ajmera est né en 1912 à Acherol, près de Jaipur. Après avoir appris le commerce de la bijouterie à Jaipur, il partit en Birmanie en 1933 et se réinstalla à Jaipur en 1942; il reçut des distinctions pour l'importance de ses exportations en pierres précieuses et semi-précieuses. Avant d'accéder à la présidence en 1966, il occupait différentes fonctions au sein du comité directeur de la Shri Maheshwari Samaj. De 1945 à 1948, il fut le président du fonds d'entraide. De 1955 à 1957 et de 1960 à 1961, il fut vice-président de la Shri Maheshwari Samaj. Il fut ministre des bâtiments de 1945 à 1950, de 1959 à 1960, de 1962 à 1965, un poste qui implique la gestion de grandes sommes d'argent. Il poursuivit notamment la construction du siège de l'association, à la Singhon Ka Rasta. Pendant sa présidence de 1966 à 1979, il s'engagea particulièrement en faveur du développement des écoles maheshwari; il supervisa le début de la construction de la Maheshwari Public School à Tilak Nagar et installa en outre une école pour les filles dans le bâtiment du siège de l'association.

M.L. Laddha (1979-1989)

M.L. Laddha né en 1931, appartient à une famille réputée de Jaipur. Son grand-père adoptif avait exercé le métier de prêteur dans un village situé à une vingtaine de kilomètres de Jaipur avant de s'installer à Jaipur où il

construisit une maison. En 1926, il s'établit à Calcutta où il commença à importer des tissus anglais. Resté célibataire, il adopta un de ses neveux (yBS) âgé de 12 ans, B.N. Laddha, qui fut le père de M.L. Laddha. Le grand-père décéda en 1936, alors que M.L. Laddha avait 5 ans. En 1942, lors de la guerre avec le Japon, B.N. Laddha envoya sa famille à Jaipur pour qu'elle y soit en sécurité. En 1943, il y monta une affaire avec des partenaires commerciaux, puis construisit en 1952 une manufacture qu'il donna à gérer à l'un de ses gendres. A cause de problèmes de santé, B.N. Laddha quitta Calcutta en 1957 et s'installa définitivement à Jaipur où il décéda en 1967. Tout en résidant une partie de l'année à Calcutta, B.N. Laddha fut actif au sein de la communauté de Jaipur. En raison de son dévouement et de l'importance de ses dons, il eut notamment l'honneur de poser la pierre de fondation du bâtiment communautaire de la Shri Maheshwari Samaj, situé à la Singhon ka rasta.

A l'instar de son père, M.L. Laddha a toujours partagé son temps entre Calcutta et Jaipur: jusqu'en 1983, il venait à Jaipur six à sept fois par année et y restait une quinzaine de jours. Depuis 1991, il vit alternativement un mois à Jaipur et un mois à Calcutta et supervise les entreprises familiales qui sont gérées par ses fils et par des employés. A l'image de son père, M.L. Laddha fut pendant de nombreuses années membre actif de la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur. A partir de 1960, il faisait partie du comité exécutif et occupait le poste de vice-président de 1967 à 1973 et de 1976 à 1979. Il était également affilié à plusieurs associations professionnelles et caritatives: en 1985, il devint le président de la Shri Panjrapol Gaushala, une association chargée de protéger et d'entretenir des vaches âgées¹⁹⁰. De 1979 à 1984, il fut le président de la Rajasthan Hosiery Manufacturers Association. Il fut aussi vice-président de la Powerloom Manufacturer Association et membre actif de la Federation of Hosiery Manufacturer. La réputation de M.L. Laddha, sa fortune, son engagement en faveur de la communauté de Jaipur, ses nombreux contacts dans la société entière et l'engagement préalable de son père pour le développement de la communauté maheshwari de Jaipur faisaient de lui le successeur idéal de G.N. Ajmera. Son dévouement durable – et même héréditaire – pour la communauté de Jaipur, sa probité et le prestige que lui conférait sa fortune lui valurent de recevoir le titre de «patron» de la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur qu'il partagea par la suite avec deux autres personnes.

R.D. Baheti (1989-1991)

R.D. Baheti, né en 1938 et commerçant en produits pétroliers, disposait de nombreux atouts au moment de se présenter aux élections: il avait

¹⁹⁰ Le lecteur intéressé par l'histoire du mouvement de protection de la vache consultera avec profit l'article de G. Pandey (1996: 60-129).

notamment fondé le Lyons' club de Jaipur, un club service en vue qui réunit de nombreux notables, et était un cadre d'une fédération sportive promouvant le yoga. Il était aussi membre du Dharma Samstha de son quartier et affilié à diverses associations professionnelles. Il jouissait de ce fait d'une réputation qui dépassait le cadre de la communauté maheshwari et disposait de nombreux contacts dans la société entière, qui lui permirent de défendre les intérêts de la Shri Maheshwari Samaj.

Pour devenir président, il faut que tout le monde vous connaisse. Alors, ils voteront pour vous. Ils ne voteront pas pour quelqu'un de nouveau qu'ils ne connaissent pas. Moi, tout le monde me connaissait parce que mon nom apparaissait souvent dans le journal. J'ai par exemple organisé deux fois à Jaipur une réunion nationale de yoga. J'ai été l'invité d'honneur à de nombreuses inaugurations et, à ces occasions, mon nom apparaissait dans les journaux.

Tout en s'activant dans le cadre de la communauté maheshwari de Jaipur, R.D. Baheti s'était investi dans les structures régionales et nationales du mouvement associatif maheshwari. Il faisait partie de la ABMMS depuis 1967 et, dès 1973, de la Rajasthan Maheshwari Pradeshik Sangathan. Il était membre de la Shri Maheshwari Samaj dès 1958 et en devint le vice-président de 1987 à 1989. De tendance progressiste, il avait organisé en 1975 un mariage collectif dans le cadre duquel il avait marié quatre de ses proches parents. Il fonda en 1974 un club de rencontres maheshwari, appelé Priti Club, qui organise deux fois par mois des conférences sur différents thèmes d'intérêt général, notamment sur la santé, la littérature et la culture. Ce club met également sur pied une fois par année un spectacle joué par les enfants maheshwari et qui portait par exemple en 1996 sur les chansons folkloriques du Rajasthan. Cet organisme offre également des bourses aux étudiants pauvres.

R.D. Malpani (1991-1993)

En tant que manager de banque, il est le seul salarié à avoir accédé au poste de président. Lorsqu'il se porta candidat, il souhaitait surtout protester contre la mainmise des hommes fortunés et âgés sur la présidence de l'association. Son élection résulta d'un concours de circonstances, à savoir la défection des deux principaux candidats en lice. Le fait de ne pas être un commerçant l'handicapa dans l'exercice de ses fonctions, consistant notamment à superviser des importants travaux de construction, et l'incita finalement à démissionner peu avant la fin de son mandat.

K.L. Sarda (1993-1995)

K.L. Sarda, né en 1921, était un homme de la classe moyenne qui exerçait la profession de «clearing and forwarding agent». Malgré son statut économique relativement modeste, il jouissait d'une grande notoriété dans la

communauté grâce à son activité continue au sein de l'association. Il avait été membre du comité directeur pendant 35 ans et y avait exercé diverses fonctions au moment de se porter candidat à la présidence en 1991: secrétaire de 1951 à 1952, puis ministre des finances de 1956 à 1962, de 1964 à 1967, de 1973 à 1983 et de 1985 à 1987. Il consacra aussi beaucoup d'énergie à collecter des dons (*candā*) destinés à l'association. Sa connaissance approfondie de la situation économique des membres de la communauté, sa probité et son aptitude à parler au nom de tous constituaient des présupposés indispensables à l'accomplissement de cette mission. K.L. Sarda appartenait par ailleurs à une vieille famille de Jaipur et pouvait compter sur le support de 400 personnes, dont 125 étaient ses proches parents et alliés. Aux élections, il remporta environ 4'000 voix. Il avait également l'appui de Maheshwari fortunés.

B.L. Totla (1995-1998)

B.L. Totla est né à une soixantaine de kilomètres de Jaipur, dans la petite ville de Sambhar, où son père avait un commerce de sel. En 1959, il se rendit à Calcutta où il travailla pour le groupe Bangur pendant une année et se mit à son compte en 1960. En 1963, il se fit engager par une firme de matériaux électriques de Calcutta qui le transféra d'abord à Delhi, puis en 1964 à Jaipur. Entre 1969 et 1971, il travailla comme courtier en acier et en fer (iron-steel broker) et, depuis 1971, comme agent de la LIC (Life Insurance Company). En 1994, il s'occupait toujours du commerce d'acier et de fer (géré par ses deux fils), se lança dans des opérations boursières et détenait un poste de directeur de la LIC. En 1997, il avait remporté trois fois un prix que la LIC décerne à ses meilleurs agents et vendait pour un *karor* de roupies par année de nouveaux contrats d'assurance. Il était également membre de divers organismes: au moment des élections, il était secrétaire de la Panjrapol Gaushala Sanganer, vice-président de la Bharatiya Gau Vansh Rakshak Sandharma Parishad de la région de Jaipur et un trustee de ce même fonds pour le Rajasthan¹⁹¹. Il apporta également son soutien à la réfection d'un lieu de pèlerinage (Deviani tirth) situé à Sambhar, sa ville d'origine. Depuis le milieu des années 1980, il organise des réunions dans le cadre du Gulabi Nagar Vichar Manch, une structure qui sympathise avec le B.J.P. et qui invite des politiciens et des hauts fonctionnaires à s'exprimer sur des questions administratives et politiques. B.L. Totla est également membre de plusieurs associations professionnelles: secrétaire de la Fédération du commerce et de l'industrie du Rajasthan, vice-président de l'association des agents de la LIC et conseiller de l'association des marchands d'acier.

Au moment où il se présenta aux élections, il était membre du comité exécutif de la ABMMS et secrétaire de la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur.

¹⁹¹ Cette association se mobilise également autour de la protection de la vache.

Les campagnes présidentielles: un puissant facteur d'intégration

Jusqu'en 1989, le président de la Shri Maheshwari Samaj n'était pas élu, mais faisait l'objet d'une nomination consensuelle et émergeait ainsi comme le leader naturel de la communauté: il était désigné à l'unanimité par les membres de la caste qui agissaient ainsi comme une communauté morale suffisamment unie pour être en mesure de se reconnaître un chef. Il était par ailleurs nommé à vie et ne quittait ses fonctions qu'en cas de force majeure. Comme le décrit un de mes interlocuteurs: «Les gens discutaient entre eux dans les coins, au bazar ou dans tout autre endroit où ils se rencontraient. Un nom était ensuite proposé.»¹⁹² Les autres membres du comité directeur de la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur étaient en revanche élus pour deux ans par les membres de la Shri Maheshwari Samaj.

En 1989, deux candidats rivalisèrent pour la première fois pour le poste de président. L'un d'eux explique ainsi sa motivation à se présenter aux élections:

Avant, celui qu'on nommait au poste de président, restait président pendant dix ans. A sa mort, on en nommait un autre, qui restait à son tour dix ans et ainsi de suite. Cinquante à 100 hommes se réunissaient dans une pièce fermée et désignaient ceux qui deviendraient président, secrétaire, trésorier. Avec tout cela, le travail restait en plan. [...] Alors, j'ai dit que je me présenterai aux élections. On m'a dit: comment pouvez-vous faire cela ? J'ai répondu que c'était mon droit de naissance. C'était notre droit de voter. Si on votait pour moi, je deviendrai président. Sinon, pas.

La nomination d'hommes appartenant à la classe moyenne et moyenne supérieure au poste de président de l'association souligne que la prééminence sociale repose aujourd'hui moins sur la richesse personnelle que sur l'aptitude d'un individu à gérer efficacement les biens matériels et les ressources humaines dont dispose l'association. Comme le résuma un interlocuteur de Jaipur:

Autrefois, on nommait des gens riches à la présidence. Ce n'est pas parce qu'ils dépensaient leur propre argent pour construire une école. Ils étaient tout simplement riches; ils étaient de grands hommes. C'est tout. Par contre, ils ne travaillaient pas. Alors, les gens se sont rendus compte que les riches se faisaient nommer, portaient le titre de président, mais ne faisaient rien. Ils ont donc souhaité faire venir des gens qui travaillaient, qui s'intéressaient à l'association depuis longtemps.

¹⁹² C.D.M.: août 1994.

Le recours au processus électoral modifia non seulement la durée du mandat des présidents, mais aussi leurs objectifs. Une fois élus, ils cherchent avant tout à se distinguer de leurs prédécesseurs en contribuant d'une façon exceptionnelle au développement de l'association.

Pour prouver leur dynamisme, les candidats à la présidence se réfèrent aux réalisations réussies par les comités précédents dans lesquels ils occupaient un poste à responsabilité. Ils rappellent également les positions importantes qu'ils détiennent dans des clubs de loisirs, des associations charitables et professionnelles, ce qui leur permet d'exhiber leur capital social et la reconnaissance dont ils jouissent dans différents milieux. Ce réseau d'influence doit leur permettre de jouer un rôle de médiateur entre l'association et la société globale et de défendre ainsi les intérêts de la Shri Maheshwari Samaj.

En vertu de leur expérience professionnelle, de leur réseau de clientélisme et de parenté, les industriels et les grands commerçants disposent d'atouts jugés indispensables à l'exercice de la présidence de l'association. La nomination à ce poste de deux hommes de la classe moyenne disposant du soutien d'hommes riches révèle toutefois que l'accession à la présidence n'est pas avant tout conditionnée par la fortune personnelle des candidats, mais dépend surtout de leur capital social et culturel. Quel que soit son standing économique, un président doit partager certaines qualités, en principe associées à la royauté, à savoir celles de favoriser la prospérité collective. Il lui faut centraliser et redistribuer les ressources (argent, temps, compétences diverses) dont disposent les membres de la Shri Maheshwari Samaj. Il défend des normes qui convergent avec l'intérêt de toute la collectivité et en particulier de celui de ses membres les plus pauvres. Il possède un esprit de sacrifice attesté par son dévouement durable à la cause communautaire.

L'association ne minimise pas pour autant l'importance de l'argent et continue à accorder un traitement privilégié aux hommes riches qui soutiennent financièrement les activités du mouvement associatif. Elle érige au rang de *convener* les individus qui ont soutenu une manifestation et, dans le cadre de collectes, envoie ses émissaires en premier lieu auprès des donateurs réputés être les plus généreux. La dépendance de l'association vis-à-vis des dons explique le prestige qu'elle confère aux hommes riches:

Un homme riche peut construire un hôpital en se passant de l'aide de travailleurs bénévoles. En revanche, sans argent, les bénévoles ne peuvent rien entreprendre du tout. [...] De la même manière, un riche analphabète demande à celui qui a un diplôme universitaire quel salaire il souhaite recevoir. Quand ce dernier lui répond qu'il attend 1'000 roupies, l'analphabète ne lui en offre que 500 et signe, de son empreinte du pouce, le contrat de travail.¹⁹³

¹⁹³ C.D.M.: août 1994.

En attribuant une position prééminente aux membres riches de la communauté, le mouvement associatif salue moins leur succès commercial qu'elle ne rappelle que les donations (*candā*) constituent une condition indispensable au développement de la caste.

*
* *

L'introduction de campagnes électorales reflète un changement dans la composition de la communauté maheshwari. Autrefois, on intégrait dans le comité directeur en principe des hommes qui appartenaient à des lignées comprenant beaucoup de familles établies à Jaipur et dont les épouses étaient dotées de nombreux parents résidant dans la ville. Un Ajmera qui avait épousé une Somani avait ainsi de fortes chances d'être élu grâce au soutien des membres de sa famille paternelle et de sa belle-famille.

À défaut de pouvoir compter sur les votes d'une large parenté, les nouveaux arrivés ont été obligés de recourir à d'autres moyens pour développer et pour activer des loyautés qui devaient leur permettre d'être élus dans le comité directeur.

Pour acquérir le soutien des immigrés récents, les candidats à la présidence ont développé de nouvelles stratégies: ils ont notamment recours aux mass media et publient des annonces dans les journaux locaux. Dix à vingt jours avant les votations, ils font du porte à porte pour convaincre les membres de la caste de voter en leur faveur et distribuent à cette occasion une documentation sur les collaborateurs dont ils souhaitent s'entourer une fois élus. Ils diffusent des brochures d'une quinzaine de pages contenant des informations essentielles sur les membres du comité directeur: le nom du père des candidats, leurs affiliations à des institutions charitables et religieuses (Gayatri Pariwar, Lyons' club, associations de voisinage, etc.) ainsi qu'à des associations professionnelles, les postes occupés au sein du mouvement associatif maheshwari, leurs traits de caractères (serviable, patient, aimable, dévoué, dynamique) et leurs professions. Des feuillets rappellent en outre les réalisations des comités dans lesquels le candidat à la présidence occupait un poste important (construction d'écoles, organisation de nouvelles activités, célébrations). Les partis rivaux ne se contentent pas d'expédier leur matériel de propagande par la poste, mais le distribuent eux-mêmes aux membres de la communauté. Ils cherchent ainsi à établir un contact personnel qui doit fidéliser de nouvelles personnes et drainer les voix des électeurs.

Trois à quatre jours avant les votations, les candidats et leurs supporters circulent en cortège de 100 à 150 personnes dans les différents quartiers où habitent des Maheshwari. Un jour avant les élections, parfois plusieurs jours avant, les listes des candidats sont publiées dans les journaux les plus importants de Jaipur, notamment dans le *Novarat Times* et dans le *Rajasthan*

Patrika. Le jour des votations, certains candidats envoient même des voitures dans les quartiers éloignés pour conduire les familles jusqu'au siège de l'association où se déroulent les élections et augmenter le nombre de leurs partisans:

Pour les élections, je me suis rendu de maison en maison; j'ai placardé des posters; j'ai passé des annonces dans les journaux; j'ai distribué des bulletins. Mes rivaux ont fait de même: ils ont diffusé des posters, distribué de la documentation, se sont servis de micros (pour faire de la propagande). La campagne électorale se déroula comme celle d'un Member of the Legislative Assembly.

Le recours à des méthodes de propagande utilisées dans les milieux politiques montre que l'association ne se contente pas de favoriser l'émergence de notables susceptibles d'être recrutés par des partis politiques. Elle emprunte au monde politique des outils conceptuels et institutionnels pour unifier ses membres et renforcer leur puissance numérique.

La première campagne de propagande organisée avec des moyens importants permit à son instigateur de rallier à sa cause de nombreux Maheshwari qui étaient installés depuis 20 ou 30 ans à Jaipur et qui désiraient avoir droit à la parole au sein de l'association locale. Pour s'assurer le soutien d'un grand nombre d'électeurs, il recruta pour son futur comité — comme ses successeurs — des amis, des gens réputés pour leur dévouement et dotés d'aptitudes particulières dans certains domaines professionnels, dans la comptabilité par exemple. Il mobilisa des hommes riches qui amenèrent de l'argent ainsi que d'autres individus qui disposaient d'un large réseau de parents. A ce titre, il intégra notamment un notable dhat maheshwari, s'assurant par là l'appui d'une quarantaine de familles.

L'introduction de campagnes électorales favorisa le renouvellement de la composition du comité directeur, qui avait été en principe dominé jusque-là par des Maheshwari issus de familles installées à Jaipur depuis 50 ans ou davantage. A partir de 1989, la moitié des membres du comité directeur proviennent de familles maheshwari établies dans la ville depuis 20 ou 30 ans seulement¹⁹⁴.

La participation au sein des comités offre aux Maheshwari la possibilité d'élargir leur cercle de connaissances et d'acquérir de la notoriété. Elle constitue de ce fait un moyen privilégié pour les primo-immigrants de se faire une place dans la communauté locale. L'aptitude de l'association à offrir aux nouveaux arrivés la possibilité d'accéder à une prééminence sociale se reflète dans l'origine géographique de trois présidents, qui sont

¹⁹⁴ Information fournie par un membre du comité directeur, appartenant à une vieille famille maheshwari de Jaipur.

nés en dehors de Jaipur. G.N. Ajmera (président entre 1966 et 1979) provenait d'Acherol, à une quarantaine de kilomètres de Jaipur et passa de nombreuses années en Birmanie. R.D. Baheti, qui fut président de 1989 à 1991, est né dans un village situé à une vingtaine de kilomètres de Jaipur. B.L. Totla, qui fut président entre 1995 et 1998, est né en 1940 à Sambhar et travailla à Calcutta et Delhi avant de s'installer à Jaipur. S'ils s'investirent dans le mouvement associatif maheshwari ainsi que dans diverses associations professionnelles et charitables, ces présidents recoururent également à d'autres moyens pour renforcer leurs liens avec les Maheshwari de Jaipur. Ils conclurent notamment des alliances matrimoniales avec des anciennes familles de Jaipur, élargissant ainsi localement le cercle de leurs alliés.

La composition des comités directeurs reflète les relations d'interdépendance entre les Maheshwari fortunés et ceux de la classe moyenne, entre les commerçants, les *urban professionals* et les salariés, entre les Maheshwari installés à Jaipur de longue date et les familles récemment immigrées.

Les spécialisations professionnelles des membres du comité qui se présentèrent aux élections en 1996 étaient les suivantes:

Commerçants de pierres précieuses et semi-précieuses	16
Industrie/Fabrique	5
Produits alimentaires (grains, sucres, légumineuses, thés, épices)	8
Textiles (exportations, grossistes, détaillants)	3
Matériaux de construction (marbre)	1
Commerce de statues en marbre	1
Location de tentes	1
Photographie et vidéo	1
Opticien	1
Grossiste en divers produits	1
Exportation de produits chimiques, sel et textiles	1
Vente de produits agricoles (pesticides, engrais, etc.)	1
Courtiers	2
Agents de transport	2
Agents d'assurance-vie	2
Experts comptables	2
Ingénieurs	3
Directeur de compagnie	1
Avocat	1
Employé de banque	1
Enseignant	1

Quel que soit le profil du président en fonction, les commerçants de la pierre précieuse sont massivement représentés dans le comité directeur.

De 1985 à 1987, de 1987 à 1989 et de 1995 à 1998, 16 collaborateurs étaient des bijoutiers. Le comité compte aussi des personnes qui exercent une profession libérale, notamment celle d'expert-comptable, et recrute également des fonctionnaires, en particulier ceux qui travaillent dans le domaine bancaire. Entre 1985 et 1989, neuf personnes étaient des employés de banque.

Les comités directeurs comprennent non seulement des hommes riches disposés à consacrer du temps et de l'argent à l'association, mais aussi des hommes de la classe moyenne réputés pour leur dévouement envers l'association, leur force de travail et leur bonne formation intellectuelle. En raison de leur capital social et financier élevé, les premiers occupent généralement les postes qui impliquent des responsabilités particulièrement grandes et supervisent la gestion des écoles et la construction de cinq bâtiments communautaires. Quant aux membres de la classe moyenne, ils mettent à profit leur expérience professionnelle en travaillant au sein des divers sous-comités et comités *ad-hoc* chargés d'organiser des festivités ou de gérer les institutions de la caste. En tant qu'intermédiaires entre riches et pauvres, ils sont particulièrement aptes à effectuer certaines tâches, notamment à collecter de l'argent. Comme les hommes de la classe moyenne ont eux-mêmes des moyens financiers limités, ils peuvent, premièrement, exiger des dons importants de la part des Maheshwari fortunés. Dans la mesure où ils ne sont toutefois pas indigents, ils sont, deuxièmement, habilités à parler au nom des familles pauvres de la caste, sans pour autant se faire accuser de vouloir retirer un intérêt personnel des donations offertes à la Samaj.

Si les campagnes électorales favorisent l'intégration des Maheshwari récemment arrivés, elles s'avèrent être aussi une source de problèmes, car elles entraînent des clivages entre les membres de la caste, tendant à les diviser en deux camps qui refusent de coopérer les uns avec les autres. Pour se faire élire, les candidats et leurs collaborateurs ne se contentent pas de faire de la publicité pour eux-mêmes, mais envoient parfois aux membres de l'association des lettres dans lesquelles ils critiquent sans ménagement leurs opposants. Il est même arrivé qu'une faction défaite aux élections tire parti des nouvelles dispositions légales concernant les écoles privées pour intenter un procès au parti vainqueur afin d'entraver le travail du nouveau comité directeur. L'obligation de prendre parti pour un des candidats suscite en outre des conflits de loyauté et des disputes dans certaines familles, qui sont attachées aux partis rivaux par de multiples liens. Cette situation est particulièrement difficile pour les femmes mariées, qui sont parfois, au moment de voter, obligées de choisir entre un membre de leur belle-famille et un membre de leur famille paternelle.

Pour restaurer l'unité, un groupe de notables chercha à réintroduire l'ancien système, selon lequel on nommait le président à l'unanimité. Au début des années 1990, ils demandèrent aux deux principaux candidats en

lice de renoncer à se représenter aux élections. Ces derniers, qui avaient déjà été présidents et avaient l'un et l'autre de fortes chances d'être élus, obtempérèrent. Un troisième candidat, qui était un salarié de la classe moyenne, maintint sa candidature et remporta – *de facto* – les élections. En dépit des efforts de certains notables de revenir à l'ancien processus de nomination, l'organisation d'élections présidentielles est désormais entrée dans les mœurs. Comme les concurrents n'hésitaient pas à dépenser des montants très importants pour faire leur propagande, la Shri Maheshwari Samaj chercha à limiter les dépenses en interdisant aux rivaux de publier plus d'une seule annonce dans les journaux officiels.

Si les changements de présidents peuvent susciter des tensions entre les membres de la caste, ils contribuent en même temps au développement de l'association. Chaque président s'efforce en effet de rivaliser avec ses prédécesseurs en réalisant des travaux particulièrement remarquables. L'achat de terrain, l'agrandissement et la construction de bâtiments scolaires ou l'organisation d'un nouveau type de manifestation lui permet de laisser une trace tangible et permanente de sa créativité et de sa capacité de gestionnaire.

Si, en raison de son idéologie et de ses structures égalitaires, la Shri Maheshwari Samaj n'est pas en mesure d'éviter l'émergence de rivalités entre diverses factions et l'organisation de campagnes électorales, elle demeure néanmoins une communauté morale solidaire dans de nombreux domaines, notamment dans l'attribution de titres honorifiques. Souhaitant conférer une prééminence sociale durable aux Maheshwari dont le dévouement à l'association est particulièrement spectaculaire, la Shri Maheshwari Samaj a créé en 1989 un titre, celui de «patron». Afin de garantir que son détenteur soit une figure de référence pour l'ensemble de la communauté, elle lui interdit toutefois de se porter candidat aux élections présidentielles. Jusqu'en 1997, elle avait nommé trois «patrons»: le premier était M.L. Laddha, président de 1979 à 1989. Le deuxième était B.L. Saboo, un généreux donateur, qui avait fourni un appui très efficace au comité directeur. Le troisième était K.L. Sarda, qui avait consacré pendant plusieurs dizaines d'années son temps et son énergie à l'association et qui avait été président de 1993 à 1995. En décernant le titre de président et de «patron» à un homme de la classe moyenne, la Shri Maheshwari Samaj a voulu montrer qu'elle valorise les différentes contributions que peuvent apporter les membres de la caste. Elle prouve qu'elle place sur un même plan ceux qui consacrent à la communauté leur corps et leur âme (*tan-man*¹⁹⁵) et/ou leur argent (*dhan*¹⁹⁶).

¹⁹⁵ *tan*: le corps; *man*: (ici) l'esprit, le cœur.

¹⁹⁶ *dhan*: propriétés, richesse.

L'organisation des événements qui mettent en jeu le prestige de toute la communauté maheshwari, tels que les repas communautaires ou les foires de rencontre, reflète également la solidarité entre les Maheshwari. Enterrant momentanément la hache de guerre, les membres de factions rivales collaborent afin d'assurer le succès de la manifestation.

La valorisation et la quête de l'harmonie intra-communautaire se traduit également dans les dispositions que la Shri Maheshwari Samaj a prises pour éviter les conflits internes. Consciente de la tendance des partis politiques à coopter les cadres de mouvements associatifs de caste, elle a interdit avec succès à ses membres de militer politiquement en son sein. De l'avis général des Maheshwari de Jaipur, cette absence de discorde engendrée par des affiliations politiques divergentes explique en partie le dynamisme de la Shri Maheshwari Samaj et lui permet de rivaliser avec les associations des autres castes commerçantes de la ville, qui sont beaucoup plus puissantes numériquement, mais affaiblies par des dissensions politiques.

Le grand repas communautaire: un temps fort de la vie collective

L'exemple du repas communautaire illustre les enjeux que recouvrent les festivités maheshwari et manifeste également l'inventivité des associations locales, qui sont toujours disposées à créer de nouvelles institutions susceptibles de resserrer les liens de solidarité intracaste.

Alors que le défilé de *Mahesh Navmi* et les festivités à l'occasion de *Holi* et de *Dīvālī* drainent un nombre limité de membres de la caste, le *goth* réunirait, aux dires des organisateurs, toute la communauté. Cet événement symbolise plus que toute autre manifestation l'unité et la solidarité des Maheshwari et constitue le temps fort de leur vie collective. Il est par ailleurs un objet de fierté pour la communauté maheshwari de Jaipur, qui affirme être la première à avoir organisé un repas d'une telle envergure.

Le *goth* renoue avec la tradition des grands repas collectifs qui rassemblaient, lors des mariages et des funérailles des familles riches, tous les membres de la caste résidant dans une même ville ou dans un certain nombre de villages. A la différence des festins traditionnels, le *goth* n'est pas célébré à une occasion religieuse particulière et n'est pas pris en charge par une seule personne. Son financement est assuré grâce aux contributions individuelles des membres de l'association. Au moment de sa création, à la fin des années 1970, ce festin attirait 300 personnes. Aujourd'hui, 15'000 personnes y participent dont 10% viennent des alentours de Jaipur: de Chomu, Sambhar, Sanganer ou Renwal. Le repas favorise par ailleurs l'intégration des immigrants récents et celle des membres de communautés plutôt marginales et permet d'activer les liens entre tous les Maheshwari de Jaipur. Avant que certains Dhat Maheshwari ne soient intégrés dans les comités de l'association, le *goth* représentait pour eux une occasion

privé de rencontrer les autres membres de la caste. Quant aux Patwa Maheshwari, ils fréquentaient cette festivité assidûment et figuraient même parmi les «actionnaires» du *gofh* avant d'avoir été officiellement admis par la Shri Maheshwari Samaj.



Figure 5: Le grand repas communautaire (*gofh*).

Les Maheshwari disent avoir été les premiers à introduire à Jaipur ce type de grand repas communautaire. Depuis, leur exemple a été suivi par les autres castes commerçantes de la ville. La communauté agarwal de Jaipur, forte de 50'000 membres environ, organise ainsi depuis le début des années 1990 un repas annuel pour 40'000 personnes. Comme dans d'autres domaines, les deux castes rivalisent pour la préparation de leur repas communautaire. Tout en reconnaissant que les Agarwal réunissent davantage de convives qu'eux, les Maheshwari affirment servir un repas plus savoureux et plus difficile à apprêter. Les Agarwal préparent une nourriture *pukkâ* alors que les Maheshwari préparent une nourriture *kacvâ*. La nourriture *kacvâ* est l'alimentation ordinaire, bouillie ou cuite à sec sur le feu, vulnérable à l'impureté et réservée en principe aux parents ou aux membres du groupe endogame. La nourriture *pukkâ* préparée dans les repas agarwal est la nourriture «parfaite» cuite dans du beurre clarifié (ou, de nos jours, dans de l'huile, un substitut meilleur marché) et servie

les jours de fêtes (Dumont 1966: 82). Bien que la nourriture *kaccā* soit en principe jugée inférieure à la nourriture *pakkā*, le repas *kaccā* élaboré par les Maheshwari jouit d'un prestige particulier, car il s'agit du repas traditionnel du Rajasthan qui est compliqué à préparer pour un grand nombre de personnes. Les aliments ne peuvent pas être cuits à l'avance, mais doivent être servis chauds immédiatement. Dans la mesure où ces aliments sont en principe consommés dans le contexte familial ou dans tout autre contexte garantissant la pureté de la préparation, ils expriment l'égalité de statut et l'intimité qui existent entre tous les Maheshwari. Les Agarwal ont, paraît-il, essayé d'élaborer ce type de repas, mais y ont toutefois renoncé parce qu'ils n'arrivaient pas à coordonner la préparation et le service de ce repas chaud pour 40'000 personnes.

L'organisation du *goth* exige le concours d'un grand nombre de personnes et active les relations entre les membres de la caste. Deux mois avant la fête, 25 personnes dotées d'un cercle de connaissances étendu se rendent auprès d'environ 600 familles maheshwari fortunées et de la classe moyenne pour leur vendre des actions du *goth* d'une valeur de 500 roupies chacune. La contribution de ces «actionnaires» permet d'abaisser le prix des bons de repas de 50 roupies à 15 roupies. Elle offre ainsi aux Maheshwari pauvres la possibilité de participer au repas avec toute leur famille.

Pendant les deux semaines qui précèdent la fête, environ 11'000 bons de repas sont vendus, la plupart au porte à porte. Dans chaque quartier, une trentaine d'hommes font le tour des maisons maheshwari pour écouler ces bons. L'association installe également 22 points de vente dans la vieille ville, par exemple à Chaura Rasta ou au Tripolia Bazar ainsi que dans les nouvelles colonies d'Adarsb Nagar, de Malviya Nagar ou de Tonk Fatak. En 1997, 10'396 billets à 15 roupies et 435 à 25 roupies furent ainsi vendus, réunissant la somme de 174'915 roupies. Par ailleurs, 310'000 roupies supplémentaires furent collectées auprès de 620 actionnaires. Le repas fut offert aux 2'500 enfants de moins de 7 ans et aux 1'000 bénévoles qui aidèrent à sa préparation.

Le succès du repas dépend non seulement des capacités du cuisinier et de son équipe, mais de la collaboration sans faille des personnes qui sont responsables du bon déroulement des opérations. Les personnes qui ont l'aptitude de surveiller l'élaboration de plats pour des centaines et parfois des milliers de personnes se font un nom au sein de la caste. Leur talent est mis à contribution lors de la préparation de repas communautaires, notamment du *goth*. Un grand commerçant en pierres précieuses de Bombay, originaire de Jaipur, surveillait ainsi chaque année depuis 15 ans la confection des mets sucrés.

Le plat principal que l'on sert au *goth*, le *dāl-baṭṭi-curmā* est un plat typique du Rajasthan; il est devenu la nourriture emblématique non seulement des Maheshwari, mais de toute la communauté marwari. La préparation de ce plat, servi chaud à 15'000 personnes, est un véritable tour de

force¹⁹⁷. Comme le faisait remarquer un des convives, le repas de Jaipur est «*India's fame*»; il est connu auprès de tous les Maheshwari de l'Inde et les organisateurs ne lésinent pas sur les moyens pour le réussir. Le cuisinier engagé pour le *goth* est réputé dans toute la communauté marwari pour sa préparation des *dāl-baṭṭī-curmā* et se déplace dans les grandes villes de l'Inde pour organiser des festins du même genre. Pour préparer ces repas gigantesques, il dirige parfois des équipes de 500 cuisiniers et marmitons. Dans le cadre du *goth* de Jaipur, 150 cuisiniers travaillent sous ses ordres. Le *curmā*¹⁹⁸ est préparé un jour à l'avance; les autres aliments sont apprêtés le jour même du festin. On prépare les légumes, les lentilles (*dāl*), la soupe au yogourt et à la farine de pois chiches dans des chaudrons d'une contenance de 1'500 litres. Quelques heures avant le festin, les *baṭṭī*¹⁹⁹, des boulettes de pain, sont mises à cuire dans les cendres de bouses de vaches séchées²⁰⁰ et trempées dans du beurre fondu juste avant d'être servies.

A l'occasion du *goth*, on transforme le préau d'une des écoles de l'association située à Tilak Nagar en une immense salle de banquet à ciel ouvert. Les places sont prévues pour 2'500 personnes à la fois, si bien que les convives sont nourris en plusieurs services: le premier groupe commence à manger à la fin de l'après-midi et le dernier tard dans la soirée. Les femmes se restaurent généralement avec leurs parentes et leurs amies tandis que les hommes mangent entre eux. Au *goth* de 1994, on n'observait cependant pas de division stricte entre les sexes et certaines tables étaient occupées par des femmes et par des hommes. La décision d'installer des tables et des chaises date du début des années 1990. Précédemment, les convives étaient assis par terre sur des bandes de tissus. Cet arrangement fut toutefois jugé inconfortable et peu hygiénique, les derniers servis étant souvent obligés de s'asseoir sur un sol souillé de nourriture.

¹⁹⁷ Les proportions de la nourriture utilisée pour le festin sont phénoménales et méritent d'être mentionnées: blé pour le *curmā*: 400 kg – pois chiches pour le *curmā*: 450 kg – pois chiches pour la préparation de légumes: 225 kg – farine pour les boulettes de pain: 950 kg – sucre: 800 kg – beurre clarifié: 1'400 kg – huile: 75 kg – lentilles: 600 kg – lait: 1'200 litres – pâte de lait: 700 kg – amandes: 15 kg – cardamome: 13 kg – épices: 200 kg – citrons: 150 kg – piment vert: 200 kg – bouses de vache séchées: 8'000 kg – bois: 700 kg – cylindre de gaz: 21 pièces. Le coût de la marchandise et du service: 160'000 roupies pour le beurre clarifié, 68'000 roupies pour les matières premières, 25'000 roupies pour les produits laitiers. 162'500 roupies pour les frais de préparation (le cuisinier chargeait 13 roupies par couvert pour les frais de préparation des repas). En 1994, le coût total du repas s'éleva à 415'000 roupies (env. Frs. 22'500.-).

¹⁹⁸ Le *curmā*: plat sucré préparé à base de blé et de pois chiches. Les céréales ne sont pas moulues, mais pilées avec des grands marteaux de bois. Le tout est tamisé, puis à nouveau pilé, puis tamisé, etc. On y ajoute du beurre, du sucre, de la pâte de lait, des épices et des fruits secs.

¹⁹⁹ *Baṭṭī*: boulette (en argile, pierre ou autre matériau). Ici boulette de pain.

²⁰⁰ Les *baṭṭīs* sont cuites en deux temps: les boulettes de pâte sont d'abord placées dans la cendre très chaude pour rendre la surface croustillante. Puis elles sont remises dans une cendre un peu refroidie pour cuire doucement l'intérieur. Enfin, avant d'être servies, elles sont trempées dans du beurre clarifié.

Trois cents personnes s'activent au service de table, passent et repassent devant les convives en insistant pour qu'ils se resservent. Au *goth* de 1994, les volontaires formaient plusieurs équipes; les noms des responsables étaient affichés sur des grandes bannières accrochées aux murs. Chaque section portait le nom d'un lieu de pèlerinage important pour les Maheshwari, comme Tirupati, le lieu de pèlerinage vishnouïte le plus saint de l'Andhra Pradesh, Vrindaban (Uttar Pradesh), Karni Mata (Rajasthan), etc. Le nom d'Ayodhya, lieu de naissance du dieu Ram et haut lieu des partis nationalistes prohindous, avait également été choisi pour l'une des bannières. Les convives plaisantaient en sortant du repas, disant qu'ils avaient dîné à Vrindaban, à Tirupati ou à Karni Mata. Aucune bannière ne portait en revanche le nom d'un lieu saint du shivaïsme, fait surprenant, étant donné que Shiva est, selon la mythologie officielle de la caste, le dieu fondateur des Maheshwari et qu'il est en principe honoré dans le cadre des assemblées organisées par les associations maheshwari.

En attendant de pouvoir passer à table, les convives peuvent se distraire en se promenant dans une foire qui comprend une cinquantaine de stands où ils peuvent acheter des amuse-gueule, des boissons et des glaces. Certains organismes de l'association (le club des jeunes et celui des femmes ainsi que le comité responsable de la supervision de l'hôpital) y tiennent leur stand. Les élèves des écoles maheshwari organisent par ailleurs des jeux pour distraire les enfants. Certains commerçants, surtout maheshwari, exposent en outre leurs produits, les places étant accordées en priorité aux membres de la caste.

Le *goth* de 1994 réunissait pour quelques heures environ 15'000 Maheshwari dont l'enthousiasme sautait aux yeux. La foire et le repas donnaient à chacun l'occasion de rencontrer des amis, des connaissances, des parents et d'élargir son cercle de connaissances. Certains Maheshwari qui ne sont pas impliqués dans le milieu associatif disent qu'ils rencontrent au *goth* 150 connaissances; les membres actifs de l'association affirment en croiser entre 500 et 800. Chacun peut expérimenter la multiplicité et la force des liens qui le rattachent à la communauté. La manifestation offre ainsi l'occasion unique de vivre pendant quelques heures l'unité et la force numérique d'une communauté dispersée en temps normal et de consolider l'unité collective menacée par les différences socio-économiques. Le *goth* représente un moment de *communitas* (Turner 1990). Comme le commenta un de mes interlocuteurs, «ce jour, nous sommes tous égaux; nous mangeons ensemble. Les grands et les petits, les riches et les pauvres, tout le monde se rencontre.»

L'effort de rapprochement entre l'élite et les autres membres de la caste se reflète jusque dans la disposition des lieux. Dans d'autres grands rassemblements, les personnalités invitées et les notables du mouvement associatif sont placés normalement pendant toute la durée des cérémonies ou des réunions sur une grande tribune qui fait face à la foule. Cette mise en scène doit mettre en évidence leur statut social et leur autorité.

Le jour du *goth* de 1994, les hôtes d'honneur²⁰¹ étaient assis, en bordure de la place où se tenait la foire, sur une estrade équivalant à l'emplacement de trois stands. Les autres cadres associatifs s'asseyaient un moment à leurs côtés pour échanger quelques paroles et se mêlaient ensuite à la foule pour saluer leurs innombrables connaissances. Pendant le banquet lui-même, ils étaient servis en même temps et aux mêmes tables que tout le monde. Cet arrangement supprimait la distance géographique et sociale entre les dignitaires et les autres membres de la caste, soulignait leur proximité sociale et consolidait leur sentiment d'appartenir à une même communauté, intensifiant ainsi la conscience collective des Maheshwari.

Le *goth* renforce également les contacts des Maheshwari avec la société globale et en particulier avec le pouvoir politique, car on invite au repas également des politiciens locaux et régionaux. En 1994, les personnalités suivantes étaient présentes: le ministre du Département de la santé de l'Etat du Rajasthan, une femme maheshwari membre du Parlement de Delhi, un membre du Parlement du Gujarat, un membre de l'Assemblée législative de Jaipur, un membre de l'Assemblée législative de Bhilwara et un membre de l'Assemblée législative de Meerut. Bien que le *goth* soit réservé aux Maheshwari²⁰², il peut arriver que des familles maheshwari invitent clandestinement leurs amis d'autres castes pour assister à cette manifestation qui fait la une des journaux de Jaipur.

Au cours des semaines qui précèdent le repas communautaire, les membres de la caste ne parlent que de cet événement, ceci d'autant plus qu'une partie d'entre eux collaborent activement à sa préparation. Après la fête, les participants font des commentaires, comparent le festin de l'année avec celui de l'année précédente, discutent des gens qu'ils ont vus et rapportent à d'autres ce qu'ils ont appris. Pendant le *goth*, les conversations vont particulièrement bon train et portent notamment sur la question du mariage. On échange des nouvelles concernant les alliances à conclure ou des mariages qui ont eu lieu dans l'année; on dément ou on confirme des rumeurs du genre:

– J'ai entendu que tu allais devenir belle-mère...

– Eh, oui, mon futur gendre surveille la production dans une fabrique où un *karof*²⁰³ de diamants bruts circule par jour.

²⁰¹ L'ancien président de la Rajasthan Pradeshik Maheshwari Sabha, le président de l'assemblée (un industriel self-made man), un membre du comité des jeunes, le «patron» de la *Shri Maheshwari Samaj* de Jaipur, etc.

²⁰² J'avais reçu une invitation officielle signée par le président et le vice-président de la *Shri Maheshwari Samaj*.

²⁰³ *Karof*: unité de valeur qui équivaut ici à dix millions de roupies.

Ce grand rassemblement est évidemment une occasion rêvée pour amorcer des négociations matrimoniales. Comme tous les jeunes de la communauté sont présents ce jour-là, parents et enfants peuvent prendre connaissance d'éventuels candidats au mariage ignorés jusqu'alors. Un jeune homme qualifia cette soirée de véritable «eye tonic». Les membres de la jeune génération, tous vêtus de leurs plus beaux habits, se promènent en bandes, avec leurs cousins et amis et nouent des contacts avec d'autres jeunes. Tel jeune homme espère réitérer l'expérience de son cousin, qui rencontra sa femme dans le *goth* organisé deux ans plus tôt, et cherche sa future épouse parmi les jeunes filles présentes.

Le mariage de leurs enfants est l'une des préoccupations majeures des familles maheshwari. Ces dernières ne se contentent pas de chercher activement un conjoint pour leurs enfants pendant plusieurs mois, voire quelques années; elles développent longtemps à l'avance des stratégies destinées à faciliter cette quête. Les parents fournissent non seulement à leurs enfants la meilleure formation scolaire et professionnelle possible, mais commencent, peu après leur naissance, à accumuler le capital financier et social nécessaire pour l'organisation de leur mariage: ils s'efforcent d'acquérir une bonne réputation dans leur communauté, dans leur milieu professionnel et dans leur voisinage et tâchent d'élargir au maximum leur réseau social parmi les membres de leur caste. La fréquentation des manifestations organisées par l'association et tout particulièrement la collaboration au sein des comités chargés de la gestion des activités associatives donnent aux parents l'occasion de rencontrer régulièrement de nombreux Maheshwari. La nomination à des postes plus ou moins honorifiques dans la structure associative leur permet par ailleurs de se faire connaître dans la communauté locale et supralocale. L'engagement dans le mouvement associatif ne découle pas uniquement d'un dévouement pour la cause communautaire, mais est également motivé par la poursuite d'intérêts personnels, comme le confirme avec une grande franchise une mère de famille:

On connaît notre famille à cause de mon beau-père qui a été un travailleur social très actif sa vie durant. Grâce à mon activité (au sein de l'association de caste de Jaipur et du district de Jaipur), je me suis toutefois créé aujourd'hui un cercle différent de celui mon beau-père et je voudrais étendre ces relations au niveau du Rajasthan. Avoir de nombreuses connaissances peut être utile lorsqu'on cherche à marier ses enfants ou à trouver un emploi pour son fils. Mon mari est salarié. Si, par hasard, notre fils fait des études médiocres, il ne trouvera pas un bon emploi. Aujourd'hui, sans études, on ne trouve pas d'emploi. Par ailleurs, un salarié de la classe moyenne ne peut pas faire du commerce... Si, malgré tout, il faut lui faire faire du commerce, nous aurons des contacts.

Je veux aussi élargir mon cercle de connaissances, parce que j'ai une fille à marier. Comme elle n'est pas d'une grande beauté, personne ne s'empresera de la demander en mariage en me disant: «Votre fille est si belle. Réservez-la pour notre fils.» C'est pourquoi, il nous faudra chercher quelqu'un nous-mêmes. Or, nous ne savons pas où nous allons le trouver.

Pour resserrer les liens entre les Maheshwari et pour préserver leur endogamie, la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur prépare d'autres manifestations, en particulier des foires de rencontre (cf. chap. VII). Quant à la gestion des écoles maheshwari, qui seront présentées au chapitre suivant, elle accroît non seulement le capital culturel de la jeune génération, mais stimule aussi les contacts individuels et collectifs que les Maheshwari entretiennent avec les membres d'autres castes, ainsi qu'avec diverses institutions publiques.

CONCLUSION

La communauté maheshwari de Jaipur a subi au cours du XX^e siècle des transformations importantes: sa population s'est accrue grâce à l'immigration de familles provenant de diverses régions et s'est dispersée dans une quinzaine de quartiers, répartis à travers la ville. Ces divers changements, ainsi que ceux survenus dans la société en général, ont obligé le mouvement associatif à réadapter constamment ses objectifs et ses activités.

À ses débuts, la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur a consacré la majeure partie de ses efforts à la promotion de réformes qui devaient accroître le statut social et la prospérité de la caste: elle a cherché à imposer des pratiques et des valeurs qui étaient traditionnellement associées aux castes hautes ou que les mouvements réformateurs hindous considéraient comme typiques de la tradition hindoue originelle. Poursuivant simultanément plusieurs stratégies, elle condamna ainsi les dépenses ostentatoires effectuées à l'occasion des funérailles et des mariages, prôna la formation scolaire des jeunes gens, puis également celle des jeunes filles, et prêcha l'adoption de pratiques religieuses considérées comme représentatives des castes élevées. Comme le prouvera le chapitre VI, elle cristallisa ses réformes particulièrement sur le domaine matrimonial.

Pendant les deux premières décennies, la Shri Maheshwari Samaj était marquée par un fort clivage idéologique, social et politique: la faction conservatrice, de tendance plutôt traditionaliste, politiquement neutre ou probritannique s'opposait à la faction progressiste, recrutée surtout dans la jeune génération, pro-nationaliste et proche de l'*Arya Samaj*. Les divergences entre les deux groupes s'exprimaient non seulement dans leur orientation politique, mais se traduisaient avant tout dans les pratiques sociales, et en particulier dans les pratiques matrimoniales. Pour défendre leurs opinions au sein de la communauté, les protagonistes recoururent à différents moyens: ils formèrent leurs propres structures et cherchèrent parfois des alliés et des «armes» en dehors de la caste; ils exploitèrent les ressources que leur offraient les dispositions légales du gouvernement colonial, l'idéologie et l'infrastructure de l'*Arya Samaj* et même l'appui d'autres castes. Loin d'être un champ clos, l'association se présentait dès ses débuts et se présente toujours comme un espace social hétérogène et

ouvert sur la société globale; poursuivant des objectifs spécifiques, en particulier l'unification et l'ascension sociale de la caste, elle redéfinit par ailleurs les valeurs qu'elle s'approprie de façon à ce qu'elles servent ses propres intérêts.

Tout en continuant son action réformatrice, la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur essaie de renforcer l'unité de la communauté, menacée par l'immigration de familles venues d'autres villes du Rajasthan ou d'autres Etats de l'Inde ainsi que par la dispersion progressive des Maheshwari dans les nouveaux quartiers de la ville. En cherchant à gérer la mobilité géographique des membres de la caste, elle vise un objectif identique à celui des anciens conseils de caste, en adoptant toutefois d'autres stratégies. Alors que les *pañcāyat* répartissaient les nouveaux arrivés en fonction de leur provenance géographique dans des structures séparées, la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur veut rassembler en son sein, soit dans une structure unique, tous les Maheshwari de Jaipur, quels que soient leur lieu de provenance ou la date de leur installation dans la ville.

Recourant à un large éventail de moyens, la Shri Maheshwari Samaj a construit des bâtiments et créé des institutions et de nombreuses manifestations qui permettent à tout Maheshwari d'entrer en contact avec les autres membres de la caste d'une façon temporaire ou permanente. La gestion et la fréquentation des écoles (cf. chap. V), l'organisation de foires de rencontre (cf. chap. VII), la célébration de diverses fêtes (*Mahesh Navmī*, *Holī*, *Divālī*) et la préparation du *goth* stimulent puissamment la vie communautaire des Maheshwari. Ce grand repas communautaire annuel élargit d'ailleurs la sphère d'influence de la Shri Maheshwari Samaj au niveau régional et lui permet d'activer les relations entre les Maheshwari de Jaipur et ceux qui vivent à l'extérieur de la ville.

Le désir de la Shri Maheshwari Samaj d'éviter les sources de tensions entre les membres de la caste se traduit dans les dispositions qu'elles a prises pour soustraire le milieu associatif à l'influence des partis politiques, toujours désireux d'élargir leur base électorale en cooptant les cadres des mouvements associatifs de caste. En interdisant aux Maheshwari de militer politiquement en son sein, elle empêche l'émergence de conflits dus aux affiliations politiques divergentes, favorise la collaboration entre les membres de la caste et encourage la mise sur pied d'institutions et de manifestations utiles pour la prospérité individuelle et collective des Maheshwari.

Cette recherche de consensus modèle aussi l'organisation des élections du comité directeur. Jusqu'en 1989, les membres de la Shri Maheshwari Samaj élaient les membres du comité directeur, à l'exception du président. Bien que les statuts les eussent autorisés à recourir au processus électoral pour le sélectionner, ils avaient renoncé, jusque-là, à appliquer le règlement. Le président était désigné à l'unanimité par les membres de la caste et émergeait ainsi comme le chef naturel d'une communauté morale

suffisamment unie pour se choisir un *leader*. Il était par ailleurs nommé à vie, seule la maladie ou la mort mettant fin à sa fonction.

La quête de reconnaissance sociale des Maheshwari récemment immigrés à Jaipur mit toutefois un terme à ce mode de décision consensuel ainsi qu'au caractère permanent du poste de président. Refusant la mainmise des vieilles familles de la communauté sur les positions les plus honorifiques, certains Maheshwari établis à Jaipur depuis quelques décennies exigèrent que le président soit élu au même titre que les autres membres de la communauté, conformément au règlement. L'organisation des premières élections présidentielles reflète ainsi la différenciation interne de la communauté de Jaipur, qui comprend des familles établies à Jaipur depuis un nombre d'années variable. Elle témoigne également de l'intérêt énorme que les immigrants récents manifestent pour l'association et exprime leur désir de démontrer leur appartenance à la communauté maheshwari locale.

Si les élections se fondent sur le principe démocratique, les campagnes électorales et le résultat des élections dépendent souvent d'autres facteurs. Pour se faire élire, les candidats à la présidence comptent sur les voix de leurs parents, amis et clients. Les plus anciennes lignées de la ville, qui comprennent un grand nombre de familles, sont en principe systématiquement représentées dans le comité directeur. Pour remporter les élections, les candidats à la présidence ne peuvent toutefois pas se contenter d'exploiter des solidarités existantes, mais doivent créer de nouvelles loyautés et recourir à des techniques de propagande en vigueur dans les milieux politiques. S'ils se servent de la presse écrite pour se présenter aux membres de la caste, les candidats s'efforcent avant tout d'établir des contacts personnels avec les familles de la communauté en faisant du porte à porte et en organisant des cortèges dans les quartiers de la ville où résident des Maheshwari.

L'investissement de temps et d'argent qu'occasionnent les campagnes électorales, les passions qu'elles déclenchent et le fait que de nombreux Maheshwari sont prêts à consacrer plusieurs heures par semaine et, pour certains d'entre eux, par jour, à travailler au sein du comité directeur démontrent l'importance que les membres de la caste accordent à leur association.

Les règles qui président aux élections du comité directeur favorisent le rapprochement entre les Maheshwari installés à Jaipur de longue date et les immigrants récents. Elles stipulent en effet que les candidats à la présidence doivent intégrer dans leur équipe des représentants des 15 quartiers de la ville. Ces dispositions contribuent à niveler la différenciation intracaste basée sur l'origine géographique, l'ancienneté de l'implantation à Jaipur et le statut socio-économique des familles maheshwari. Le souci de préserver un caractère démocratique aux élections a en outre incité l'association à imposer une limite aux dépenses électorales, donnant ainsi leur chance aux candidats qui ne sont pas très riches.

Les élections du comité directeur, l'organisation des diverses activités de l'association et la gestion de ses institutions activent non seulement des réseaux de parenté, d'amitié et de clientélisme déjà constitués, mais favorisent également le développement de nouvelles solidarités. La participation à la vie associative favorise l'intégration d'individus, de familles et de groupes et permet ainsi à tous (vieilles familles de Jaipur, immigrants récemment arrivés, etc.) de se positionner les uns par rapport aux autres et de redéfinir leur statut à l'intérieur d'une communauté en constante transformation.

L'évolution du profil des présidents est à l'image des objectifs et des activités de la Shri Maheshwari Samaj. Ses premiers présidents n'étaient pas des commerçants, mais des fonctionnaires occupant des postes élevés dans l'administration coloniale et postcoloniale. Leur stature intellectuelle et le prestige qui était attaché à leurs fonctions faisaient d'eux des figures de référence idéales durant la période de réforme, qui marqua les débuts du mouvement associatif. Dès les années 1960, les présidents ont souvent été de grands commerçants et des industriels: leur fortune et leur savoir-faire dans le domaine économique les rendaient particulièrement aptes à diriger l'association, à partir du moment où celle-ci commença à accumuler des biens mobiliers et immobiliers et à multiplier ses activités. Leurs contacts nombreux, ainsi que leur appartenance à des associations professionnelles, des fondations religieuses et des clubs service leur procuraient des appuis à l'intérieur et à l'extérieur de la caste. Ils leur permettaient ainsi de défendre les intérêts de la communauté, et ceci notamment dans le cadre de litiges concernant des propriétés immobilières. Leur ancrage social montre que l'engagement dans la caste s'accompagne d'affiliation à des groupes qui la dépassent. Il indique aussi que la participation aux structures de la société globale conditionne l'accession à des postes prestigieux au sein du mouvement associatif mabeshwari.

L'élection d'hommes de la classe moyenne à la présidence à partir des années 1990 met clairement en scène l'idéologie égalitaire de la Shri Maheshwari Samaj. En conférant des positions et des titres honorifiques à des individus modestes, mais particulièrement efficaces et dévoués à la communauté, l'association exhibe sa volonté de traiter sur un pied d'égalité tous les membres de la caste, qu'ils soient riches ou pauvres, et de niveler ainsi symboliquement les différences de statut basées sur la fortune.

La démission du premier président de l'association issu de la classe moyenne et les atouts exceptionnels dont étaient dotés les deux suivants parvenus au bout de leur mandat, font toutefois comprendre que, pour remporter les élections et pour conserver son poste, un homme de condition plutôt modeste doit disposer de nombreux appuis et être doté de nombreuses qualités personnelles: il est indispensable qu'il jouisse d'un très large réseau de connaissances, soit en raison de son appartenance à une vieille famille de Jaipur, soit en raison de son activité professionnelle et de

son charisme personnel. Son dynamisme peu commun et son dévouement durable doivent en outre susciter le respect au sein de la communauté. Pour mener à bien sa tâche de président, il faut qu'il soit en outre capable de recruter des collaborateurs diligents et efficaces. Il ne peut toutefois pas les choisir uniquement parmi ses parents, ses amis et clients, sous peine de limiter le nombre de ses électeurs et de se faire reprocher de vouloir, lui et ses proches, prendre le contrôle de l'association. A défaut d'être riche lui-même, un candidat doit en outre pouvoir compter sur l'appui inconditionnel de gens fortunés, prêts à soutenir ses divers projets.

L'attribution exceptionnelle d'un poste de président à des hommes de la classe moyenne ne remet donc pas en question la position dominante des familles fortunées de Jaipur, qui continuent aujourd'hui comme autrefois à détenir les postes les plus honorifiques aux différents niveaux du réseau associatif. Leur prééminence ne résulte toutefois pas de leur fortune en tant que telle, mais de l'importance de leur contribution matérielle et immatérielle à la vie associative. Les grands commerçants et les hommes fortunés sont en effet capables de mettre à disposition de l'association des ressources considérables en la faisant bénéficier de leur expérience commerciale, de leur appui financier et de leur réseau de relations.

Le «Temple» de la caste

Ce chapitre montre de quelle manière la Shri Maheshwari Samaj promeut la prospérité économique individuelle, familiale et collective de ses membres. Après avoir évoqué son enrichissement au cours du XX^e siècle, il expose comment l'association accumule et redistribue une partie du capital culturel et financier dont disposent les Maheshwari. Dans cette visée, je présente d'abord les institutions de charité et ensuite les établissements scolaires de la Shri Maheshwari Samaj et leur politique de recrutement des élèves. Les critères de sélection des écoliers indiquent que l'association poursuit parfois des objectifs contradictoires, l'obligeant à hiérarchiser ses priorités en fonction des circonstances. La gestion des institutions scolaires éclaire par ailleurs la nature des relations que les associations maheshwari entretiennent avec l'Etat.

Ce chapitre traite ensuite des initiatives que le mouvement associatif a prises pour rapprocher les différentes catégories professionnelles de la caste et stimuler ainsi le partage du capital culturel et financier entre les Maheshwari. Il sera aussi question des dispositifs qui permettent à l'association d'inciter ses membres à lui consacrer une partie de leurs ressources (temps, argent, compétence professionnelle, etc.). A ce titre, j'évoque les marques de reconnaissance sociale plus ou moins significatives et durables que la Shri Maheshwari Samaj prodigue à ses membres les plus méritants et j'explique la modalité de ses collectes d'argent destinées à financer ses activités. Ces divers dispositifs témoignent de sa volonté d'affirmer l'égalité de principe entre les membres de la caste, en occultant autant que possible leurs différences économiques.

J'explique enfin de quelle manière l'association s'y prend pour acquérir une légitimité auprès de ses membres et pour attirer leurs dons ou leurs appuis sous une forme ou une autre. M'inspirant de recherches menées sur les temples, je montre que la Shri Maheshwari Samaj peut être comparée métaphoriquement à un «temple»: elle fonde sa légitimité sur le principe qu'elle assume, à l'égard de la caste, une fonction semblable à celle que les temples remplissent à l'égard des dieux et des hommes. Cette affirmation sera illustrée par l'examen de la collecte que la Shri Maheshwari Samaj organise chaque année à l'occasion de *Mahesh Navmi*.

Cette analyse tire parti d'études qui traitent des temples hindous (Baker 1975, Rudner 1994, Appadurai et Breckenridge 1976, Reiniche 1989) et des phénomènes sectaires vishnouïtes et shivaïtes (Assayag 1986: 319-353; Clémentin-Ohja 1995: 87-109, Reiniche 1989: 174-186, 1995: 157-181). J'ai également fait usage de la recherche que R. Jamous (1995) a effectuée sur le culte des saints chez les Meo. On peut en effet constater certains parallèles entre ce culte et celui du dieu Mahesh, qui est orchestré par la Shri Maheshwari Samaj, dans la mesure où, comme le relève R. Jamous (1995: 43), «c'est dans et par le rite qu'il (le saint musulman ou, dans le cas des Maheshwari, le dieu Mahesh), devient actif ou plus précisément qu'il interagit avec les vivants (ou, dans le cas présent, avec les Maheshwari)».

Ce chapitre s'inscrit par ailleurs dans la suite des travaux qui ont étudié l'impact de la différenciation économique des membres de la caste sur la cohésion communautaire. On verra ainsi que les Maheshwari adoptent une attitude différente de celle de castes d'artisans ou d'intouchables. Tandis que les sections prospères des Mudaliyar cherchent à se distancer des couches moins nanties de leur communauté (Reiniche 1996), les Paraiyars étudiés par R. Delière (1988: 287) recourent à l'institution de la querelle et empêchent toute centralisation de l'autorité au sein de leur caste. A la différence de l'un et de l'autre groupes, les Maheshwari ont créé des institutions qui doivent résoudre les problèmes financiers de leurs sections les plus pauvres, favoriser leur ascension sociale et atténuer, sur le long terme, l'inégalité économique entre les membres de la caste. Ils ont en outre recours à d'autres dispositifs qui leur permettent de réaffirmer – sur le plan symbolique – l'égalité et l'identité de principe entre les Maheshwari.

ACCUMULATION ET REDISTRIBUTION

La Shri Maheshwari Samaj de Jaipur, qui ne possédait rien au moment de sa fondation en 1925, a considérablement accru le nombre de ses propriétés mobilières et immobilières au cours de la deuxième moitié du XX^e siècle. La chronologie de ses acquisitions est la suivante:

- 1941 la Shri Maheshwari Samaj reçoit un terrain situé sur le Chanpole bazar d'une veuve sans héritier direct qui préféra léguer sa propriété à la caste plutôt que d'adopter un fils pour lui transmettre ce bien. Comme les membres de la parenté de cette veuve contestèrent la légitimité de ce legs, la Shri Maheshwari Samaj fut obligée, dès 1941, d'effectuer des démarches juridiques pour faire reconnaître son droit et n'obtint gain de cause qu'en 1958;
- 1945 elle achète une maison à la Singhon Ka Rasta²⁰⁴;

²⁰⁴ Cette rue est une perpendiculaire à la Chaura Rasta, l'une des principales avenues de la vieille ville de Jaipur.

- 1946 l'association construit le siège de l'association sur l'emplacement de la maison achetée en 1945. Ce bâtiment, dont la pierre de fondation est posée par B.N. Laddha, père d'un des présidents de l'association, est agrandi au cours des décennies suivantes. Il accueille aujourd'hui le secrétariat de la Shri Maheshwari Samaj et abrite également une école pour filles;
- 1959 elle commence la construction d'un *dharmśālā*, qui comprend au début des années 1990 plusieurs étages et de nombreuses chambres d'hôtes et dispose de grandes salles de réunions. Ce bâtiment n'est pas géré par le comité directeur, mais par un comité d'administration autonome;
- 1976 la Shri Maheshwari Samaj entreprend la construction d'une école à Tilak Nagar;
- 1978 l'association édifie un hôpital près de Chanpole;
- 1995 elle ouvre une troisième école à Jawahar Nagar, dont le prix de construction s'élevait à environ 2 *karor*. Le terrain lui-même avait été acheté à l'Etat quelques années auparavant à bas prix;
- 1997 la Shri Maheshwari Samaj possédait en outre dans la vieille ville une maison, qui sert de lieu de réunion pour la Mahila Parishad, le club des femmes. Cette habitation abrite également un centre de production de produits alimentaires, qui offre du travail à quelques femmes maheshwari particulièrement démunies.



Figure 6: Le Dharmśālā (Shri Maheshwari Seva Sadan).

La Shri Maheshwari Samaj a beaucoup accru ses avoirs mobiliers au cours des dernières décennies. Elle gère huit fonds, dont certains ont été créés par des personnalités qui honoraient ainsi leurs proches parents défunts. Le fonds de charité le plus important, le Shri Mahesh Seva Kosh, est alimenté principalement par les offrandes (*bhenu*²⁰⁵) faites au dieu Mahesh à l'occasion de *Mahesh Navmi* et, dans une moindre mesure, par des donations (*candā*) offertes par les membres de la caste lors de la célébration des mariages. Le capital du Shri Mahesh Seva Kosh a considérablement augmenté pendant les deux dernières décennies du XX^e siècle: en 1986-1987, il disposait d'une rentrée de 85'274 roupies; en 1995, il fut enrichi par une collecte qui s'élevait à 1'400'000 roupies; en 1996, cette collecte se montait à 1'200'000 et en 1997, elle plafonnait à 800'000 roupies.

Tout en accumulant des biens matériels, la Shri Maheshwari Samaj a diversifié ses activités (cf. chap. IV). Pour mettre sur pied ces divers projets, elle a non seulement dû compléter ses ressources financières, mais mobiliser aussi un grand nombre de bénévoles disposés à consacrer leur temps et leur savoir-faire à la communauté. Cet investissement matériel et immatériel important reflète l'intérêt croissant que les Maheshwari éprouvent pour la Shri Maheshwari Samaj et met en évidence leur volonté de participer activement à son développement.

*

* *

Un des principaux objectifs de l'association est de venir en aide aux familles maheshwari dans le besoin, contribuant ainsi à équilibrer les différences économiques entre les familles fortunées et les familles pauvres. La présence de personnes démunies dans la caste ternit en effet l'image publique des Maheshwari, qui aiment se présenter comme une communauté prospère et solidaire. Or, la pauvreté de certains Maheshwari dément cette prétention et jette un doute sur le sens des responsabilités des familles aisées, qui semblent se désintéresser du sort de leurs frères de caste défavorisés.

Dans le but d'améliorer directement la situation économique des Maheshwari indigents, le fonds d'entraide de la caste, le Shri Maheshwari Seva Kosh, dépense annuellement entre 800'000 et 900'000 roupies. Il finance la scolarité et les soins médicaux des familles maheshwari dont le revenu mensuel était, en 1994, inférieur à 2'000 roupies²⁰⁶, il soutient également les familles démunies et les individus sans ressources. En 1994, ce fonds avait dépensé 420'740 roupies pour les postes suivants:

²⁰⁵ *Bhenu*: ici, un présent offert à un supérieur; une offrande à une divinité.

²⁰⁶ Jusqu'en 1994, la limite était fixée à 1'500 roupies.



Figure 7: L'hôpital (Mahesh Hospital).

- prise en charge des frais scolaires de 138 écoliers: 226'975 roupies;
- prise en charge de soins donnés à 496 malades: 103'000 roupies;
- aide financière à 24 familles dans le besoin: 87'765 roupies;
- divers: 3'000 roupies.

L'hôpital que possède la Shri Maheshwari Samaj offre par ailleurs des soins médicaux à bas prix et soigne gratuitement les malades pauvres. leur frais de traitement étant pris en charge par le Shri Maheshwari Seva Kosh. Ouvert aussi aux non-Maheshwari, cet hôpital accueille une soixantaine de patients externes par jour et dispose d'une vingtaine de lits pour les patients internes. Une dizaine de spécialistes y travaillaient, à savoir un dentiste, un chirurgien, un dermatologue, un oto-rhino-laryngologue, un cardiologue, un ophtalmologue, un gynécologue et des pédiatres.

LE PARTAGE DU CAPITAL CULTUREL

Outre l'aide financière apportée aux plus pauvres, l'association favorise avant tout l'ascension sociale de toutes les familles de la caste en leur offrant un enseignement primaire et secondaire de qualité. En raison de son impact favorable sur l'avenir professionnel de la jeune génération,

l'éducation constitue une source d'enrichissement privilégié. Traduisant une opinion partagée par de nombreux Maheshwari, la mère d'une jeune fille faisait ainsi remarquer que «l'éducation est le meilleur des ors, celui qui rapporte le plus».

Les écoles de la Shri Maheshwari Samaj

En donnant aux Maheshwari la possibilité d'envoyer leurs enfants dans de bonnes écoles primaires et secondaires, l'association répond à une préoccupation centrale des familles. Dans un contexte où la formation scolaire et professionnelle détermine largement le statut et la mobilité sociale des individus, les parents cherchent à procurer à leur descendance la meilleure éducation possible et sont disposés à consacrer une partie importante de leur budget pour les envoyer dans des écoles privées, qui jouissent d'une meilleure réputation que les écoles publiques. Si la scolarisation a été facilitée par le développement de structures scolaires gouvernementales, l'entrée dans les établissements privés de haut niveau reste très difficile. L'aptitude des écoliers et la capacité des parents à payer l'écolage ne suffisent en principe pas pour garantir leur admission. La direction de ces écoles sélectionne en effet les candidats en tenant compte non seulement de ces deux conditions, mais également du capital culturel et social de leur famille. Pour faire inscrire leurs enfants, les parents utilisent tous les avantages dont ils peuvent disposer: ils exploitent le prestige que leur octroie leur propre position sociale, cherchent à obtenir des appuis de personnages haut placés, tirent parti de leurs relations privilégiées avec les membres du personnel de l'école scolaire en question et sont même disposés à offrir des donations à ladite institution.

Contrairement à d'autres castes qui possèdent des *colleges*, la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur a concentré ses efforts sur les classes primaires et particulièrement sur les classes secondaires, qui jouent un rôle stratégique dans l'accès aux formations universitaires. Grâce à l'octroi d'une très bonne formation secondaire, l'association donne aux jeune Maheshwari des atouts qui leur ouvrent l'accès aux filières universitaires les plus prisées sur le marché du travail. En permettant à une partie de la jeune génération maheshwari d'y acquérir des qualifications dans les domaines techniques et économiques, elle leur offre la possibilité de trouver des emplois dans les administrations publiques ou privées ou de faire profiter leur entreprise familiale de leur savoir. Elle leur confère ainsi les moyens de se placer favorablement sur le marché matrimonial et de conclure aisément une alliance au sein de la caste, renforçant de ce fait indirectement l'endogamie de la caste.

En favorisant les carrières individuelles, l'association préserve et augmente par ailleurs la compétitivité collective des Maheshwari dans le

domaine commercial: elle stimule en effet l'inventivité et le dynamisme des entreprises maheshwari, qui bénéficient des connaissances acquises par la jeune génération. Elle élargit le vivier de consultants maheshwari utiles à leurs confrères commerçants. Elle accroît par ailleurs le nombre de fonctionnaires maheshwari, ce qui facilite l'accès de leurs confrères commerçants à des informations essentielles à leur entreprise commerciale et simplifie leurs démarches administratives.

Dès sa création, et dans la mouvance des mouvements réformateurs, la Shri Maheshwari Samaj s'est efforcée d'élever le niveau de scolarité de toute la caste et a créé à Jaipur un nombre croissant d'institutions éducatives. La Shri Maheshwari Samaj créa sa première école en 1926 et organisa d'abord des classes du soir pour permettre aux élèves d'exercer leur activité professionnelle pendant la journée. Le mot d'ordre de l'époque était alors: «din ko kamānā, rāt ko school ko jānā», ce qui veut dire: travailler le jour et étudier le soir. Après cinq ans d'activité, ses effectifs s'élevaient à 150 élèves. Par la suite, l'association construisit trois écoles, la première dans la vieille ville, la deuxième dans un quartier plutôt périphérique (Tilak Nagar) et la troisième dans la banlieue de Jaipur (Jawahar Nagar). La taille et le luxe des installations ont augmenté au fur et à mesure des années. La dernière école, qui fut ouverte en 1995, est dotée de salles d'informatique et d'installations de sport; un service de bus cherche et ramène les écoliers à leur domicile. En créant un immense complexe scolaire supplémentaire, l'association cherchait avant tout à résoudre le problème de la suroccupation des établissements existants. Avant l'ouverture de cette nouvelle école, l'association avait en effet dû organiser au mieux l'occupation des locaux de Tilak Nagar: les écoliers qui suivaient un enseignement en hindi venaient le matin et ceux qui étaient scolarisés en anglais suivaient leurs cours l'après-midi. Aujourd'hui, les premiers occupent le bâtiment de Tilak Nagar et les seconds celui de Jawahar Nagar. Quant aux jeunes filles, elles vont à l'école située dans la vieille ville. Si l'association s'est inspirée des écoles les plus innovatrices de la ville, elle n'a pour l'instant pas introduit le système scolaire mixte.

La Shri Maheshwari Samaj a aussi élargi la palette de son enseignement au cours des années, en introduisant notamment des filières dispensant des cours en anglais:

- 1936 une école primaire pour les garçons (enseignement en hindi);
- 1951 une école secondaire (*higher secondary*) (6^e au 10^e niveau) pour les garçons (enseignement en hindi);
- 1977 une école secondaire (*senior secondary*) (11^e au 12^e niveau) pour garçons (enseignement en hindi);
- 1977 la *Maheshwari Public School* pour garçons (enseignement en anglais);
- 1979 la *Primary School* pour garçons (enseignement en anglais);

- 1982 la *Maheshwari Balika Vidyalya* (niveaux: 1^{er} au 12^e) pour filles (enseignement en hindi);
1993 la *Maheshwari Girls Public School* (niveaux: 1^{er} à 8^e, puis 9^e à 12^e) pour filles (enseignement en anglais).



Figure 8: Le siège du comité directeur et la Shri Maheshwari Balika Vidyalya.

Ces différentes sections sont affiliées à quatre institutions enregistrées auprès de l'Etat, c'est-à-dire à la *Shri Maheshwari Senior Higher Secondary School*, à la *Maheshwari Public School*, à la *Shri Maheshwari Balika Vidyalaya* et à la *Maheshwari Girls Public School*.



Figure 9: *Shri Maheshwari Senior Higher Secondary School.*



Figure 10: *Maheshwari Public School.*

La *Maheshwari Public School* est considérée comme l'une des meilleures écoles privées de Jaipur et attire de ce fait de nombreuses demandes d'admission. Selon un membre de l'*Education Committee*, 1'500 candidats postulent pour la centaine de places disponibles en sixième année, une classe qui se situe au premier niveau de la *Maheshwari Public School*. Comme les élèves poursuivent en principe leur scolarité dans le même établissement, le nombre de places disponibles dans les niveaux supérieurs est encore beaucoup plus limité.

En 1997, les 8'000 écoliers des écoles maheshwari étaient répartis entre les écoles de la façon suivante:

• <i>Maheshwari Public School</i> (anglais):	2'400
• <i>Maheshwari Senior Secondary School</i> (hindi):	2'400
• <i>Maheshwari Girls Public School</i> (anglais) ainsi que la <i>Maheshwari Balika Vidyalya</i> (hindi):	3'200

En 1997, les frais d'écologie par année variaient en fonction des sections:

• <i>Maheshwari Public School</i> (anglais):	8'000 roupies
• <i>Maheshwari Senior Secondary School</i> (hindi):	3'600 roupies
• <i>Maheshwari Girls Public School</i> (anglais):	4'000 roupies
• <i>Maheshwari Balika Vidyalya</i> (hindi):	2'600 roupies

Tous les élèves passent annuellement des examens organisés par l'Etat. Tandis que la *Maheshwari Senior Secondary School* et la *Maheshwari Balika Vidyalya* sont affiliées au *Rajasthan Board of Education*, la *Maheshwari Public School* et la *Maheshwari Girls Public School* sont rattachées au *Central Board of Secondary Education*, l'organe qui supervise les écoles publiques destinées aux fonctionnaires de l'administration centrale. Les résultats des épreuves reparaissent dans les journaux et déterminent la réputation des écoles. Chaque comité scolaire en fonction rivalise avec les comités précédents ainsi qu'avec les autres écoles, pour augmenter le nombre d'élèves qui réussissent à passer les examens en première section. Pour mettre en évidence son efficacité, le comité publie volontiers dans le journal de l'association les résultats obtenus par les écoliers, en rappelant ceux obtenus les années précédentes.

L'orientation de l'enseignement a évolué au cours des années et s'est adaptée aux exigences changeantes de la réalité sociale et économique. Initialement réservées aux garçons, les écoles maheshwari ont ouvert des sections pour les filles à partir de 1942, répondant ainsi à la demande des membres de la caste. Pour se positionner favorablement sur le marché matrimonial, les candidates au mariage ont commencé à suivre des études

tertiaires et même à acquérir des formations professionnelles. En 1977, l'association a par ailleurs créé des classes «english medium» pour les garçons et dès 1993, elle a organisé des cours similaires pour les filles. L'introduction de sections anglaises répondait à la nécessité grandissante de maîtriser l'anglais pour pouvoir accéder aux formations universitaires les plus recherchées, celles d'ingénieur, de médecin ou d'expert-comptable. La pratique de la langue anglaise est par ailleurs devenue indispensable pour l'exercice de nombreuses professions et notamment pour celle de commerçant, concerné par le phénomène de la globalisation des marchés. L'aptitude à s'exprimer couramment en anglais démontre en outre que le locuteur dispose d'un capital culturel élevé et qu'il fait partie d'une classe sociale supérieure. L'anglais constitue de ce fait non seulement un atout majeur dans les relations professionnelles, mais permet aussi aux jeunes gens et aux jeunes filles en âge d'être mariés de se positionner favorablement sur le marché matrimonial.

L'organigramme de l'association reflète l'importance que revêt l'encadrement des écoles dans les activités de la Shri Maheshwari Samaj. Onze des 51 membres du Comité directeur de l'association sont représentés dans l'*Education Committee*. A la différence du *Comité Directeur* qui s'occupe de l'ensemble des activités de l'association, l'*Education Committee* se préoccupe exclusivement des institutions scolaires: il prévoit et crée de nouvelles filières et introduit de nouvelles disciplines au cursus. Il s'occupe également des droits de propriété de l'association et collabore avec le comité chargé de la construction des nouveaux bâtiments. L'*Education Committee* supervise en outre le travail du *Managing Committee* des quatre institutions scolaires de l'association, à savoir la *Shri Maheshwari Senior Higher Secondary School*, la *Maheshwari Public School*, la *Shri Maheshwari Balika Vidyalya* et la *Maheshwari Girls Public School*. Ces *Managing Committees* sont chacun composés de 15 personnes qui gèrent les affaires quotidiennes des écoles, notamment les admissions, la fixation et le prélèvement des taxes scolaires ainsi que l'engagement des enseignants.

Les cadres de l'*Education Committee* (le président, les trois vice-présidents, le trésorier et le secrétaire) sont intégrés dans les *Managing Committees*. Le président et le secrétaire de l'*Education Committee* sont également représentés dans le comité directeur dont ils assurent la présidence et respectivement le secrétariat. L'emboîtement des fonctions et l'appartenance simultanée à plusieurs comités de différents niveaux confèrent une grande cohésion à l'ensemble de la structure administrative.

Tout en étant décidée à conserver le contrôle de ses écoles, la Shri Maheshwari Samaj appliqua le «Rajasthan Non-Government Educational Institutions Act, 1989» entrées en vigueur en 1993. Elle se plia aux nouvelles dispositions légales qui déterminaient la composition et la marge de manœuvre des *Managing Committees* des écoles privées et prolongea le mandat de ses comités de deux à trois ans. L'adaptation ne posa pas de

problèmes. La qualité des installations scolaires, les conditions de travail du corps enseignant et la composition des *Managing Committees* maheshwari²⁰⁷ étaient déjà largement conformes en 1993.

La quête du prestige collectif et la solidarité intracaste

Les établissements scolaires de la Shri Maheshwari Samaj sont un sujet de fierté pour les Maheshwari et leur permettent de rivaliser avec les autres castes marchandes de la ville²⁰⁸. Les résultats scolaires des élèves aux examens étatiques font publiquement état de l'excellence du niveau d'enseignement dispensé par les écoles maheshwari et donnent ainsi la possibilité aux Maheshwari de se démarquer favorablement des castes dont les institutions sont moins performantes et de concurrencer les établissements privés les plus sélects de la ville²⁰⁹. Cette recherche d'excellence se reflète notamment dans la construction du dernier bâtiment scolaire, situé à Jawahar Nagar. L'édifice, à l'architecture sophistiquée, est non seulement entouré de terrains étendus, qui permettent aux étudiants d'y pratiquer du sport, mais est également doté d'un large équipement informatique. Le luxe des installations offre aux étudiants d'excellentes conditions d'apprentissage et exhibent publiquement la richesse des Maheshwari, leur capacité organisationnelle et leur modernisme.

Le désir d'augmenter le prestige des établissements scolaires maheshwari dans la société locale modèle la politique de recrutement des élèves. Pour accroître la réputation de leurs institutions scolaires et pour surpasser les comités précédents, les *Managing Committees* sélectionnent avant tout les élèves sur la base de leurs performances scolaires et les recrutent en grande partie dans d'autres castes. L'admission d'une forte proportion d'élèves non maheshwari permet par ailleurs à la Shri Maheshwari Samaj de prouver qu'elle ne se préoccupe pas seulement de l'avancement des Maheshwari, mais qu'elle contribue activement au développement de la société entière.

Si cette stratégie de sélection permet aux écoles maheshwari d'assurer sa place parmi les meilleures institutions scolaires de la ville, elle s'avère néanmoins contraire à l'idéal de solidarité qui doit lier les membres de la

²⁰⁷ Le Rajasthan Non-Government Educational Institutions Act précise notamment que «not more than two thirds of the members of the Managing Committee shall belong to any one community, caste or sect».

²⁰⁸ Les Agarwal possèdent une école enfantine, une école secondaire anglaise pour garçons (6^e à 12^e), une école secondaire en hindi, un collège. Quant aux Oswal, ils détiennent une école secondaire pour garçons (6^e à 12^e), une école pour filles (1^{re} à 12^e) et un collège.

²⁰⁹ L'édifice de Jawahar Nagar est construit selon le même modèle que l'école la plus prestigieuse et la plus coûteuse de la ville, école qui n'appartient pas à une association de caste, mais à un homme d'affaires issu d'une caste marchande.

caste. Dans les années 1980, des familles maheshwari se sont plaintes du faible taux des élèves maheshwari, qui représentaient alors seulement 7% des effectifs de la *Maheshwari Public School*. Elles exigèrent que les statuts des écoles soient modifiés et qu'ils prévoient l'admission inconditionnelle de tous les enfants maheshwari. Le comité directeur rejeta cette demande en arguant que le recrutement d'élèves médiocres dans cette école ferait baisser son niveau scolaire et nuirait par conséquent à son prestige. En acceptant uniquement les enfants les plus brillants, le comité prétendait ainsi défendre non seulement la réputation de la *Maheshwari Public School*, mais également l'intérêt des élèves maheshwari qui la fréquentaient. Le maintien à un haut niveau de la qualité de l'enseignement offrait à ceux qui y étaient admis, la possibilité de se préparer au mieux pour les concours donnant accès aux formations universitaires les plus prisées.

Le pourcentage d'élèves maheshwari augmenta par la suite et se serait élevé à environ 20% en 1994. Pour accroître les chances de réussite des écoliers maheshwari, certains membres du comité recommandent aux parents disposant d'un faible capital culturel d'inscrire leurs enfants dans des classes d'appui. Si la solidarité intracaste dans le domaine scolaire est parfois subordonnée à d'autres objectifs, elle modèle néanmoins la politique scolaire de l'association: la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur finance l'écolage des enfants maheshwari les plus pauvres et possède des sections où les écoliers sont scolarisés en hindi. Le coût d'écolage de celles-ci est suffisamment bas pour qu'elles soient accessibles aux familles modestes.

Le resserrement des liens entre commerçants et urban professionals

Le mouvement associatif est parfaitement conscient de la contribution que les *urban professionals*²¹⁰ maheshwari peuvent apporter à la prospérité de la caste. Par des moyens plus ou moins formels, il s'efforce de resserrer leurs liens avec les commerçants. En 1987, la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur avait ainsi publié dans son annuaire les noms des Maheshwari travaillant dans différents services de l'administration publique, en précisant les postes qu'ils occupaient, par exemple, au Département des finances du Rajasthan, à la Banque du Rajasthan ou au Tribunal.

Sur l'instigation de la ABMMS, la Shri Maheshwari Samaj a en outre participé à un recensement panindien des *urban professionals*, organisé à Jaipur des réceptions en leur honneur et les a incités à ces occasions,

²¹⁰ Le terme (*urban*) *professional* désigne les personnes qui exercent des professions nécessitant des compétences élevées dans les domaines techniques ou financiers; il s'agit notamment des médecins, experts-comptables, experts fiscaux, ingénieurs, cadres supérieurs dans de grandes entreprises du secteur privé ou dans l'administration publique.

à s'engager davantage dans le mouvement associatif; elle a également contribué à la création, au niveau du district, d'une chambre (*cell*) réunissant les *urban professionals* locaux.

Pour créer, au niveau local et supralocal, des synergies entre les différentes catégories socioprofessionnelles que compte la caste, la ABMMS décida en 1996 de créer une *professional cell* au niveau national et de publier un catalogue contenant, par Etat et par ville, les noms des *professionals* maheshwari (cf. chap. I). Ce répertoire réalisé grâce à la collaboration des associations locales doit, d'une part, faire connaître à toute la communauté maheshwari les éléments brillants sortis de ses rangs et faire appel, d'autre part, au sens de solidarité de cette élite à l'égard de la caste. Dans l'avant-propos de ce catalogue, on peut lire ceci: «Il faut rapprocher les *professionals* du reste de la communauté, leur dire qu'ils occupent une place importante dans la communauté et que leurs aptitudes peuvent être bénéfiques pour les autres membres de la *samāj* (l'association de caste) et favoriser son développement.»

Pour concrétiser un tel projet de collaboration, les mesures suivantes sont proposées:

- l'organisation de rencontres, de séminaires et d'ateliers dans lesquels les *professionals* pourraient communiquer leur savoir aux autres membres de la caste;
- la préparation d'expositions pour permettre aux Maheshwari de présenter les services qu'ils proposent à leur clientèle ou de montrer leurs productions au public;
- la création de nouveaux instituts, d'écoles et de collèges techniques;
- l'assistance aux femmes qui doivent reprendre ou développer l'entreprise familiale suite au décès de leurs parents ou de leur mari.

L'auteur de l'avant-propos encourage la jeune génération maheshwari à acquérir la meilleure formation possible, en obtenant notamment des Master of Business Administration (MBA).

La volonté du mouvement associatif de rapprocher les commerçants et les *professionals* se base sur sa prise de conscience que le succès commercial dépend aujourd'hui du recours aux techniques de pointe. C'est bien l'opinion qu'exprima le président de la *professional cell*:

Dans le monde d'aujourd'hui, qui s'ouvre de plus en plus et qui évolue rapidement, notre société doit adopter une attitude progressiste dans le domaine de l'économie; pour cela, il faut que nous abandonnions nos anciennes activités commerciales et que nous devenions des experts dans des domaines modernes [...]

Notre ambition est de rendre les nouvelles générations plus compétitives dans le champ économique. De par notre naissance, nous avons toutes les qualités nécessaires. Sans formation, nous restons toutefois à l'état de diamant brut. Or, pour qu'il devienne une belle gemme, il faut d'abord le tailler.

Si nous voulons être compétitifs, il faut que les Maheshwari, hommes, femmes et jeunes, tous acquièrent des compétences professionnelles. Pour y parvenir, nous avons surtout besoin de gens qui soient à la fois qualifiés et dévoués, et qui acceptent de communiquer leurs connaissances au reste de la société. (ABMMS 1997: III)

Tout en rendant hommage aux *professionals*, le président de la cellule de Jaipur s'efforça de faire appel à leur responsabilité à l'égard de leur communauté et les avertit également qu'ils avaient eux-mêmes besoin d'elle dans la poursuite de leur carrière:

[...] Ils ne pensent pas qu'ils pourraient aider. C'est pourquoi l'association a organisé une réunion pendant laquelle on les a placés sur une estrade et on leur a dit que la communauté leur accordait une grande importance. On leur a répété qu'on avait besoin d'eux et on leur a aussi rappelé qu'ils avaient besoin de nous. Parce que, si nous ne leur donnions pas de travail, comment est-ce que leurs affaires marcheraient ?

La tentative d'inciter l'élite intellectuelle à se montrer solidaire des autres membres de la caste pour promouvoir leur ascension socio-économique s'inscrit entièrement dans la logique du mouvement associatif dont un des objectifs principaux est de stimuler l'entraide entre les Maheshwari. Cette démarche est toutefois originale dans la mesure où elle n'encourage pas la redistribution d'argent, mais le partage d'un capital culturel et social. Les contributions attendues des *professionals* sont multiples et doivent se concrétiser notamment dans l'établissement de relations interpersonnelles avec les membres de la caste:

Dans chaque famille, il y a des problèmes de santé ou des difficultés scolaires. Si quelqu'un fonde un commerce, il a besoin des conseils d'un expert-comptable. S'il crée une entreprise, il a besoin d'un consultant financier. Si quelqu'un a un litige, il aura besoin d'un avocat... Les *professionals* peuvent par ailleurs aider la jeune génération à construire son avenir professionnel. Tous les parents ne jouissent pas de qualifications appropriées pour orienter leurs enfants dans la bonne direction. En revanche, les médecins, les ingénieurs, les cadres du service public etc. disposent d'une expérience professionnelle susceptible d'aider les jeunes gens et les jeunes filles à choisir un métier. Selon les aptitudes des jeunes qui viennent les consulter, ils peuvent les diriger vers le commerce, vers des études d'ingénieur ou de médecine. A la fin des études, ils ont en outre les moyens d'offrir à ces jeunes une place de stage. Les *professionals* sont capables de nous dire comment économiser les impôts, en investissant par exemple l'argent en LIC (Life Insurance Company), en National Certificate, en Providence Fund. Les gens du commun sont souvent peu renseignés sur ces programmes. Par le biais de conférences ou dans le cadre de consultations privées, ils peuvent leur expliquer que de telles dispositions existent.

La très grande majorité des *professionals* mentionnés dans le catalogue appartiennent au secteur privé. D'après un interlocuteur maheshwari, il était toutefois prévu, en un second temps, de recenser au niveau national – comme la Shri Maheshwari Samaj l'avait fait au niveau local – les fonctionnaires dont les compétences pouvaient favoriser l'activité commerciale des Maheshwari. Il s'agissait de répertorier entre autres les fonctionnaires du Indian Administrative Service (IAS), les cadres des services administratifs des différents Etats ainsi que les managers de banque:

Par exemple, un *bank manager*, s'il vous connaît, évitera que votre dossier reste sous la pile et fera en sorte qu'il soit traité rapidement. Il vous informera aussi spontanément si votre dossier est incomplet ou s'il n'est pas correctement rempli. De cette manière, la procédure se déroulera plus rapidement.

Le catalogue laisse aussi de la place à toutes sortes de publicités, notamment pour des écoles privées promouvant des cours techniques. L'acquisition d'une formation pointue est présentée comme la clef de la réussite dans le domaine commercial et tout particulièrement industriel:

A young graduate who is destined to take over his family owned industry does not feel confident to do so. He needs MBA education to efficiently manage the enterprise and to achieve higher goals. The course is aimed for second generation industrialists, who are involved or likely to be involved in the management of the existing industries. Course salient features are: All the students will be allotted a counsellor who will act as a supervisor and even visit the family enterprise. Tailor made training based upon actual study of the family enterprise. At the end of the study actual business plan of the enterprise will be prepared. A study of a real successful business of around the same size of the student's family enterprise will be done. Support of the seniors of the family enterprise is a must. Special emphasis will be put on character building, politeness, good rapport with the seniors.

En proposant des cours de perfectionnement aux futurs chefs d'entreprises familiales, la publicité montre que la firme lignagère occupe une place importante dans le paysage économique indien et que l'éducation de la jeune génération y est perçue comme un facteur essentiel du développement économique.

DONNER POUR ÊTRE

Les dons aux temples

Si certains proverbes soulignent la mesquinerie et la dureté en affaires des commerçants, d'autres relèvent la prodigalité dont ils font preuve à l'égard des institutions charitables et religieuses, et leur attribuent la coutume «d'effectuer leurs comptes au centime près et d'offrir des dons en centaines de milliers de roupies»²¹¹.

Les œuvres de bienfaisance des membres d'une famille d'industriels maheshwari des plus réputées permettront d'illustrer le bien-fondé de ce proverbe. Comme il a déjà été mentionné au chapitre I, Taknet rapporte que les Birla, notamment B.M. Birla et G.P. Birla, investirent une partie de leurs revenus dans des donations religieuses et dans la philanthropie séculière²¹² : ils créèrent des institutions d'enseignement dans le domaine industriel et technologique²¹³ et fondèrent également des institutions destinées à stimuler la production agricole et l'industrialisation de l'agriculture²¹⁴. Pour venir en aide aux pauvres, B.M. et son fils G.P. Birla construisirent par ailleurs des hôpitaux à Calcutta et établirent des centres de soins gratuits dans de nombreux villages. La famille Birla a en outre édifié ou rénové des temples dans différents endroits, notamment le temple Vithoba à Renukoot, le temple Kashi Vishwanath à Bénarès, le temple Saraswati à Pilani, le temple Venkateshwara à Hyderabad, le temple Lakshminarayan à Bhopal, le temple Lakshminarayan à Jaipur, le temple Kanchi Kamakotipeetam à Kanchipuram, le temple Sankat Mochan à Bénarès, le temple Hanuman de Gargaj à Gwalior, les temples Govind Deoji et Natwarji à Jaipur, les temples Shrirangam et Rock Fort à Tiruchirapalli.

²¹¹ La traduction littérale serait : «des comptes au centième (de roupie) et des dons en *lakh* (1 *lakh* : 100'000) de roupies». Ce proverbe qualifié par D. Hardiman (1996) de gujarati est également bien connu au Rajasthan.

²¹² Ces diverses initiatives reflètent l'orientation idéologique de B.M. Birla, qui estimait que le développement de la science et de la technologie reposait sur un rapprochement de l'éducation, de la recherche et de l'industrie et que seul ce développement permettait de promouvoir le progrès et la prospérité de la Nation.

²¹³ Parmi les institutions mentionnées par Taknet (1996 : 51-70) figurent en particulier : Birla Institute of Technology (Ranchi), Small Industries Research and Development Organisation (Jaipur, Bhimtal, Hyderabad, Ranchi), Birla Institute of Scientific Research (Amlai, Hyderabad, Noida), B.M. Birla Science and Technology Centre (Jaipur), Calcutta Medical Research Institute (Calcutta), B.M. Birla Heart Research Centre (Calcutta), B.M. Birla Science Museum (Hyderabad), Birla Auditorium (Jaipur), B.M. Birla Science Technology Centre (Jaipur), B.M. Birla construisit également deux planétariums, l'un à Jaipur, l'autre à Hyderabad.

²¹⁴ Afin de mettre un terme au chômage et accroître le revenu des villageois, les Birla créèrent des sociétés coopératives destinées à augmenter la production agricole et laitière. Des cours d'artisanat et de mécanique furent par ailleurs mis sur pied pour permettre aux jeunes gens de trouver des emplois.

Les Birla ont également restauré des lieux de pèlerinage et financent certaines institutions à vocation pédagogique et spirituelle, telles que la Ramakrishna Mission ou le Vivekanand Kendra ou encore de nombreuses écoles fréquentées par des enfants de castes basses (Taknet 1987: 122-124; 1996: 61-67).

En apportant un appui à de nombreuses œuvres de bienfaisance, les Birla se conforment à un usage aussi ancien que répandu. Plusieurs auteurs (notamment Bayly 1992; Haynes 1987, 1992; Hardiman 1996; Reiniche 1989, Rudner 1994) relèvent que les marchands ont fait preuve depuis longtemps d'une grande prodigalité à l'égard des institutions charitables ou religieuses: ils subventionnaient la construction ou l'entretien de temples, d'auberges (*dharmśālā*), d'hospices pour animaux, d'hospices pour les vaches (*gauśālā*), d'écoles, de puits et d'orphelinats; ils nourrissaient des brahmanes, finançaient l'éducation des enfants pauvres ainsi que des festivals ou des pèlerinages. Au Rajasthan, les Baniya organisaient même des ventes aux enchères pour attribuer au plus offrant l'honneur d'accomplir diverses fonctions dans le cadre des rituels (Sinha 1991: 148).

Comme le notent les auteurs ci-dessus, la propension des commerçants à consacrer une partie de leur argent aux œuvres de bienfaisance recouvre plusieurs enjeux: elle permet aux marchands d'étaler leur richesse, leur générosité et leur piété, accroissant ainsi leur réputation et par conséquent leur crédit au sein de la communauté locale. Elle leur donne aussi la possibilité d'augmenter leur mérite religieux et de favoriser ainsi leur succès commercial futur. Adoptant un angle différent, certaines études ont souligné que les donations recouvraient également des enjeux politiques:

A. Appadurai et C. Appadurai Breckenridge (1976: 201), qui centrent leur étude sur les relations que les chefs sectaires et les rois établissaient dans le cadre de temples du sud de l'Inde, considèrent que les donations à ces institutions jouent un rôle essentiel dans la mise en relation des différentes composantes de la société:

- (1) an endowment represents the mobilization, organization and pooling of resources (i.e., capital, land, labor, etc.);
- (2) an endowment generates one or more ritual contexts in which to distribute and to receive honors;
- (3) an endowment permits the entry and incorporation of corporate units into the temple (i.e., families, castes, monasteries or *maṭam*-s, sects, kings, etc.) either as temple servants (*stānikar*-s, managers, priests, assistants, drummers, pipers, etc.) or as donors;
- (4) an endowment supports, however partially and however incompletely, the reigning deity. But, because the reigning deity is limited since it is made of stone, authority with respect to endowment resources and ritual remains in the hands of the donor or an agent appointed by him or her.

M.-L. Reiniche (1989: 165) montre, pour sa part, que les dons favorisent un processus de reconnaissance mutuelle et de légitimation entre les dévots – parmi lesquels le roi jouissait de la préséance – et les chefs religieux:

Au-delà des biens concrets que le donateur extérieur abandonne à la divinité, ce qui s'échange et se partage, c'est bien de l'autorité. Le roi [...] confère à travers le don à la divinité [...] aux représentants du dieu et du temple [...] un peu plus de pouvoir et de contrôle [...]. Mais il en retire quant à lui la reconnaissance inscrite dans la pierre d'un mérite acquis pour l'éternité, la preuve sanctionnée divinement de son autorité royale, ou quasi royale, et, éventuellement [...] un soutien possible plus concret.

M.-L. Reiniche souligne par ailleurs que le processus de redistribution à l'œuvre dans le temple doit se comprendre en rapport avec l'idéologie du don, dont «l'orientation marque distance et hiérarchie» et institue «la centralité de l'entité divine, et donc l'autorité qu'elle "représente", tout en permettant le culte qui érige sa présence parmi les hommes» (1989: 192).

La redistribution des biens n'est [donc] que relative, plus exactement c'est l'effet de redistribution qui compte dans la mesure où il met en évidence la centralité de l'autorité et son corollaire idéologique: le maintien de l'ordre social et par voie de conséquence l'assurance de la prospérité. Concrètement, tout pouvoir fait la preuve de sa fonction centrale à quelque niveau que ce soit et construit son image, s'il lui est possible d'entretenir autour de lui une clientèle nombreuse, de la patronner et de la «nourrir». (1989: 193)

S'inspirant des constatations d'A. Appadurai et de C. Appadurai Breckenridge (1976), D. Rudner (1994: 134) cherche à montrer, en se référant au XIX^e siècle, que les dons aux temples recouvrent non seulement des enjeux politiques, mais doivent également être compris comme des stratégies marchandes:

Various forms of religious gifting constituted mechanisms by which merchants and mercantile communities entered a new locality, created viable social identities, and gained authoritative entitlement for their commercial enterprises. It is also quite clear that temples which received merchant endowments acted as capital-accumulating institutions, that mercantile leaders were frequently able to exercise control over temple expenditure and investment, and that this control included reinvestment in the business enterprises of the merchants themselves.

Sans remettre en cause la dimension sotériologique du don, D. Rudner (1994: 158) constate ainsi que «religious gifting and secular philanthropy – far from constituting irrational expenditures for other-worldly ends – were investments in the conditions that made worldly commerce possible».

Bien que l'association de caste constitue une structure sociale très différente des temples, on constate que les dons offerts à la Shri Maheshwari Samaj possèdent des propriétés assez semblables à ceux qui sont destinés aux temples. Ces dons facilitent en effet l'intégration des individus, des familles et des groupes maheshwari dans l'association de caste, ainsi que dans la ville et dans la société entière. Ils permettent aussi à l'association d'accumuler les ressources dont disposent les membres de la caste et de les redistribuer d'une façon sélective à des bénéficiaires qui peuvent, en fonction des circonstances, se recruter uniquement parmi les Maheshwari ou comprendre les membres d'autres castes.

L'analyse des collectes et l'utilisation des fonds qui en résultent montre aussi que l'association de caste possède une dimension fondamentalement religieuse:

- ces dons reposent, d'une part, sur la motivation des Maheshwari d'accomplir leur *svadharma* (leur devoir propre, c'est-à-dire de caste) de façon à préserver l'ordre sociocosmique et, ce faisant, d'acquérir un mérite religieux individuel;
- ils érigent d'autre part la dévotion à Mahesh, qui contribue à l'enrichissement du dieu, comme la voie privilégiée de la prospérité individuelle et collective;
- ils érigent Mahesh non seulement comme le dieu fondateur, mais aussi salvateur de la caste, apte à restaurer son unicité originelle et à lui garantir une prospérité collective.

En établissant un parallèle entre le temple et l'association, je n'affirme toutefois pas que celle-ci vise les mêmes objectifs que les temples et que l'activité rituelle du temple serait avant tout dotée d'une finalité économique et sociale²¹⁵. L'association, pour sa part, vise des buts plus limités que le temple puisqu'elle vise avant tout à promouvoir l'unité, la prospérité et le prestige de la caste. Ce faisant, elle affirme toutefois favoriser simultanément le développement de la société locale ainsi que celui de la Nation dans son ensemble. Cette revendication repose sur une vision du monde selon laquelle l'accomplissement du *svadharma*, du devoir propre à sa caste, contribue à préserver l'ordre sociocosmique et constitue, de ce fait, une source de prospérité collective.

²¹⁵ «[...] l'activité rituelle du temple est, et doit être, de prestige, non directement utilitaire ou, pour le dire autrement, sans autre finalité que celle, globale, de la prospérité du monde et de son ordre, en même temps que l'assurance du salut pour tous (à l'intérieur de cet universel, il y a place pour toute la multiplicité des intérêts particuliers).» (Reinicke 1989: 71)

Les dons à l'association

Le bénévolat et les dons d'argent permettent aux individus et aux familles d'acquérir un nom (*nām*) dans la communauté maheshwari. Pour augmenter ses avoirs, la Shri Maheshwari Samaj exploite le désir de reconnaissance sociale des membres de l'association et utilise trois stratégies pour les inciter à se montrer généreux: la nomination à des postes plus ou moins prestigieux dans les structures associatives, l'attribution de titres honorifiques et l'inscription des noms des donateurs sur des supports d'une durabilité variable. En fonction de la somme qu'un homme a offerte, il verra ainsi son nom imprimé sur une page du journal de l'association ou gravé sur une plaque de marbre. S'il consacre son temps libre à la préparation d'une manifestation, il aura le privilège de porter le jour de la célébration une rosette indiquant qu'il fait partie du comité d'organisation. S'il a financé la majeure partie de l'événement, il se verra octroyer le titre honorifique temporaire de *convener*. En cette qualité, il occupera une place centrale sur l'estrade, recevra les honneurs des membres du comité de l'association et aura souvent le privilège de tenir un discours sur l'intérêt collectif de la caste.

En revanche, le titre honorifique permanent de «patron de la communauté» est réservé à des hommes dont les prestations ont été particulièrement durables et importantes. A Jaipur, deux des trois «patrons» de la communauté maheshwari étaient des hommes riches qui avaient offert des dons substantiels à la caste. L'un des deux était d'ailleurs le fils d'un homme qui avait lui-même soutenu financièrement la communauté, en contribuant notamment à l'édification du siège de l'association. Quant au troisième «patron», qui était issu de la classe moyenne, il avait sacrifié son temps pendant plusieurs dizaines d'années au service de la communauté (cf. chap. IV).

Pour récolter des dons, la Shri Maheshwari Samaj exploite aussi les rivalités entre les familles fortunées, ainsi que leur conscience de classe. En demandant des montants élevés à certains Maheshwari, les membres du comité directeur leur démontrent qu'ils les classent implicitement dans la catégorie des individus suffisamment riches pour pouvoir aider efficacement la communauté, les obligeant ainsi à se montrer généreux pour tenir leur rang. L'ordre dans lequel un donateur est sollicité constitue par ailleurs un indicateur de la réputation dont il jouit au sein de la caste: pour se situer en tête de la liste des donateurs, il faut non seulement qu'un homme soit riche, mais aussi qu'il se soit distingué par sa générosité et par la constance de ses dons pendant plusieurs années. Rendues attentives à leur devoir à l'égard de la caste, les personnalités auxquelles s'adressent les collecteurs se voient quasi contraintes d'offrir ce que l'on attend d'elles.

On connaît la situation financière des uns et des autres et leur prédisposition. On sait s'il peut donner 5'000, 15'000 ou 21'000 roupies. On va d'abord

chez celui qui en donne 21'000, puis chez celui qui en offre 15'000, puis chez celui qui fournit 5'000 roupies. Et si quelqu'un n'a pas envie de donner, il faut le convaincre: on lui dit que la société (*samāj*) s'agrandira s'il donne de l'argent (*candā*), que tant d'enfants étudieront grâce à lui, que tant de consœurs veuves recevront de l'aide et qu'un travail merveilleux sera effectué grâce à son argent...

Quant aux «viennent-ensuite», ils cherchent à se situer dans la mouvance des notables, voire à rivaliser avec eux et sont ainsi enclins à donner des sommes aussi élevées que leurs moyens le permettent. Si les familles fortunées enrichissent substantiellement la caste, elles n'exercent toutefois pas un monopole sur le statut de donateur. Selon les dires d'un ancien président de l'association, le nombre des donateurs émanant de la classe moyenne a en effet beaucoup augmenté les dernières années. Il estime qu'environ 7'000 membres, c'est-à-dire la plupart des membres de l'association, avaient fait en 1997 des dons à la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur²¹⁶.

Si la consécration de leur temps et/ou de leur argent permet aux membres de la caste d'obtenir des marques de reconnaissance formelles, la collaboration au sein du comité directeur leur est également profitable à d'autres égards. À défaut d'être payés pour leur travail, les volontaires acquièrent une certaine notoriété en raison de leur dévouement et de leur efficacité pour la cause communautaire. Pendant leur mandat de trois ans, ils intensifient par ailleurs leurs interactions avec les autres membres du comité, dont certains font partie de l'élite économique de la communauté; ils ont aussi la satisfaction de pouvoir gérer une institution prestigieuse et s'attirent parfois la reconnaissance de personnes plus ou moins influentes dont ils ont réussi à faire admettre les enfants dans une des écoles de l'association.

Les fruits engendrés par le bénévolat peuvent également être de nature religieuse. Comme le reflètent les propos d'un «patron» de la communauté de Jaipur, le dévouement à la communauté ne lui a pas seulement permis d'acquérir un renom, d'élargir son cercle de connaissances, mais aussi de s'élever spirituellement:

Je me suis occupé de mon commerce. J'ai entretenu ma famille, élevé et instruit mes enfants. Et puis, j'ai consacré deux heures par jour à travailler pour la société (litt.: j'ai effectué deux heures par jour le travail de la société [*samāj kā kām*]). Tout au long des années, j'ai travaillé pour la *samāj*. Tous les membres me connaissent bien. Cela m'a été très bénéfique. J'ai fait la connaissance de beaucoup de monde et j'ai obtenu la paix de l'esprit.

²¹⁶ En 1995, l'association maheshwari de Jaipur comptait 2'444 familles et 9'498 membres.

Les dons faits à la communauté constituent par ailleurs une stratégie privilégiée grâce à laquelle certains individus issus de groupes marginaux cherchent à marquer leur appartenance à la collectivité maheshwari et à favoriser ainsi un processus de reconnaissance mutuelle (cf. chap. VIII).

Les dons permettent, d'une part, aux individus et aux groupes d'acquérir un statut, et s'accompagnent, d'autre part, d'une reconnaissance de l'autorité de l'association. Les biens mobiliers et immobiliers offerts par les personnes qui souhaitaient immortaliser leur propre nom ou celui d'un proche parent érigent la Shri Maheshwari Samaj comme le garant de la mémoire individuelle et collective des Maheshwari. Ils instituent par ailleurs son comité directeur au rang de dépositaire et d'administrateur privilégié des avoirs collectifs. Contrairement aux gestionnaires des biens possédés par les temples des Nakarattar (Rudner 1994: 194-196), les membres du comité directeur ne peuvent pas investir l'argent de l'association dans leurs propres affaires commerciales. Pour éviter de se faire accuser d'avoir retiré un avantage financier de leur charge et même d'avoir détourné des fonds, ils tiennent une comptabilité exacte et se font un point d'honneur d'obtenir les meilleurs prix possibles sur le marché, quand il s'agit de financer les manifestations de l'association ou la construction des bâtiments communautaires.

PRATIQUES DÉVOTIONNELLES ET IDÉOLOGIE ÉGALITAIRE

L'association, La Caste et le Dieu

Le mouvement associatif maheshwari (cf. chap. III) a cherché à se constituer comme une secte centrée autour du dieu Mahesh et à développer des activités rituelles qui lui permettent d'asseoir l'autorité du dieu fondateur en l'inscrivant comme le culte des saints chez les Meo, «dans des lieux particuliers, dans un univers de relations sociales, religieuses et politiques» (Jamous 1995: 43-56).

L'étude de la collecte et du cortège organisés à *Mahesh Navmī* mettra en évidence les liens d'interdépendance qui unissent l'association locale, La Caste et son dieu fondateur. Le trajet emprunté par le cortège de *Mahesh Navmī* atteste un «télescopage» matériel et symbolique entre ces différentes entités. D'après l'annuaire de 1987, le cortège partait les deux premières années, en 1948 et 1949, de la place Partaniyon Ka Chauk située dans un quartier où résidaient de nombreuses familles maheshwari. De là, il se rendait au Mahesh Bhavan, le siège actuel de l'association. A partir de 1950, il quittait le Maheshwari Seva Sadhan (l'hospice communautaire) situé au Chanpole Bazar et se dirigeait vers le Mahesh Bhavan, le siège actuel de l'association. En érigeant les bâtiments communautaires maheshwari

comme point de départ et d'arrivée du cortège, l'association présente ceux-ci comme des lieux d'ancrage privilégiés du dieu Mahesh, qui incarne La Caste dans sa totalité originelle et virtuelle. La collecte effectuée à *Mahesh Navmī* met clairement en évidence un processus d'identification qui s'opère, par le biais des dons, entre la communauté maheshwari de Jaipur, l'association locale, La Caste et le dieu Mahesh. Au cours de son périple à travers les grandes avenues du bazar qui marque symboliquement l'aire d'influence de la divinité, la procession s'arrête devant les magasins des Maheshwari. Faisant leur devoir de caste, ceux-ci rendent un culte à leur dieu fondateur et déposent, sur le plateau de culte, des offrandes à la divinité (*bhemt*) sous forme d'argent ou de chèque, qui est ensuite versé intégralement au fonds d'entraide de la caste.

Depuis les années 1980, les comités directeurs recourent à deux procédés qui doivent inciter les membres de l'association à augmenter leurs dons. S'ils continuent à s'adresser aux propriétaires des magasins situés sur le trajet du cortège, ils se rendent aussi au domicile des Maheshwari pour collecter l'argent et publient en outre le nom des donateurs en mentionnant la somme offerte par chacun. Ce remaniement organisationnel n'a toutefois pas affecté la nature ou l'usage de ces offrandes, qui sont entièrement destinées au fonds d'entraide de la communauté, le *Shri Mahesh Seva Kosh* (littéralement: le fonds (*kosh*) de service (*sevā*) de Mahesh).

La collecte de *Mahesh Navmī* établit implicitement un rapport d'équivalence entre les offrandes faites au dieu et le fonds d'entraide, entre la dévotion pour Mahesh et le devoir à l'égard de La Caste, entre l'enrichissement du dieu et celui de l'association, entre la prospérité de la communauté maheshwari et la situation économique de ses sections les plus pauvres ²¹⁷.

Jongler avec l'égalité

Les pratiques dévotionnelles qu'orchestre la *Shri Maheshwari Samaj* l'instituent non seulement comme la représentante privilégiée de La Caste dans sa totalité virtuelle mais instaurent aussi une relation d'égalité entre tous les Maheshwari. En récoltant, sous la forme d'offrandes à Mahesh, l'argent destiné au fonds d'entraide, l'association évite de recourir à un procédé, tel que la collecte d'aumônes, qui répartirait les membres de la caste en deux catégories sociales distinctes, à savoir les nécessiteux et les riches. Elle confère au contraire à tous les Maheshwari, quel que soit leur statut économique, une identité sociale identique, à savoir celle de

²¹⁷ Tout en vénérant exclusivement Shiva dans le milieu associatif, les Maheshwari se définissent toutefois souvent dans d'autres contextes comme des fidèles de Ram ou de Krishna (cf. chap. III).

dévot (*bhakt*²¹⁸) de Mahesh. Ce faisant, elle inscrit dans le tissu des relations concrètes les relations égalitaires énoncées dans le mythe d'origine (cf. chap. III).

L'adhésion de l'association à des valeurs égalitaires se reflète également dans le choix du nom attribué au fonds d'entraide. En le nommant le Mahesh Seva Kosh, le «fonds du culte de Mahesh», elle le présente comme l'expression de la dévotion collective des Maheshwari pour leur dieu fondateur, qui incarne la totalité originelle et virtuelle de La Caste et intègre, à ce titre, les riches et les pauvres. La volonté de gommer les différences économiques entre les membres de la caste incite par ailleurs l'association à occulter l'identité des familles indigentes. Alors qu'elle publie les noms des donateurs, elle tait ceux des individus et des familles qui reçoivent l'aide financière de l'association. Pour leur éviter de devoir assumer publiquement l'identité humiliante de pauvres, elle leur épargne l'effort de devoir chercher l'argent au siège de l'association. Ce sont les membres du comité directeur eux-mêmes qui apportent discrètement l'argent au domicile des familles nécessiteuses.

La référence à un univers dévotionnel inspiré de la *bhakti* offre également à l'association les moyens de réguler les statuts au sein de la caste²¹⁹. En accordant avant tout une importance au sentiment dévotionnel et non à la forme concrète que prend cette dévotion, l'association parvient à mettre sur un même plan les contributions spécifiques des hommes riches et moins riches et par conséquent à conférer des marques de reconnaissance égales aux membres des différentes catégories économiques. En vertu de ce principe, elle a ainsi promu à la présidence des hommes de la classe moyenne et a également conféré à l'un d'entre eux le titre honorifique de «patron» (cf. chap. IV).

Si l'association recourt à l'idéologie religieuse pour créer une égalité entre les membres de la caste, elle exploite également d'autres dispositifs pour y parvenir. Son adhésion à un idéal démocratique s'exprime dans l'organisation régulière d'élections, qui permettent à tous les Maheshwari d'orienter le devenir de l'association en élisant son comité directeur ou en s'y faisant élire. Elle se manifeste aussi dans le fait qu'elle n'attribue en principe des titres et des postes que d'une façon personnelle. Aucun Maheshwari, même le fils d'un homme devenu patron de la communauté, ne peut prétendre à une marque d'honneur, à moins de consacrer, à l'instar de son père, une partie de ses ressources personnelles (argent, temps, expérience)

²¹⁸ «Le *bhakt* ("qui est part de", "qui appartient à") est une personne, mais une personne en relation à son dieu, à son guru» (Reiniche 1989: 181).

²¹⁹ La référence à cette idéologie est également le fait du mouvement associatif dans son ensemble, comme le reflète notamment la devise figurant sur le catalogue des «professionnels» maheshwari, imprimé par la Maheshwari Maha Sabha en 1997 *sevā, tyāg et sadāchār*, c'est-à-dire le service, le sacrifice et la conduite juste.

au bien collectif. Les marques de reconnaissance sont par ailleurs souvent temporaires. Lorsqu'elle honore publiquement un individu qui a contribué de façon exceptionnelle à l'organisation et surtout au financement d'une manifestation, elle ne le fait que le temps de la célébration. En le reconnaissant comme le «roi du jour», elle lui ôte en même temps la possibilité de se prévaloir de son geste généreux pour acquérir un droit de préséance le reste de l'année.

L'objectif d'accumuler et de redistribuer le capital économique, social et symbolique entre les Maheshwari tout en rappelant leur égalité de principe s'exprime également dans d'autres pratiques de l'association. Lorsque la Shri Maheshwari Samaj cherche, par exemple, à récolter des fonds destinés à financer le repas communautaire (*goth*) annuel, elle recourt exclusivement à une idéologie et à des dispositifs marchands. Comme cela a été mentionné au chapitre IV, elle vend des bons de repas à 15 roupies et 25 roupies et des «actions» à 500 roupies la pièce. En 1997, 620 actionnaires dont les noms furent ensuite publiés dans le journal de l'association locale contribuèrent ainsi à réunir 310'000 roupies. A la différence de l'aumône qui appauvrit matériellement le donateur, enrichit le donataire et marque la supériorité hiérarchique du premier sur le second, l'achat d'actions enrichit celui qui les acquiert. En demandant aux convives appartenant à toutes les catégories économiques de financer le repas, l'association veut présenter cet événement comme le produit de l'effort collectif de la communauté maheshwari de Jaipur. Elle souhaite éviter que certains hommes riches cherchent, en payant à eux seuls le repas communautaire, à se placer dans la position royale de l'hôte et manifestent ainsi une suprématie économique et sociale sur les autres membres de la caste. En limitant le prix des actions à 500 roupies, la Shri Maheshwari permet aux familles de la classe moyenne d'acquérir un certain prestige et de voir leurs noms publiés dans le journal de l'association, côte à côte avec ceux des hommes les plus fortunés de la communauté. Si elle accorde une certaine reconnaissance sociale aux individus ayant apporté un appui économique, elle réserve en revanche le maximum d'honneurs à ceux qui ont consacré leur temps et leur savoir-faire à la préparation de l'événement: lors du repas, elle placarde bien en vue des convives des affiches avec les noms des bénévoles faisant partie des différentes équipes chargées de superviser l'achat et la préparation des aliments et de servir les repas aux quelques 15'000 convives (cf. chap. IV).

CONCLUSION

Les associations locales jouent un rôle essentiel dans le processus d'unification des Maheshwari. Ne se contentant pas de créer des occasions de rencontre, la Shri Maheshwari Samaj centralise les ressources diversifiées que ses membres mettent à sa disposition. Ceux-ci acceptent en effet de lui consacrer une partie de leur argent, de leur temps et de la faire bénéficier de leur expérience professionnelle et de leur réseau de relations. Grâce à leurs contributions, l'association s'est considérablement enrichie au cours de la deuxième moitié du XX^e siècle. Exploitant les moyens dont elle dispose, la Shri Maheshwari Samaj les redistribue parmi ses membres d'une façon sélective. La diversité de ses ressources et l'éventail des prestations qu'elle offre soulignent clairement la présence au sein de la caste d'individus et de familles dont le capital financier, culturel et social diffère beaucoup. L'appui que l'association propose, sous une forme ou une autre, est ciblé et adapté aux problèmes spécifiques de chacun.

Pour éviter que l'inégalité économique entre les membres de la caste ne soit une source de division intracommunautaire, la Shri Maheshwari Samaj a créé diverses institutions qui visent explicitement à accroître la prospérité individuelle, familiale et collective de tous. Ayant constitué un véritable système de sécurité sociale, elle prend en charge les frais d'écolage et médicaux des Maheshwari pauvres et fournit même une rente aux plus indigents. Si elle accorde une aide financière directe à la section la plus démunie de la caste, elle favorise la prospérité de tous les Maheshwari en leur permettant d'accroître leur capital culturel, social et symbolique. L'organisation des manifestations diverses (élections, repas communautaire, fêtes de *Holi* et de *Divali*) offre à tous les membres de la caste la possibilité de se rencontrer et d'élargir leur cercle de connaissances.

Si l'association déploie de grands efforts dans la mise sur pied de festivités qui ponctuent la vie associative, elle consacre toutefois la plus grande partie de ses revenus et investit l'essentiel de ses forces vives dans la construction et dans la gestion de ses écoles. Renonçant par exemple à édifier un bâtiment luxueux pour y loger le siège de l'association, elle a fait construire au cours des dernières décennies des établissements scolaires de plus en plus grands et dotés d'un équipement de plus en plus sophistiqué.

En proposant un enseignement primaire et secondaire de qualité, la Shri Maheshwari Samaj permet aux jeunes Maheshwari de se retrouver quotidiennement dans les salles de classe et stimule leurs parents à se côtoyer lors des soirées d'information et des spectacles conçus à leur intention. Surtout, elle répond à une préoccupation centrale des familles maheshwari, qui cherchent à envoyer leurs enfants dans des écoles privées de renom. Elle favorise ainsi l'admission des Maheshwari dans les filières universitaires les plus valorisées et agit ainsi comme une médiatrice privilégiée entre les membres de la caste et les pouvoirs publics, remettant en

question les conclusions de A. Béteille. Dans un article qui souligne le rôle crucial de la famille dans la reproduction de l'inégalité (1993: 441), cet auteur considère en effet que:

The upper-middle class Indian family has shown its strength by the manner in which it has adapted to and retained control over a changing social environment. A very remarkable aspect of this is the manner in which it has shifted its focus of attention away from caste and sub-caste towards school, college and office.

Sur la base de ce constat, A. Béteille (1993: 448) conclut que:

[...] in the modern occupational system about which I have spoken, if there is still a relationship between caste and social placement, it is a relatively passive one, and caste has ceased to be a significant agent of social control. By contrast, in the same sector, the family is not only an active agent of social control, it is also an active agent of social placement.

La capacité du mouvement associatif maheshwari à favoriser la mobilité sociale de ses membres et l'intérêt qu'il suscite auprès des familles maheshwari montrent que les propos de A. Béteille ne s'appliquent manifestement pas aux familles et aux castes commerçantes, qui comptent pourtant un nombre non négligeable de *urban professionals*. L'investissement majeur du mouvement associatif dans les institutions scolaires révèle par ailleurs que l'école et la caste ne constituent pas des univers séparés et que les castes – de même que les familles – font preuve d'un remarquable sens d'adaptation aux contraintes changeantes de la réalité sociale et politique.

Si Ja Shri Maheshwari Samaj de Jaipur, à l'instar d'autres associations de caste, médiatise les relations entre ses membres et la société globale, elle fait aussi l'objet de tentatives d'une mainmise de l'Etat. Ce dernier a promulgué une loi (*the Rajasthan Non-Government Educational Institutions Act, 1989* [Act N° 19 of 1992]), qui réglemente notamment la composition et la marge de manœuvre des *Managing Committees* des écoles privées. Les aménagements que la Shri Maheshwari Samaj a accepté d'apporter à la gestion de ses écoles pour se conformer aux normes légales se doublent de stratégies de résistance contre l'ingérence de l'Etat. Tout en scolarisant une forte majorité d'enfants non maheshwari et en les préparant pour les examens étatiques, l'association entend bien conserver le contrôle de ses établissements scolaires, que les membres de la caste considèrent tout à la fois comme leur propriété, une précieuse ressource et un sujet de fierté.

La Shri Maheshwari Samaj sélectionne les élèves dans les filières anglaise en accordant une importance capitale à leurs aptitudes scolaires. Cette politique de recrutement, qui aboutit au rejet de certains jeunes Maheshwari, entre en conflit avec l'idéal de solidarité qui doit lier les membres de

la caste. Elle permet toutefois à l'association de conférer un excellent niveau à ses sections les plus prestigieuses, de rivaliser avec les écoles des autres castes commerçantes et de souligner sa contribution au bien public. La scolarisation de nombreux élèves non maheshwari, tout comme la gestion d'un hôpital ou les dons de sang, montrent que l'association ne limite pas son action de redistribution à la caste, mais l'étend à la société dans son ensemble.

Par le biais de ses écoles, le mouvement associatif ne promeut pas seulement les carrières individuelles des Maheshwari, mais augmente aussi leur compétitivité collective. Comme le démontre Ph. Cadène (1997: 145-151), les jains de Sirohi (Rajasthan) doivent leur prédominance commerciale à l'excellence de leur niveau d'études et à leur diversification professionnelle et commerciale. L'orientation d'une partie des jains vers des emplois dans l'administration publique facilite en effet leurs rapports avec les structures étatiques, notamment avec les banques. Le recensement des fonctionnaires et des *urban professionals* maheshwari montre que le mouvement associatif est conscient de l'importance que ces deux catégories sociales revêtent pour la prospérité collective de la caste et qu'il cherche activement à favoriser le partage des compétences professionnelles entre les Maheshwari: il l'encourage d'une façon informelle depuis longtemps en permettant à ses membres d'élargir efficacement leur réseau de clientélisme, d'amitié et de parenté.

La Shri Maheshwari Samaj donne à ses membres l'occasion d'accroître non seulement leur capital social et culturel, mais également symbolique: elle dispose en effet de plusieurs moyens pour honorer d'une façon plus ou moins durable et significative les individus qui ont accepté de lui consacrer leur temps et leur argent et qui l'ont soutenue avec leurs compétences spécifiques. Les dons matériels et immatériels faits à l'association permettent aux membres de la caste d'obtenir une reconnaissance sociale et attestent que la Shri Maheshwari Samaj est l'administratrice attitrée des biens communautaires et la dépositaire de la mémoire individuelle et collective de la caste.

Le culte de Mahesh orchestré par l'association érige celle-ci au rang de représentante privilégiée de la communauté maheshwari de Jaipur, de La Caste dans sa totalité originelle et virtuelle et de Mahesh, son dieu fondateur. La procession et la collecte d'argent organisées le jour de *Mahesh Navmi* créent en effet une relation d'identification entre la communauté maheshwari de Jaipur, l'association locale, La Caste et le dieu Mahesh; elles soulignent de ce fait le caractère sacré du devoir que les Maheshwari ont envers leur caste et renforcent l'autorité de l'association sur eux.

Si la Shri Maheshwari Samaj a élaboré diverses institutions qui doivent résoudre les problèmes économiques des Maheshwari pauvres et promouvoir la prospérité individuelle et familiale de tous les Maheshwari, elle cherche également à lutter contre le processus de différenciation intracaste

en affirmant l'égalité et l'identité de principe entre les membres de la caste. Son idéal égalitaire ressort non seulement de l'organisation d'élections et de repas communautaires (cf. chap. IV), mais également des collectes qui doivent financer certaines activités. Pour éviter que les familles riches ne marquent à ces occasions leur supériorité économique sur les familles pauvres, la Shri Maheshwari Samaj recourt à des dispositifs empruntés au monde religieux ou marchand, évitant ainsi de répartir ses membres en deux groupes hiérarchisés: les donateurs et les donataires. Elle «déguise» la collecte affectée au fonds d'entraide en offrandes faites au dieu Mahesh et transforme en une vente d'actions la collecte destinée à subventionner une partie importante du repas communautaire. Par ailleurs, elle permet à un grand nombre de familles, y compris à celles de la classe moyenne, de voir leurs noms publiés dans le journal de l'association, à côté de ceux des notables de la caste.

Comme il le sera montré au chapitre suivant, le mouvement associatif cherche non seulement à unifier les Maheshwari en favorisant leur prospérité individuelle, familiale et collective, mais également en modelant leurs pratiques matrimoniales.

Le mariage, la grande affaire

Le mouvement associatif maheshwari concentra une grande partie de ses réformes sur les pratiques matrimoniales. Cette focalisation n'est pas fortuite: le mariage constitue en effet un temps fort de la vie collective, recouvre de nombreux enjeux économiques et sociaux, exprime et conditionne le statut des individus, des familles et de la collectivité; il active et modèle les relations interpersonnelles, intra- et interfamiliales aussi bien que intra- et intercommunautaires; il cristallise enfin le système de valeurs de ceux qui y sont impliqués.

Dès ses débuts, le mouvement associatif a cherché à modeler les pratiques matrimoniales des Maheshwari de façon qu'elles appuient le processus d'unification de la caste et qu'elles accroissent son prestige collectif. S'inscrivant dans la suite du chapitre III, ce chapitre montre comment ce mouvement a mobilisé le mythe d'origine de la caste et exploité la catégorie du clan pour modifier les critères de sélection des conjoints et pour fondre les différents groupes endogames régionaux en une seule zone d'intermariage. Je décris ensuite comment les structures associatives ont redéfini les règles d'exogamie et d'endogamie et élargi la zone d'endogamie en y incorporant des groupes précédemment considérés comme subalternes ou comme marginaux. Prolongeant par ailleurs le chapitre IV, les pages suivantes présentent l'attitude du mouvement associatif à l'égard du remariage des veuves, du mariage d'enfants et de diverses coutumes, telle la participation des danseuses aux mariages. J'expose finalement les dispositions que la Maheshwari Mahat Sabha (devenue ensuite l'ABMMS) et la Shri Maheshwari Samaj ont prises pour limiter les dépenses matrimoniales des membres de la caste.

A la différence du chapitre suivant qui traite exclusivement de la période actuelle, le chapitre VI est essentiellement consacré aux premières décennies du mouvement associatif.

Pour mieux expliciter les réformes concernant le remariage des veuves et le mariage d'enfants, il me paraît utile de les replacer dans leur contexte historique et de les comparer avec les réformes prônées par l'Arya Samaj. Cette mise en regard fait ressortir les similitudes et les différences qui

existent entre les buts et les stratégies poursuivis par ce courant réformateur hindou, d'un côté, et par le mouvement associatif maheshwari, de l'autre.

Je m'efforce également de signaler les continuités et les ruptures entre les objectifs et la démarche des conseils de caste maheshwari et ceux du mouvement associatif. Pour ce faire, je mets à profit un document exceptionnel, déjà évoqué au chapitre II et intitulé «Jaipur Pañcāyat Kā Mahajar Nāmā». Ce corpus de règles, élaborées en 1868 par les conseils de caste maheshwari de Jaipur, fut réédité et commenté en 1934 par G.N. Somani, le deuxième président de la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur (cf. chap. II).

LA CRÉATION D'UNE ZONE D'ENDOGAMIE UNIFIÉE

Pour mener à bien son projet, la Maheshwari Mahat Sabha²²⁰ a simultanément développé plusieurs stratégies: elle a cherché à uniformiser les règles d'exogamie et à réunifier tous les Maheshwari en une seule entité. Elle estimait que l'existence de groupes régionaux, qui constituaient des cercles de mariage distincts, reflétait le manque de cohésion de la caste et représentait un obstacle majeur au processus de l'unification de la caste. Dans sa résolution de 1894, elle prôna par conséquent «de lever les restrictions dans les contacts sociaux et les mariages entre les différents groupes de Maheshwari: les "Punjabi", les "Marwari", les "Deshwale", les "Jaipuri", les "Bikaneri" et les "Dundari"». Les résolutions de 1895, 1907 et 1912 promurent également les alliances entre les habitants des différentes régions. La résolution de 1912 souligna les nombreux avantages que présentait l'élargissement de la zone d'endogamie: «Il a été décidé que les différents groupes de Maheshwari vivant dans divers endroits devaient entrer en contact et établir des liens matrimoniaux. Une telle pratique serait profitable pour la caste et offrirait notamment de meilleures opportunités de mariage.»

Pour inciter les Maheshwari à se marier entre eux, la Maheshwari Mahat Sabha et les associations locales exploitèrent la catégorie sociale du clan (cf. chap. III). En mettant en évidence un lien de filiation mythique entre les Maheshwari du XX^e siècle et l'un des 72 ancêtres fondateurs de la caste, cette catégorie sociale affiliait les Maheshwari qui vivaient souvent éloignés les uns des autres à des entités (le clan et *de facto* la caste) qui transcendaient les différences socioculturelles et géographiques. L'appartenance à l'entité totalisante de La Caste, symbolisée par les 72 ancêtres et composée

²²⁰ Comme il est précisé au chap. III, la ABMMS, qui réunissait la Maheshwari Mahat Sabha et la Shri Jaisalmeri Maha Sabha, fut fondée en 1921.

initialement de 72 clans, devait inciter les familles maheshwari à considérer comme secondaire les spécificités culturelles et légitimer la fusion des différents groupes endogames régionaux en une seule zone d'intermariage. Un article publié par le réformateur maheshwari Bagvan Das Kela dans le Panch Raj de 1918 illustre ce point de vue:

Les Maheshwari sont tous originaires du Rajputana. Leurs ancêtres sont issus de Didwana dans le Marwar. Au fur et à mesure des générations, ils s'installèrent dans différents endroits. Tous étaient pourtant des Didu Maheshwari²²¹. Les Maheshwari qui s'installèrent dans différentes parties de l'Inde et adoptèrent certaines coutumes de l'endroit où ils habitaient, furent appelés les «Deshwale» Maheshwari²²². Les Maheshwari qui s'établirent dans d'autres parties du Rajputana, à Pokran, à Jodhpur, à Bikaner, à Jaipur, etc. furent appelés Marwari Maheshwari ou seulement Maheshwari. Ils étaient désignés comme Pokrani, Jaisalmeri, Bikaneri, Jodhpuri Maheshwari. Tous, les Deshwale et les Marwari Maheshwari sont des Didu Maheshwari. Les différences dues au fait de vivre dans différents Etats ne devraient pas être prises en considération. (Barua 1985: 64)

Comme le démontrent les foires de rencontre, les Maheshwari sont aujourd'hui disposés à épouser des individus qui résident à une certaine distance. Ils rejettent en revanche les offres en mariage de familles qui présentent une trop grande différence culturelle. L'étude des relations entre les Dhat Maheshwari et les autres Maheshwari permettra d'illustrer ce fait (cf. chap. IX et chap. X).

Pour unifier et pour renforcer la puissance numérique de la caste, la Maheshwari Mahat Sabha chercha également à intégrer des communautés qui étaient considérées comme marginales ou comme subalternes. Lors de la première conférence qui se tint en 1891, elle se donna ainsi pour objectif d'examiner la situation des «Maheshwari qui avaient été séparés et qui n'étaient pas identifiés comme Maheshwari» (Barua 1985: 139). Dans les années 1920, elle se pencha notamment sur le statut des Kolwar, un groupe de Maheshwari subalternes qui étaient originaires du Kol, au Madhya Pradesh. Le processus d'intégration des Kolwar fut amorcé par le mariage d'un membre de la famille Birla avec une femme kolwar. Rameshwar Birla était le frère cadet de G.D. Birla, le leader du parti réformiste et le plus riche industriel de Calcutta. Après avoir perdu sa première femme, il avait épousé en 1924 en secondes nocces la sœur de Balmukun Jhanwar, un Kolwar. Cette union engendra une polémique sur le statut des Kolwar qui

²²¹ *Didu*: terme qui semble se référer à Didwana, une ville du Rajasthan d'où les Maheshwari seraient originaires.

²²² *Deshwala*: du pays, terme désignant globalement les Maheshwari qui se sont installés en dehors du Rajasthan dans différentes régions de l'Inde.

dura cinq ans et provoqua une scission au sein de la Maheshwari Sabha de Calcutta. Les prises de position en faveur ou en défaveur de l'admission des Kolwar dans la caste des Maheshwari exprimaient un clivage politique, économique et social au sein de la communauté marwari en général et de la communauté maheshwari en particulier: alors que les opposants à ce projet se recrutaient parmi les Maheshwari conservateurs, économiquement dépendants des Anglais et probritanniques, les partisans étaient issus des rangs des Maheshwari progressistes, proches des milieux politiques et pronationalistes.

En s'opposant à l'intégration des Kolwar, les premiers espéraient faire excommunier la famille de G.D. Birla, à la tête de l'aile progressiste de la Vaishya Sabha et contrer son influence dans les communautés marwari et maheshwari de Calcutta. Certains Maheshwari, qui provenaient de régions où les Kolwar étaient nombreux, craignaient pour leur part de perdre le contrôle des structures de caste et rejoignirent, par désir de conserver leur prééminence, le parti conservateur. Quant aux partisans de l'intégration des Kolwar, ils agissaient par solidarité envers les Birla et conformément à leur position idéologique et à leurs aspirations politiques. Selon T.A. Timberg (1978: 75), les partisans de l'intégration des Kolwar se recrutaient aussi parmi les Maheshwari pauvres. L'auteur fonde son argument sur l'étude d'un cas concret: les sections économiquement défavorisées des Bhatia, une caste marchande, avaient soutenu le mariage d'un riche Bhatia de Bombay avec une femme qui appartenait à un groupe périphérique de la caste, car ils voyaient dans l'agrandissement de la zone d'endogamie un moyen d'élargir l'éventail de sélection des conjoints et de réduire les dots. A défaut de documents historiques permettant de confirmer cette hypothèse, l'étude des pratiques matrimoniales des Maheshwari illustre toutefois sa pertinence. Les chapitres qui portent sur les Dasa Maheshwari (cf. chap. II), les Patwa Maheshwari (cf. chap. VIII), les Dhat Maheshwari (cf. chap. IX et X) et les foires de rencontre (cf. chap. VII) prouvent en effet que les sections pauvres de la caste ou de bas statut sont particulièrement enclines à enfreindre les règles d'endogamie et à conclure des alliances avec les membres d'autres communautés, parfois subalternes.

Les débats autour du mariage de R. Birla débordèrent largement la ville de Calcutta. Les Maheshwari de toute l'Inde débattirent de l'intégration des Kolwar. Les tensions que soulevait l'affaire étaient si fortes qu'elles perturbèrent la réunion de la ABMMS, qui fut organisée à Bombay en 1924. Le président dut interrompre la session pour mettre un terme aux altercations entre les membres. La ABMMS décida en 1929 que les Kolwar étaient des Maheshwari et admit les 10'000 Kolwar dans la caste des Maheshwari. Le processus d'intégration de groupes périphériques se poursuit aujourd'hui, comme le montrera l'admission des Patwa et des Dhat parmi les Maheshwari (cf. chap. VIII, IX et X). Adoptant une stratégie différente de celle des années 1920, la ABMMS ne se prononce toutefois plus sur la

légitimité des demandes de reconnaissance de groupes périphériques à la caste et délègue cette responsabilité aux associations locales, en l'occurrence à la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur.

*
* *

La Maheshwari Mahat Sabha et à sa suite les associations locales s'efforcèrent depuis la fin du XIX^e siècle de réformer et simultanément d'uniformiser les pratiques matrimoniales des Maheshwari. En poursuivant cet objectif, elles adoptèrent une attitude distincte des conseils de caste, qui toléraient en ce domaine une certaine hétérogénéité culturelle. Comme le prouvent les «Jaipur Pañcāyat Kā Mahajar Nāmā» (abrégé M.N.), les Maheshwari respectaient en effet avec une rigueur variable la règle des quatre *gotra*. En fonction de leur provenance géographique, les uns rejetaient un clan alors que les autres en excluaient quatre (cf. chap. II).

Aux yeux du mouvement associatif, cette diversité des pratiques matrimoniales reflétait la dispersion géographique et la différenciation culturelle interne de la caste et était considérée comme incompatible avec son unification. G.N. Somani, président de l'association de Jaipur de 1929 à 1930, dénonça cette hétérogénéité en 1934:

Dans un Etat et dans un pays, il ne devrait pas y avoir deux coutumes. Chacun devrait suivre la même norme. Il n'est pas admissible que les Maheshwari locaux évitent quatre *śākhā* et que d'autres évitent seulement un *gotra*²²³. Les Maheshwari de Bikaner, de Jaisalmer, de Pokran, de Delhi et les Maheshwari locaux doivent se considérer comme ne formant qu'un tout. Ils sont en relation les uns avec les autres, surtout depuis que le train et le télégraphe ont réduit la difficulté de voyager.

L'assouplissement de la règle des quatre *gotra* devait faciliter la conclusion de mariages, la formation de couples assortis et, en fin de compte, renforcer l'endogamie de la caste. En Arya Samajiste militant, G.N. Somani légitima sa position en se référant aux *śāstra*²²⁴. Il postula l'existence d'un âge d'or de la civilisation hindoue, y inscrivit implicitement la tradition maheshwari originelle et décria les pratiques jugées inappropriées, notamment celle de ne rejeter qu'un seul clan, en tant que coutume musulmane:

La restriction de quatre *śākhā* ne peut être maintenue. Si, de chaque côté, on évite quatre *śākhā*, cela fait 16 *gotra* de perdus. Cette règle va porter tort

²²³ Comme l'atteste cet extrait, G.N. Somani utilise d'une façon indifférenciée les termes *śākhā* et *gotra* pour désigner le clan, qui est en principe appelé *khāp*.

²²⁴ *Śāstra*: «règle, précepte, terme utilisé pour décrire les textes sanskrits non religieux traitant de toutes les branches de la Connaissance et des lois.» (Frédéric 1987: 980)

à notre communauté. Pour éviter d'avoir à tenir compte de ces restrictions, les gens vont établir des mariages à l'extérieur (sous-entendu, de la caste). Il faut trouver une voie intermédiaire. Les *śāstra* disent que la *śākhā* de la mère et du père doivent être évitées. Moi aussi je pense que seuls deux *śākhā* du côté maternel et deux *śākhā* du côté paternel devraient être évitées. Il n'est pas indiqué dans les *śāstra* ni approprié d'éviter la *śākhā* de la troisième génération du côté maternel. Cette restriction provoque toutes sortes de problèmes. Cela empêche de former des couples bien assortis. Le fait que les Maheshwari de Jaisalmer, de Pokran, de Bikaner et de Multan rejettent seulement une *śākhā* est une méthode musulmane. Ils devraient être obligés de rejeter deux *gotra*.

LA LIMITATION DES DEPENSES MATRIMONIALES

Plusieurs études relèvent l'impact des dépenses matrimoniales sur la délimitation de l'endogamie du groupe. Dans les castes formées d'unités hiérarchisées, notamment chez les Patidar du Gujarat (Pocock 1993: 330-340)²²⁵, les Rajput de Kangra (Parry 1979) ou les Brahmanes Anavil du Gujarat (Van der Veen 1973), les parents des jeunes filles s'efforcent de marier leur fille à un homme appartenant à une unité supérieure à la leur et sont prêts à payer des dots élevées pour y parvenir. Ce faisant, ils entrent en compétition avec les hommes des sections supérieures, qui souhaitent marier leur fille à un homme de statut égal ou si possible supérieur. Cette course au prestige entraîne un surplus de filles à marier en haut de la hiérarchie, qui favorisait autrefois la pratique de l'infanticide des filles (notamment chez les Patidar et les Rajput), et une insuffisance de jeunes filles en bas de la hiérarchie. Pour se procurer une épouse, les membres des sections inférieures d'une caste recourent à différents dispositifs: les Patidar et les Anavil pauvres pratiquent le mariage par échange direct ou indirect de sœurs, offrent des compensations matrimoniales aux familles des jeunes filles et, pour ce qui est des Patidar, épousent parfois des femmes d'autres castes (Pocock 1993: 335). La tendance à recruter des femmes dans des groupes inférieurs a également été relevée par J. Parry: Les Rajput acceptent en effet de choisir des belles-filles parmi les Rathī, mais refusent de leur donner leurs filles en mariage. De la même manière, les Rathī épousent des femmes girth, appartenant à une caste de cultivateurs, mais refusent de marier leurs filles aux membres de ce groupe (Parry 1979: 195-245).

²²⁵ «The Patidar caste is divided up into marriage groups called circles within which daughters can be given and taken. A girl of a member village can only be married in her own or in a higher group. These circles have names indicating the number of villages in the circle or the number which the circle used to comprise. These circles are arranged in a hierarchy but this is not a formal one» (Pocock 1993: 333).

L'étude des pratiques matrimoniales des Maheshwari confirme les observations de J. Parry (1979) et de D. Pocock (1993). Comme on le verra au chapitre VIII, certains Patwa Maheshwari aisés ont offert des dots plus élevées qu'il n'était de coutume dans leur communauté pour marier leurs filles à des Maheshwari.

Si les Maheshwari fortunés parviennent aisément à doter leurs filles et à conclure ainsi des alliances prestigieuses au sein de la caste, les familles pauvres ont en revanche de la peine à faire face aux exigences financières des familles des jeunes gens valorisés sur le marché matrimonial. À défaut de trouver un gendre approprié au sein de la caste, elles se résignent parfois à conclure des mariages intercastes et à marier leur fille à un jeune homme qui est issu d'une communauté de statut inférieur, mais qui est à même de fournir à son épouse un standing de vie approprié. Certains Maheshwari de la classe moyenne ont ainsi choisi leurs gendres parmi les Patwa Maheshwari, qui exigent des dots moins élevées que les Maheshwari. Ainsi, ils ont adopté une stratégie matrimoniale dont la logique a déjà été mentionnée par d'autres chercheurs. Plusieurs auteurs (notamment Caplan 1993, Pruzzetti 1990, Kannan 1961, 1963) ont en effet relevé que l'incapacité des familles indigentes à offrir des dots suffisamment élevées favorise la conclusion de mariage intercastes:

The most important reason of all intercaste marriage is the dowry system, for it is this which prevents many a female getting married in their own caste. (Kannan 1963: 69)

Families prevented by poverty from paying a fairly large sum [...] to the bridegroom as dowry may be compelled to overlook caste exclusiveness in their wedding arrangements. (Kannan 1963: 118)

Le double ancrage des commerçants dans des réseaux de caste et de classe

De nombreux dictons et histoires soulignent l'âpreté au gain, le style de vie frugal et l'esprit d'économie des commerçants. L'accent mis sur l'accumulation des ressources a souvent occulté les pratiques ostentatoires des marchands, qui sont toutefois relevées par d'autres dictons. L'un d'eux, en usage au Rajasthan, affirme ainsi que: «le commerçant dépense son argent à deux occasions: pour construire sa maison et pour le mariage de ses enfants». Le mariage représente ainsi une opportunité exceptionnelle pour les familles de mettre en évidence leur richesse et l'étendue de leurs relations sociales, qui restent en principe invisibles²²⁶. La dot, et d'une façon

²²⁶ S'il est facile d'évaluer les revenus d'un salarié, il est en revanche beaucoup plus difficile d'apprécier la fortune des commerçants. Traditionnellement, ils adoptaient un style de

plus générale, les dépenses matrimoniales, sont, pour reprendre les termes de V. Bénéï (1996), «au cœur même de la reproduction sociale». Si la dot conditionne aujourd'hui encore la sélection des conjoints en Inde, exprime et modèle le statut des donneurs et des preneurs de femmes, elle ne constitue en revanche plus nécessairement un instrument grâce auquel les familles affirment publiquement leur niveau socio-économique. Au cours de mes séjours en Inde, je n'ai assisté qu'à un seul mariage au cours duquel la famille de la mariée avait exhibé, comme cela se faisait par le passé, une partie de la dot, en l'occurrence une voiture, des appareils électroménagers et les meubles de la chambre à coucher et de la salle à manger.

A défaut d'avoir éradiqué la pratique de la dot, la loi anti-*dowry* de 1961 a modifié son rôle dans l'expression du statut. Alors que les biens qui faisaient partie de la dot étaient autrefois exposés au vu et au su des invités, ils sont aujourd'hui remis à la famille du marié dans l'intimité, par crainte de représailles légales ou d'une visite impromptue des services fiscaux. La monétarisation croissante de la dot renforce également l'invisibilité des prestations offertes par les parents de la mariée. Si, pour éviter de s'attirer des ennuis, ces derniers ne communiquent le contenu de la dot qu'à la proche parenté, ils ne peuvent pas en revanche dissimuler les cadeaux les plus importants, tels que les voitures, et signalent, indirectement, le montant investi dans la noce. Dans la mesure où la proportion des ressources consacrées à la dot et aux cadeaux destinés à la belle-famille ainsi qu'au financement des festivités semble être relativement stable, ce sont aujourd'hui surtout la nourriture et la décoration qui permettent aux invités d'évaluer le coût total du mariage auxquels ils assistent ²²⁷.

Les dépenses consacrées à l'ornementation (lumières, fleurs, tentures) ont de ce fait beaucoup augmenté. La composition des repas de mariage traduit également une volonté d'ostentation: alors que le festin comprenait autrefois une petite variété d'aliments que l'on conservait sur une longue période, il est aujourd'hui constitué de la plus grande diversité possible de plats périssables.

Les sommes investies dans l'organisation de mariages somptueux sont parfois astronomiques. Dans leur course au prestige, les familles fortunées rivalisent avec leurs pairs économiques, qui se recrutent non seulement au sein de la caste, mais également dans d'autres castes commerçantes. Cette compétition découle de l'exercice même du commerce qui active les liens

vie plutôt frugal et réinvestissaient une partie substantielle de leurs revenus dans leurs affaires. En dissimulant leur richesse, ils évitaient par ailleurs de susciter la convoitise des dirigeants rajput et se protégeaient contre une exploitation abusive.

²²⁷ D'après mes interlocuteurs, 60 à 70% des ressources financières seraient consacrés à l'achat de la dot et de cadeaux destinés à la belle-famille, 30 à 40% seraient destinés au financement du festin et des décorations.

entre les membres de différentes castes. Se référant au XVIII^e siècle, C.A. Bayly (1992: 179-180) mentionne ainsi que:

While the mercantile population possessed a consciousness of caste and caste institutions which were more or less effective in matters of ritual, this did not preclude the formation of wider merchant organisations and bonds of trust which stretched across the boundaries of caste. In some trades, certain castes – or more properly, extended family groups – were predominant. [...] Nevertheless, most trades were multi-caste ventures, and in their dealings with each other or with the authorities, merchants needed common institutions. [...] Conceptions of status and mercantile honour also overrode caste for it is evident that trade and credit relations over long distances could not have survived without them.

La cohésion sociale entre les différentes castes composant la communauté marwari s'est concrétisée au début du XX^e siècle, comme nous l'avons mentionné au chapitre I, dans la formation d'associations marwari, notamment à Calcutta, qui poursuivaient des objectifs tout à la fois sociaux, politiques et économiques. Cette cohésion s'exprime aussi lors des mariages. Lorsqu'ils célèbrent les noces de leurs enfants, les Maheshwari invitent leurs relations d'affaires et d'amitié d'autres castes²²⁸. Pour impressionner leurs convives, les familles fortunées louent des salles dans les hôtels cinq étoiles ou font installer des tentes luxueuses imitant des palais sur les pelouses de parcs réservés à l'organisation de grandes réceptions. S'inspirant d'un mariage organisé par un ami d'une autre caste, un industriel maheshwari de Jaipur fit ainsi venir de Bombay des tentes, et de Delhi une équipe de restauration d'un hôtel cinq étoiles. La décoration était fastueuse: les arbres du parc étaient illuminés jusqu'à la cime; des guirlandes de fleurs décoraient les allées menant à la salle de réception; des feux d'artifice illuminaient le ciel et de petits groupes de musiciens distraient les invités. La beauté du repas était à la hauteur du décor luxueux: répartis dans différentes tentes, de nombreux domestiques en livrée impeccable servaient aux invités des amuse-gueules, des mets chauds, des desserts coûteux, des salades, des boissons et des chiques de bétel...

La diversité des mets servis peut parfois dépasser la centaine, comme le rapporte un invité d'une de ces réceptions somptueuses:

A Jaipur, j'ai une fois assisté au mariage d'un bijoutier qui avait servi 150 mets différents. C'est humainement impossible de manger une si grande diversité d'aliments. Mais si un homme est riche, il peut faire préparer une telle variété de plats et ensuite s'en vanter.

²²⁸ Lors des mariages célébrés par les commerçants de la classe moyenne, la proportion des convives non maheshwari s'élèverait, selon plusieurs informateurs, à 30% des invités.

Ces mariages d'un luxe inimaginable nourrissent les conversations et s'inscrivent, par leur extravagance, dans la mémoire de la communauté. Les bruits circulent, rapportant que tel industriel aurait donné à sa fille un sari couvert de diamants; tel autre aurait loué un avion pour y célébrer la cérémonie de mariage; tel autre encore aurait offert à tous les compagnons du marié une télévision couleur ou une voiture, etc.

Afin de mettre en évidence leur réussite sociale et économique, les familles fortunées (ré)inventent des rites pour multiplier les occasions de dépenser leur argent ostensiblement. A Jaipur, certaines familles maheshwari ont ainsi transformé les traditionnelles soirées de chants, qui réunissaient en principe quelques dizaines de proches parentes, voisines et amies au domicile des mariés, en des événements mondains pendant lesquels sont nourries des centaines de personnes. Des rites autrefois mineurs, tels l'échange des guirlandes, qui se déroulait en principe devant une audience limitée, ont été aménagés depuis quelques années en des cérémonies fastueuses à l'occasion desquelles les mariés s'échangent des guirlandes sur une estrade richement ornée de fleurs, face aux centaines d'invités.

Avides de prestige, les familles fortunées redéfinissent constamment de nouveaux standards de raffinement, provoquant l'inflation des dépenses ostentatoires à tous les niveaux de la caste. Tout en manifestant leur appartenance à la fine fleur de la communauté marchande, elles souhaitent en même temps mettre en valeur leur ancrage dans leur caste: elles invitent par conséquent à leurs réceptions non seulement leurs pairs économiques et leurs relations d'affaires, mais surtout leur parenté et leurs «frères» maheshwari, qui ne restent pas indifférents au spectacle de ces mariages somptueux.

Comme ces grandes familles forment l'élite de leur communauté, elles servent de modèle aux autres membres de la caste et les incitent à dépenser des sommes déraisonnables en frais de décoration et de nourriture quand ils organisent les mariages de leurs propres enfants. Hantés par la crainte de leur déclassement social ou soucieux d'accroître leur prestige, ils ne reculent devant aucun sacrifice pour augmenter à leur tour le nombre de plats servis aux invités et pour décorer au mieux le lieu de la réception. Cette ambition s'avère particulièrement ruineuse pour les familles de la classe moyenne et pour les familles pauvres qui sont tentées, en dépit de leurs moyens économiques limités, de dépenser des sommes inconsidérées. Pour conclure une alliance honorable, elles sont obligées d'économiser pendant de nombreuses années et doivent parfois même s'endetter. A défaut de pouvoir financer dans ces conditions un mariage au sein de la caste, les familles démunies n'ont parfois d'autre solution que celle d'enfreindre les règles d'endogamie et de marier leurs filles en dehors de la caste, à des groupes de statut inférieur. Ainsi, elles vont à l'encontre du *dharma*, se rapprochent de communautés hiérarchiquement inférieures aux Maheshwari et appauvrissent la puissance numérique de leur caste. Le souci de devoir assumer plus tard le mariage d'une fille inciterait par

ailleurs, selon le mouvement associatif, certaines familles à faire faire une échographie pendant la grossesse et à procéder à l'avortement sélectif des embryons féminins, ce qui accroîtrait le déséquilibre démographique entre les sexes et compliquerait encore davantage la sélection des conjoints.

Un objectif commun aux conseils de caste et au mouvement associatif

Dès ses débuts, le mouvement associatif s'est efforcé de contrôler les pratiques ostentatoires des Maheshwari. Il a ainsi poursuivi un objectif identique à celui des conseils de caste, comme le prouve la lecture des «Jaipur Pañcāyat Kā Mahajar Nāmā» (M.N.), qui réglementaient les échanges entre les membres de la caste à différentes occasions. Dix-neuf des 33 prescriptions concernaient les échanges entre les alliés dans le cadre de la célébration des fiançailles et des mariages (cf. chap. II). Elles n'évoquaient guère les transactions financières privées entre les parents des mariés et restreignaient surtout les prestations publiques, effectuées en présence des nombreux convives. Ces limitations devaient empêcher les Maheshwari fortunés de profiter des échanges cérémoniels pour étaler leur richesse et visaient à réduire les tensions engendrées par la disparité économique des membres de la caste et à renforcer la cohésion communautaire.

La continuité entre les préoccupations du mouvement associatif et celles des conseils de caste se reflète clairement dans les commentaires que G.N. Somani fit à propos des M.N. En tant que deuxième président de l'association maheshwari de Jaipur, il proposa de conserver, de modifier et parfois de supprimer les règles destinées à restreindre les dépenses matrimoniales. Quelques extraits de ses suggestions permettront d'illustrer son point de vue:

La M.N. n° 13 limitait le nombre de repas, la quantité de nourriture et le genre d'aliments que le père du marié pouvait offrir à ses convives avant le départ du cortège pour le domicile de la mariée:

Le père du marié ne donnera qu'un *jyonār* ²²⁹ avant le départ de la *barār* ²³⁰ pour la préparation duquel il peut utiliser une quantité maximale de 800 kilos de sucre brut ²³¹. Il ne peut offrir que des *kacauri* et des *lāḍḍū* ²³². La quantité de nourriture peut être diminuée si le père du marié n'a pas des ressources financières suffisantes.

²²⁹ *Jyonār*: repas servi à toutes les connaissances (*vṛvāhārṇāle*: toutes les personnes avec qui on est en rapport).

²³⁰ *Barār*: cortège du marié, les convives du marié.

²³¹ La quantité de 800 kg de sucre brut reflète le grand nombre de convives qui assistaient aux mariages.

²³² *Kacauri*: feuilleté rempli d'une farce de lentilles frites à l'huile; *lāḍḍū*: friandise à base de farine et sucre.

G.N. Somani proposa de supprimer cette règle en invoquant le libre-arbitre de l'individu. Il chercha par ailleurs à dégager les Maheshwari de leurs obligations sociales à l'égard des autres membres de la caste, des brahmanes et des castes de services et visa aussi à renforcer le pouvoir de l'association sur les membres de la caste:

Il n'est pas nécessaire pour le père du marié d'organiser un *jyonâr*. Si quelqu'un est capable de le faire, il faut qu'il le fasse. Il devrait seulement nourrir les personnes qu'il connaît, (avec lesquelles il entretient une relation) les parents et ceux qui sont aimables avec lui. Le nombre total ne devrait pas dépasser 300 personnes. Si les 1'000 personnes de la communauté doivent être nourries, il faut d'abord demander l'autorisation aux responsables (élus) du *paicayat*. Si le festin est réduit aux connaissances, les membres du *paicayat* doivent faire au Brahmane, au barbier, etc. une donation obligatoire maximale de 15 kilos de *lāddū* et de 2 kilos de friture.

La M.N. n° 14 définissait la quantité de nourriture que le donneur de femme pouvait offrir au cours du festin de mariage et s'efforçait de contraindre le preneur de femme à restreindre le nombre de ses invités. Elle stipulait en effet que:

Le père de la mariée peut servir seulement un *jyonâr* de *barāhār*²³³ pour la préparation duquel il peut utiliser une quantité maximale de 800 kg de sucre brut. La quantité peut être réduite en fonction de la situation financière du père de la mariée²³⁴. Le père du marié doit faire en sorte que la quantité de sucre prévue soit suffisante. S'il amène trop de monde et que le père de la mariée doit acheter des *lāddū* du marché, il faut que le Gouvernement en soit informé.

G.N. Somani proposa de déterminer le nombre exact de convives à la charge du père de la mariée et d'accroître la marge de manœuvre de celui-ci:

Le père du marié ne devrait pas se faire accompagner de plus de 100 personnes; il doit réduire ce nombre si le père de la mariée lui en fait la demande. Dans un tel cas, le père de la mariée doit informer le père du marié dans une lettre qui sera envoyée en même temps que la lettre d'invitation au mariage. Il faut complimenter le père du marié qui invite moins de 100 personnes.

²³³ *Barāhār*: festin offert par le père de la mariée et servi le soir à son domicile. Les parents et les connaissances de la famille de la mariée étaient également conviés à ce festin auquel participaient le marié et ses invités. Un autre repas était servi le lendemain à l'endroit où logeaient le marié et ses invités.

²³⁴ Le père de la mariée offrait autrefois deux repas, le premier le soir après le *pherā* et le lendemain du *pherā*.

La M.N. n° 15 précisait le nombre d'invités que le père du marié nourrissait avant la célébration de la cérémonie du mariage (*pherā*):

Le jour du *pherā*, le père du marié devrait nourrir jusqu'à 200 invités de *halwā* ²³⁵, de *pūrī* ²³⁶ et de *khicrī* ²³⁷.

G.N. Somani suggéra de supprimer cette clause, car il estimait qu'il fallait nourrir les invités seulement quand ils accompagnaient le marié dans un endroit éloigné. Dans le cadre d'un mariage local, ils n'avaient qu'à se restaurer chez eux avant d'assister à la cérémonie de mariage. Somani invoqua également à l'encontre de cette clause l'habitude des invités de venir seulement au repas sans assister à la cérémonie de mariage qui suivait.

La M.N. n° 27 distinguait deux types d'invitations, permettant ainsi aux familles des mariés de contrôler le nombre d'invités par famille:

Lorsqu'une invitation (*nyotā*) est envoyée (à une famille), deux hommes et un enfant peuvent s'y rendre. Lorsque un *sāsgḥājī kā nyotā* est envoyé: un homme, une femme et un enfant peuvent s'y rendre. Lorsqu'un *sigrā kā nyotā* ²³⁸ est envoyé, tous les adultes et les enfants en âge de manger de la nourriture solide peuvent s'y rendre.

Somani proposa de conserver cette règle, tout en la durcissant:

Cette clause devrait être maintenue telle quelle. Il faudrait toutefois préciser que seuls les Maheshwari peuvent venir. Lorsque la famille conviée compte moins de membres que le nombre de personnes invitées, elle peut se faire accompagner de parents, mais de personne d'autre.

La M.N. n° 17 déterminait l'argent et les présents que le père de la mariée pouvait offrir à l'occasion de divers rites de mariage (cf. chap. II). Ne se contentant pas d'approuver ces limitations, G.N. Somani recommanda en outre de restreindre les cadeaux entre les belles-familles et émit les propositions suivantes:

Le total des dépenses s'élève à 300 roupies, ce qui est trop élevé. Premièrement, il n'y a pas de mal à supprimer quelques *neg dastūr* ²³⁹. Cela économisera du temps et évitera aussi l'exhibition des richesses. Les mariés sont

²³⁵ *Halwā*: sucrerie élaborée avec de la semoule ou de la farine, du beurre clarifié, du sucre et des épices.

²³⁶ *Pūrī*: petite galette de blé frite dans du beurre clarifié ou dans de l'huile.

²³⁷ *Khicrī*: préparation de riz et de lentilles cuits ensemble auquel on ajoute beaucoup de beurre clarifié.

²³⁸ Il s'agit de différents types d'invitations qui sont destinées à un nombre plus ou moins grand de convives.

²³⁹ *Neg dastūr*: cadeaux coutumiers donnés lors de cérémonies.

libres de célébrer les cérémonies religieuses comme ils le souhaitent selon leurs convictions religieuses. Par contre, la limite imposée aux cérémonies qui sont liées à la société semble satisfaisante. Il ne devrait pas y avoir de limites dans les dons faits à sa fille et à son beau-fils, mais il faut que ces dons soient adaptés à la situation financière du donneur. La dépense pour le *pairāvi*²⁴⁰ ne devrait pas dépasser 125 roupies. Les travailleurs (de l'association) devraient informer le père de la mariée de ces restrictions. Quelqu'un qui dépense moins devrait être félicité.

La M.N. n° 18 précisait que, pendant son séjour au domicile de la mariée, le père du marié pouvait offrir au maximum 74 roupies destinées aux brahmanes et aux diverses castes de services à l'œuvre lors du mariage. G.N. Somani commenta à ce propos:

Aujourd'hui, le père de la mariée permet rarement au père du marié de dépenser de l'argent pendant qu'il est son convive. Cette coutume doit cependant être préservée car elle a été prévue par les anciens et il s'agit de dons (*dān*) qui confèrent du mérite religieux. La dépense totale devrait toutefois être limitée à 40 roupies.

Comme l'attestent d'autres propos de G.N. Somani et les actions du *Navyuvak Mandal* (cf. chap. IV), le mouvement associatif lutta contre l'étalement des richesses (*dikhāva*²⁴¹) non seulement dans le cadre des mariages mais également dans celui des funérailles, qui donnaient autrefois lieu à de grands repas. Ces festins funéraires organisés en l'honneur du mort réunissaient les membres de la caste d'un nombre variable de villages et mettaient en jeu la réputation de la lignée. Alors qu'ils continuent à être organisés dans certaines castes, ils ont largement disparu chez les Maheshwari. Cette évolution est liée à un ensemble de facteurs, parmi lesquels figurent peut-être l'émergence de nouveaux critères de statut et les possibilités accrues de mobilité sociale. Comme il a été montré au chapitre II, l'identité et le prestige d'un individu était conditionné jusqu'au début du XX^e siècle par ceux de ses ancêtres. Aujourd'hui, son statut est largement déterminé par ses qualifications personnelles et celles de ses proches parents. Dans un contexte où les ancêtres modèlent dans une moindre mesure l'identité sociale de leurs descendants, il semble que le mariage se prête mieux que les funérailles à l'affirmation des nouveaux statuts et qu'il représente l'occasion privilégiée de mettre en scène le capital social et financier des familles. Adaptant son programme de réformes aux exigences changeantes de la réalité, le mouvement associatif s'acharne principalement sur la réduction des dépenses ostentatoires dans le cadre des noces.

²⁴⁰ *Pairāvi*: moment du départ de la jeune épouse pour son nouveau domicile conjugal.

²⁴¹ *Dikhāva*: ostentation

La condamnation actuelle des dépenses somptuaires

Pour réduire les dépenses ostentatoires, les associations maheshwari publient des articles dans les journaux de la caste et font également de la propagande lors des manifestations qu'elles organisent. Elles tempêtent contre l'étalage improductif des richesses et condamnent les sommes fara-mineuses dépensées pour les festins, la location de tentes, les décorations florales, la fanfare, l'éclairage et les feux d'artifice. Afin de supprimer les frais d'éclairage, elles encouragent les familles à célébrer les mariages pendant la journée plutôt que le soir et étayent leurs arguments en se référant à des textes sacrés, qui évoquent la présence du soleil au moment de la cérémonie religieuse. Les associations recommandent également à leurs membres de raccourcir la liste des convives, de limiter le nombre de plats servis aux réceptions et de réduire le cortège du marié à 70 personnes. Depuis quelques années, certaines d'entre elles ont édicté un règlement concernant le nombre de mets que les familles sont en droit de servir au grand festin de mariage; l'association de Jaipur limite par exemple leur nombre à 15 et publie ces règles dans le journal de la caste. Le mouvement associatif cherche par ailleurs à apporter aux membres de la caste une aide matérielle qui leur permette de célébrer les mariages à moindre frais. Il a ainsi créé au début du XX^e siècle des fonds d'ustensiles qui peuvent être prêtés aux familles maheshwari et, plus récemment, a mis sur pied des mariages collectifs et des foires de rencontre (voir chap. VII).

Afin de convaincre l'élite économique de la caste de limiter ses dépenses, les associations soulignent les obligations morales qui lient tous les membres de la communauté et font appel au sens des responsabilités des familles riches à l'égard de leurs frères de caste pauvres. Cette démarche est soutenue verbalement par les sections aisées de la caste:

Si une famille riche conclut une alliance avec une autre famille riche, elle a bien sûr des obligations à son égard. Ce que nous disons, c'est qu'une telle famille est libre de dépenser son argent comme elle le veut, mais pas de manière à ce qu'elle crée des problèmes aux autres. Elle peut offrir beaucoup d'argent au marié, mais il ne faut pas qu'elle le montre. Ce que nous critiquons, c'est uniquement l'exhibition de l'argent. Certes, une telle famille peut avoir des obligations sociales (*obligation*) à l'égard de son allié, mais elle a un devoir (*duty*) envers la société (communauté de caste) et elle doit montrer le bon exemple. Elle peut être très riche, mais elle doit tenir compte des autres sections de la société et donner le bon exemple. (Un industriel maheshwari)

En affirmant la primauté du devoir religieux (*dharma*) à l'égard de la caste, le mouvement associatif exhorte les familles nanties à modifier leurs objectifs: au lieu de rivaliser avec leurs pairs économiques, elles devraient restreindre leurs dépenses matrimoniales et encourager les autres sections à faire de même. Le mariage, qui constitue un moment clef de la vie

communautaire, devrait inciter ces familles à démontrer leur attachement à la caste au lieu de vouloir mettre en scène leur appartenance à une classe socio-économique qui déborde l'univers de la caste.

Les associations dénoncent également les dépenses ostentatoires comme un gaspillage d'argent susceptible d'être utilisé à meilleur escient; elles invitent les familles opulentes à faire coïncider leur quête de prestige avec le bien commun et leur suggèrent de financer certaines activités associatives, contribuant tout à la fois à accroître leur statut et la prospérité de la communauté maheshwari.

Quelques travailleurs sociaux recommandent même à leurs frères de caste de boycotter des mariages trop luxueux et de priver ainsi les familles fortunées du prestige social qu'elles escomptent retirer de l'étalage de leur richesse. Ces incitations au boycott restent toutefois, à ma connaissance, le fait d'individus isolés plutôt que de groupes constitués. L'écrasante majorité des Maheshwari ne tiennent pas compte de ce genre de recommandations et s'empressent au contraire d'assister à ces mariages somptueux. S'ils critiquent les pratiques ostentatoires des familles riches à leur insu, ils ne manquent pas ces temps forts de la vie collective; ils souhaitent assister à ces festivités fabuleuses et surtout exprimer par leur présence l'importance qu'ils accordent aux liens de parenté, de clientèle, d'amitié ou d'affaires qui les unit avec la famille du marié ou de la mariée. Un interlocuteur maheshwari exprima ainsi une opinion courante:

Les idées concernant la limitation des dépenses sont juste là pour la consommation publique. Personne ne les prend vraiment au sérieux, à part quelques personnes qui les respectent. Pour ma part, je ne me disputerai pas avec quelqu'un en lui disant: puisque tu as préparé plus de 15 mets, je ne mangerai pas. Pourquoi le contrarierais-je ? Je sais qu'il est incorrigible, parce qu'il a beaucoup d'argent. La majorité des gens sont comme moi et ne veulent pas se disputer. Un homme riche a des centaines de relations au sein de la communauté. Ceux qui ont des relations d'affaires avec lui ne voudront pas le contrarier. Par contre, ceux qui n'en ont pas peuvent y aller (et lui faire des remarques). Même si je n'ai pas de relations d'affaires, cela me déplairait de l'ennuyer. Parce qu'après tout, s'il a l'argent, qu'il le dépense à sa guise. C'est sa propre conscience qui devrait lui dicter ce qu'il doit faire.

D'une façon quelque peu paradoxale, l'obstacle principal à la limitation des dépenses ostentatoires s'avère donc être la force des liens de parenté et de clientélisme établis entre les membres des différentes sections économiques de la caste. La diffusion d'un contre modèle aux pratiques ostentatoires des riches n'est toutefois pas inutile, car elle confère une légitimité à tous les Maheshwari qui sont obligés, faute de moyens, d'organiser leurs mariages de manière modeste. A défaut d'être en mesure d'impressionner leurs invités par des réceptions luxueuses, ils ont droit à la respectabilité et peuvent faire passer pour une adaptation aux normes communautaires

ce qui est en fait le résultat de leur indigence. Sans changer vraiment les rapports de domination entre les membres des différentes sections socio-économiques de la caste, cette idéologie exerce une certaine influence sur l'élite économique de la caste et l'oblige à tenir publiquement un discours favorable à la restriction des dépenses matrimoniales. Quand ils agissent en tant que notables de l'association, les hommes riches de la communauté doivent en effet défendre des valeurs et des pratiques qui coïncident avec l'intérêt collectif de la caste et qui sont adaptées aux Maheshwari pauvres et à ceux de la classe moyenne.

UNE QUESTION DE PRESTIGE

Le mouvement associatif maheshwari ne tenta pas seulement de limiter les dépenses occasionnées par le mariage, mais chercha aussi à modifier des pratiques matrimoniales qui mettaient en jeu la réputation et l'identité de la caste. Il se pencha particulièrement sur l'interdiction du remariage des veuves, le mariage des enfants, le versement de la compensation matrimoniale et la coutume de convier des danseuses aux noces.

Le remariage des veuves

Au XIX^e siècle, la condition de la femme indienne s'était trouvée au centre des débats menés par les administrateurs coloniaux, les missionnaires, les Hindous orthodoxes et les réformateurs indiens. Pour les agents coloniaux, le statut des femmes dans la société indienne démontrait l'infériorité morale des Indiens et légitimait l'entreprise colonisatrice britannique. L'amélioration de la situation des femmes constituait un objectif de l'évangélisation et justifiait les efforts des missionnaires. Pour l'élite indigène, la protection ou la réforme de traditions qui déterminaient le statut de la femme indienne était «une nécessité, mettant en jeu l'honneur collectif, religieux ou national» (Mani 1993: 118):

At a symbolic level, the fate of women and the fate of the emerging nation became inextricably intertwined. Debates on women, whether in context of *sati*, widow remarriage or seclusion of women, were not merely about women, but also instances in which the moral challenge of colonial rule was confronted and negotiated ²⁴².

²⁴² Selon L. Mani (1993), les administrateurs, les réformateurs et les conservateurs hindous délibéraient de la *sati* en se référant à des textes religieux. La tradition scripturaire fournissait les arguments en faveur ou contre la *sati*. Les femmes ne participaient pas aux débats. Leur point de vue, leur situation de vie concrète et leurs droits individuels étaient absents des délibérations.

La position centrale de la femme indienne dans les affrontements entre les partisans des diverses tendances idéologiques était liée au fait que la femme symbolisait la tradition indienne aussi bien pour les agents coloniaux que pour les Indiens.

Women become emblematic of tradition, and the reworking of tradition is largely conducted through debating the rights and status of women in society. Despite this intimate connection between women and tradition, or perhaps because of it, these debates are in some sense not primarily about women but about what constitutes authentic cultural tradition. (Mani 1993: 90)

La nouvelle élite intellectuelle indienne rejetait les critiques des missionnaires occidentaux en se référant aux travaux des orientalistes qui avaient abouti à la découverte d'un âge d'or de la civilisation indienne²⁴³. Les intellectuels indiens revendiquaient un passé glorieux exempt des vices que les agents coloniaux reprochaient à la civilisation indienne et conforme aux valeurs humanistes et rationalistes prônées par les Britanniques. Les Arya Samajistes²⁴⁴ se référaient ainsi aux *Veda* pour légitimer les mesures destinées à améliorer le statut de la femme dans la société hindoue. Dayanand Sarasvati prêchait en effet que les femmes avaient été libres et instruites dans la société idéale des temps védiques et qu'elles avaient participé à la vie publique. Leur statut social élevé avait ensuite été affecté par les Moghols, qui avaient introduit des coutumes déplorables, telles que le *purdah*. Parallèlement à l'effort de réappropriation et de glorification de leur passé, les réformateurs indiens s'efforcèrent d'abolir certaines pratiques religieuses, telles que le mariage d'enfants ou l'interdiction du remariage des veuves, qui étaient jugées contraires aux notions humanistes et rationalistes qu'ils avaient adoptées des Occidentaux.

Le veuvage des femmes était particulièrement problématique dans un contexte qui érigeait l'amour conjugal de l'épouse envers son mari comme le devoir propre (*svadharma*) des femmes. Si le remariage des veuves était traditionnellement interdit par les castes hautes, il était en revanche toléré par les castes basses et moyennes. Un nombre croissant d'entre elles le bannirent toutefois progressivement au cours du XIX^e siècle (O'Hanlon 1994: 34-35). L. Carroll (1989: 363-389) associe cette évolution à l'entrée

²⁴³ «Jones, Colebrooke and a whole range of students at the Fort William College who formed the earliest group of the Orientalists, saw themselves as engaged in reintroducing the Hindu elite to the "impenetrable mystery" of its ancient lore. The sanskrit tradition "locked up" till then in the hands of a closed priesthood, was being thrown open and its treasures made available to the people in its "pristine form"; the truths of indigenous traditions were being recuperated.» (Chakravarti 1993: 31)

²⁴⁴ Pour les prises de positions idéologiques de l'Arya Samaj, voir C. Jaffrelot (1994a: 544-547), K.W. Jones (1989a, 1989b) et M.-L. Reiniche (1998-1999).

en vigueur du «Widows' Remarriage Act» de 1856, qui promouvait des valeurs brahmaniques et discréditait le remariage des veuves. Tout en partageant l'hypothèse de L. Carroll, R. O'Hanlon rattache également la popularité croissante de l'interdiction du remariage des veuves à l'émergence de nouveaux critères de respectabilité, que propagèrent les castes hautes employées par le gouvernement colonial (O'Hanlon 1994: 35). Comme d'autres castes commerçantes, les Maheshwari se sentaient concernés par le problème des veuves²⁴⁵. Les *Census of India*, notamment celui du Rajputana, Ajmer-Merwara de 1911, permettent de se faire une idée du nombre de veuves dans les communautés marchandes bindoues.

Tableau 5: Nombre de veufs et de veuves chez les Mahajan hindous du Rajputana.

	Classes d'âge	Hommes	Femmes
Veufs/veuves	0-4	0	0
	5-11	28	78
	12-14	60	168
	15-19	344	963
	20-39	4'800	13'497
	40 et plus	13'940	30'933
Total		19'262	45'639
Mahajan hindous (Population totale du Rajputana)		192'181	184'744

Census of India: Rajputana, Ajmer-Merwara (1911, table XIV: 194)

Comme le montre ce tableau, les veuves étaient beaucoup plus nombreuses que les veufs, qui avaient quant à eux le droit de se remarier²⁴⁶. Il convient également de noter en passant qu'en 1911 chez les Mahajan hindous, pour 15'783 hommes célibataires âgés de 20 à 39 ans, il y avait 13'497 veuves. L'interdiction du remariage marginalisait ces veuves définitivement et privait un grand nombre d'hommes de la possibilité de se marier, les obligeant à recourir à l'adoption pour se procurer un héritier.

Le coût social de cette interdiction et son impact sur la vie de milliers de personnes étaient à la hauteur des enjeux qu'elle recouvrait. L'interdiction du remariage était non seulement considérée comme une pratique distinctive des castes hautes, mais également liée au système de parenté

²⁴⁵ Les principaux débats des premiers temps de la All-India Umar Sabha tournaient autour du remariage des veuves et du mariage précoce. Les autres thèmes étaient l'éducation des garçons et l'unité de la caste. (Fox 1967a: 582)

²⁴⁶ «In Punjab, in 1881, 24,8 per cent of women over 15 years of age in all communities were widows. The figure for Hindus and Sikhs was 25,8 per cent. In 1901, 1'363 out of ever 10'000 females of all ages in Punjab were widows (as against 623 widowers per 10'000 men)» (*Census of India, Punjab 1901*, § 40, chapitre 4: 219, cité par Kishwar et Vanita 1987: 28).

(patrilinéaire et patri- ou viri-local) en vigueur chez les commerçants hindous; on l'estimait en outre incompatible avec un certain idéal du mariage et de l'amour conjugal. L'interdiction du remariage des veuves peut être mise en rapport avec l'institution de la *sati*, présente chez de nombreuses castes, notamment chez les castes commerçantes²⁴⁷. En brûlant sur le bûcher de leur mari, les femmes sauvegardaient l'entité duelle qu'elles formaient avec le défunt et mouraient en tant que *suhāgin*, c'est-à-dire comme «femme bienheureuse et faste dont le mari est vivant». En renonçant à se remarier avec un autre homme, une veuve préservait d'une certaine manière le couple qu'elle avait formé avec son mari. Vivant dans une grande austérité, elle accélérât par ailleurs le moment de sa propre mort, qui lui permettait de rejoindre le défunt plus rapidement dans l'au-delà.

Le célibat des veuves était d'autant plus problématique qu'une partie d'entre elles n'avaient jamais vécu avec leur mari. Quand on les mariait avant leur puberté, les jeunes épouses continuaient de vivre dans leur famille paternelle après le mariage et ne rejoignaient leur mari qu'après avoir eu leurs premières règles. Quel qu'ait été leur âge, les veuves étaient condamnées à vivre dans le célibat et dans l'austérité le restant de leurs jours et étaient considérées comme des êtres maléfiques, responsables de la mort de leur époux. A ce titre, elles étaient malvenues dans les nombreuses cérémonies qui rythment la vie familiale et communautaire hindoue. Stigmatisées de diverses manières, elles devaient porter des vêtements qui signalaient leur état de veuves; il leur était interdit de se parer de bijoux et elles devaient en principe se contenter d'une nourriture frugale. Celles qui n'avaient pas engendré de fils se trouvaient dans une situation particulièrement difficile: elles étaient considérées comme des charges indésirables par leur belle-famille et corvéables à merci. Seules les veuves âgées dont les fils exerçaient une activité lucrative, jouissaient d'une certaine considération sociale. La situation des veuves de castes hautes était d'autant plus précaire que, dans le nord de l'Inde, elles devaient respecter étroitement les règles du *purdah*; elles n'avaient pas le droit d'exercer une activité lucrative à l'extérieur de la maison et étaient ainsi réduites à exécuter des travaux à domicile, notamment à filer le coton et à moudre des céréales pour le compte d'autrui.

La vision que Dayanand Sarasvati avait de la sexualité féminine détermina sa position vis-à-vis du remariage des veuves. Tout en privilégiant l'abstinence et la maîtrise de soi, Dayanand Sarasvati vit dans le remariage une solution aux problèmes suscités par le veuvage. Il encourageait le remariage des veuves «so that the chance of illicit intercourse may be greatly

²⁴⁷ C. Weinberger-Thomas (1996: 185): Dans la région du Shekhavati, le sacrifice des veuves était pratiqué par les caste hautes (Brahmanes, Rajput, Mahajan), les castes moyennes (Jat, Mathur, Baniya), les castes basses d'artisans (orfèvres Sunar, forgerons Lohar, charpentiers Khati) et les castes impures (barbiers Nai) ou d'origine tribale (Mina).

minimised, good children can be born, the human race improved, and the practice of foeticide put a stop to it»²⁴⁸. Il légitima sa position en se référant à l'institution védique du *niyoga*²⁴⁹ qui permettait aux veuves aryennes de fournir une descendance à un mari décédé. La popularisation de cette institution millénaire représentait, selon le fondateur de l'Arya Samaj, une solution privilégiée pour résoudre les problèmes sexuels, sociaux et économiques qui étaient engendrés par le veuvage (Jordens 1997: 119).

Dayanand Sarasvati recommanda en premier le remariage des veuves «vierges» qui n'avaient jamais cohabité avec leur mari ainsi que celui des veuves sans enfants. Leur remariage fut admis rapidement²⁵⁰ par les membres de l'Arya Samaj. Par la suite, il prôna le remariage de toutes les veuves pour autant qu'elles n'aient pas eu plus de deux enfants de la première union et recommandait même des remariages successifs des veuves jusqu'à ce qu'une femme ait au maximum 10 enfants de ces unions successives.

*

* *

Soucieuse de ne pas nuire à son projet d'unification des Maheshwari, la ABMMS et les associations locales proposèrent des réformes suffisamment modérées pour ménager la susceptibilité de l'aile conservatrice de la caste et s'abstinrent, tout d'abord, de promouvoir le remariage des veuves. Le compte-rendu de la conférence de la ABMMS de 1907 montre bien que cette solution suscitait de vifs conflits entre les Maheshwari, comme dans d'autres castes marchandes²⁵¹. Il rapporte en effet que l'auditoire *chahuta* avec véhémence un orateur réputé pour sa position favorable au remariage

²⁴⁸ Swami Dayanand Sarasvati (1915: 132) cité par U. Chakravarti (1993: 60).

²⁴⁹ Le *niyoga*: lévirat.

²⁵⁰ Madhu Kishwar (1989a: 98) mentionne que, selon le Vedic Magazine, 400 remariages de jeunes veuves sans enfants furent célébrés entre 1895 et 1901. (Vedic Magazine 8 (6) Margshish 1971: 462, cité par Kishwar 1989a: 98)

²⁵¹ Comme le montre D.E. Haynes (1992: 185-186), la question du remariage des veuves a suscité au début du XX^e siècle des conflits intracommunautaires dans diverses castes, notamment chez les Visha Lad Vaniya et chez les Visha Oshaval Jain de Surat: «The Visha Lad Vaniyas were divided over the question of widow remarriage, at one point carrying their conflict into the courts at considerable expense to both parties. In 1919, some Visha Lad Vaniyas asked the maharaj of Mota Mandir, the most important *vaishnava* religious leader in the city, to arbitrate between the two parties. The maharaj at first refused but consented after obtaining a promise from both factions to honor his decision. But after he had rendered a decision disallowing the new party from holding marriages, the challenger rejected his decision and announced that they would no longer conduct *vyavahar* with the old faction. The same processes were at work among Jains. The Visha Oshaval Jains fought over purification ceremonies to be given to children of remarried women and to women brought from outside traditional marriage circles.»

des veuves. Ce conférencier ne put prendre la parole qu'après avoir promis qu'il n'aborderait pas ce sujet controversé et qu'il limiterait son intervention à la question du mariage d'enfants.

Les Maheshwari de Jaipur, pour leur part, étaient divisés sur la question du remariage des veuves dans les années 1930. Alors que les éléments modernistes y étaient favorables, les opposants à la réforme le considéraient comme une coutume des castes basses et craignaient, en l'adoptant, de compromettre le statut social de la caste:

Les gens disaient que le remariage (*nātā* ²⁵²) des veuves pouvait se faire dans les castes basses, mais qu'il n'avait pas lieu chez les Maheshwari. Beaucoup de gens étaient contre le remariage. Les Brahmanes étaient aussi contre. Les *pañc* ne donnaient pas non plus leur accord. Les gens disaient que le *nātā* avait lieu dans d'autres castes, chez les Koli ²⁵³ par exemple, pas dans la caste des Maheshwari. Lorsque nous disions qu'il fallait remarier les veuves, eux disaient qu'ils ne laisseraient pas une telle pratique se développer dans la Maheshwari Samaj.

Pour éviter les conflits intracommunautaires, les notables du mouvement associatif cherchèrent avant tout à améliorer la situation des veuves: ils encouragèrent diverses mesures, notamment le développement de fonds de solidarité destinés à ces femmes et aux orphelins ²⁵⁴ et militèrent contre les pratiques sociales jugées responsables de l'augmentation du nombre des veuves. Ils s'attaquèrent à ce titre au mariage d'enfants, qui entravait par ailleurs la scolarisation de la jeune génération.

Les mesures que G.N. Somani préconisa en 1934 reflètent la réticence initiale des cadres de la Shri Maheshwari Samaj à se prononcer officiellement en faveur du remariage des veuves. Il évita en effet de recommander cette solution et se contenta de plaider en faveur de leur droit de succession. Ses propositions étaient probablement circonscrites, adaptées à un auditoire majoritairement traditionaliste. Pour l'occasion, il semble s'être distancié de l'Arya Samaj, dont il était un membre et dont il rejoignit publiquement les prises de position en offrant en 1938 un appui logistique au remariage d'une veuve maheshwari de Jaipur.

²⁵² *Nātā*: relation, connection, alliance. Ce terme désigne ici le second mariage d'une femme, une alliance qui n'est pas initiée par des rituels et des promesses mais par la vie commune avec un homme. Ce type de mariage, qui est admis dans les castes basses et moyennes (par exemple chez les Jat, une caste d'agriculteurs) ne jouit pas de la même sanction religieuse que le premier mariage célébré religieusement.

²⁵³ *Koli*: caste de tisserands, réputée de statut particulièrement bas.

²⁵⁴ La création d'orphelinats est probablement inspirée par l'Arya Samaj qui ouvrit ce type d'institutions pour contrecarrer le prosélytisme des missionnaires qui accueillaient des orphelins et les convertissaient au christianisme.

En 1934, les propositions de cet ancien président de la Shri Maheshwari Samaj frappent par leur caractère modéré. Les droits de succession qu'il prône pour les veuves sont en effet restreints:

Provided a Maheshwari has got his own earned property or ancestral property which he has received more than fifteen years before, in case he has no child, he is permitted to adopt any one who is younger than him from his relations or *Dauhitra* ²⁵⁵. And if he dies before adopting anyone, then the right of his property will rest with his widow who should not be less than thirty years old. But nobody – not even his brother or married wife – can go against his will.

Ces suggestions prudentes subordonnent le droit des veuves à la transmission de la propriété de leur mari défunt à un fils adoptif et limitent en outre l'âge à partir duquel une épouse pouvait hériter les biens de son mari, privant ainsi une partie des veuves de tout droit et de toute autonomie financière. Le soutien mesuré de G.N. Somani aux droits des veuves diffère de celui d'Harbilas Sarda, un Maheshwari d'Ajmer, qui milita contre la pratique du mariage d'enfants et en faveur du remariage des veuves. H.B. Sarda (1868-1955) était membre actif aussi bien de la Maheshwari Maha Sabha que de l'Arya Samaj et un supporter de la Hindu Sangathan ²⁵⁶. Dans son plaidoyer pour le remariage des veuves, il se référait notamment au principe d'égalité de traitement des deux sexes et affirma ainsi le 26 décembre 1929 dans son allocution présidentielle à la 42^e session de la «Indian National Social Conference», tenue à Lahore:

Widow remarriage should become as general as widower remarriage at present is. If marriage is a sacrament, and can be performed only once in life, why is a widower allowed to perform a second, a third or a fourth time when a widow is not so allowed? A husband is as much subject to the conditions of the sacrament as a wife is. (Sarda 1935: 21)

Harbilas Sarda se prononçait par ailleurs en faveur du droit de succession des veuves. Dans cette perspective, il tint en 1932 devant l'Assemblée législative de New Delhi un discours prônant l'acceptation du «Hindu Widows' Right of Inheritance Bill».

Une partie des membres du Navyuvak Mandal se montrèrent beaucoup moins conciliants que G.N. Somani en 1934 et militèrent ouvertement pour le remariage des veuves. Refusant de le réduire à une coutume des

²⁵⁵ *Dauhitra*: fils de la fille.

²⁵⁶ Il travailla au service de l'administration coloniale en tant que législateur, et notamment en tant que juge, et donna son nom au Sarda Act de 1929 qui interdisait les mariages d'enfants. Il fut également actif sur la scène politique pendant la période qui précédait l'Indépendance.

castes basses, ils le présentaient au contraire comme une pratique qui permettrait aux Maheshwari de se profiler comme une communauté instruite et moderne et d'accéder ainsi à une certaine prééminence sociale. L'identification du remariage des veuves avec une attitude progressiste ressort clairement des propos d'un homme qui fut un membre actif du Navyuvak Mandal:

J'étais un homme du progrès et je ne voyais pas pourquoi il ne pouvait pas y avoir de remariages chez les Maheshwari.

Le Navyuvak Mandal prônait l'égalité de traitement pour les deux sexes, mettait en avant les grandes difficultés économiques des veuves et militait pour la reconnaissance de leur droit à un statut social acceptable.

De l'avis des réformateurs, les veuves, surtout quand elles étaient jeunes, représentaient une source de nuisance pour la société. L'interdiction du remariage condamnait les femmes encore jeunes à l'immoralité et perturbait l'ordre social. Elle engendrait, selon les progressistes, des adultères²⁵⁷, des disputes conjugales, des désertions, des grossesses illégitimes et des infanticides:

Leur comportement était mauvais. Un jour, elles allaient avec tel et tel, un autre jour avec tel autre. Afin d'échapper à leurs difficultés, elles s'enfuyaient avec des hommes d'autres castes. Pour arrêter cela, il fallait les remarier.

Les divergences d'opinions entre les Maheshwari progressistes et les traditionalistes de Jaipur semblent s'être exprimées avec une virulence particulière en 1938, lorsque des membres du Navyuvak Mandal organisèrent dans une semi-clandestinité le mariage d'une veuve maheshwari de la ville:

Le premier mariage (entre des gens de Jaipur) a eu lieu vers 1938. Le garçon, qui avait 30 ans, était de Jaipur et la fille, qui avait entre 20 et 25 ans, aussi. Le marié était un veuf du nom de Rameshwar ji. La veuve était une nièce du Dr Jvala Prasad.

Les membres du conseil de caste étaient farouchement opposés au mariage. Le Dr Jvala Prasad lui-même était opposé à ce mariage. Nous n'en avons pas tenu compte. Je me suis rendu avec la jeune femme et avec ses parents auprès du magistrat, et je lui ai fait écrire la déposition confirmant qu'elle était veuve et qu'elle désirait se remarier. Le magistrat a écrit qu'il n'avait pas d'objection à ce mariage.

²⁵⁷ Les réformateurs pensaient qu'en raison de leur vulnérabilité morale, les femmes étaient incitées à l'immoralité et au crime. Lorsqu'ils se penchèrent sur le problème de l'adultère provoqué par le veuvage, les réformateurs ne s'en prirent jamais aux hommes qui étaient pourtant partie prenante dans les adultères. (O'Hanlon 1991: 83)

Il y a eu beaucoup d'oppositions à cette union. Les gens disaient qu'ils l'empêcheraient. Le jour du mariage, le cortège du marié était prêt à partir depuis le Johari Bazar. J'ai appris qu'un groupe de 40 à 50 hommes voulaient nous empêcher de célébrer le mariage et s'étaient assis armés de bâtons à l'endroit où il devait être célébré.

Nous étions environ 20 à 25 hommes. Nous avons alors changé de route. Au lieu de partir vers l'est, nous sommes partis vers le sud. Le mariage a eu lieu dans la maison de Ganesh Narayan Somani. Quarante à cinquante personnes y ont assisté. Un pandit de l'Arya Samaj officia lors de la cérémonie. Nous avons indirectement eu l'aide de la police et avons évité une forte dispute. Il n'y a pas eu de conflit. L'Arya Samaj, les magistrats et la cour étaient de notre côté.

Comme le montre cet événement, les Maheshwari progressistes cherchèrent des appuis extérieurs à la communauté pour s'opposer à l'aile conservatrice de la caste. Ils s'assurèrent en l'occurrence le soutien légal de l'Etat et, potentiellement, la protection des forces de l'ordre; ils bénéficièrent également de l'assistance de l'Arya Samaj et particulièrement de celui de G.N. Somani. En recourant à l'appui de l'Arya Samaj, les membres du Navyuvak Mandal adoptèrent une tactique courante à cette époque. Comme le relève K.W. Jones (1989b: 103), ce courant offrait en effet – au sein de l'hindouisme – une doctrine, des rituels et un refuge à ceux qui souhaitaient se marier ou se remarier en dépit de l'opposition familiale et collective. L'Arya Samaj leur fournissait non seulement une aide logistique à la célébration du mariage, mais conférait aussi – ce qui était capital pour les mariés – une sanction sacramentelle à la cérémonie.

La prohibition du mariage d'enfants

L'un des principaux objectifs des réformateurs maheshwari fut de mettre un terme aux mariages d'enfants. La coutume de marier de jeunes filles pré-pubères ou pubères s'inscrivait dans une ancienne tradition religieuse. Les *Gṛhya* ²⁵⁸ et les *Dharmaśāstra* ²⁵⁹ recommandaient aux parents de marier leurs filles juste avant ou immédiatement après le début de la puberté. Selon les *Dharmaśāstra*, «le père donne sa fille pendant qu'elle était encore *nagnikā* ²⁶⁰ de peur qu'elle ne devienne pubère (avant d'être mariée)».

²⁵⁸ Les *Gṛhya*: nom appliqué à tous les textes traitant des rites et de l'économie domestique. Les *Gṛhya-sūtra* sont les parties d'un *sūtra* védique traitant des rites domestiques et des sacrements personnels. (Frédéric 1987: 437)

²⁵⁹ *Dharmaśāstra*: «Enseignement de la Loi», recueil de textes en sanskrit traitant des usages, des lois, des castes (*varṇa*) et des *Dharma-sūtra*. Le plus important de ces *dharmaśāstra* est «les Lois de Manu». (Frédéric 1987: 342)

²⁶⁰ *Nagnikā*: une fille âgée entre 8 et 12 ans.

D'autres passages laissent supposer que le mariage avait lieu peu après l'apparition des premières menstruations. La plupart des *Gṛhyasūtra* prescrivent l'abstinence sexuelle entre les époux pendant une durée déterminée qui varie selon les textes de trois nuits à une année. Les *Gṛhyasūtra* mentionnent également un rite appelé le *Caturthikarma* (rite qui a lieu le quatrième jour après le mariage) qui fait référence à l'union sexuelle entre les conjoints, ce qui laisse supposer que la jeune mariée était sexuellement mature²⁶¹. Ces prescriptions pouvaient donc difficilement s'appliquer à des fillettes en dessous de 10 ans. Il ressort de ces informations contradictoires que la tendance à marier les filles à l'approche de la puberté s'est répandue depuis l'époque des *Dharmasūtra* pour un ensemble de motifs religieux et sociaux. Les parents qui n'avaient pas trouvé un mari pour leur fille avant la puberté étaient déconsidérés et critiqués²⁶².

P.V. Kane (1974, vol. II, part. I: 439-445) et K.M. Kapadia (1992: 138-143) citent de nombreux textes sacrés qui, se référant aux Brahmanes, privilégient le mariage des filles prépubères:

La tendance à baisser l'âge du mariage des filles s'accroît au V^e et VI^e siècle après J.-C. Le *Laugākṣi* fr. (19.2) affirmait que le *brahmacarya*²⁶³ des filles dure jusqu'à la dixième ou douzième année. (Kane 1974: 444)

Le *Vaikhānasaśūtra* (VI.12) dit qu'un Brahmane devrait épouser une fille brahmane qui est *nagnikā*²⁶⁴ ou *gaurī* et définit *nagnikā* comme une fille âgée entre 8 et 10 ans et une *gaurī*²⁶⁵ comme une fille âgée entre 10 et 12 ans qui n'a pas encore eu ses règles. (Kapadia 1992: 139)

D'autres textes cités par P.V. Kane (1974, vol. II, part. I: 444) sont encore plus extrémistes:

Parāśara (VII. 6-9) dit qu'une fille de 8 ans est appelée *gaurī*, une fille de 9 ans est une *rohini*²⁶⁶, une fille de 10 ans est une *kanyā*²⁶⁷, après cela elle

²⁶¹ P.V. Kane (1974, vol. II, part. I: 441-442).

²⁶² K.M. Kapadia (1992: 139).

²⁶³ *Brahmacarya*: période de célibat.

²⁶⁴ *Nagnikā*: l'une des nombreuses interprétations de ce terme est celui de «celle dont la puberté est proche».

²⁶⁵ *Gaurī*: «jaune d'or», nom donné à Parvati. Celle-ci, après avoir observé de nombreuses pratiques austères, aurait obtenu que son teint prit la couleur du soleil. Nom donné aux fillettes qui ont atteint l'âge de huit ans, supposé être celui qu'avait Parvati lorsqu'elle épousa Shiva.

²⁶⁶ *Rohini*: Dans la mythologie, ce nom désigne la forme féminine prise par Vishnou afin de reprendre aux Asura l'amrita (le breuvage d'immortalité) qu'ils avaient dérobé. Nom également porté par l'épouse du Soleil (Frédéric 1987: 927)

²⁶⁷ *Kanyā*: une vierge, une fille ou une femme non mariée.

est une *rajasvalā*²⁶⁸. Si quelqu'un ne marie pas sa fille avant qu'elle ait 12 ans, ses ancêtres devront boire chaque mois le sang de ses règles. [...] *Kaśyapa* tel qu'il est cité dans Gr. R. (p. 46) dit qu'une fille de 7 ans est appelée *gaurī*, une fille de 10 ans une *kanyā*, et une fille de 12 ans une *kumārī*²⁶⁹.

Il faut noter toutefois que la mariée prépubère ne s'établissait avec son mari qu'après avoir atteint l'âge de la puberté²⁷⁰.

[Chez les Hindous du Rajasthan,] les mariages étaient célébrés en deux groupes de cérémonies qui étaient séparées l'un de l'autre d'une ou de plusieurs années, le *sādī* et le *muklāvā*. Le premier établissait une alliance entre les deux familles et avait souvent lieu avant la puberté. Le second avait lieu une ou plusieurs années plus tard, au moment où la jeune fille avait atteint la puberté, et précédait le début des relations sexuelles entre les conjoints. (Kolenda 1994: 77)

R. Mehta (1971: 139-163) relève la pratique du mariage d'enfants parmi les Oswal, une des communautés marchandes du Rajasthan appartenant aussi au groupe des Marwari. «Chez les Oswal, le mariage d'enfants était répandu: l'âge de mariage jusqu'en 1947 se situait entre 9 et 12 ans. L'âge auquel une femme rejoignait le domicile de son mari se situait entre 13 et 14 ans.» Les *Census of India*, notamment celui du Rajputana, Ajmer-Merwara de 1911, confirment la pratique du mariage d'enfants chez les castes commerçantes hindoues du Nord de l'Inde:

Tableau 6: Nombre de mariés chez les Mahajan hindous du Rajputana.

	Classes d'âge	Hommes	Femmes
Mariés/mariées	0-4	27	45
	5-11	567	1'916
	12-14	1'969	5'705
	15-19	7'356	13'585
	20-39	40'824	46'923
	40 et plus	26'389	17'003
Total		77'132	85'177
Mahajan hindous (Population totale du Rajputana)		192'181	184'744

Census of India: Rajputana, Ajmer-Merwara (1911, table XIV: 194)

²⁶⁸ *Rajasvalā*: qui a ses menstruations.

²⁶⁹ *Kumārī*: une jeune fille non mariée, une fille vierge.

²⁷⁰ P.V. Kane (1974 vol. II, part I: 444-445).

Lorsque le gouvernement britannique se chargea en 1858 de l'administration de l'Inde, il proclama son attachement au principe de non-ingérence dans les affaires de droit personnel (Personal Law). Il introduisit toutefois dans l'Inde britannique des lois qui devaient améliorer le statut légal des femmes indiennes. En 1891, il promulgua le «Age of Consent Bill» qui élevait à 12 ans l'âge de consentement qui était préalablement fixé à 10 ans dans le «Indian Penal Code» de 1860. Cette mesure provoqua de vives protestations dans les rangs des nationalistes et des orthodoxes indiens qui reprochaient au Gouvernement anglais de s'immiscer dans leurs affaires religieuses. Lorsque Ray Bahadur Bakshi Sohanlal proposa en 1922 un projet de loi au Gouvernement visant à augmenter l'âge de consentement au mariage à 14 ans, il ne trouva guère de soutien. «When the Bill was referred to the provincial governments for opinion some were lukewarm, others – Bihar and Orissa, the C.P., Bihar and Bengal – were against it. Only the Bombay and the Uttar Pradesh governments hailed the proposition with enthusiasm» (Kapadia 1992: 153). La détermination de l'âge minimal pour l'union sexuelle dans le cadre des relations maritales ou extraconjugales suscitèrent d'innombrables débats. Après de longues controverses, le «Child Marriage Restraint Act», communément appelé «Sarda Act», fut finalement passé en 1929. Il fixait l'âge du mariage à 18 ans pour les garçons et à 14 ans pour les filles ²⁷¹.

*
* *

Les recommandations de la Maheshwari Mahat Sabha s'inscrivaient dans la lignée des prises de positions des mouvements réformateurs, du gouvernement britannique et des gouvernements locaux ²⁷² qui condamnaient le mariage d'enfants. La Maheshwari Mahat Sabha prônait en 1894 de fixer l'âge minimal de mariage des filles à 14 et celui des jeunes gens à 18 ans ²⁷³. Une année plus tard, soit en 1895, la limite d'âge du mariage des jeunes

²⁷¹ Cette législation ne s'appliquait qu'à l'Inde britannique.

²⁷² K.M. Kapadia (1992: 152-155) fournit des informations concernant les dispositions légales: comme le *Indian Penal Code* de 1860 et le *Child Marriage Restraint Act* de 1929 ne concernaient que l'Inde britannique, les gouvernements indigènes prirent leurs propres mesures. Le gouvernement de Baroda passa en 1904 le *Early Marriage Prevention Act* qui fixait l'âge minimal du mariage à 12 ans. Pour respecter la sensibilité publique, cet acte prévoyait que les gardiens d'une fille mineure de plus de 9 ans, pouvaient la marier après avoir demandé l'autorisation à un tribunal constitué de sous-juges locaux et de trois assesseurs. En 1929, le gouvernement de Baroda transforma cet acte et fixa l'âge de mariage des garçons à 16 ans et celui des filles à 12 ans. En 1932, il éleva l'âge des garçons à 18 et celui des filles à 14 ans. L'Etat d'Indore fixa en 1918 l'âge du mariage des garçons à 14 et celui des filles à 12 ans. En 1933, il éleva l'âge des garçons à 18 et celui des filles à 14.

²⁷³ En fixant en 1894 l'âge de mariage minimal des filles à 14 et celui des jeunes gens à 18 ans, la Maha Sabha reprenait des normes qui figuraient dans le *Brahmo Marriage Act* de 1872.

filles fut abaissée entre 8 et 10 ans (Barua 1985: 167). L'influence qu'exercèrent alors les communautés établies dans les lieux où furent organisées les assemblées explique probablement la variation entre 1894 et 1895. La conférence de 1894 eut lieu à Saharanpur (U.P.)²⁷⁴ alors que celle de 1895 fut tenue au Rajasthan où la pratique du mariage d'enfants était très populaire.

En 1907, la Maha Sabha fixa l'âge de mariage des jeunes filles entre 11 et 13 ans et celui des jeunes gens entre 16 et 20 ans. Les variations de l'âge des candidates au mariage entre 1894 et 1907 reflètent le pragmatisme de la Maheshwari Mahat Sabha et son souci de tenir compte des sensibilités des membres de la caste: tout en prônant des réformes, elle veillait à ce que celles-ci soient suffisamment modérées pour ne pas créer de conflits qui puissent nuire au programme d'unification de la caste. Contrairement à l'Arya Samaj, elle était obligée d'adopter une attitude consensuelle.

Aux yeux des réformateurs maheshwari, le mariage précoce constituait une coutume nuisible car il alimentait le rang des veuves et entravait par ailleurs les études et la formation professionnelle des jeunes gens; il empêchait en outre les jeunes filles d'acquérir les bases scolaires leur permettant de remplir au mieux leurs futures responsabilités d'épouse et de mère. Les propos de Sita Ram-ji Patwari reflètent bien ce point de vue, également défendu par les Arya Samajistes²⁷⁵:

Avant 14 ans, la construction du corps des filles n'est pas achevée. A un jeune âge, il faut que l'enfant apprenne à lire, à écrire et à faire le travail ménager. Ne pas leur apprendre à lire, à écrire et les marier est une bêtise. Il faut apprendre à lire et à écrire, à faire le ménage et ensuite se marier²⁷⁶.

Tout en suscitant une certaine tension intracommunautaire, la lutte contre le mariage d'enfants ne semble pas avoir engendré à Jaipur des conflits aussi violents que le remariage des veuves. Les partisans de l'augmentation de l'âge du mariage ont – semble-t-il – pu s'exprimer librement lors de réunions hebdomadaires de la Shri Maheshwari Samaj. A ces occasions, les membres du Navyuvak Mandal cherchaient à convaincre leur auditoire en se référant aux textes religieux et à des traités ayurvédiques:

Nous faisons des discours dans des assemblées de la Maheshwari Samaj qui avaient lieu le samedi et le dimanche. 40, 50, parfois 100 personnes assistaient à ces réunions. A ces occasions, nous expliquions pourquoi il fallait abolir le mariage d'enfants.

²⁷⁴ L'Arya Samaj était bien représentée à Saharanpur, ce qui explique peut-être pourquoi les Maheshwari de cette ville étaient particulièrement progressistes.

²⁷⁵ A ce sujet, voir l'article de M. Kishwar (1986: 9-24).

²⁷⁶ Le principe selon lequel il était nécessaire de scolariser les femmes pour leur permettre de remplir efficacement leur devoir d'épouse et de mère a déjà été développé au Bengale au cours du XIX^e siècle. A ce sujet, voir notamment l'article de J. Walsh (1995: 331-363).

Nous leur disions que ce n'était pas bon pour le corps de se marier à 10 ou à 12 ans, que le corps d'une enfant de cet âge n'était pas mûr pour le mariage. L'âge fut d'abord fixé à 13 ans pour les filles et à 15 ans pour les garçons, puis à 13 ans pour les filles et à 18 ans pour les garçons. D'après la science ayurvédique, l'homme doit être une fois et demi plus âgé que la femme. Lorsque Ram a épousé Sita, il avait 27 ans et Sita avait 18 ans. Selon la science ayurvédique, il ne faut pas marier un homme avant 18 ans.

En fixant l'âge du mariage des jeunes filles à 13 ans, les membres du Navyuvak Mandal se montraient plus mesurés que G.N. Somani. Ce dernier estimait en 1934 que les jeunes filles ne devaient pas se marier avant d'avoir 14 ans et considérait par ailleurs l'indépendance financière des jeunes gens comme un préalable indispensable à leur mariage:

L'âge de mariage des enfants maheshwari devrait être fixé à 14 ans pour les filles et à 18 ans pour les garçons. Chaque Maheshwari devrait être scolarisé avant le mariage. Un garçon maheshwari ne devrait se marier que lorsqu'il gagne 1 roupie par jour. S'il n'est pas capable de gagner sa vie, il ne devrait pas se marier.

Le caractère mesuré des exigences émises par le Navyuvak Mandal a probablement rendu son message de réformes acceptable aux yeux de la majorité des maheshwari de Jaipur. Cette attitude modérée était motivée par les convictions personnelles de certains membres du comité, qui étaient persuadés qu'il fallait marier les filles avant l'apparition de la puberté. Elle était aussi fondée sur la crainte de susciter l'hostilité d'une grande partie des membres de la caste. Les propos d'un témoin de l'époque attestent le souci de ménager la sensibilité de la communauté:

Selon la religion hindoue, c'est une faute de garder à la maison une fille qui a commencé à avoir ses règles. Nous avons œuvré en faveur des réformes de façon à ce que personne ne soit choqué. Il fallait respecter l'opinion de la majorité et les Hindous étaient en majorité (sous-entendu: les Arya Samajistes étaient minoritaires). Moi-même, je croyais à la religion. Nous sommes donc allés jusqu'au point où tout le monde était content et nous avons l'approbation de la majorité.

Pour renforcer leur position, les opposants et les partisans du mariage d'enfants firent intervenir des acteurs extérieurs à la communauté maheshwari. Les membres orthodoxes étaient appuyés par les Brahmanes, qui étaient favorables au mariage précoce, comme le rappelle ce même interlocuteur:

Lorsque nous avons essayé de faire cesser les mariages d'enfants, les Brahmanes se sont fâchés. Ils étaient en faveur du mariage d'enfants, car ils recevaient de l'argent au moment de la célébration des mariages.

Quant aux membres du *Navyuvak Mandal*, ils s'appuyaient sur l'administration coloniale et sur les dispositions légales pour faire pression sur les Maheshwari orthodoxes. Ils se référaient particulièrement au *Sarda Act* de 1929, qui rendait les parents passibles de représailles judiciaires s'ils ne respectaient pas les limites d'âge minimales du mariage²⁷⁷. Un Maheshwari progressiste né au début du siècle se souvient :

Par la suite, le Gouvernement a édicté une loi – le *Sarda Act* – qui était en notre faveur. Nous citons les lois du Gouvernement et ceux qui ne nous suivaient pas, nous les menacions de porter plainte contre eux, sans toutefois mettre nos menaces à exécution. Pour déposer une plainte en cour, il fallait de l'argent. Nous étions tous jeunes et n'avions pas d'argent.

L'exigence d'un dépôt d'argent constituait une entrave aux poursuites judiciaires. A l'instar du *Navyuvak Mandal*, l'Arya Samaj se contentait de proférer des menaces contre les contrevenants du *Sarda Act* sans les mettre à exécution. En 1932, l'Arya Samaj de U.P. (*Pratinidhi Sabha U.P.*), consciente de la difficulté de réunir 100 roupies pour déposer une plainte, recommandait aux associations locales de recourir à d'autres moyens pour inciter les familles à respecter la loi : elle proposait d'envoyer une notice légale aux mariés, au brahmane et au barbier, aux proches parents des mariés, au *district officer* ou au capitaine de police et au *Daroga* du Thana²⁷⁸. Pour diffuser son message, l'Arya Samaj forma en outre des comités chargés de faire de la propagande en faveur de l'élévation de l'âge du mariage.

L'abolition de la compensation matrimoniale et des danses de courtisanes

Toujours dans l'optique d'accroître le statut de la caste, la Maheshwari Mahat Sabha chercha à décourager ses membres de verser des compensations matrimoniales aux parents des jeunes filles car elle considérait cet usage comme contraire à l'idéal du *kanyā dān* et caractéristique des castes basses. Dans les faits, cette pratique avait également été en vigueur dans les castes hautes, notamment chez les Maheshwari, aussi longtemps que la rareté des femmes disponibles sur le marché matrimonial empêchait une

²⁷⁷ Après la promulgation du *Sarda Act* en Inde britannique en 1929, de nombreux mariages d'enfants furent conclus au Rajasthan. De nombreux parents s'empressèrent de marier leurs enfants avant qu'une telle loi soit également édictée dans le Rajputana. En 1941, 9'500 fillettes âgées de 5 ans ou moins étaient déjà mariées, dont 680 étaient déjà veuves (Choudhry 1968: 96).

²⁷⁸ Information tirée du *Annual Report of Pratinidhi Sabha U.P.* du 1.10.1931 au 30.09.1932, cité par R.S. Pareek (1973: 149-150).

partie des hommes de trouver une épouse²⁷⁹. Les *Census of India: Rajputana, Ajmer Merwara* (1911) prouvent en effet que de nombreux hommes appartenant aux castes de commerçants hindous étaient contraints de rester célibataires:

Tableau 7: Nombre de célibataires chez les Mahajan hindous du Rajputana.

	Classes d'âge	Hommes	Femmes
Célibataires	0-4	22'770	22'607
	5-11	31'441	27'551
	12-14	9'718	2'976
	15-19	9'648	502
	20-39	15'783	188
	40 et plus	6'427	104
Total		95'787	53'928
Mahajan hindous (Population totale du Rajputana)		192'181	184'744

Census of India: Rajputana, Ajmer-Merwara (1911, table XIV: 194)

Le déséquilibre démographique entre les hommes et les femmes posait un problème particulièrement aigu aux castes hautes, qui mariaient leur fille à un âge prépubère et qui autorisaient le mariage des veufs, mais non celui des veuves. Tandis que l'interdit du remariage des veuves excluait de nombreuses femmes du marché matrimonial, la possibilité qu'avaient les veufs de convoler en secondes noces renforçait en revanche les rangs des hommes à la recherche d'une épouse. Elle occasionnait également des mariages entre des conjoints d'âges très inégaux, c'est-à-dire entre des hommes d'âge mur et des adolescentes. Ce type d'alliance était d'ailleurs critiqué par le mouvement associatif de caste ainsi que par les courants réformateurs hindous et donna lieu à la publication, dans les journaux, de dessins et de commentaires le condamnant comme immoral.

Dans un contexte marqué par la rareté des femmes, seuls les Mabeshwari nantis attiraient des offres en mariage et pouvaient marier aisément leurs fils, en exigeant des dots. Pour se procurer une belle-fille, les familles modestes ou pauvres étaient en revanche tenues de recourir à différents stratagèmes, notamment au versement d'une compensation matrimoniale aux parents des jeunes filles à marier. D'autres familles démunies recouraient à l'échange de sœurs ou à des arrangements circulaires: ceux-ci ne

²⁷⁹ Nous ne nous proposons pas ici d'expliquer les causes de ce déséquilibre démographique, qui est lié à un ensemble complexe de facteurs culturels, historiques, politiques et épidémiologiques. Les lecteurs intéressés par cette problématique consulteront avec profit les publications de B.D. Miller (1980), de L.D. Chen (1982) et d'A. Clark (1993).

comprenaient généralement guère plus de trois familles qui se connaissaient et qui procédaient à un échange orienté de «sœurs» ou de «filles». Alors que l'échange de sœurs et les arrangements circulaires étaient déconsidérés chez les Maheshwari, ils étaient en revanche fortement valorisés chez les Dhat Maheshwari, qui résidaient alors au Sind. Comme il sera montré dans les chapitres IX et X, ceux-ci concluent aujourd'hui encore d'une façon privilégiée des alliances en recourant à ces dispositifs qu'ils combinent d'ailleurs avec l'idéal du *kanyā dān*.

Pour consolider le prestige de la caste, le mouvement associatif chercha à promouvoir la forme de mariage la plus méritoire et la plus prestigieuse, c'est-à-dire le *kanyā dān*, le don de la vierge effectué sans contre-prestation matérielle²⁸⁰. Pour cette raison, il chercha à éradiquer la pratique de la compensation matrimoniale. La lecture des *Jaipur Pañcāyat Kā Mahajar Nāmā* atteste en effet sa présence parmi les Maheshwari de la ville et révèle aussi que les conseils de caste maheshwari locaux condamnaient sans appel cet usage. Conformément à la M.N. n° 30:

Personne ne devrait marier sa fille après avoir pris de l'argent ou fixé un prix. Dans le cas où quelqu'un prend de l'argent ou conclut un arrangement, celui qui donne l'argent, celui qui l'accepte et l'intermédiaire entre les deux, tous les trois sont punissables par l'Etat.

A la suite des conseils de caste, la Maheshwari Mahat Sabha interdit, dans ses résolutions de 1894 et de 1895, aux parents des jeunes filles d'accepter une compensation matrimoniale de la part des parents des jeunes gens. La nécessité faisant loi, elle finit par tolérer cette pratique et assouplit cette prohibition en 1907, les parents des filles étant désormais autorisés à recevoir 500 roupies. Ils devaient toutefois marquer publiquement leur situation financière précaire en utilisant du sucre brut et non du sucre raffiné pour la préparation des friandises servies à la noce.

G.N. Somani s'opposa pour sa part dans ses recommandations de 1934 au versement de compensations matrimoniales, en invoquant les *Dharmaśāstra*:

D'après les ouvrages religieux, vendre sa fille est un grand péché. Si ce crime n'est pas arrêté, la communauté ne peut pas progresser. Il faudrait ajouter qu'aucun mariage ne devrait être autorisé, si le père de la mariée a accepté de l'argent ou si un arrangement a préalablement été conclu. Celui qui a pris de l'argent, celui qui en a accepté et celui qui a soutenu cette transaction, tous les trois sont punissables par la communauté.

²⁸⁰ Comme le relève notamment L.M. Fruzzetti (1990: 17), le don de sa fille en mariage est le plus grand don qu'un homme puisse faire, celui qui lui confère le plus de mérite religieux.

Comme il était conscient des difficultés financières que rencontraient les familles qui acceptaient une compensation matrimoniale, G.N. Somani s'efforça de motiver les familles riches à venir en aide aux membres défavorisés de la caste :

Si quelqu'un de riche apprend qu'un de ses parents a pris de l'argent pour le mariage de sa fille, il devrait lui prêter ou lui donner de l'argent pour que ce dernier puisse rendre l'argent au père du marié.

Cette proposition reflète une préoccupation majeure du mouvement associatif, qui sera exposée plus en détail dans le chapitre suivant, à savoir le développement des solidarités entre les différentes couches socio-économiques de la caste et la lutte contre les problèmes occasionnés par la disparité économique des Maheshwari.

*
* *

Le mouvement associatif s'efforça d'éradiquer certains usages qui étaient traditionnellement associés aux anciennes classes dominantes, mais critiqués par les agents coloniaux. A ce titre, il combattit la coutume d'inviter des danseuses aux mariages. Les familles des jeunes gens les engageaient pour qu'elles embellissent le cortège du marié, distraient les invités et exercent une influence bénéfique sur les festivités.

Les courtisanes les plus célèbres jouissaient d'un grand renom à la cour et dans la société en général ²⁸¹ :

La participation à leurs soirées culturelles et une association avec elles étaient une source de prestige pour les hommes. Les jeunes nobles étaient souvent envoyés dans les salons les plus réputés pour qu'ils s'instruisent en matière d'étiquette ²⁸², dans l'art de la conversation et des manières civilisées et dans l'appréciation de la poésie urdue (Oldenburg 1991: 30-31).

Le monde des courtisanes était complexe et hiérarchisé. Celles qui avaient acquis une grande notoriété et avaient amassé une fortune importante dirigeaient des établissements fréquentés par l'élite. Un notable initiait souvent un lien relation privilégiée avec l'un d'entre eux en devenant le protecteur

²⁸¹ Au milieu du XIX^e siècle, les courtisanes de Lucknow appartenaient à la couche de population de la ville qui payait le plus d'impôts. En 1857, les Anglais confisquèrent leurs biens d'une valeur de 4 millions de roupies pour les punir de l'aide qu'elles avaient accordée à la Rébellion de 1857 (Oldenburg 1991: 27).

²⁸² Le *Kāmasūtra* décrit 64 arts devant être maîtrisés par la courtisane expérimentée parmi lesquels figurent l'art de la poésie et de la conversation (Oldenburg 1991: 59).

d'une jeune fille encore vierge sur laquelle il exerçait des droits exclusifs et envers laquelle il avait certains devoirs: il était tenu de lui offrir régulièrement de l'argent et des bijoux et jouissait du privilège de pouvoir inviter ses amis à des soirées et d'entretenir des relations sexuelles exclusives avec elle. D'autres femmes de rang inférieur, appelées *randi*, étaient attachées à l'établissement en tant que simples courtisanes (Talwar Oldenburg 1991: 30-31).

Selon le livre du centenaire de la ABMMS, les courtisanes participaient à près de 75% des mariages célébrés par les Maheshwari de la région de Meerut et de Saharanpur. La coutume d'inviter des danseuses pour animer les mariages et, en ce qui concerne les familles riches, d'entretenir des courtisanes, était particulièrement répandue au Bengale, dans l'Uttar Pradesh et dans le Maharashtra (Barua 1985: 93).

Les danseuses remplissent lors des noces une fonction de médiation semblable à celle des *batcha* (garçons travestis en jeunes filles) et des *duma* (danseuses professionnelles) qui dansaient aux mariages célébrés en Afghanistan, respectivement, au Pakistan (Centlivres 1992a; Lindholm 1988). Se référant à l'Afghanistan, P. Centlivres (1992a: 71) note ainsi:

Dans cette société patrilinéaire, l'identité sexuelle apparaît si impérieuse, la séparation des sexes si nette que l'existence d'un «troisième sexe social», pour parler comme Saladin d'Anglure (1985: 139-176), semble à la fois scandaleuse et nécessaire. Scandaleuse parce que contraire aux valeurs transmises et proclamées, nécessaire parce que la séparation même, par son côté radical, appelle des instances intermédiaires, des passages, des médiations entre les parties disjointes du corps social, et invite à des manipulations de statut et de rôle, d'âge et de sexe. Sur le plan formel, lors des festivités de mariage, qui doivent instaurer la conjonction des sexes justement, les invités hommes et femmes sont radicalement et physiquement séparés; seuls «passeurs» possibles, les vieillards, les enfants et les mullahs, soit ceux qui se trouvent hors du jeu des sexes. Pourtant, dans chacune des moitiés opposées figure symboliquement son contraire: les petits travestis chez les hommes, des femmes déguisées en hommes côté féminin.

M. Centlivres-Demont (1988: 144) relève pour sa part, lors de mariages célébrés par de riches propriétaires fonciers afghans, la présence de femmes d'âge mûr qui distraient les convives en se déguisant en homme et imitent la gent masculine.

Ces pratiques ressemblent à celles qui furent en vigueur chez les Maheshwari, ainsi que dans d'autres castes hindoues jusqu'au début du XX^e siècle. Aussi longtemps que les règles du *purdah* modélaient étroitement les relations entre les sexes, les parentes du marié n'accompagnaient pas le jeune homme au domicile de la mariée, où les conjoints se faisaient unir. En attendant le retour du jeune couple, elles parodiaient la cérémonie religieuse en tenant notamment les rôles du marié, du prêtre et du père de la mariée (Schomer 1994: 115-116). A la différence de ces femmes travesties

qui se produisaient devant un public féminin, les courtisanes constituaient de véritables objets de désir, tout comme les *batcha* étudiés par P. Centlivres (1992a: 72) et les danseuses (*duma*) décrites par C. Lindholm (1982: 120, in: Centlivres 1992a: 74). Elles symbolisaient une sexualité dépourvue de risques, dans la mesure où le désir qu'elles suscitaient n'occasionnait aucune perturbation de l'ordre social, et représentaient en outre dans le contexte hindou des figures fastes. A l'instar des danseuses sacrées mariées à un dieu, c'est-à-dire à un mari immortel, elles symbolisaient l'état bienheureux de la femme mariée et constituaient de ce fait une incarnation de Lakshmi, la déesse de la beauté et de la prospérité.

Le caractère favorable des courtisanes et l'importance qu'elles revêtaient dans les mariages sont également illustrés par les peintures murales qui ornent traditionnellement les façades des maisons dans lesquelles on célèbre un mariage: le marié et ses compagnons sont assis sur des éléphants et sur des chevaux et sont souvent précédés de danseuses qui virevoltent, les bras en l'air et la jupe en corolle. Ces peintures animées magnifient la puissance et la noblesse du marié-roi et évoquent, par la présence des danseuses, la nature joyeuse du cortège. Dans l'imaginaire hindou, les deux figures principales de ces peintures, le roi et la courtisane, incarnent les valeurs centrales de la vie conjugale, c'est-à-dire l'*arthā* et le *kāma*: le profit et l'amour.

Dans ses résolutions de 1894 et de 1895, la Maheshwari Mahat Sabha proscrit la coutume d'engager des courtisanes dans le cadre des mariages. La résolution de 1907 ne souleva plus ce problème, ce qui peut laisser supposer que la coutume s'était déjà affaiblie à cette époque. En dénonçant la présence des danseuses, la Mahat Sabha avait adopté à l'égard des courtisanes le point de vue puritain des agents coloniaux et des milieux progressistes ²⁸³.

Korimal Malu, un réformateur, critiquait le prestige des courtisanes, leur présence aux cérémonies de mariage et décriait comme un gaspillage les dons qui leur étaient faits (Barua 1985). En 1896, il tint un discours devant la Vaishya Maha Sabha qui reflète l'importance qui était traditionnellement attribuée aux courtisanes:

Vous direz, peut-être, puisque tout le monde a cette mauvaise habitude (de convier des courtisanes), pourquoi faudrait-il critiquer la Vaishya Samaj ? Tout ce que je peux dire, c'est que je me soucie tout d'abord de ma propre

²⁸³ La moralisation des coutumes a eu des effets différents au Pakistan et en Afghanistan. Au Pakistan, l'influence anglaise a contribué au remplacement des *batcha*, des garçons travestis, par des danseuses (Lindholm 1982: 118, cité par P. Centlivres 1992a: 74). En revanche en Afghanistan, l'influence des pouvoirs religieux musulmans a contribué, dès le début du XX^e siècle, au bannissement des danseuses et à leur substitution par les *batcha* (Centlivres 1992a: 76).

communauté. Aussi longtemps que ma communauté ne s'est pas débarrassée de cette mauvaise habitude, comment puis-je m'adresser aux autres ? Ce que je demande, c'est si la danse des courtisanes fait partie intégrale du rituel de mariage et si la cérémonie reste incomplète sans leur participation ? Pensez-vous que les courtisanes soient la meilleure compagnie que vous puissiez trouver ? Pensez-vous que leurs danses et leurs chansons vulgaires dispensent une bonne éducation à vos filles et à vos femmes vertueuses ? La veille, en présence du feu sacré, le marié promet à sa femme d'être fidèle toute sa vie. Le jour suivant, son bienveillant père lui fait remettre offrande sur offrande à la divine courtisane. C'est comme s'il apprenait à son fils que la courtisane est la déesse tutélaire de la famille. Si tu la contemples et penses à elle avec dévotion et lui donnes des offrandes à chaque occasion, tu réussiras en tout. Corrompre le caractère de son fils et le mettre en situation difficile, voici l'accomplissement du soi-disant père.

Je me rends parfois au temple pour adorer la divinité. Jamais je n'ai vu un fidèle contempler la statue dans tous ses détails et en retirer un grand plaisir. Se rendre au temple devient une routine; on jette un œil distrait sur le vêtement usagé de la divinité et on s'en va. Par contre, il en va tout autrement lorsque ces fidèles regardent une courtisane: la beauté de son chant, son visage resplendissant comme un lotus, la rondeur de ses seins, la profondeur de son nombril, ses jambes galbées, ses mouvements balancés comme ceux d'une oie, ses dents régulières comme les graines d'une grenade, ses lobes d'oreilles délicieux, son gracieux cou orné de perles et de guirlandes, sa voix douce comme le chant d'un rossignol, ses plaisanteries pleines d'humour, son sourire resplendissant, ses ongles délicats, la beauté de sa peau, ses bras souples comme une liane, ses mains aux doigts effilés, sa coiffure raffinée, ses vêtements élégants... Chacun passe des heures à contempler la beauté extraordinaire de la divine courtisane. Leur soif pour elle ne s'éteint jamais et ils souhaitent qu'elle soit présente non seulement dans leur vie actuelle, mais également dans leur prochaine vie. Ils la célèbrent en organisant des veillées pour elle et la traitent avec la plus profonde dévotion et un cœur pur. Le fils, modeste, qui hésite à regarder sa femme en présence de son père, demande à ce dernier quelle courtisane sera invitée au mariage de son jeune frère. Le modeste père qui ne regarde pas sa femme en présence de son fils, lui répond avec plaisir: «Mon cher fils, choisis la courtisane qui te plaît. Si elle te demande 150 roupies, ne t'en fais pas. On dit que les courtisanes de Jaipur et d'Ajmer sont belles. Beaucoup de gens viendront les voir et il y aura une belle assemblée. Toi et ton beau-frère vous vous distrairez agréablement. Engage celles qui te plaisent. Leurs voix doivent être harmonieuses, leurs vêtements élégants et il faut qu'elles soient belles. C'est seulement ainsi que le mariage sera plaisant. Si tu trouves des courtisanes qui te plaisent, paie-les d'avance et si possible amène-les déjà aujourd'hui avec toi.»

En critiquant la participation des courtisanes, la Maheshwari Mahat Sabha et Korimal Malu manifestaient leur rejet de certaines pratiques ostentatoires, leur adhésion au système de valeurs colonial et leur souci de limiter les dépenses excessives à l'occasion des mariages. Relayant les prises de position de la Mahat Saba au niveau des communautés maheshwari, les associations locales s'opposèrent également à la coutume d'inviter des

danseuses aux mariages qu'ils considéraient comme un gaspillage d'argent et comme une source de conflits domestiques. Sita Ram-ji Patwari, au mariage duquel deux danseuses avaient participé contre son gré en 1931, rappelle les arguments invoqués alors :

Si un homme était pauvre, comment pouvait-il réunir l'argent qu'il fallait pour les faire danser. Par ailleurs, c'était mal vu de fréquenter les courtisanes. La conduite de ces femmes était mauvaise et, en les côtoyant, les hommes devenaient mauvais. Ils gaspillaient l'argent et contraariaient leurs épouses. Les femmes se fâchaient quand leur mari allait voir les danseuses. Elles essayaient de l'empêcher de les appeler.

Si les courtisanes ont cessé dès le début du XX^e siècle d'animer les mariages par leurs performances, les danses gardent cependant une place importante dans la célébration des noces. Pendant le cortège, les compagnons du marié ouvrent la marche et s'arrêtent régulièrement pour danser. Le jour avant la réception de mariage, les fils et surtout les filles des convives exécutent, lors d'une soirée musicale appelée *Mahilā Saṅgīt*, des danses qui s'inspirent des danses folkloriques apprises à l'école et surtout des films du cinéma populaire indien.

CONCLUSION

Les pratiques matrimoniales promues par le mouvement associatif font ressortir la spécificité des objectifs poursuivis par les anciennes et par les nouvelles structures de caste des Maheshwari. Si les conseils de caste et le mouvement associatif visent certains objectifs similaires, tels que l'augmentation du prestige des Maheshwari et la limitation de leurs dépenses matrimoniales, ils adhèrent à une conception différente de la caste et poursuivent des buts distincts : le mouvement associatif maheshwari s'efforce de créer une zone d'endogamie unifiée dont les frontières correspondent avec celles de La Caste, une communauté immanente et toujours en devenir, qui réunit tous les Maheshwari passés, présents et à venir et établis dans le monde entier. Quant aux conseils de caste, ils tentent surtout de préserver la pureté d'un nombre de lignées bien déterminées, qui tombent sous leur juridiction.

Les innovations et les réformes que le mouvement associatif maheshwari a prôné dans le domaine matrimonial constituent tout à la fois un reflet et un instrument privilégiés de sa politique d'unification des Maheshwari. En se fondant sur le mythe des 72 ancêtres, le mouvement associatif réinventait l'usage de la catégorie sociale du clan et fit de lui le dénominateur commun qui rattachait à un même groupe abstrait des individus, des familles et des lignées appartenant à des communautés distinctes et vivant

dans des endroits éloignés les uns des autres (cf. chap. II). La référence à un ancêtre mythique permettait de repenser la caste comme une entité qui transcende les différences socioculturelles et géographiques, et légitime, de ce fait, les mariages entre les membres des différents groupes régionaux, jusque-là endogames, encourageant ainsi la création d'une zone d'intermariage unifiée.

Afin d'accroître la puissance numérique de la caste, le mouvement associatif s'est également efforcé d'intégrer certaines communautés qui étaient préalablement considérées comme marginales ou comme subalternes. Ce processus d'élargissement de la zone d'endogamie, initié notamment avec l'intégration des Kolwar, se poursuit jusqu'à aujourd'hui, comme le prouve l'admission au milieu des années 1990 des Patwa Maheshwari (des artisans bijoutiers) dans la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur (cf. chap. VIII).

Le mouvement associatif maheshwari a par ailleurs cherché à unifier certaines pratiques matrimoniales, dont il jugeait la diversité condamnable à un double titre: elle reflétait, d'une part, un état de différenciation intra-communautaire et entravait, d'autre part, le processus d'unification de la caste. Ne se contentant toutefois pas d'uniformiser les règles d'exogamie, il profita également de les assouplir pour faciliter la conclusion des alliances et pour renforcer ainsi l'endogamie du groupe. Afin d'élargir l'éventail de sélection des conjoints potentiels, il intégra en outre des catégories sociales qui en étaient précédemment exclues, à savoir les veuves et les divorcées.

Dès sa création, le mouvement associatif a également essayé de réformer les pratiques matrimoniales des Maheshwari de façon à accroître le statut de la caste dans la société coloniale. Poursuivant simultanément une démarche de *sanskritisation* et d'occidentalisation, il tenta d'imposer à ses membres des pratiques et des valeurs qui étaient traditionnellement associées aux castes hautes ou que les courants réformateurs considéraient comme typiques de la tradition hindoue originelle.

Pour décider de l'opportunité de conserver ou de rejeter une coutume, le mouvement associatif maheshwari prenait toutefois en considération les sensibilités des membres de la caste. Adoptant une attitude consensuelle, il veillait à ce que les réformes envisagées soient suffisamment modérées pour ne pas créer de conflits intracommunautaires nuisibles au processus d'unification.

La lecture des commentaires que G.N. Somani apporta aux *Jaipur Pañcāyat Kā mahajar Nāmā* (M.N.) et celle des résolutions de la ABMMS révèlent que les dirigeants du mouvement associatif furent prudents dans leurs réformes pendant les premières décennies et se distancèrent parfois des prises de position de l'Arya Samaj, du gouvernement britannique et des gouvernements locaux. Ils condamnèrent les dépenses ostentatoires et la coutume de recourir aux services de courtisanes dans le cadre des mariages; ils prônèrent par ailleurs le port du cordon sacré et le culte de la vache et se préoccupèrent de la situation matérielle des veuves. Ils s'abstinrent en

revanche dans un premier temps de promouvoir le remariage des veuves et tolérèrent le versement de compensations matrimoniales. Afin de ménager les Maheshwari orthodoxes, l'organe faîtière de la caste n'hésita pas en outre, en 1907, à abaisser à 11 ans l'âge du mariage des filles, qui avait été fixé en 1894 à 14 ans.

Les conflits qui marquèrent la vie associative de la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur pendant les années 1930 et 1940 révèlent toutefois que les Maheshwari étaient divisés du point de vue de leurs opinions religieuses et politiques. La problématique du remariage des veuves entraîna en effet des conflits très vifs au sein de la Shri Maheshwari Samaj : la faction conservatrice, traditionaliste, politiquement neutre ou probritannique se prononçait en faveur du célibat des veuves et du mariage d'enfants car elle considérait que ces pratiques reposaient sur des règles de pureté rituelle et qu'elles étaient caractéristiques des castes hautes. La faction progressiste, recrutée surtout dans la jeune génération, proche de l'Arya Samaj et plutôt pronationaliste, souhaitait en revanche moderniser les pratiques matrimoniales et encourageait de ce fait le remariage des veuves. Pour défendre leurs opinions au sein de la communauté, les protagonistes cherchèrent parfois des alliés et des « armes » en dehors de la caste. Tandis que les conservateurs s'appuyèrent sur l'autorité morale des Brahmanes, les « progressistes » exploitèrent les ressources que leur offraient les dispositions légales du gouvernement colonial, l'idéologie et l'infrastructure de l'Arya Samaj et obtinrent également l'appui de certaines sections progressistes d'autres castes commerçantes.

La volonté de lutter contre le processus de différenciation dû à l'inégalité économique des Maheshwari incita le mouvement associatif, dès ses débuts, à réduire les dépenses matrimoniales de ses membres. Il poursuit ainsi un objectif qu'avait déjà visé les conseils de caste, comme le prouve la lecture des M.N.A : la différence des anciennes structures de la caste, les associations locales ne disposent toutefois guère de moyens coercitifs (ostracisme, amendes, etc.) pour imposer leurs normes à leurs membres. Pour parvenir à leurs fins, elles recourent à la persuasion et dénoncent les effets pervers des dépenses matrimoniales dans les journaux de la caste et pendant des discours officiels.

Pour inciter les familles fortunées à réduire leurs dépenses ostentatoires, les associations leur suggèrent de faire prévaloir leur devoir moral à l'égard des sections défavorisées de la caste sur leurs obligations sociales envers leurs pairs économiques, appartenant souvent à d'autres castes. Elles les exhortent aussi à faire coïncider leur recherche de prestige avec l'intérêt commun et à redistribuer leur argent au sein de la communauté maheshwari plutôt que de le gaspiller en dehors de la caste. Les associations locales, notamment la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur, ont par ailleurs édicté des règles qui limitent le nombre de plats pouvant être servis lors des festins de mariages.

Si les Maheshwari reconnaissent en principe la nécessité de ce programme de réformes des dépenses matrimoniales, ils ne sont toutefois pas toujours prêts à les mettre en pratique. Les noces leur offrent en effet une occasion privilégiée de marquer leur statut social au sein de la caste et dans un univers social qui la dépasse. Lorsqu'ils marient leurs enfants, ils invitent en effet non seulement les membres de leur parenté et leurs frères de caste, mais aussi leurs relations professionnelles et leurs amis d'autres castes. Pour marquer leur appartenance à l'élite économique de la ville, les familles riches rivalisent aussi bien avec leurs pairs maheshwari qu'avec des familles fortunées d'autres castes commerçantes. Quant aux membres de la classe moyenne, ils suivent, par crainte du déclassement, tant bien que mal les modes lancées par l'élite. Même ceux qui critiquent les pratiques ostentatoires des familles riches ne songent en principe pas à boycotter leurs mariages, mais se montrent au contraire fort désireux d'exprimer par leur présence l'importance qu'ils accordent aux liens de parenté, de clientélisme, d'affaires et d'amitié qu'ils entretiennent avec celles-ci. La quête de prestige, la force et la multiplicité des liens entre les Maheshwari des différentes catégories socio-économiques constituent de ce fait l'obstacle principal à l'application des règles promues par l'association.

A défaut de pouvoir contrôler efficacement les pratiques matrimoniales des membres de la caste, les associations maheshwari ont créé deux institutions avant tout destinées à résoudre les problèmes matrimoniaux des sections économiquement faibles. A partir des années 1970, elles proposent aux familles maheshwari de marier leurs enfants dans le cadre de mariages collectifs. Elles organisent en outre depuis la fin des années 1980 des foires de rencontre, qui doivent faciliter la sélection des conjoints. L'une et l'autre institutions seront présentées dans le chapitre suivant.

Les foires de rencontre: un dispositif d'unification de la caste

Pour favoriser le processus d'unification de la caste, le mouvement associatif maheshwari organise des foires de rencontre qui réunissent pendant deux ou trois jours des centaines de jeunes gens et de jeunes filles à marier accompagnés de leurs familles.

La foire de rencontre (*paricay sammelan*²⁸⁴) se singularise aussi bien par sa nouveauté que par sa popularité: le mouvement associatif organisa en 1987, pour la première fois dans l'histoire de la caste, une telle manifestation à Indore. Il s'inspira, semble-t-il, de castes marchandes du Gujarat²⁸⁵, qui ont la réputation d'être particulièrement riches, mobiles et fortement organisées. L'instigateur de la première foire de rencontre maheshwari raconte les débuts:

Les Gujarati sont répandus partout en Inde, en Angleterre, en Amérique, à Londres, même en Suisse... J'avais un ami à qui je fournissais du matériel et qui était un Brahmane du Gujarat. Cela remonte à 1985. Il m'a dit que chaque année à Ahmedabad, les Brahmanes gujarati réunissaient environ 2'000 jeunes filles et jeunes gens. J'ai pensé qu'une telle chose pouvait aussi exister chez nous...

L'idée de mettre en présence des jeunes gens et des jeunes filles à marier ne semble toutefois pas être l'apanage des Brahmanes du Gujarat. Le Sunday Magazine du 17 décembre 1978 mentionne ainsi qu'un certain Jaikisan Damanja offrait à Bombay un lieu de rencontre hebdomadaire aux individus qui cherchaient un conjoint. Les candidats au mariage qui fréquentaient cette institution appartenaient à différentes castes et se recrutaient essentiellement, semble-t-il, parmi les «handicapés sociaux», c'est-à-dire parmi les divorcés, les veufs et les individus ayant dépassé l'âge

²⁸⁴ *Paricay* signifie introduction, présentation et *sammelan* rencontre. A.M. Shah (1988) appelle cette institution *marriage melā*, c'est-à-dire «foire de mariage».

²⁸⁵ Au Gujarat, les castes vaishya n'ont pas le monopole du commerce. Celui-ci est en effet pratiqué par les Patel, une ancienne caste d'agriculteurs, et par les Nagar, une ancienne caste de Brahmanes. Les membres de l'une et l'autre castes ont émigré en Afrique du Sud, en Angleterre et aux États-Unis d'Amérique.

usuel du mariage. Si les foires de rencontre décrites dans ce chapitre présentent une certaine similarité avec l'institution créée par Damania, elles s'en différencient toutefois nettement dans la mesure où elles réunissent en principe exclusivement des Maheshwari et sont avant tout destinées aux jeunes gens et aux jeunes filles sans handicap particulier. Seule une faible proportion de participants sont des veufs, des divorcés ou des invalides.

En l'espace de quelques années, de nombreuses communautés maheshwari de divers Etats de l'Inde adoptèrent ce nouveau dispositif qui s'est propagé aussi bien dans les métropoles que dans les petites villes²⁸⁶. Le présent chapitre traite en particulier de la foire d'Indore, la plus ancienne et la plus célèbre des foires de rencontre maheshwari qui a acquis une certaine renommée grâce au nombre élevé de ses participants et à son organisation sophistiquée. Il est occasionnellement fait référence à des foires mises sur pied par les Maheshwari dans d'autres villes et par d'autres castes de commerçants, en particulier par les Khandelwal et les Agarwal de Jaipur.

Les foires de rencontre maheshwari se distinguent des «foires aux femmes» populaires dans les castes moyennes et basses, notamment chez les barbiers, les blanchisseurs, les cordonniers, les orfèvres, les imprimeurs et les presseurs d'huile. Comme le montre J.L. Chambard (1961: 51-88), les «foires aux femmes» ne sont pas des événements isolés, mais se déroulent à l'occasion de foires (*melā*) qui rassemblent des centaines et parfois des milliers d'individus provenant des villages des environs et de régions plus éloignées. A cette occasion, une foule énorme se presse devant les stands des nombreux commerçants et de forains et participe également aux processions en l'honneur des déesses locales. Ce contexte offre un cadre propice aux négociations matrimoniales et à la conclusion de mariages secondaires. A la différence des «foires de femmes», les foires de rencontre maheshwari sont en principe organisées d'une façon indépendante de toute autre manifestation et visent principalement la conclusion de mariages primaires.

Dans les pages suivantes, il sera par ailleurs fait occasionnellement référence à l'institution du mariage collectif (*sāmūhik vivāha*), relativement peu populaire chez les Maheshwari, mais pratiqué depuis longtemps dans d'autres castes, notamment chez des Brahmanes du Rajasthan²⁸⁷. Véronique

²⁸⁶ Le journal *Maheshwari* évoque fréquemment l'organisation de foires de rencontre, notamment à Pushkar (août 1994), à Bombay (septembre 1994), à Chittaurgarh (Mahesh Navmi 1994). En 1994, il publie également des articles qui louent cette institution, notamment dans ses numéros d'avril, mai et août. Le numéro spécial que la ABMMS publia cette même année à l'occasion de son assemblée générale à Jaisalmer vante également les foires de rencontre et les mariages collectifs.

²⁸⁷ Les Pushkara brahmanes de Bikaner et les Purohit de Jaisalmer organisaient traditionnellement des mariages collectifs (communication personnelle du Prof. O.P. Joshi).

Bénéï (1996: 24) relève que les Brahmanes Maithili du Bihar organisaient vers la fin des années 1970 des «foires aux maris» et des mariages collectifs. Elle mentionne aussi l'existence de mariages collectifs au Maharashtra, où cette institution est adoptée depuis une vingtaine d'années par un nombre croissant de castes (Bénéï 1996: 164-168).

Ce chapitre présente en premier lieu la préparation des premières foires de rencontre maheshwari, en précisant le rôle que les structures locales et supralocales ont joué dans la préparation de cet événement. Il examine notamment leur aptitude à entreprendre des actions coordonnées et à centraliser des informations sur les membres de la caste, et en particulier sur les jeunes gens et les jeunes filles à marier et leur famille. Il indique par ailleurs comment les organisateurs ont exploité les potentialités du mouvement associatif et celles du réseau de parenté pour favoriser la conclusion d'alliances entre les Maheshwari.

Après l'exposé du déroulement des foires elles-mêmes, je montre comment les candidats au mariage, leurs parents, les membres de leur parenté et les organisateurs participent à la sélection des conjoints. Cette analyse permet d'évaluer la capacité du mouvement associatif d'adapter ses prestations aux conditions de vie de ses membres et notamment aux modifications survenues au cours des trente dernières années dans les critères et dans la procédure de sélection des conjoints. Elle montre également comment, par le biais des *paricay sammelan*, le mouvement associatif complète les potentialités des réseaux de parenté et remplace différents intermédiaires favorisant traditionnellement la conclusion des mariages. J'indique finalement de quelle manière le mouvement associatif s'efforce, par le biais des foires de rencontre et des mariages collectifs, de poursuivre son programme de réformes, consistant notamment à limiter les dépenses matrimoniales des Maheshwari. Dans ce but, j'analyse les directives émises par les organisateurs, l'impact des foires sur les coûts occasionnés par la sélection des conjoints et la manière dont ces manifestations influencent les relations entre les preneurs et les donneurs de femmes. Les modalités de financement des foires de rencontre et des mariages collectifs et le profil socio-économique des familles qui acceptent de participer à ces événements permettent en outre de vérifier si, et dans quelle mesure, les foires de rencontre luttent contre le processus de différenciation provoqué par l'inégalité économique et par la dispersion géographique des Maheshwari.

La publicité que le mouvement associatif apporte aux foires de rencontre et aux mariages collectifs jette par ailleurs un nouvel éclairage sur la manière dont les associations maheshwari cherchent à se positionner dans l'espace public.

UN RÉSEAU DE RÉSEAUX

Les foires de rencontre permettent au mouvement associatif maheshwari d'activer les relations entre les membres de la caste et compensent ainsi leur dispersion géographique. Bien qu'elles soient organisées par des associations urbaines, elles attirent aussi bien des familles citadines que villageoises. Elles offrent aux premières la possibilité de remédier à l'anonymat engendré par l'agrandissement des communautés urbaines et par leur éparpillement dans différents secteurs de la ville. Elles tirent les deuxièmes de l'isolement auquel les condamne leur dissémination dans des villages et des petits bourgs.

La zone d'influence des foires

Le lancement des foires témoigne de leur vocation unificatrice. Pendant les cinq premières années, les organisateurs de la foire d'Indore entreprirent des tournées de quinze jours dans un rayon de 250 kilomètres pour collecter les candidatures. Des équipes étaient envoyées dans les quatre directions cardinales, c'est-à-dire vers l'Uttar Pradesh, le Rajasthan, le Maharashtra et en direction de Bhopal, vers l'intérieur du Madhya Pradesh. Les délégués ne se rendirent pas seulement dans les villes qui se trouvaient sur leur chemin; quittant les routes principales, ils se donnaient la peine de rencontrer aussi des familles maheshwari dans des villages isolés. L'effort déployé pour s'approcher des familles atteste la formidable volonté des organisateurs de restaurer l'unité de la caste. L'un d'eux raconte:

A 10 kilomètres d'Indore se trouve le village de Manglia où vivent trois à quatre familles. On les a rencontrées et on leur a fait remplir les fiches d'inscription. Ensuite vient Chipra où vivait une seule famille. Nous avons pris contact et nous lui avons demandé si elle avait des enfants et si elle désirait remplir la fiche. Elle a accepté et on a rempli la fiche. Nous lui avons donné un reçu de 151 roupies et l'avons convoquée pour une certaine date. Après Chipra, vient Dewas. On a vu les responsables de l'association (Maheshwari Samaj) et toute la journée, en six heures, nous avons récolté les inscriptions en faisant du porte-à-porte. Nous avons donné le reste des formulaires au président en lui demandant de les faire remplir et de nous les remettre lorsque nous repasserions sur le chemin du retour... Même si dans un endroit vivaient seulement deux familles, on allait les trouver, on nouait des relations. Dans un village situé à 10 kilomètres de la route principale vivait une seule famille. On a pénétré 10 kilomètres à l'intérieur des terres pour la rejoindre, sinon elle se serait sentie négligée. Ensuite vient Prokria, Bhopal, Vidisha, Raisen, Kareli, Barail, Piparia, Harda. On est arrivé un soir à minuit dans un village. Le président de l'association de district était avec nous. Malgré l'heure tardive, il a appelé tous les Maheshwari du lieu. A 1h00 du matin, tout le monde était réuni. Nous avons parlé de la foire de rencontre.

Jusqu'à 3h00 du matin nous avons fait remplir les formulaires. On s'est couché à 4h00 du matin et on s'est levé à 6h00 pour partir pour le prochain village.

L'échantillon des candidats inscrits à la foire d'Indore manifeste son pouvoir d'attraction et montre aussi que les familles des jeunes à marier sont prêtes à conclure des alliances à une distance relativement grande pour autant que les moyens de communication facilitent les allées et venues entre les familles alliées. Selon les organisateurs de la foire de 1994, environ 500 candidats étaient originaires de la ville, 700 provenaient du reste du Madhya Pradesh et 500 étaient issus des Etats limitrophes: du Gujarat, de l'Uttar Pradesh, du Rajasthan et du Maharashtra. Seuls quelques candidats provenaient de régions très lointaines: du Bengale, de l'Andhra Pradesh, du Karnataka et du Tamil Nadu.

L'aire de recrutement particulièrement étendue de la foire d'Indore s'explique par les particularités géographiques et économiques de cette ville qui est située à une distance d'environ 150 kilomètres de trois Etats: le Rajasthan, le Gujarat et le Maharashtra. Indore est un centre économique important et jouit d'excellentes voies de communication avec trois métropoles: Bombay, Ahmadabad et Delhi. La commodité des transports compense la distance et encourage parfois les participants à venir de ces métropoles. La taille de la communauté maheshwari d'Indore est également un facteur d'attraction: ses 3'000 familles sont prêtes à accueillir et à aider les visiteurs, amis et parents pour mener à bien leurs projets matrimoniaux.

Le rayonnement des foires organisées dans des villes plus décentrées et de moindre importance est plus limité. Selon les organisateurs de la foire qui a eu lieu en 1994 à Bhilwara au Rajasthan, 80% des candidats provenaient du district de Bhilwara et 20% des districts voisins et en particulier des principales villes de ces districts: Udaipur, Chittaurgarh, Ajmer, Kota et Jaipur. Seuls deux ou trois candidats étaient venus de Bombay et de Delhi. Ces données corroborent les résultats de la recherche menée par Philippe Cadène (1993) sur une communauté marchande d'une petite ville du district d'Udaipur, dans le Sud du Rajasthan. Il ressort de cette étude que plus de 90% des alliances matrimoniales étaient conclues dans le district d'Udaipur ou dans les deux districts adjacents.

L'activation du réseau associatif et du réseau de parenté

La foire de rencontre qui réunit des centaines de familles représente une source d'informations sans précédent sur des candidats potentiels. Elle compense le manque de contact entre les membres de la caste occasionné par différents facteurs parmi lesquels figurent notamment la dispersion géographique des Maheshwari, l'hétérogénéité des communautés agrandies

par l'arrivée d'immigrants, la composition multicaste des nouveaux quartiers, la diversification des occupations professionnelles et la différenciation sociale entre les membres de la caste.

En offrant un point d'ancrage à des réseaux dispersés, la foire de rencontre assure la circulation de l'information sur les jeunes à marier et assume ainsi un rôle qui revenait traditionnellement à certaines castes de service. Elle a pris le relais des barbiers, des brahmanes et des généalogistes qui signalaient à leurs patrons des partis éventuels. En aidant les familles à sélectionner des conjoints, elle exerce également une tâche qui incombe en principe à la parenté et compense le désintérêt relatif de la famille étendue pour la sélection des conjoints, une tendance qui est notamment due au développement de la famille nucléaire au sein des classes moyennes. La foire de rencontre remédie également à la disparition du quartier traditionnel qui regroupait autrefois les membres d'une caste en un même lieu, favorisant ainsi la transmission des informations sur des alliances possibles²⁸⁸. Elle pallie finalement la diminution des occasions de rencontre entre les membres de la caste: alors que les funérailles et les mariages réunissaient dans le passé les membres de la caste pendant plusieurs jours, ils se sont raccourcis aujourd'hui et favorisent de ce fait moins la conclusion des alliances.

Avant de mettre sur pied des foires de rencontre, le mouvement associatif facilitait déjà la conclusion des alliances entre les membres de la caste. Par le biais de ses nombreuses activités, il stimule les relations entre Maheshwari et donne ainsi aux familles la possibilité d'élargir leur cercle de connaissances et de repérer des conjoints potentiels. Les associations locales publient par ailleurs des annuaires qui mentionnent les noms des jeunes gens et des jeunes filles à marier de la communauté. Elles éditent aussi des journaux, dans lesquels les membres de la caste peuvent faire paraître des annonces matrimoniales. Par l'organisation des foires de rencontre, les associations ont intensifié leur rôle de médiateur entre les familles de la caste.

En rassemblant en un même lieu un grand nombre de jeunes à marier, les *paricay sammelan* élargissent considérablement le champ des alliances possibles, ce qui leur confère une grande popularité auprès des familles de la classe moyenne et moyenne inférieure²⁸⁹.

²⁸⁸ Tout en se dispersant dans la ville, les membres de la caste se regroupent dans certains nouveaux quartiers, allant parfois jusqu'à fonder des associations (cf. chap. IV).

²⁸⁹ Ces catégories sont des catégories économiques basées sur les estimations de mes interlocuteurs. Le revenu mensuel des familles de la classe moyenne inférieure varie entre 2'000 et 5'000 roupies, celui des familles de la classe moyenne entre 5'000 et 10'000 roupies et celui des familles de la classe moyenne supérieure entre 10'000 et 25'000 roupies. (En 1994, 25 roupies valaient environ Frs. 1.-)

La formidable capacité de mobilisation des foires s'explique par le fait que les organisateurs de ces manifestations exploitent et complètent les potentialités du réseau associatif maheshwari.

Les instigateurs de la première foire maheshwari organisée à Indore innoverent en établissant des relations directes avec les associations locales situées dans un rayon de 250 kilomètres de leur ville, comme il a été indiqué plus haut. Ils contactèrent personnellement leurs notables et les associèrent étroitement à leur propagande. Les responsables locaux offrirent un appui crucial au succès du projet: ils dirigèrent les visiteurs venus d'Indore vers les familles susceptibles de participer à la foire, organisèrent des réunions pour promouvoir la nouvelle institution et se chargèrent de faire remplir les feuilles d'inscription aux familles maheshwari.

La caution morale apportée par les notables des diverses associations fut décisive pour vaincre la résistance que suscitaient les premières foires de rencontre et pour persuader les familles réticentes à tirer parti de cette innovation. En 1987, le concept d'une foire de rencontre était entièrement inédit, voire choquant pour les Maheshwari et la participation à une telle foire exigeait des familles qu'elles enfreignent des normes culturelles bien établies. Dans une société marquée par le *purdah*, les parents d'une jeune fille ne pouvaient que se rebiffer à l'idée de devoir exhiber leur fille en public dans une foire. Quant aux familles des jeunes gens, elles estimaient qu'il était humiliant d'inscrire leurs fils dans la liste des participants. Le nombre de propositions que reçoit un garçon démontre sa valeur sur le marché matrimonial²⁹⁰ et un facteur de prestige. En prenant part à une foire, un jeune homme révélait son incapacité à attirer spontanément des offres avantageuses et s'exposait ainsi à l'humiliation.

Pour convaincre les familles de surmonter leur réticence, les organisateurs usaient de persuasion, comme le rapporte l'un d'entre eux:

Dans les villages, on convainquait les gens... On leur demandait: «Tu ne veux pas marier ton fils ou ta fille ? Tu veux les laisser célibataires. Va, remplis la fiche.» On leur disait que leur fils rencontrerait des candidates de qualité, des filles bien, des filles éduquées.

Les organisateurs de la première foire et leurs alliés locaux finirent par convaincre un grand nombre de familles maheshwari des perspectives inespérées qui s'offraient à elles. Le profit considérable qu'elles pouvaient en tirer devait largement compenser le sacrifice fait à la tradition.

²⁹⁰ Des jeunes gens issus de familles riches ou pourvus d'une formation professionnelle de haut niveau se vantent volontiers d'avoir reçu des offres en mariage si nombreuses qu'elles remplissaient tout un classeur.

L'énorme effort publicitaire des débuts était motivé par la nécessité de réunir dès la première foire un maximum de participants. Seul un grand nombre de candidats permettait aux organisateurs de tenir parole et d'offrir réellement un large éventail de candidats. Une forte affluence de familles intéressées prouvait également que la nouvelle institution avait trouvé un écho favorable au sein de la caste, ce qui devait inciter les personnes encore hésitantes à faire le pas.

Dès que la foire de rencontre d'Indore fut entrée dans les mœurs, ce qui fut le cas en quelques années, les organisateurs cessèrent de se déplacer personnellement pour collecter les candidatures. Ils se bornent aujourd'hui à envoyer des fiches aux responsables des associations locales, qui promeuvent les *paricay sammelan* dans leur entourage.

Les instigateurs de la foire de rencontre d'Indore ne se contentaient pas de mobiliser les associations locales; ils tiraient aussi parti des potentialités que leur offraient les associations faïtières actives au niveau régional ou national. Les organisateurs affirmaient ainsi, au milieu des années 1990, expédier avant chaque foire 25'000 fiches d'inscription à travers toute l'Inde. Des lettres contenant deux à cinq fiches étaient adressées aux 500 membres de l'ABMMS et un millier de responsables d'associations locales des divers Etats indiens.

Les organisateurs envoient également des fiches d'inscription aux familles qui ont participé aux manifestations précédentes et aux abonnés du *Maheshwari*, le principal journal de la caste. Ils utilisent par ailleurs les mass media officiels à savoir les journaux locaux, régionaux et nationaux. Pendant les trois mois qui précèdent la foire d'Indore, des annonces apparaissent dans plusieurs quotidiens de la ville, ainsi que dans les principaux journaux des villes du Madhya Pradesh et des Etats limitrophes: le Rajasthan, le Gujarat et le Maharashtra. Peu de temps avant l'événement, deux conférences de presse sont également organisées à Indore.

Compte tenu des efforts et des frais considérables qu'exige l'organisation des foires de rencontre, les associations souhaiteraient connaître le résultat de tous leurs investissements. Elles s'efforcent de convaincre les couples qui ont été mariés grâce à la foire de les aviser de leur mariage. Certains comités ont même renoncé au bénéfice d'une page publicitaire publiée dans le catalogue pour imprimer à sa place un coupon-réponse à retourner au comité une fois l'alliance conclue. En raison du manque de coopération de la part des participants, ils ont renoncé à évaluer exactement le résultat. Sur la base des oui-dire et de leurs contacts personnels avec des familles ayant pris part à une manifestation, ils estiment cependant qu'environ 20% des candidats trouvent un conjoint à l'occasion de la foire.

Les foires de rencontre doivent leur succès au fait qu'elles exploitent et complètent les potentialités des réseaux de parenté. Un tiers des familles de candidats provenant de régions plus ou moins lointaines sont logées par les organisateurs de la foire. Deux tiers sont prises en charge par leurs

parents ou par leurs amis maheshwari d'Indore. La solidarité ne se limite pas au gîte et au couvert: les familles d'Indore offrent aussi à leurs hôtes une aide précieuse dans l'exécution de leur projet matrimonial; elles les accompagnent à la *paricay sammelan* et se font, selon les besoins, agents publicitaires ou de renseignements, chacun collaborant à sa manière. Pendant qu'un oncle rassemble pour le compte de son neveu des informations sur une candidate et sur sa famille, les cousines et cousins du jeune homme se promènent en petits groupes en cherchant des yeux une «belle» qui pourrait lui convenir. L'application et l'enthousiasme avec lesquels les accompagnateurs exécutent leur «mission», se doublent de l'espoir de trouver dans ce cadre privilégié la perle rare dotée de toutes les qualités souhaitées. En apportant leur appui à la conclusion d'une alliance et à la célébration d'un mariage, ils savent par ailleurs qu'ils accomplissent une action méritoire du point de vue religieux.

Après la clôture des foires, les réseaux de parenté et d'amitié continuent par ailleurs de jouer un rôle capital, quand il s'agit de mener une enquête fouillée sur les candidats et sur leurs familles. Ce faisant, ils assument une responsabilité dans la conclusion des alliances que les organisateurs de la foire refusent de prendre. Une clause de «non-responsabilité» figure en effet dans les formulaires d'inscription et précise que les participants sont seuls responsables des alliances établies dans le cadre des *paricay sammelan*.

UN GUIDE D'EMPLOI DES FOIRES DE RENCONTRE

Une institution appropriée au processus et aux critères de sélection actuels

En donnant aux jeunes à marier et à leurs familles la possibilité de se rencontrer, les foires offrent un cadre approprié au processus de sélection actuel. Depuis que les candidats au mariage sont des adultes, le choix d'un conjoint implique une collaboration entre les générations. Aujourd'hui, la jeune génération indique en principe à ses parents les caractéristiques que doit posséder le futur conjoint et détermine par ailleurs largement l'issue des négociations matrimoniales en acceptant ou en rejetant en dernière instance l'alliance proposée. Une, parfois plusieurs entrevues sont aménagées entre les conjoints potentiels pour leur permettre de tester leurs affinités et de prendre leur décision.

Les foires offrent aux jeunes filles et aux jeunes gens la possibilité de se rencontrer dans un contexte neutre. Lorsqu'un jeune homme voit une fille qui lui plaît ou qui plairait éventuellement à son frère, il envoie une cousine, sa sœur ou sa belle-sœur (eBw) pour s'entretenir avec elle. Les deux jeunes femmes discutent pendant quelques minutes, échangent quelques informations et se font chacune une idée de la personnalité de leur interlocutrice.

Si cette entrevue s'avère positive, les parents prennent alors contact et discutent ensemble, en présence de leurs enfants. A cette occasion, les candidats au mariage échangent quelques propos et se forment une opinion de leur conjoint potentiel. Si les deux partis se montrent désireux de poursuivre les négociations, les jeunes gens et les jeunes filles à marier se rencontrent ultérieurement. Pour leur permettre de s'exprimer plus librement, les parents s'abstiennent d'assister à cette entrevue et délèguent un chaperon en qui ils ont toute confiance, ce rôle étant souvent tenu par une belle-fille (SW).

Si la jeune génération est aujourd'hui associée au choix du conjoint, la supervision des négociations matrimoniales demeure l'apanage des parents. Quel que soit son âge, un candidat venu seul à la foire n'est pas habilité à parler en son propre nom et au nom de sa famille. Il doit impérativement être représenté par des aînés, comme le confirma un jeune homme âgé de 27 ans, originaire d'un village dans le district de Sikar et qui a deux sœurs mariées à Jaipur.

Ce sont les aînés qui parlent. Je suis seul et c'est un problème pour établir des contacts. Mon frère aîné viendra demain. Alors on discutera. [...] Certes, c'est moi qui décide quelle candidate me plaît. Par contre, si une alliance est conclue, ce ne sera que par l'intermédiaire d'un aîné. Seuls les aînés peuvent parler.

En mettant en présence les jeunes à marier et leurs familles, les *paricay sammelan* provoquent une entrevue qui se déroule en principe en dehors des foires de rencontre, à un stade avancé des négociations matrimoniales. Le père d'une jeune fille invite normalement un éventuel gendre et sa famille à rencontrer sa fille seulement quand il s'est assuré, après une enquête fouillée et une visite au domicile du candidat, que le jeune homme et sa famille présentent effectivement les qualités souhaitées. Les foires offrent un terrain de rencontre neutre où la prise de contact n'équivaut pas à une offre en mariage, mais se réduit à une simple entrée en matière. Cette entrevue peut aboutir à des négociations matrimoniales plus poussées qui se concluent par un mariage, tout comme elle peut se limiter à un échange de quelques propos sans suite. Le caractère non liant de ces premières discussions permet ainsi aux partis en présence de sauvegarder leur honneur, quelle que soit l'issue des entretiens initiaux.

Les foires de rencontre donnent aux participants l'occasion de tester leurs affinités avec des conjoints et des alliés potentiels et de rejeter, à un stade initial des négociations, les partis qui s'avèrent inadéquats pour différentes raisons. Elles leur évitent ainsi de gaspiller du temps en recherche d'informations et en négociations qui avortent après quelques mois, à la suite d'incompatibilités majeures uniquement décelables lors d'une entrevue entre les jeunes à marier.

Ces événements intègrent par ailleurs des catégories sociales marginalisées sur le marché matrimonial, comme les handicapés physiques (albins, paralytiques, aveugles) et sociaux (veufs, veuves, divorcés/ées, trop âgés/ées). Les veuves qui se remarient sont généralement des femmes jeunes sans enfants ou avec un, voire deux enfants en bas âge. Lorsque leur mariage est conclu dans le cadre de la foire, elles reçoivent, en compagnie de leur futur conjoint, les félicitations des notables du mouvement associatif. Ces alliances sont saluées comme des preuves de l'ouverture d'esprit et du modernisme de la caste.

En élargissant l'éventail de sélection des conjoints, les *paricay sammelan* permettent aux Maheshwari de résoudre le problème que pose l'augmentation des critères de sélection et leur offrent la possibilité de trouver plus facilement un conjoint répondant à leurs attentes. Si les Maheshwari ont assoupli les règles d'exogamie en ne rejetant que deux et parfois un seul clan au lieu de quatre, ils prennent en revanche en considération de nombreuses caractéristiques des candidats au mariage et s'efforcent de s'allier avec un parti aussi prestigieux que possible. Leur souhait d'accroître leur réputation dans la communauté est tempéré par leur volonté de prévenir à long terme des conflits entre alliés; pour garantir durablement des relations agréables, les parents d'une jeune fille choisissent volontiers une belle-famille dotée d'un statut socio-économique égal ou légèrement supérieur au leur. Soucieux d'accroître leur capital social, ils cherchent par ailleurs à s'allier à des partis qui disposent d'un large réseau de parenté.

Tout en poursuivant l'intérêt collectif de la famille, les Maheshwari souhaitent également assurer le bonheur individuel de leurs enfants. Afin de faciliter l'intégration des mariés dans leur belle-famille et pour favoriser les relations harmonieuses avec leurs alliés, ils sélectionnent de préférence des familles dont le style de vie, le système de valeurs, l'environnement géographique et parfois la spécialisation professionnelle sont semblables aux leurs. Les parents des jeunes filles accordent par ailleurs une grande importance aux structures familiales des belles-familles potentielles. Autrefois, ils préféraient donner leur fille en mariage à des familles jointes de grande taille où plusieurs hommes (H, HyB, HeB, HF, HFyB, HFeB) assuraient sa sécurité matérielle. Aujourd'hui, ils les confient plus volontiers à des familles jointes de taille réduite dans lesquelles les rapports de pouvoir sont moins contraignants. Ils s'efforcent par ailleurs de les marier à proximité de façon à faciliter leurs allées et venues. Cette volonté délibérée de favoriser le contact avec une fille mariée démontre que le mariage transforme et, en même temps, préserve les liens que les femmes entretiennent avec leur famille paternelle.

Depuis que l'âge du mariage a augmenté, les Maheshwari accordent une importance capitale aux particularités individuelles des candidats. Si le désir de garantir la félicité de leurs enfants incite les parents à tenir compte des caractéristiques des familles des candidats, il les pousse aussi

à prendre en considération un grand nombre de particularités individuelles des candidats. Pour favoriser l'entente entre les époux, les Maheshwari s'efforcent d'assortir leur taille, leur âge, leur formation scolaire et professionnelle, leurs plans de carrière et leurs visions du monde. Le respect des aspirations de la jeune génération et la prise en compte des affinités entre les candidats se reflètent dans le processus de sélection, auquel sont associés les jeunes gens à marier.

Le désir de faciliter la conclusion d'alliances est tempéré par la volonté du mouvement associatif de préserver l'endogamie de la caste. Les organisateurs de la plupart des foires refusent en effet jusqu'à présent d'admettre des candidats d'autres castes et rejettent les requêtes qui leur parviennent de non Maheshwari. Ils estiment que la solidarité du mouvement associatif maheshwari doit se limiter à ses membres et qu'il n'a pas à venir en aide aux familles d'autres castes pour leur trouver des conjoints. Ils considèrent en outre que l'admission de non Maheshwari est contraire à l'objectif des foires de rencontre qui vise à favoriser l'alliance entre Maheshwari.

Dans le but d'élargir l'éventail des candidats, les responsables de certaines *paricay sammelan* acceptent cependant des candidats appartenant à des castes commerçantes proches de celle des Maheshwari. En 1994, la foire de rencontre organisée à Pushkar, qui était réservée aux handicapés sociaux (veuves, veufs, divorcés/ées) et physiques (albinos, paralytiques) avait introduit des candidats agarwal. Cette ouverture s'explique en partie par l'éventail très restreint de sélection parmi les candidats handicapés. La foire de Faridabad, un centre industriel près de Delhi, qui réunissait des candidats sans handicaps particuliers, avait également accepté en 1994 un certain nombre de candidats jaïn et agarwal. Les caractéristiques de la communauté maheshwari de cette ville expliquent en partie cette tolérance: cette communauté ne date que d'une vingtaine d'années et est formée de membres dont l'origine géographique est très variée et qui sont dotés d'un niveau de qualifications scolaires et professionnelles particulièrement élevé: la grande majorité des candidats étaient pourvus de diplômes universitaires.

La tendance, encore marginale, d'inclure dans les foires de rencontre des non Maheshwari atteste un lent processus de fusion entre des castes analogues. L'effort actuel d'unification des castes commerçantes poursuit l'élargissement de la zone d'endogamie amorcé par le mouvement associatif maheshwari au début du XX^e siècle. Celui-ci s'efforçait alors de fondre en une seule entité homogène des groupes régionaux endogames distincts. L'unification des castes commerçantes concrétise par ailleurs un projet ancien, qui avait notamment abouti à la création de la All India Vaishya Conference. H.B. Sarda, qui présida cette conférence, encouragea déjà en 1924 ses homologues maheshwari à s'associer aux Agarwal et aux Oswal (Sarda 1935: 134).

La propension actuelle à élargir les frontières de la zone d'endogamie semble en outre stimulée par la fragmentation de la caste en différentes

sections socio-économiques. Comme le notait Hardgrave (1968: 1069), la différenciation économique au sein de la caste est un important facteur de changement social: «Class divisions assume increasing importance, however, and as class becomes more behaviourally decisive, the bounds of caste are crossed, linking comparable class segments across caste lines on the basis of common interests and associations».

L'admission très sélective de candidats appartenant à un nombre limité de castes qui partagent un statut et des traditions culturelles et commerciales similaires ²⁹¹ montre toutefois que les organisateurs des foires de mariages ne remettent pas en question le principe de la caste, qui reste opérant dans le processus d'élargissement de la zone d'endogamie. Ce constat appuie les propos d'A.M. Shah (1988: 115) qui évoque brièvement l'institution des foires de rencontre et affirme que: «these marriage melas are not the last ditch effort by castes to meet the growing difficulties of endogamy. [...] It is more a manifestation of the innovativeness of caste groups in dealing with situations as they emerge from time to time.»

La circulation de l'information

La foire de rencontre fait circuler les données sur les candidats disponibles d'une façon particulièrement sophistiquée et efficace. Le raffinement de son organisation est l'un des facteurs qui la distinguent des traditionnelles «foires aux femmes» fréquentées par les castes d'artisans. Les organisateurs fournissent des informations sur les candidats par différents moyens:

Les catalogues

Des catalogues publiés à l'occasion des foires donnent aux participants la possibilité d'effectuer une première sélection. Ils indiquent le nom des candidats, leur âge, leur taille, leur formation, leur profession, leur adresse, le nom et la profession de leur père ainsi que les noms des clans paternel et maternel. Certains catalogues font figurer une photographie des candidats, indiquent le nombre et l'état civil de leurs frères et sœurs et précisent même le revenu du candidat et celui de son père. Ces brochures réservent une section particulière aux candidats souffrant de handicaps sociaux (veuvage, divorce, dépassement de l'âge limite du mariage ²⁹²) ou physiques (albinos, poliomyélitiques, aveugles, etc.).

²⁹¹ Les Oswal et les Agarwal sont deux des principales castes formant la communauté commerçante des Marwari (voir chap. I).

²⁹² Parmi les Maheshwari, l'âge limite du mariage pour un jeune homme hautement qualifié (médecin, ingénieur, expert-comptable) est 28 ans et pour une jeune fille également qualifiée 26 ans. Généralement, les jeunes gens sont mariés avant l'âge de 26 ans et les jeunes filles avant 23 ans.

Les catalogues des jeunes à marier peuvent être également consultés après les foires de rencontre. Les familles des candidats et les cadres du mouvement associatif les conservent précieusement et les font circuler au sein de leur cercle de connaissances. Conscients de la publicité que leur procure l'inscription dans ces fascicules, une partie des jeunes gens et des jeunes filles à marier se contentent d'ailleurs d'y faire figurer leur nom et leur adresse sans se rendre à la foire elle-même.

L'informatique

Depuis 1990, les organisateurs de la foire d'Indore engagent chaque année une équipe d'informaticiens. Au lieu de repérer dans le catalogue les candidats qui correspondent à leurs exigences, les familles des jeunes à marier remplissent un formulaire spécifiant les particularités du conjoint recherché et précisent: 1. l'âge minimal et maximal, 2. la taille minimale et maximale, 3. les qualifications scolaires et professionnelles (10 ans de scolarité, 12 ans de scolarité, licencié, doté d'un diplôme postgrade, ingénieur, expert-comptable, médecin, etc.), 4. les caractéristiques astrologiques: le fait d'être ou non un *maṅglik*²⁹³. Les familles remettent ce formulaire au stand d'informatique et obtiennent une liste dont la longueur varie selon les qualités exigées des futurs conjoints. L'utilisation de l'ordinateur – symbole par excellence de la technique moderne – vient renforcer l'image de marque de la foire qui se veut une institution moderne et efficace.

Les fichiers:

les participants peuvent consulter des fichiers qui complètent les renseignements de base du catalogue. Ces dossiers, comprenant des photographies des jeunes gens ou des jeunes filles à marier, sont remplis par les familles des candidats et fournissent une trentaine d'informations qui sont réparties dans plusieurs rubriques:

- la première rubrique précise le nom du candidat, son adresse, son âge, sa date de naissance, sa taille, sa couleur de peau, ses qualifications éducationnelles, ses occupations professionnelles, son salaire mensuel, le nom de son père, les clans de ses parents;
- la deuxième indique le nom, le salaire, la profession, l'adresse, le numéro de téléphone des parents du candidat ainsi que le nombre, l'âge, la profession et l'état civil de ses frères et sœurs;
- la troisième fournit les noms, les occupations professionnelles et adresses des oncles et des grands-parents des côtés paternels et maternels;

²⁹³ *Maṅglik*: terme qui désigne une personne dont l'horoscope est influencé par Saturne. Selon la croyance populaire, il est indispensable qu'un *maṅglik* épouse un autre *maṅglik*. Si un *maṅglik* épouse un non-*maṅglik*, il risque d'exercer une influence négative sur son conjoint non-*maṅglik*. Au pire, une épouse *maṅglik* risque de provoquer la mort de son conjoint et de se retrouver veuve.

- la quatrième rubrique donne les adresses d'autres personnes de référence que le candidat désire citer;
- la cinquième mentionne le profil du conjoint ou de la conjointe recherché(e): les familles sont priées de préciser leurs attentes concernant sa taille ainsi que ses qualifications professionnelles et d'exprimer leur préférence parmi une liste de métiers: fonctionnaire d'Etat, employé dans les services privés, commerçant, enseignant, industriel ou entrepreneur, médecin, ingénieur, professeur, etc.;
- la sixième rubrique, réservée aux candidats handicapés, précise la nature de leur problème (veuvage, divorce, handicap physique);
- la septième rubrique donne des informations concernant les caractéristiques astrologiques des jeunes gens et des jeunes filles à marier. Environ 20% des candidats – généralement des *mariglik* – souhaitent accorder leurs horoscopes avec celui de leur futur conjoint. Plusieurs astrologues sont spécialement engagés par les organisateurs de la foire pour répondre à cette demande.

Uniquement accessibles durant les trois jours de la foire, ces dossiers sont ensuite déposés dans une salle d'archives.

La présentation des candidats

Les foires de rencontre peuvent être considérées comme un projet conservateur puisqu'elles visent à renforcer l'identité et la cohésion de la caste en favorisant les alliances entre ses membres. Elles présentent toutefois simultanément des aspects remarquablement innovateurs et obligent les participants à aller à l'encontre de normes culturelles bien établies. Cette caractéristique se reflète notamment dans la manière dont sont organisées les rencontres entre les participants.

Dans certaines foires, les jeunes gens et les jeunes filles sont priés de monter un à un sur l'estrade qui domine la foule pour se présenter au public. Placés devant un microphone, ils indiquent leur numéro d'enregistrement dans le catalogue, complètent les informations de base du fascicule et précisent même les caractéristiques souhaitées de leur futur conjoint. Une grande partie des candidats, surtout les filles, refusent de prendre la parole en public, un geste qui va à l'encontre des normes de modestie jugées appropriées pour les femmes²⁹⁴. Elles craignent de devoir

²⁹⁴ Le *purdah*, littéralement rideau, assigne aux hommes et aux femmes des lieux d'existence distincts. Il attribue aux hommes la sphère juridico-politique et confine les femmes à la sphère domestique et privée. Le *purdah* peut se concrétiser diversement, par exemple, par l'enfermement des femmes entre les quatre murs de la maison, sous la forme du port du voile ou encore, au sein de la sphère domestique, par des attitudes d'évitement. Si le port du voile

affronter la foule et de diminuer leur valeur sur le marché matrimonial. Une jeune fille qui s'exprime avec aplomb devant une large audience, court le risque d'être considérée comme agressive (*tez*) ou sans gêne (*bold*) et de faire mauvaise impression sur les potentielles belles-familles qui attendent de leur future belle-fille une certaine retenue et un caractère souple. Plutôt que de ternir leur image de marque, elles préfèrent se mêler à la foule et recourir à divers stratagèmes pour se faire remarquer. Pour compenser l'anonymat qui résulte de leur boycott de la présentation sur l'estrade, elles se placent bien en vue sur les passages obligés, près des portes d'entrée par exemple. Elles ne s'y tiennent toutefois jamais seules, mais sont toujours accompagnées de quelques chaperons. Leurs parents prennent en outre soin d'annoncer aux organisateurs qu'ils sont présents à la manifestation et qu'ils peuvent être atteints par le biais d'annonces diffusées par haut-parleur. Les spectacles folkloriques organisés le soir permettent également aux jeunes filles de se distinguer par leur talent et par leur grâce et d'attirer des offres d'éventuelles belles-familles.

Pour les filles aussi bien que pour les garçons, l'expérience de monter sur l'estrade peut par ailleurs s'avérer embarrassante, car l'audience se moque parfois des candidats. Ce fut par exemple le cas lorsqu'un garçon corpulent – déclinant son nom de famille Motha, un homonyme du terme gros en hindi, déclencha l'hilarité du public. Toujours spontanés, les spectateurs applaudissent aussi les bonnes performances et les réponses habiles des candidats. Une jeune fille, interrogée par l'un des organisateurs sur les qualités qu'elle attendait de son futur époux, avait annoncé que celui qu'elle épouserait serait doté de toutes les qualités par le fait même d'être son mari. De l'avis du public, sa réponse avait démontré son esprit de répartie et son adresse puisqu'elle n'avait découragé aucun candidat éventuel et avait mis en évidence la souplesse de son caractère ²⁹⁵.

Ces présentations ne sont toutefois guère satisfaisantes pour les participants, car elles drainent seulement un quart des candidats, la plupart refusant de s'exposer publiquement. Elles occasionnent par ailleurs une perte de temps considérable, puisque les familles présentes doivent assister au défilé d'un grand nombre de candidats dont seuls quelques-uns possèdent les qualités souhaitées.

Pour faciliter la sélection des conjoints, la plupart des foires recourent à un dispositif plus efficace et plus adapté au système de valeurs des

a largement disparu dans la classe moyenne, la modestie (*sarm*) et le respect (*izzat*) se manifestent cependant encore aujourd'hui de diverses manières. Selon le contexte, une femme choisit de se couvrir la tête jusqu'à la racine du nez ou seulement jusqu'au sommet de la tête, de quitter la pièce, de se taire ou simplement de baisser le ton de sa voix.

²⁹⁵ La jeune fille en question n'avait pas une formation professionnelle très poussée qui l'aurait autorisée à se montrer exigeante dans son choix. Une jeune fille médecin ne se serait en revanche pas gênée de répondre qu'elle souhaitait épouser un médecin.

Maheshwari. Les jeunes gens et les jeunes filles sont répartis dans des salles ou des tentes différentes, où ils occupent une place déterminée qui correspond à leur numéro d'inscription. Cet arrangement évite aux jeunes à marier l'embarras de devoir affronter la foule et permet aux familles intéressées de rencontrer aisément les candidats recherchés. Si les jeunes gens et les jeunes filles font l'objet d'un traitement identique, ils adoptent en revanche une attitude différente: tandis que les premières restent en principe assises à leur place, les jeunes gens se baladent d'une salle à l'autre.

Quelles que soient les modalités de présentation des jeunes à marier, les négociations entre les familles contreviennent néanmoins dans une certaine mesure aux normes usuelles. Comme les démarches matrimoniales mettent en jeu l'honneur des familles impliquées, elles sont traditionnellement effectuées dans la plus grande discrétion. Pour éviter les vexations suscitées par un refus éventuel, les familles se renseignent généralement auprès de tierces personnes sur les prédispositions de la famille d'un candidat éventuel. Cette précaution n'est pas possible dans le cadre des foires de mariage, puisque les familles prennent directement contact les unes avec les autres et qu'elles négocient en public, c'est-à-dire au vu et au su des autres membres de la communauté. Les jeunes à marier et leurs parents portent par ailleurs un badge coloré qui indique le numéro sous lequel les candidats ou les candidates sont répertoriés dans le catalogue et grâce auquel ils peuvent être identifiés aisément dans la foule. Les jeunes gens n'apprécient cependant guère ce signe distinctif et s'empres-sent de l'enlever dès que possible.

Les contacts entre les familles intéressées sont également établis par les appels de recherches diffusés par des haut-parleurs qui informent que tel numéro désire entrer en contact avec tel autre. Ces annonces couvrent régulièrement le brouhaha de la foule pendant toute la durée de la foire et renseignent aussi potentiellement le public sur les négociations en cours. Certaines associations, comme celle de Bhilwara, s'efforcent de conférer plus d'intimité aux rencontres entre les familles. Elles mettent à la disposition des participants des salles de discussion pour leur permettre de s'entretenir à l'abri des regards. Cet arrangement n'offre toutefois qu'une discrétion toute relative car une haie de curieux observe et commente les allées et venues des personnes qui se rendent dans ces salles de conférence.

Participer à une foire de rencontre oblige les individus et les familles à s'exposer à la foule, à des yeux et à des commentaires innombrables. L'offense faite aux normes culturelles traditionnelles est rendue supportable par l'esprit bon enfant dans lequel se déroule la manifestation et le fait que tous les participants partagent les mêmes préoccupations, ambitions et points de vue. Les foires sont perçues comme un temps d'exception pendant lequel on s'aide mutuellement dans la difficile et passionnante entreprise qu'est la conclusion d'une alliance; ce projet commun des participants crée une ambiance de convivialité peu ordinaire.

Les bénéficiaires des foires

En rassemblant en un même lieu un grand nombre de jeunes à marier, les foires de rencontre élargissent considérablement le champ des alliances potentielles, ce qui confère à ces manifestations une grande popularité auprès des familles de la classe moyenne. Disposant d'un réseau de relations bien plus restreint que les familles fortunées²⁹⁶, les familles au revenu modeste apprécient grandement la possibilité de joindre des candidats dont elles n'auraient jamais eu connaissance par le biais de leurs réseaux de relations personnelles.

Les affirmations des cadres du mouvement associatif et la consultation des catalogues publiés à l'occasion des foires de rencontre prouvent en effet que les *paricay sammelan* sont avant tout fréquentées par les familles de la classe moyenne et moyenne inférieure. Selon les indications des organisateurs de la foire d'Indore, 35% des candidats viendraient de familles avec un revenu mensuel de 2'000 à 5'000 roupies. Les 45% des candidats appartiendraient à des familles dont le revenu mensuel est de 5'000 à 10'000 roupies, 15% à 20% seraient issus de familles qui jouissent d'un revenu mensuel supérieur à 10'000 roupies.

Le catalogue d'une foire de rencontre organisée en 1994, à Jaipur, par les Khandelwal, une autre caste de commerçants appartenant à la communauté marwari, semble confirmer la présence d'une forte proportion de participants au *standing* modeste. Il fournit en effet des informations sur le salaire des jeunes gens et des jeunes filles à marier ainsi que sur celui de leurs pères.

Tableau 8: Revenu mensuel des candidats participant en 1994 à la foire de rencontre des Khandelwal de Jaipur.

Revenu mensuel (en roupies)	Garçons	Filles	Revenu mensuel (en roupies)	Garçons	Filles
sans revenu	0	134	2'500	31	1
300	0	2	3'000	52	2
500	0	2	3'500	5	0
800	2	0	4'000	30	0
1'000	6	1	5'000	30	0
1'200	6	0	6'000	7	0
1'500	10	0	7'000	2	0
1'800	10	0	10'000	2	0
2'000	36	3	15'000	2	0

²⁹⁶ Les familles riches mènent une vie sociale très active et jouissent d'un réseau de relations très étendu. Elles font partie d'associations de commerçants et de clubs service (Lyons, Rotary), sont membres de fondations diverses et occupent des postes en vue dans le mouvement associatif de leur caste.

Si l'on part du principe que les pères des jeunes gens dont le salaire est mentionné dans la liste ci-dessus jouissent d'un revenu à peu près semblable à celui de leurs fils, on constate que la majorité des participants de la foire de rencontre khandelwal appartiennent à des familles de la classe moyenne et moyenne inférieure. Etant donné que les communautés commerçantes peuvent comprendre une proportion variable de familles modestes, ces indications ne contredisent pas les propos des cadres associatifs maheshwari, qui estimaient que près de la moitié des candidats et leurs parents appartenaient à des familles dont le revenu mensuel s'élevait de 5'000 à 10'000 roupies.

Les participants des diverses foires peuvent également différer du point de vue de leur capital culturel. Comme le montrent les catalogues, le niveau de formation scolaire et professionnelle des candidats khandelwal de Jaipur est inférieur à celui de leurs homologues maheshwari d'Indore ou de Faridabad. Cette différence s'explique peut-être par la proportion inégale de familles d'origine urbaine ou rurale qui participent à l'une et l'autre manifestation.

Tableau 9: *Qualifications des candidats maheshwari d'Indore et des candidats Khandelwal de Jaipur.*

Qualifications des candidats maheshwari d'Indore*	Garçons	Filles
Jusqu'à la 10 ^e année	47	21
11 ^e et 12 ^e années	167	87
Université jusqu'au B.A., B.Com.	495	329
Université jusqu'au Master, M.A., M.Com.	218	203
Ingénieur	56	9
C.A., M.B.A.	26	7
M.D.	14	12
Diplôme général	27	10
LL.B.	52	12
Qualifications des candidats khandelwal de Jaipur	Garçons	Filles
Jusqu'à la 10 ^e année	47	31
11 ^e et 12 ^e années	117	51
Université jusqu'au B.A., B.Com.	64	24
Université jusqu'au Master	19	11
Ingénieur	4	1
C.A., M.B.A.	1	0
M.D.	1	0
Diplôme en informatique	0	1
LL.B.	2	1

* B.A.: Bachelor of Arts; B.Com.: Bachelor of Commerce; M.A.: Master of Arts; M.Com.: Master of Commerce; M.Sc.: Master of Science; C.A.: chartered Accountant; M.B.A.: Master in Business Administration; M.D.: Doctor of Medicine; LL.B.: Bachelor of laws.

Divers facteurs expliquent la surreprésentation des familles de la classe moyenne et moyenne inférieure. En raison de leur capacité financière limitée, la recherche d'un conjoint représente pour elles une charge importante: afin de rencontrer des candidats, elles peuvent être obligées de se rendre parfois dans des lieux éloignés, sans pour autant avoir la certitude que les négociations aboutiront à une alliance. En réunissant en un seul endroit de nombreux jeunes à marier, les foires offrent aux participants la possibilité de gagner du temps et d'économiser des frais de déplacements.

*
* *

A l'occasion des foires de rencontre, les familles riches de la caste manifestent de diverses manières leur solidarité à l'égard des familles moins aisées ou pauvres. Elles participent activement à la promotion des *paricay sammelan* et des mariages collectifs qu'elles financent au même titre que d'autres manifestations et institutions sociales (écoles, hôpitaux, etc.). Grâce à leurs dons, elles permettent aux organisateurs de collecter en quelques jours les fonds nécessaires aux préparatifs. A Jaipur, trois jours avaient ainsi suffi pour réunir auprès de 50 donateurs la somme de 10 *lakh* ²⁹⁷. Leur soutien ne se limite pas à une aide financière: les notables dirigent les comités d'organisation des foires de rencontre et des mariages collectifs et recrutent de nombreux bénévoles dans leurs réseaux de parenté et de clientélisme. En tant qu'invités de marque, ils sont amenés à prononcer des discours d'inauguration et de clôture dans lesquelles ils prônent les réformes recommandées par les associations de caste, en particulier la réduction des dépenses somptuaires ainsi que la suppression de la dot.

Pour cautionner les foires de rencontre, certains membres de l'élite économique de la caste inscrivent leurs enfants dans le catalogue publié à l'occasion de ces manifestations. Cet acte de bonne volonté ne traduit toutefois aucune intention réelle de chercher dans ce contexte un gendre ou une belle-fille et suscite de ce fait les commentaires amusés des autres membres de la caste, qui se gaussent en cachette de cette mise en scène. Ces derniers savent en effet pertinemment que les familles fortunées n'ont pas besoin des foires de rencontre pour marier leurs enfants et qu'elles n'y trouveraient pas de partis appropriés puisque les participants se recrutent surtout dans la classe moyenne.

Il arrive cependant que certains hommes riches particulièrement militants fassent participer leurs proches parents aux mariages collectifs. De tels cas demeurent toutefois rares et sont généralement le fait de familles réputées,

²⁹⁷ 1 million de roupies équivalaient en 1994 à Frs 40'000.-.

particulièrement désireuses de promouvoir les réformes dans le domaine matrimonial. Ne renonçant pas à marquer leur rang, elles recourent à certaines mesures compensatoires, susceptibles d'exprimer publiquement leur statut social élevé. Elles prennent à leur charge l'ensemble des frais du mariage collectif et/ou organisent, dans un autre cadre, une réception élégante pour leur cercle de connaissances.

D'une manière générale toutefois, les membres de l'élite économique ne suivent pas les mesures d'économie qu'ils prônent depuis la tribune et ne font pas participer leurs enfants aux foires de rencontre ou aux mariages collectifs qu'ils financent. Ils organisent, tout au contraire, des réceptions somptueuses à l'occasion des noces de leurs enfants et y invitent un grand nombre de personnes.

Un rappel des motivations qui conditionnent l'évergétisme permettra de comprendre l'attitude apparemment paradoxale des familles fortunées, qui refusent d'adopter des idées et des pratiques qu'elles s'obstinent à promouvoir. En se montrant généreux à l'égard de leurs frères de caste moins favorisés, les notables accomplissent un devoir sacré²⁹⁸ qui leur confère du mérite religieux. Ils restent par ailleurs fidèles à la vocation d'évergète qui est intrinsèque à leur statut. Leur libéralité obéit d'une part à l'attente de la collectivité à l'égard des riches et répond d'autre part à la haute idée qu'ils se font d'eux-mêmes et de leur responsabilité envers leur caste.

Comme l'explique Paul Veyne (1976:232), l'évergétisme est «le fait d'une classe, celle des notables, qui donne parce qu'elle se sent supérieure au corps du peuple; cela est essentiel: il est l'expression d'une supériorité politique. La cité est divisée en deux camps, ceux qui reçoivent et ceux qui donnent.» En exerçant une activité philanthropique, profitable à leurs frères de caste et à la société en général, les notables assoient non seulement leur prestige social et leur crédit commercial au sein de leur caste; ils acquièrent aussi simultanément une respectabilité et une influence politique dans la société entière (Haynes 1987; Jaffrelot 1994a).

Le même souci de tenir leur rang incite les familles fortunées à faire preuve de munificence dans le cadre des mariages de leurs enfants. Soucieuses d'égaliser ou de dépasser leurs pairs et leurs rivaux, certaines organisent des réceptions d'une splendeur digne des productions cinématographiques les plus délirantes. Ce faisant, elles affaiblissent naturellement le pouvoir de persuasion de leurs discours en faveur de la réduction des dépenses somptuaires et stigmatisent les mariages collectifs comme une

²⁹⁸ «If wealth is successively used for fulfilling familial and kinship obligations, caste welfare, charity and philanthropy, one's traditional position is enhanced. The first obligation is the foremost. Next is the support of caste *sabhas*, which are modern symbols of "caste welfare". To do so is to discharge a traditionally sacred duty.» (Khare 1970: 108)

A défaut de faire des dons importants, les familles moins aisées font bénéficier leur communauté de leur travail bénévole et de leur expérience professionnelle et commerciale.

institution réservée aux personnes indigentes. En tant qu'élite de la caste, elles continuent, par l'exemple qu'elles donnent, à imposer des pratiques ostentatoires que les familles moins fortunées de la caste suivent dans la mesure de leurs moyens.

UN DISPOSITIF POUR RÉDUIRE LES DÉPENSES MATRIMONIALES

Les foires offrent aux responsables du mouvement associatif une plateforme idéale pour condamner les dépenses somptuaires (cf. chap. VI) et la pratique de la dot et pour promouvoir des usages adaptés aux possibilités financières des Maheshwari modestes ²⁹⁹.

Des arguments contre la dot

A la différence des *pañcāyat* qui réglementaient surtout les échanges cérémoniels publics entre les alliés, les associations de caste s'efforcent de contrôler les échanges privés et condamnent la pratique abusive de la dot. L'orientation de la classe moyenne indienne vers la société de consommation a entraîné une modification du contenu de la dot qui comprend un nombre croissant de biens de consommation. Même les familles démunies sont exposées à un discours et à des pratiques qui associent la possession de certains biens matériels à l'aisance financière, à un style de vie élevé et à un haut niveau socioculturel. Par le biais du travail, du voisinage, de la parenté ou de l'amitié, elles sont en contact avec des familles plus fortunées qui possèdent des biens de consommation en vogue; elles voient par ailleurs quotidiennement défiler à la télévision des réclames pour des articles divers: poudres à lessive, voitures, serviettes hygiéniques, shampooings, robots de ménage ou frigidaire, etc. Pour éviter de se faire déclasser, elles acquièrent malgré leur revenu limité un certain nombre de ces biens qui sont soumis à la dictature de modes éphémères. Alors qu'un vieux frigidaire bruyant signale par exemple l'indigence du ménage, un modèle rouge cerise avec un grand compartiment congélateur qui conserve des glaces, un mets raffiné et coûteux, marque par contre l'aisance financière, le modernisme et le bon goût de son propriétaire. Pour ne pas déchoir ou pour accroître leur statut, les familles de la classe moyenne sont ainsi condamnées à s'endetter ou à augmenter continuellement leur pouvoir d'achat.

²⁹⁹ Ces prises de position en faveur de l'«avancement» et du «progrès social» sont également courantes dans le cadre des mariages collectifs célébrés au Maharashtra (Bénéti 1996: 168).

L'importance grandissante des biens de consommation dans l'expression du statut se reflète dans la constitution de la dot: alors qu'un lit, une table, un vélo suffisaient au début des années 1970, on considère aujourd'hui qu'il est nécessaire d'inclure dans la dot d'une mariée de la classe moyenne un frigidaire, la télévision en couleur (la télévision en noir et blanc est utilisée dans les bidonvilles), le robot de ménage, la chambre à coucher, la salle-à-manger, le scooter, etc. Contrairement aux bijoux qui peuvent être accumulés au fur et à mesure en vue du mariage des filles, les appareils électriques se démodent rapidement et doivent être achetés au dernier moment.

Les associations maheshwari dénoncent la cupidité et la cruauté extrêmes des Maheshwari qui se servent de leur belle-fille comme d'un otage et la persécutent pour obtenir de ses parents des biens de consommation supplémentaires et davantage d'argent.

Elles recommandent aux parents des jeunes gens de repousser les considérations financières à l'arrière-plan et les incitent à tenir surtout compte des qualités personnelles des candidates ainsi que de la compatibilité entre les futurs époux. Pour légitimer l'importance accordée à l'affinité entre les conjoints, les organisateurs des foires ne se réfèrent ni au «love marriage» coutumier des films populaires indiens, ni à l'idéologie du libre choix inspiré par l'individualisme occidental. Fidèles à leur vocation de champions des coutumes et des valeurs traditionnelles «hindoues», les responsables du mouvement associatif légitiment l'intervention des jeunes dans la sélection de leur conjoint et l'importance attachée aux qualités individuelles des candidats en invoquant des coutumes en vigueur autrefois³⁰⁰. Ils justifient leur apologie d'idées individualistes en se référant à l'institution du *svayamvara*³⁰¹, un type de mariage qui unit une femme à l'époux de son choix. S'inspirant du Ramayana, les organisateurs évoquent en particulier le célèbre mariage de Sita avec Ram, dont la sélection fut le produit d'une collaboration entre les générations: Janaka, le père de Sita, avait promis de donner sa fille à celui qui serait capable de briser un arc façonné par Shiva. Parmi les nombreux prétendants, seul Ram fut assez vaillant pour réussir cette épreuve. En récompense de son acte héroïque, il obtint la main de Sita.

³⁰⁰ Pour justifier leur position, les associations ont recours à des stratégies semblables à celles des mouvements nationalistes hindous analysés par C. Jaffrelot (1994a: 41). Ces derniers développent un «syncrétisme stratégique», par le truchement duquel ils justifient «une réforme de l'hindouisme empruntant ses points forts à l'agresseur, sous couvert d'un retour aux sources d'un prestigieux âge d'or védique grandement réinventé».

³⁰¹ Cette forme de mariage, évoquée dans la littérature comme pratiquée par les anciennes familles royales de l'Inde, permet à une femme, supérieure du point de vue social, d'épouser un homme qui se distingue par son excellence dans les arts martiaux ou par son pouvoir spirituel. Le *svayamvara* comprend différentes variations, notamment celle où un père donne sa fille à un homme qui a accompli un acte exceptionnel (Harman 1992: 16).

Aux yeux des orateurs, le caractère exemplaire du choix de Ram réside dans le fait que Sita n'avait pas sélectionné son mari d'une façon indépendante mais en collaboration avec son père: elle avait d'abord souscrit aux conditions posées par son père et ensuite librement accepté d'épouser le vainqueur de l'épreuve. Dans le monde idéal auquel cet exemple fait référence, les cadets respectent leurs aînés et les parents tolèrent que leurs enfants participent aux choix de leur conjoint. Les critères de sélection des deux générations ne sont pas opposés, mais compatibles.

*
* *

Pour convaincre leur auditoire des méfaits de la dot, les orateurs relèvent par ailleurs son impact sur l'équilibre démographique de la caste. Ils rappellent que le coût élevé des mariages des jeunes filles encourage l'avortement systématique des fœtus féminins et favorise une pratique qui entraîne un déséquilibre démographique au sein de la caste et qui obligera à l'avenir une partie des jeunes gens à rester célibataires ou à rechercher une épouse hors de la caste. L'organisation des foires de rencontres – et en particulier l'élaboration des catalogues de candidats – a incité les associations à s'intéresser à la composition démographique de leur caste.

Pour renforcer leurs arguments, les orateurs se réfèrent fréquemment aux résultats alarmants des recensements effectués par les associations de caste. Le déséquilibre démographique entre les jeunes gens et les jeunes filles semble patent dans les catalogues imprimés à l'occasion des foires. En 1993, 629 garçons pour 190 filles étaient inscrits à la foire de rencontre de Bhilwara. Le fascicule de la foire d'Indore de 1993 proposait pour sa part 980 candidats pour 560 candidates.

Selon le mouvement associatif maheshwari, il y aurait 60 filles pour 100 garçons ³⁰²; la population en âge d'être mariée serait, elle, composée à 66% de garçons et à 33% de filles. Certaines associations locales ont en effet systématiquement recensé la population totale des jeunes à marier d'un district, c'est-à-dire les jeunes filles au-dessus de 16 ans et les garçons au-dessus de 18 ans. En 1990, l'association d'Udaipur affirmait qu'il y aurait eu, cette année-là, 233 jeunes gens maheshwari (63%) pour 136 jeunes filles maheshwari (36%). Ces chiffres sont similaires à ceux que publient d'autres castes marchandes ³⁰³, qui s'efforcent de lutter contre l'avortement discri-

³⁰² Le journal *Maheshwari* publie plusieurs articles sur le déséquilibre démographique entre garçons et filles, notamment dans ses numéros de juin et d'août 1994.

³⁰³ Le *Hindustan Time* du 25.5.93 mentionne que l'association jaïn du Maharashtra (Akhil Maharashtra Jain Sangathan) a entrepris un recensement des 25'000 familles résidant dans cet Etat. La recherche a montré qu'il y avait seulement 39 jeunes filles en âge d'être mariées pour 61 jeunes gens. Le président de l'association rattachait cette situation problématique

minatoire des filles. Cette disproportion dépasse en revanche le déséquilibre que l'administration coloniale releva au début du XX^e siècle (cf. chap. VI) et dont les Maheshwari âgés se souviennent encore (cf. chap. X).

Les associations cherchent toutefois moins à contrôler l'exactitude de ces chiffres qu'à les exploiter pour combattre la pratique de la dot.

A défaut d'avoir vérifié la justesse des proportions énoncées par le mouvement associatif, je me contenterai d'émettre quelques hypothèses qui pourraient expliquer ce déséquilibre apparent :

- dans une société encore marquée par le système du *purdah*, certaines familles refusent peut-être d'inscrire leurs filles dans des catalogues au même titre qu'elles s'abstiennent de les exhiber dans des foires de rencontre. Dans ce cas, les catalogues minimiseraient le nombre réel de filles en âge d'être mariées;
- comme les parents des garçons attendent traditionnellement les offres de la part des parents des jeunes filles, il est possible qu'ils soient davantage enclins à inscrire le nom de leurs fils dans le catalogue, espérant par là attirer davantage de demandes en mariage;
- le surplus de jeunes gens pourrait également être dû à des phénomènes migratoires. L'immigration des jeunes gens d'origine villageoise venus étudier ou travailler en ville explique éventuellement le solde positif des garçons dans le milieu urbain. Pour renforcer leurs liens avec la ville, ils seraient désireux d'épouser une fille d'origine citadine. La disproportion observée par les associations refléterait alors seulement un déséquilibre particulier, celui qui existe entre le nombre de jeunes gens et celui des jeunes filles vivant dans le milieu urbain;
- les membres des castes commerçantes seraient particulièrement tentés de recourir à l'avortement discriminatoire des fœtus féminins pour un ensemble de raisons: ils ont les moyens financiers d'accéder aux techniques de la médecine moderne qui permettent de déterminer le sexe du fœtus et d'avorter; ils sont par ailleurs soumis à une forte pression sociale car les dots sont particulièrement élevées dans ces communautés. Avant que le test de détermination du sexe soit interdit³⁰⁴, certaines cliniques attiraient leur clientèle avec la propagande: «Mieux vaut payer 1'000 roupies aujourd'hui que 100'000 demain.» Au souci d'échapper aux dépenses astronomiques nécessaires pour un mariage s'ajoute la volonté de limiter le nombre de filles pour leur conférer la meilleure éducation possible et le désir d'avoir un fils qui perpétuera la lignée.

à l'abus de méthode de détermination du sexe du fœtus et au fœticide féminin.

Le déséquilibre relevé par les Jains et par les Maheshwari est beaucoup plus important que celui rapporté par R. Lardinois (1996: 299), selon lequel on dénombrait en Inde pour 1'000 hommes, 972 femmes en 1901, 946 en 1951 et 929 en 1991.

³⁰⁴ En 1988, la législation du Maharashtra a interdit l'usage des tests de détermination sexuelle.

Contrairement à ce que prétendent certaines associations, les foeticides ne peuvent toutefois guère expliquer la disproportion numérique actuelle. Les jeunes en âge d'être mariés sont nés dans les années 1970, c'est-à-dire à une époque où les méthodes de détection du sexe du fœtus étaient très peu répandues. Il est par contre prévisible que les avortements discriminatoires pratiqués depuis une dizaine d'années provoqueront d'ici quelque temps effectivement un déséquilibre démographique et qu'une partie des jeunes gens trouveront difficilement une épouse dans leur caste.

Quelle que soit la pertinence des statistiques émises par les associations, leur campagne de sensibilisation semble remporter un certain succès, en partie grâce à l'influence des mass media indiens. Les débats et les polémiques autour de l'avortement discriminatoire des fœtus de sexe féminin sont en effet largement médiatisés par la presse écrite et par la télévision. Frappés par les informations diffusées par ces organes de communication et par leur mouvement associatif, certains Maheshwari dramatisent la situation au point de dire qu'il n'y aurait bientôt plus qu'une fille pour cinq garçons et que les preneurs de femme seront sous peu contraints à verser des «dots» aux donneurs de femme.

Si les associations réprouvent la dot exigée par les parents des jeunes gens, elles ne condamnent cependant pas les dons que les Maheshwari donnent à leur fille, comme l'explique un membre du comité d'organisation:

On parle de dot uniquement pour désigner les biens que les familles des garçons exigent (et non des cadeaux qui sont librement offerts par les parents des jeunes filles). Tous les parents donnent quelque chose à leur fille au moment du mariage. Un père essaie toujours de donner le maximum: il lui donne même 25% de plus que ce qu'il pourrait donner en principe. Tout ce qui est donné aux filles, leur est donné une seule fois, au moment du mariage. Un fils, en revanche, reste toute sa vie à la maison.

Les adversaires de la dot ne proposent donc pas de remplacer la dot par une participation des filles à l'héritage des parents, comme le prévoit pourtant la loi. En revanche, ils tentent d'apporter une aide aux familles des jeunes filles de diverses manières.

Un dispositif pour équilibrer les relations entre preneurs et donneurs de femmes

En réunissant en un même lieu un grand nombre de jeunes gens et de jeunes filles, les foires de rencontre visent à équilibrer les relations de pouvoir inégales entre les preneurs et les donneurs de femmes. En invitant en un même lieu des jeunes à marier, en publiant des catalogues et en répartissant les candidats dans des salles spécifiques, elles confèrent une certaine

visibilité à «l'offre et à la demande» des jeunes gens et des jeunes filles. Elles exploitent en particulier le fait que les jeunes gens soient en surnombre pour inciter leurs familles à réduire leurs exigences financières à l'égard des parents des jeunes filles. L'impact de la pénurie de filles à marier sur les dépenses matrimoniales a déjà été évoqué aux chapitres II et VI. Comme le montrent les recensements du début du XX^e siècle, un grand nombre d'hommes appartenant aux castes de commerçants hindous restaient célibataires toute leur vie. Dans un contexte marqué par un déséquilibre démographique, seuls les hommes particulièrement bien placés sur le marché matrimonial recevaient des offres en mariage et pouvaient exiger des dots. Ceux qui appartenaient aux sections économiquement défavorisées de la caste étaient en revanche obligés de recourir à différents dispositifs pour se procurer une épouse; ils offraient notamment aux familles des jeunes filles un prix de la fiancée, adoptant ainsi une pratique attestée et réprouvée par les lois élaborées par les conseils de caste maheshwari de Jaipur. A défaut d'avoir pu conclure une alliance au sein de la caste, ils restaient célibataires ou épousaient des femmes d'autres castes, en particulier d'artisans.

Si les associations de caste essaient de limiter les exigences financières des familles des jeunes gens, elles ne leur suggèrent pas pour autant de verser un prix de la fiancée et continuent ainsi de promouvoir la pratique de la dot. Tout en restant attachées au principe du *kanyā dān*, les foires de rencontre parviennent toutefois à équilibrer partiellement les relations entre les preneurs et les donneurs de femmes en plaçant les uns et les autres dans une situation d'égalité, celle de demandeurs d'une alliance. En obligeant les familles des jeunes gens à entreprendre des démarches auprès de celles des jeunes filles, elles les incitent à rompre avec la tradition qui veut que les preneurs de femmes attendent les offres en mariage de la part des donneurs de femmes.

Les foires de mariage ne placent pas seulement les preneurs et les donneurs de femmes sur un pied d'égalité, mais créent aussi une situation de concurrence entre les familles de jeunes gens. Lorsque plusieurs partis sont intéressés à la même jeune fille, ils tendent à limiter leurs exigences financières pour conclure l'alliance souhaitée.

L'impact favorable des foires se fait déjà ressentir, comme le relève un organisateur ³⁰⁵:

Il y a dix ans, la première foire de rencontre était problématique parce que les parents des garçons étaient très fiers. Ils disaient: nous avons un fils, ce qui signifie que les gens n'ont qu'à nous approcher. Traditionnellement, ce sont les *laṅkīwāle* (les donneurs de femmes) qui font une offre aux *laṅkewāle* (les preneurs de femmes). Le père d'une fille (*laṅkī*) est moins important

³⁰⁵ Enseignant et militant associatif d'une cinquantaine d'années.

(*khās*) que le père d'un garçon (*laṛkā*). Lorsque le système de foire de rencontre a débuté, les *laṛkewāle* (familles des garçons) ont commencé à aller vers les *laṛkīwāle* (familles des filles). Les garçons font des offres si une fille leur plaît. Il y a cinq à sept ans, il n'y avait pas ce genre d'offres. C'est un changement qui est lié au fait que les filles sont en train de devenir moins nombreuses. Une autre chose encore, c'est que les filles «bien» ont commencé à recevoir beaucoup d'offres de la part des familles des garçons. Les filles qui sont belles, tous les *laṛkewāle* (familles des garçons) s'intéressent à elles. Quarante à 50 offres leur parviennent. [...] à cause de cela, la pratique de la dot diminue progressivement. Parce que lorsque le garçon fait lui-même une offre et qu'il dit «nous désirons votre fille», il dira naturellement qu'il ne lui faut que la fille, qu'il n'a besoin de rien d'autre.

L'étude du profil socio-économique des participants aux foires de rencontre indique que celles-ci ont surtout transformé les stratégies matrimoniales des familles de la classe moyenne et moyenne inférieure. Les jeunes gens qui sont dotés de bonnes qualifications professionnelles et qui appartiennent à la classe moyenne supérieure refusent de participer aux foires de rencontre parce qu'ils sont valorisés sur le marché matrimonial. Ils font toutefois publier leur nom dans le catalogue de la foire parce qu'ils espèrent attirer l'attention du plus grand nombre possible de parents de jeunes filles et augmenter ainsi leurs chances de conclure une alliance particulièrement prestigieuse. Quant aux fils des notables de la caste, ils ne s'inscrivent en principe pas dans les catalogues des foires de rencontre, car leurs familles disposent d'un capital social et économique qui leur permet de conclure leurs mariages sans difficulté.

Les foires ne modèlent par ailleurs que le début des négociations matrimoniales: une fois que deux partis souhaitent conclure une alliance, la répartition traditionnelle des rôles entre les preneurs et les donneurs de femmes reprend le dessus. Conformément à la coutume, le père de la fille se rend d'abord dans la famille du garçon et l'invite ensuite à venir chez lui.

Les mariages collectifs: un prolongement et un complément des foires de rencontre

Les mariages collectifs d'autres castes

Se fondant sur des articles parus dans la presse à grand tirage, V. Bénéi (1996) énumère les remèdes que diverses institutions, collectivités ou personnalités ont proposés pour résoudre le problème de la dot³⁰⁶. Elle

³⁰⁶ V. Bénéi (1996), qui a effectué un travail fouillé au Maharashtra sur la pratique de la dot, replace celle-ci dans le contexte du mariage et de l'ensemble des échanges entre alliés



Figure 11: Foule de parents et de frères de caste venus assister à un mariage collectif Khandelwal (Jaipur 1994).

mentionne ainsi que les Brahmanes Maithili du Bihar ont organisé en 1975 une foire au mariage et rapporte également la célébration au Rajasthan d'un mariage collectif réunissant, en 1977, 70 couples (dont la caste n'est pas mentionnée). En précisant que les femmes mariées dans ce cadre avaient été «monnayées», V. Bénèi laisse toutefois supposer qu'il s'agissait de castes basses. Elle rapporte par ailleurs, toujours sans préciser la caste, l'organisation en 1978 d'un mariage collectif qui aurait réuni 438 couples, et ceci sous l'initiative d'un chef religieux. V. Bénèi mentionne en outre un Jaïn Marwari de la caste oswal qui a organisé au Maharashtra des mariages collectifs, dont l'un aurait réuni en 1988, le nombre impressionnant de 625 couples issus de 47 castes différentes et dont la moitié étaient des Adivasi. La logique dans laquelle s'inscrit l'action de ce mécène diffère toutefois fondamentalement de celle qui sous-tend l'organisation des foires de rencontre et des mariages collectifs maheshwari. Alors que les mariages collectifs organisés et financés par le Jaïn évoqué par V. Bénèi étaient

qui se déroulent avant, pendant et après le mariage. Elle compare par ailleurs la pratique de la dot dans plusieurs castes et cherche à expliquer son adoption par de nouveaux groupes, en la rattachant à certaines transformations majeures de la société indienne. Elle constate notamment qu'il y a un renforcement du versement des prestations et relève par ailleurs l'insuccès des mesures proposées par les réformateurs et les législateurs.

l'œuvre d'un seul individu et fréquentés par les membres de nombreuses castes – surtout basses –, les manifestations maheshwari sont des entreprises collectives exclusivement destinées aux membres de la caste en vue de renforcer leur endogamie.



Figure 12: *Cortège de mariés Khandelwal participant à un mariage collectif (Jaipur 1994).*

Les mariages collectifs maheshwari

Depuis de nombreuses années, les associations maheshwari s'efforcent d'aider leurs membres sans grandes ressources financières à célébrer leurs mariages. Elles mettent à leur disposition des stocks d'ustensiles et des chaudrons et leur louent également à un prix modeste des locaux dans les bâtiments communautaires de la caste.

Dans plusieurs villes, on trouve depuis quelques années des *marriage halls* maheshwari spécifiquement destinés à l'organisation de mariages. Ces bâtiments particulièrement luxueux offrent des conditions de résidence acceptables pour des familles de la classe moyenne habituées au confort moderne: des cuisines entièrement équipées, de l'eau chaude, la climatisation et de la literie propre. Ces constructions ne sont pas exclusivement réservées aux membres de la caste, mais peuvent aussi être louées aux membres d'autres castes végétariennes.

La volonté des associations de réduire les dépenses matrimoniales se concrétise tout particulièrement dans la mise sur pied de mariages collectifs après les foires³⁰⁷. La Shri Maheshwari Samaj de Jaipur organisa des mariages collectifs trois mois après les foires de rencontre de 1995, 1996 et 1997. L'intervalle entre les deux manifestations devait laisser aux familles des jeunes à marier le temps de mener une enquête approfondie sur les partis avec lesquels ils souhaitaient conclure une alliance avant de les marier dans le cadre du mariage collectif. Les organisateurs de la foire d'Indore avaient renoncé à mettre sur pied des mariages collectifs en raison du manque de succès dont souffrait ce genre de manifestation.

Les mariages collectifs des Maheshwari réunissent un nombre variable de couples, allant de trois à plusieurs dizaines. Les familles des mariés qui prennent part à ces événements ne paient qu'une somme très modeste, l'essentiel des frais étant pris en charge par les hommes fortunés de la caste.

Les associations offrent par ailleurs aux jeunes couples des dots qui sont constituées de plus de 50 objets et qui comprennent des effets personnels tels que des saris, des sacs à main, des blouses et un ensemble de toilette ainsi que quelques objets rituels utilisés par la femme mariée (*bindi*, boîte

³⁰⁷ Le journal *Maheshwari* mentionne en 1994 l'organisation de plusieurs mariages collectifs qui auraient réuni 10 couples à Poona, 18 à Chittaugarh et 6 couples à Akola.



Figure 13: Couples de mariés agarwal participant à un mariage collectif (Jaipur 1994).

pour le *kumkum*³⁰⁸) et des objets ménagers: de nombreux appareils (robot ménager, machine à coudre, ventilateur, machine à préparer certains plats traditionnels) ainsi que des meubles (une table, un lit, une armoire, une coiffeuse). Lors d'un mariage collectif agarwal organisé à Jaipur une parure en or et des chaînettes en argent pour les chevilles faisaient même partie de l'assortiment.

Certains organisateurs remplacent la dot par une somme d'argent destinée à l'acquisition des objets nécessaires à l'installation d'un jeune ménage. Cette solution évite au couple de devoir transporter des objets encombrants jusqu'à leur domicile et facilite également la tâche des organisateurs, qui n'ont pas besoin de réunir d'innombrables cadeaux.

Les dots sont constituées grâce aux dons des familles riches qui fournissent de l'argent ou des objets dont ils font le commerce. Un bijoutier fit par exemple don d'une bague en or à chaque mariée. Un autre commerçant, propriétaire d'une fabrique de meubles, offrait des tables et des lits. La passion avec laquelle les membres aisés de la caste s'intéressent à la dot des filles pauvres ne se réduit pas à un acte de gloriole visant la reconnaissance publique, mais est aussi motivée par des considérations religieuses. Aider une autre famille à organiser le mariage de sa fille confère au bienfaiteur du mérite religieux.

Bien qu'ils soient très avantageux du point de vue financier, les mariages collectifs ne rencontrent qu'un succès mitigé auprès des Maheshwari; seules les familles pauvres acceptent en général de profiter de cette institution. Si les mariages collectifs que la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur organisa en mai 1995 (*Akatij*) et en novembre 1996 (*Dev Uṭhaunī Ekādaśī*) réunirent 30, respectivement 19 couples, celui qui se déroula en mai 1997 (*Akatij*) ne compta que 5 couples. D'après les explications fournies par un membre du comité directeur, les deux premiers mariages permirent à certaines familles particulièrement nécessiteuses de résoudre leurs problèmes économiques. En revanche, les autres Maheshwari – même modestes – refusèrent de se marier dans le cadre de cette institution réservée à leurs yeux aux indigents.

Les familles de la classe moyenne préfèrent organiser à leur guise les noces de leur progéniture, ce qui leur permet d'exhiber – l'espace d'un jour – leurs ressources financières et l'étendue de leurs relations sociales et de rendre les innombrables invitations qu'elles ont reçues au cours des ans:

Ici, à la foire, nous souhaitons établir une alliance, mais tout ce qui est de la fête, nous voulons l'organiser à notre manière. Nous considérons que le mariage est une occasion de réjouissance. Nous appelons toutes nos connaissances et nos parents. Ils se préparent depuis des mois. Ils prennent des vacances pour venir au mariage. Tout le monde est heureux. Tout le monde

³⁰⁸ *Kumkum*: ici préparation de couleur rouge utilisée pour dessiner au front une marque cosmétique ou un signe sectaire appelés *bindi*.



Figures 14 et 15:
Dots offertes par les associations de caste
des Agarwal et des Khandelwal de Jaipur (1994).

a du plaisir à venir. Les jeunes sont présents. La fanfare joue. Il y a des distractions. Nous faisons partie de notre communauté (*samāj*). [...] Le fait que les autres organisent des mariages splendides fait impression sur nos enfants et les incite à souhaiter un beau mariage. C'est un effet psychologique.

Les familles de la classe moyenne se déclarent prêtes à réduire leurs dépenses et à participer aux mariages collectifs dès que les familles riches elles-mêmes auront donné l'exemple. De fait, les notables exercent une influence énorme sur le reste de la caste, comme le montre l'anecdote suivante: un riche commerçant de Jaipur avait décidé en 1974 – avant la création des foires de rencontre – d'organiser à ses propres frais un mariage collectif pour les familles pauvres de la caste. Cette tentative fut au début vouée à l'échec: aucun couple ne s'était annoncé pour profiter de cette offre généreuse. Bien décidé à mener son projet à terme, il annonça alors qu'il marierait également sa sœur dans le cadre de ce mariage; les inscriptions ne tardèrent alors pas à affluer.

UNE MISE EN SCÈNE DE L'IDENTITÉ

Les foires de rencontre sont des hauts moments de la vie collective, des moments de fête et de retrouvailles. Même s'ils n'y vont pas pour chercher un conjoint pour un de leurs enfants, les Maheshwari sont friands de ces événements qui leur fournissent l'occasion de se retrouver «entre soi». Pour éviter que la dimension festive des foires ne vienne par trop gêner la prise de contact entre les familles des candidats, certains comités d'organisation ont d'ailleurs créé des espaces réservés aux candidats et à leurs familles.

L'emplacement de la foire est décoré de tentes multicolores et de guirlandes d'ampoules électriques. Le portail d'entrée et l'estrade sont ornés d'immenses panneaux de fleurs. Des stands offrent aux visiteurs des rafraîchissements et des amuse-gueules prisés. La dimension festive de l'événement se reflète également dans l'habillement soigné des participants. Chacun a revêtu pour l'occasion ses plus beaux habits: les femmes des saris rutilants, les jeunes gens des jeans et des chemises à la mode, les hommes leur meilleur pantalon ou leur *dhoti*³⁰⁹ d'un blanc immaculé. Quant aux jeunes filles, elles affichent des *gamiz salvār* dernier cri inspirés des tenues que portent les héroïnes des récents films à succès.

³⁰⁹ *Dhoti*: vêtement traditionnel des hommes, consistant en un pagne drapé.

Les foires de rencontre maheshwari sont des lieux de ressourcement identitaire à l'occasion desquels la caste commémore son origine et son identité. Un immense tableau du dieu Shiva – le dieu fondateur de la caste – trône sur la tribune. De nombreuses activités rappellent par ailleurs le Rajasthan et l'origine marwari des Maheshwari. Des concours de danses et de musiques folkloriques sont organisés tous les soirs. Pendant les trois jours que dure la manifestation, on sert des plats marwari tels que le *dāl-baṭṭī-curmā* accompagné de *kāri*. Les discours d'inauguration et de clôture encouragent les membres de la caste à cultiver leur culture d'origine, prônent l'usage de la langue marwari et le maintien des traditions du Rajasthan. Des stands soutiennent cette promotion culturelle en vendant des recueils de chansons marwari récitées aux mariages et à d'autres festivités.

Les foires de rencontre et les mariages collectifs donnent aux castes de commerçants l'occasion de se donner en spectacle et de se profiler favorablement dans la société locale. Pour la mise sur pied de ces événements, elles réquisitionnent les écoles ou les bâtiments de la caste, ou l'ont si nécessaire les parcs ou les stades de la ville, quand il s'agit d'organiser les foires de rencontre réunissant des milliers de personnes. Bien à l'avance et à tous les principaux carrefours de la ville, des bannières aussi immenses que colorées annoncent l'événement.

Les foires de rencontre et les mariages collectifs reflètent l'attitude progressiste de la caste et son engagement en faveur de ses membres pauvres et prouvent la solidarité qui unit les Maheshwari appartenant à différentes sections économiques. L'organisation de ces manifestations ne met pas seulement en jeu l'honneur du comité responsable, mais également celui de l'ensemble de la caste. L'incapacité de les mettre sur pied à une époque où même les plus petites associations locales parviennent à en organiser est considérée comme une expression de la division qui règne entre les membres de la communauté. Pour sauvegarder l'honneur collectif, deux factions d'une communauté particulièrement prospère suspendirent ainsi temporairement leurs hostilités le temps des préparatifs de l'événement.

Chaque association cherche à égaler ou, si possible, à surpasser les foires de rencontre et les mariages collectifs organisés par les Maheshwari d'autres villes ainsi que par d'autres castes marchandes.

Elle tente de réunir le plus de candidats possible à leurs foires et de battre des records en mariant un grand nombre de couples. Lorsque le mariage collectif se déroule quelques jours après la foire, les organisateurs s'efforcent, plusieurs semaines à l'avance de convaincre des Maheshwari déjà fiancés de participer au mariage collectif. Cette précaution leur permet d'évaluer l'effectif des mariés et d'organiser la manifestation en conséquence. Lorsque les intéressés s'avèrent trop rares pour arranger un mariage collectif d'une certaine envergure, les organisateurs préfèrent souvent renoncer à leur projet et préparent uniquement une foire de rencontre.

Après avoir tenté en vain pendant plusieurs années de mettre sur pied des mariages collectifs d'une certaine importance, les organisateurs de la foire d'Indore ont finalement abandonné ce projet.

Les communautés qui parviennent en revanche à réunir de nombreux couples les exhibent publiquement en organisant des défilés gigantesques. Ainsi, en 1994, les Khandelwal bloquèrent pendant trois heures le centre commercial de Jaipur à l'occasion du mariage collectif qui clôturait la foire. D'innombrables membres de la caste et autres curieux vinrent assister au défilé des mariés qui se rendaient à cheval jusqu'à l'un des portails de la vieille ville. Depuis cet endroit, les jeunes gens se déplacèrent en bus jusqu'au stade où les attendaient leurs futures épouses.

Le cortège était ouvert par des éléphants décorés de draperies multicolores ainsi que par une fanfare d'une trentaine de musiciens aux uniformes impeccables jouant sur des cuivres rutilants. Vint ensuite l'interminable défilé des 200 mariés aux allures princières sur des chevaux harnachés de couvertures brodées de perles. Leurs habits de soie blanche et leurs imposants turbans ornés d'une aigrette resplendissaient au soleil. Des milliers de parents et d'amis fermaient la marche. Au moment de la cérémonie de mariage, dans le stade de la ville, un hélicoptère déversa une pluie de pétales de roses sur les jeunes couples et sur la foule. Cette mise en scène coûteuse s'inspirait de certaines excentricités propres aux héros milliardaires du cinéma indien.

Les foires de rencontre et les mariages collectifs magnifient non seulement la force numérique, la cohésion et la puissance financière d'une caste, mais permettent par ailleurs à leurs associations d'exhiber leurs relations privilégiées avec des célébrités du monde politique, économique et religieux. Personnalités religieuses, membres de l'assemblée législative, membres du Parlement, voire le gouverneur en personne viennent assister à l'inauguration ou à la clôture des foires de rencontre et des mariages collectifs les plus spectaculaires. Bien en vue sur l'estrade et dûment photographiés, ils siègent aux côtés des notables de la caste. Leurs lettres d'encouragement et de félicitations adressées aux organisateurs de ces événements figurent également en tête des catalogues publiés à l'occasion des foires.

Les journaux de la caste et de la presse locale se font l'écho de ces hauts moments de la vie publique des castes. Ils publient des articles souvent illustrés de photographies qui mentionnent le nombre de visiteurs, de candidats au mariage ou de couples formés lors de la manifestation. Ils nomment également les invités de marque présents à la cérémonie. Certaines foires particulièrement importantes font même l'objet de reportages télévisés diffusés à l'occasion des bulletins d'informations.

CONCLUSION

Comme il a été montré dans ce qui précède, la popularité dont jouissent les foires de rencontre s'explique principalement par leur aptitude à élargir l'éventail des conjoints potentiels. Ces manifestations réunissent en effet pendant deux à trois jours des centaines de jeunes gens et de jeunes filles à marier accompagnés de leurs familles. Les organisateurs n'offrent pas seulement un terrain de rencontre neutre aux familles, mais facilitent aussi de diverses manières la circulation des informations sur les candidats. Ils publient pour chaque foire un catalogue avec la liste des jeunes à marier et préparent un dossier pour chacun d'eux. Dans certaines foires, les candidats et les candidates sont priés de monter les uns après les autres sur une estrade et de se présenter à la foule. Plus fréquemment toutefois, ils sont répartis dans des salles ou dans des tentes différentes, où ils occupent une place déterminée qui correspond à leur numéro d'inscription dans le catalogue et qui permet ainsi de les atteindre facilement.

Les foires offrent un cadre approprié au processus de sélection actuel: depuis que les candidats au mariage sont des adultes et non plus des enfants ou des adolescents, le choix d'un conjoint implique une collaboration étroite entre les générations, chacune ayant des sphères de compétences distinctes et complémentaires.

Le mouvement associatif agit comme un intermédiaire entre des familles à la recherche d'un gendre ou d'une belle-fille; il a ainsi repris un rôle que jouaient, autrefois chez les Maheshwari, certaines castes de services (barbier, brahmane, généalogiste). Il assume également une tâche qui incombe en principe aux membres de la parenté et aux amis, et se substitue à divers contextes qui favorisent la conclusion d'alliances, tels que le quartier, le temple ou le lieu de travail.

Les foires élargissent considérablement le champ des alliances potentielles en permettant aux familles de rencontrer des candidats au mariage dont elles n'auraient jamais entendu parler par le biais de leur propre réseau. Elles offrent de ce fait aux Maheshwari les moyens de résoudre le problème posé par l'augmentation des critères de sélection et leur donnent la possibilité de trouver un conjoint répondant à leurs exigences. Elles donnent également aux membres de groupes longtemps considérés comme extérieurs à la caste, tels que les Patwa Maheshwari, l'opportunité d'entrer en contact avec des familles maheshwari et d'établir des alliances matrimoniales avec elles.

L'efficacité des foires de rencontre repose essentiellement sur leur aptitude à exploiter et à compléter les potentialités du mouvement associatif et des réseaux de parenté. Les organisateurs des *paricay sammelan* requièrent non seulement l'aide de l'association locale à laquelle ils appartiennent, mais également celle d'autres associations locales; ils tirent aussi parti des structures associatives régionales et nationales pour promouvoir leur

manifestation, diffuser les formulaires d'inscription et centraliser les informations sur des candidats.

Les responsables comptent également sur l'appui fourni par les réseaux de parenté et d'amitié pour garantir le bon déroulement de la manifestation: au lieu d'être hébergés par l'association locale, une grande partie des participants venus de l'extérieur de la ville sont logés chez des parents et des amis, qui jouent en outre un rôle de médiateurs et d'informateurs lors de la recherche d'un conjoint, et ce aussi bien pendant la durée de la foire qu'après. Si les foires permettent aux Maheshwari d'élargir l'éventail des conjoints potentiels, elles n'interviennent en revanche pas directement dans les négociations matrimoniales, qui incombent exclusivement aux membres de la parenté et aux amis proches.

Les organisateurs des foires de rencontre exploitent très bien les moyens de communications modernes pour renforcer leur action: afin de donner un maximum de publicité à leurs projets, ils envoient des courriers aux membres de la caste et font paraître des annonces dans les mass media officiels. Pour faciliter le processus de sélection, ils publient en outre des catalogues comprenant des informations essentielles sur les jeunes gens et les jeunes filles à marier. Ils introduisent par ailleurs ces renseignements dans une banque de données à disposition des participants et leur permettent ainsi d'obtenir facilement la liste des candidats présentant les caractéristiques souhaitées.

Par l'attribution du qualificatif de «panindien» à certaines foires de rencontre, les organisateurs marquent leur volonté et leur prétention de créer une zone d'endogamie unifiée qui englobe les Mabeshwari de toute l'Inde. L'analyse de la provenance géographique des candidats démontre toutefois que les foires n'atteignent pas vraiment cet objectif. On peut néanmoins constater qu'elles luttent – au niveau régional – efficacement contre le processus de différenciation provoqué par la dispersion géographique des membres de la caste. En fonction du lieu où elles sont organisées, les *paricay sammelan* drainent en effet les familles des districts, voire des États avoisinants et exceptionnellement de régions plus lointaines. Bien que les foires soient organisées dans les villes et par des associations mabeshwari urbaines, elles attirent aussi bien des familles citadines que villageoises. Elles offrent aux premières la possibilité de remédier à l'anonymat engendré par leur éparpillement dans différents secteurs de la ville et par l'agrandissement des communautés urbaines et tirent les deuxièmes de l'isolement auquel les condamne leur dissémination dans des villages et des petits bourgs.

L'organisation des foires de rencontre confirme l'aptitude des associations à centraliser les ressources variées que lui apportent les membres de la caste. Tandis que les Mabeshwari riches soutiennent financièrement la manifestation et supervisent parfois sa préparation, les Mabeshwari de la classe moyenne consacrent une partie de leur temps à l'exécution des nombreuses tâches administratives et organisationnelles nécessaires à la

mise sur pied d'un tel événement. Les membres de cette catégorie socio-économique renforcent par ailleurs les rangs des participants, parmi lesquels figurent également les familles pauvres. Suivant leur condition financière, les Maheshwari retirent des avantages très différenciés des foires de rencontre et des mariages collectifs: alors que les hommes fortunés se voient décerner publiquement des marques d'honneur en remerciement de leur contribution, les familles de la classe moyenne améliorent leur perspective de trouver des conjoints adéquats. Quant aux familles très démunies, elles peuvent profiter de marier leurs enfants à moindres frais.

La fréquentation des foires de rencontre et des mariages collectifs démontre clairement que ces manifestations résolvent certains problèmes matrimoniaux des familles modestes; elles ne favorisent en revanche pas la conclusion de mariages entre les membres des différentes catégories socio-économiques de la caste et soulignent au contraire sa forte différenciation interne. On peut ainsi constater que les familles riches refusent en principe de recourir aux deux institutions pour marier leurs propres enfants. Quant aux familles de la classe moyenne, elles participent aux foires de rencontre pour élargir l'éventail des conjoints éventuels, mais rejettent les mariages collectifs. Seuls les Maheshwari de condition très modeste acceptent de marier leurs enfants en ayant recours à l'une et à l'autre institutions.

Les foires de rencontre fournissent finalement aux responsables du mouvement associatif une plate-forme idéale pour promouvoir ses réformes, en particulier la limitation des dépenses somptuaires occasionnées par la célébration des mariages. Si les associations réprouvent les dots exigées par les familles des jeunes gens, elles ne condamnent toutefois pas les «cadeaux» que les parents font «librement» à leur fille, et offrent même des dots aux couples qui se marient dans le cadre des mariages collectifs, qu'elles organisent parfois après les foires de rencontre. Pour persuader les familles des jeunes gens de diminuer leurs exigences financières, les associations maheshwari leur recommandent de repousser les critères économiques à l'arrière-plan et de tenir plutôt compte des qualités personnelles des candidats et de la compatibilité entre les futurs époux. Afin de convaincre les membres de la caste de se plier à leurs recommandations, les orateurs rappellent en outre que la pratique de la dot entraîne de nombreux problèmes, qu'elle encourage notamment l'avortement sélectif des embryons féminins, entraînant ainsi au sein de la caste un déséquilibre démographique qui affaiblira à moyen terme l'endogamie et l'unité du groupe.

En réunissant de nombreux candidats en même temps et au même endroit, les foires de rencontre leur évitent de devoir multiplier leurs déplacements pour rencontrer des partis éventuels et leur économisent ainsi à la fois du temps et de l'argent. Elles apportent par ailleurs une certaine visibilité à «l'offre et à la demande» de jeunes filles et de jeunes gens à marier, disponibles dans la communauté. Les organisateurs ne cherchent

pas à expliquer le taux de participation plus élevé des jeunes gens et se contentent d'insister sur le manque de jeunes filles à marier. Ils soulignent la situation de concurrence dans laquelle se trouvent les candidats et conseillent à leurs parents de limiter leurs exigences financières à l'égard des familles des candidates.

Les foires doivent par ailleurs décourager les familles des jeunes gens d'exploiter la supériorité rituelle que leur confère leur statut de preneurs de femmes pour chercher à obtenir des avantages financiers lors des négociations matrimoniales amorcées dans le cadre des foires. Ces manifestations assignent en effet aux preneurs et aux donneurs de femmes une position identique, à savoir celle de demandeurs d'alliance. Cessant d'attendre des offres en mariage de la part des familles des jeunes filles, les parents des jeunes gens initient les négociations matrimoniales et sont dès lors encouragés à se montrer moins avides à l'égard des familles des jeunes filles, de façon que ces dernières acceptent leur offre en mariage.

La popularité des foires de rencontre reflète aussi la capacité des associations à transformer le système de valeurs et les pratiques des Maheshwari. Au début, la participation à une telle manifestation exigeait des familles maheshwari qu'elles enfreignent des normes culturelles et en particulier des codes d'honneur bien établis. Tandis que les parents des jeunes filles se rebiffaient à l'idée de devoir exhiber leur fille en public dans une foire, les familles des jeunes gens refusaient d'inscrire leurs fils dans la liste des candidats: sa présence n'allait-elle pas laisser supposer qu'il n'était pas coté sur le marché matrimonial ? Conscients des avantages que pouvaient leur procurer les foires de rencontre, les uns et les autres renoncèrent toutefois rapidement à leurs réticences. Le pragmatisme dont les Maheshwari ont fait preuve en acceptant des innovations qui pouvaient s'avérer profitables marque également l'attitude des organisateurs des foires de rencontre. Pour assurer le succès de la manifestation, certains d'entre eux admettent les membres de castes considérées comme très proches des Maheshwari. Cette ouverture se concrétise particulièrement dans les foires de rencontre destinées aux handicapés sociaux et physiques, qui acceptent des candidats agarwal et oswal.

Les foires de rencontre et les mariages collectifs offrent finalement aux associations maheshwari la possibilité d'exhiber la puissance numérique et financière de la caste et de témoigner de leurs relations privilégiées avec les personnalités du monde politique, économique et religieux, qui sont invitées à ces manifestations. Ces hauts moments de la vie collective mettent clairement en évidence la compétitivité et la proximité sociale qui existent entre les castes commerçantes: tirant parti des expériences faites par leurs rivales, elles essaient d'organiser des foires de rencontre et des mariages collectifs qui se distinguent par le perfectionnement de leur organisation, le luxe des installations, le nombre élevé des participants et l'esprit d'entraide qui anime les membres de la caste.

Des artisans entrepreneurs

La deuxième partie de cet ouvrage poursuit l'étude du mouvement associatif maheshwari sous un nouvel angle d'approche. Alors que la première partie était centrée sur les stratégies unificatrices du mouvement associatif maheshwari, la seconde se propose d'analyser son action en se penchant sur deux communautés distinctes, qui entretiennent avec lui des relations complexes: à savoir les Patwa Maheshwari et les Dhat Maheshwari de Jaipur. Les premiers sont des artisans bijoutiers, les seconds des réfugiés maheshwari du Sind qui se sont installés en Inde dès la Partition.

Au niveau de ces deux regroupements, il s'agit notamment de comprendre comment se combinent deux logiques, dont la présence a déjà été relevée dans les chapitres précédents:

- d'une part, une «logique de segmentation», c'est-à-dire de différenciation et d'identification («selon l'ancestralité, le statut, le standing»), «qui caractérise la caste et ses processus» et qui préside à la formation des *jāti*, à savoir des collectivités conçues comme des espèces dotées de qualités de statut relatives et de frontières floues;
- d'autre part, une logique d'unification de l'association de caste moderne qui définit la caste comme «une catégorie administrative», un «groupe juridique», «défini en soi», «uni», «homogène»³¹⁰ et composé d'individus dotés de certains traits spécifiques.

J'étudie également l'articulation entre:

- d'une part, une communauté concrète qui constitue une zone d'endogamie dont les contours sont constamment remodelés dans le cadre d'interactions entre familles et entre individus, interactions qui sont elles-mêmes conditionnées par les aléas de l'histoire, c'est-à-dire par des facteurs politiques, économiques et culturels;
- d'autre part, la communauté «imaginaire»³¹¹ que forme La Caste telle que la conçoit le mouvement associatif.

³¹⁰ La formulation reprend les termes de M.-L. Reiniche. Communication personnelle du 19.1.1999.

³¹¹ Le concept est emprunté à B. Anderson (1996).

Tout au long des chapitres VIII à X, une attention particulière sera accordée aux pratiques matrimoniales des Patwa Maheshwari et des Dhat Maheshwari, qui reflètent d'une façon privilégiée la combinaison entre les deux mouvements contraires d'homogénéisation et de différenciation susmentionnés.

Le présent chapitre porte sur l'intégration des Patwa Maheshwari de Jaipur parmi les Maheshwari de cette ville. Le terme Maheshwari désigne ici les Maheshwari majoritaires, parmi lesquels se recrutent les membres de la Shri Maheshwari Samaj. Le terme *patwa* désigne un artisan bijoutier spécialisé dans l'enfilage de perles, un travail appelé *puāi kā kām*, qui est effectué par diverses communautés. Quant au nom Patwa Maheshwari, il concerne une communauté d'artisans bijoutiers, qui revendique depuis les années 1950 une origine et une identité maheshwari. Selon leurs propres estimations, les Patwa Maheshwari comptent quelques centaines de familles qui vivent dans l'est du Rajasthan, au nord-ouest de l'Uttar Pradesh et dans le Haryana et résident plus précisément dans les villes suivantes: à Jaipur, Renwal, Rewari, Nagaur, Nanaur, Sikar, Chomu, Sambhar, Delhi et Firozabad.

La plupart des Patwa Maheshwari, à l'exception de ceux de Jaipur, ont abandonné l'artisanat au moment de l'Indépendance de l'Inde et sont devenus des commerçants ou des salariés. Comme ils ne disposent que de capitaux modestes et d'une formation scolaire assez faible, ils possèdent surtout des petits négoce et occupent des emplois modestes.

Selon le contexte, les Patwa Maheshwari de Jaipur utilisent différents appellatifs, qui mettent l'accent, soit sur leur profession artisanale, soit sur leur appartenance à la caste des Maheshwari. Ceux qui exercent le métier d'artisan bijoutier privilégient dans le milieu professionnel l'usage du terme «Patwa» ou «Patwa Maheshwari», qui souligne le caractère ancestral de leur savoir-faire. Quant aux autres, ils se nomment soit «Patwa Maheshwari», soit «Maheshwari» tout court. Les Maheshwari, pour leur part, appellent les Patwa Maheshwari: «Patwa» ou «Patwa Maheshwari». Soucieuse de respecter les revendications identitaires de ces derniers, je les désignerai dans la suite du chapitre par le terme «Patwa Maheshwari».

A Jaipur, les Patwa Maheshwari et les Maheshwari constituent deux communautés inégales du point de vue statutaire, numérique et socio-économique: alors que les premiers exercent traditionnellement une activité manuelle qui les associe au *varna* des *śūdra*, les Maheshwari sont des commerçants qui se rattachent au *varna* des *vaiśya*. Les Patwa Maheshwari de Jaipur ne comptent qu'une cinquantaine de familles appartenant à la classe moyenne et moyenne inférieure. Comme il a été précisé au chapitre IV, les Maheshwari de Jaipur forment une communauté forte d'environ 2'500 familles, qui appartiennent à différentes catégories socio-économiques. Tandis que la plupart des Patwa Maheshwari de Jaipur vivent de leur métier ancestral, les Maheshwari pratiquent différents types

de commerce, exercent diverses professions salariées et sont pourvus d'un niveau d'éducation plus élevé que les Patwa Maheshwari.

Amorcée à la fin des années 1950, l'intégration des Patwa Maheshwari parmi les Maheshwari a suscité des polémiques dans les deux groupes. Le processus de rapprochement entre les deux communautés s'est toutefois consolidé au cours des années 1990. En 1994, un interlocuteur Maheshwari désireux de résumer la situation, affirma ainsi: «les Patwa sont (pour l'instant) à 75% dehors et à 25% dedans (dans la caste des Maheshwari)». Deux ans plus tard, leur intégration s'était très nettement accentuée, notamment grâce à l'intervention d'un président particulièrement dynamique: non seulement un grand nombre de Patwa Maheshwari étaient devenus membres de la Shri Maheshwari Samaj, mais quelques-uns de leurs notables participaient à l'organisation de certaines de ses manifestations. La présente étude évoque la dernière phase d'un processus d'intégration amorcé quarante ans plus tôt et se réfère par conséquent à une situation qui est désormais révolue.

Le chapitre commence par la description des relations intracommunautaires des Patwa Maheshwari: il présente leur implantation dans la ville de Jaipur, leurs structures communautaires et leurs activités professionnelles et montre comment celles-ci modèlent leurs aspirations sociales. Il analyse ensuite l'attitude que les Patwa Maheshwari adoptent à l'égard des Maheshwari et explique les motivations qui les incitent à se distancer ou à se rapprocher d'eux. Il explicite ensuite la manière dont les Patwa Maheshwari ont exploité les structures du mouvement associatif maheshwari pour s'intégrer parmi les Maheshwari. Il montre également les intérêts et le profil socio-économique des Maheshwari qui ont favorisé cette intégration.

Il s'agit en outre de regarder de près les stratégies matrimoniales des Patwa Maheshwari. Leur volonté ou leur refus de conclure des alliances avec les Maheshwari soulignent la présence d'une différenciation intracommunautaire. Une attention particulière sera accordée à l'analyse des mariages conclus entre des familles des deux communautés. Pour comprendre les enjeux de ces alliances, j'identifie les communautés auxquelles appartiennent les preneurs et les donneurs de femmes, analyse la place que les familles alliées occupent dans l'échelle socio-économique de leur communauté respective et décris les dots offertes dans le cadre de ces mariages. Ces différents éléments permettent d'évaluer l'impact qu'exercent sur la redéfinition de la zone d'endogamie, d'une part, l'inégalité économique des membres d'une communauté et, d'autre part, les dépenses matrimoniales et notamment la pratique de la dot. L'examen des dots offertes dans le cadre des mariages entre Patwa Maheshwari et Maheshwari éclaire en outre la manière dont le processus d'unification révélé par la conclusion d'alliances entre les deux communautés se double d'un mouvement de différenciation qui rappelle la supériorité hiérarchique des Maheshwari sur les Patwa Maheshwari.

Les modalités d'intégration des Patwa au sein de la Shri Maheshwari Samaj jettent un nouvel éclairage sur l'efficacité, mais aussi sur les limites de l'action unificatrice du mouvement associatif et soulignent par ailleurs le caractère consensuel du processus de décisions prises au sein du milieu associatif.

UNE COMMUNAUTÉ SOLIDAIRE

La communauté Patwa Maheshwari se compose de familles souvent apparentées les unes aux autres et qui entretiennent des liens multiples, basés sur la parenté, sur l'amitié, sur le voisinage et sur la profession. L'étroitesse des relations se reflète d'ailleurs dans le terme que les Patwa Maheshwari utilisent pour désigner leur communauté: négligeant le terme *samāj* (société) auquel recourent les Maheshwari, ils se servent de l'expression *bhrātrī sangh* (fraternité).

Le quartier comme facteur d'unification

Contrairement aux Maheshwari, qui vivent aujourd'hui dispersés dans différentes aires de Jaipur, les familles Patwa Maheshwari vivent surtout dans un rapport de proximité immédiate. En 1994, 35 sur 50 familles habitaient dans la Patwon Ka Rasta ou rue des Patwa, située dans le Tailaibari, un quartier de la vieille ville occupé autrefois par les presseurs d'huile. Les autres familles ont déménagé dans des quartiers récents notamment à Barkat Nagar, Kisan Marg, Tonk Fatak, Ramghar et Ramnagar.

Cette émigration répond d'une part à la nécessité de faire face à l'agrandissement des familles, conséquence des mariages et des naissances, et exprime d'autre part la volonté des Patwa Maheshwari de manifester leur ascension sociale. Abandonnant les rues encombrées et les habitations étroites de la vieille ville, certaines familles ont préféré s'installer dans un espace plus aéré où elles peuvent construire des maisons spacieuses. Quant aux familles restées dans la vieille ville, elles bénéficient de nombreux avantages, notamment de la proximité des écoles et des magasins, ainsi que de la possibilité d'y côtoyer quotidiennement leurs parents et leurs connaissances. La rue des Patwa reste le centre des activités sociales et professionnelles du groupe: les hommes qui habitent dans la banlieue et qui exercent le métier d'artisan bijoutier vont et viennent tous les jours entre leur nouvelle résidence et le vieux quartier de la communauté où ils ont fréquemment gardé une échoppe.

Située à l'écart de la circulation intense qui envahit les artères principales du bazar, la Patwon Ka Rasta est très animée, en particulier en fin d'après-midi lorsque les écoliers sortent de l'école et que les hommes rentrent du

travail. Tandis que les enfants jouent à la balle en évitant de la faire tomber dans les caniveaux, les passants s'attardent pour bavarder un peu; les femmes descendent dans la rue faire quelques pas et rencontrer leurs parentes et voisins. L'étalage higaré et les pancartes multicolores de quelques boutiques confèrent à la rue un surcroît de couleur et d'animation. Tandis qu'un stand de thé offre aux hommes l'occasion de prolonger une discussion autour d'une boisson, deux épiceries proposent aux femmes et aux enfants leur assortiment de produits alimentaires et d'articles divers.

L'échoppe où travaille du matin au soir un vieux Patwa Maheshwari réputé pour son affabilité constitue une halte privilégiée pour les habitants du quartier. Constamment alimenté en nouvelles par le flux de ses visiteurs, le vieil homme met ses interlocuteurs au courant des derniers potins. Tout en poursuivant son travail, il leur annonce la réconciliation entre deux belles-familles temporairement hrouillées, les fiançailles d'une jeune fille de la communauté ou la date de la prochaine grande fête.

Lorsque la douceur de la nuit tombante succède aux heures chaudes de l'après-midi, femmes et enfants aiment monter sur les terrasses des maisons: pendant que les enfants envoient leur cerf-volant haut dans le ciel, les femmes échangent des propos ou des signes avec des voisines et des parentes qui prennent l'air quelques dizaines de mètres plus loin sur d'autres terrasses. Chacun s'échappe de l'espace restreint des rues et des pièces dans lesquelles se déroule la vie quotidienne et prend plaisir à se réapproprier un horizon ouvert. Tandis que le regard s'arrête sur les collines bleuissantes qui bordent le nord de la ville, il se perd dans les autres directions: une mer de terrasses blanches de hauteurs inégales se succède dans la lumière douce et orangée, se confondant dans la brume lointaine avec la ligne du ciel pâlisant. Le minaret vert de la mosquée toute proche et les arbres de la placette voisine apportent une touche de fraîcheur à la blancheur du paysage, tout en permettant de repérer dans l'espace céleste les limites du quartier.

Les Patwa Maheshwari n'habitent pas seulement à proximité les uns des autres, mais possèdent en commun un temple de Shiva autour duquel se cristallise une partie importante de leur vie collective. Cet édifice est situé, tout comme la mosquée, sur la petite place avoisinante sur laquelle débouche la Patwon Ka Rasta. A la jonction entre deux quartiers, l'un hindou et l'autre musulman, cet espace ouvert et partiellement arborisé dégage une atmosphère villageoise: des chèvres et des vaches s'y promènent librement à la recherche de nourriture dans les tas de détrit. Des bœufs utilisés pour le transport de matériaux lourds y sont dételés le soir et attachés sous les arbres à l'ombre desquels ils sont nourris et abreuvés.

Les structures collectives des Patwa Maheshwari

Le temple de Shiva est un lieu de rencontre important: les Patwa Maheshwari qui résident à proximité s'y rendent quotidiennement pour leur *pūjā* matinale. Leur attachement pour ce bâtiment s'exprime dans les nombreuses rénovations dont il a fait l'objet depuis 1947: autrefois de taille modeste, il a été agrandi progressivement depuis cette date et comprend maintenant un grand hall principal et deux petites salles annexes. Le temple sert non seulement de point d'ancrage aux pratiques rituelles et sociales quotidiennes, mais abrite aussi de nombreux événements collectifs. Son toit plat sert de salle de réception où sont organisées toutes sortes de manifestations qui réunissent l'ensemble de la communauté. Tous les Patwa Maheshwari de Jaipur s'y retrouvent en effet lors des grandes fêtes religieuses qui ponctuent le calendrier religieux hindou, c'est-à-dire à *Divālī*, à *Holī*, à *Janmāṣṭmī*, à *Śivṛātri* et à *Novrātri*. Pendant la saison des pluies, les Patwa Maheshwari organisent cinq à six repas communautaires dont ils assument les frais collectivement. Ils assistent également aux lectures publiques de textes religieux financées par les familles aisées de la communauté. Les mariages et les funérailles réunissent par ailleurs les représentants de chaque famille de la communauté locale. La coutume veut en effet que les organisateurs d'une fête convient tous les membres des familles avec lesquelles ils entretiennent des relations proches et invitent deux personnes d'une famille quand les liens ne sont pas très étroits.

Les Patwa Maheshwari disposent de structures collectives qui doivent régir la vie collective et qui administrent notamment le temple de la communauté. Ils fondèrent en 1947 un conseil de caste officiel qui s'est transformé en 1967 en une association appelée Shri Maheshwari Patwa Samaj, qui assume des fonctions identiques à celle des anciens conseils de caste. Tout en faisant l'objet d'élections, le poste de président de la Shri Maheshwari Patwa Samaj présente une continuité avec celui du chef du conseil de caste (*caudhrī*)³¹², qui était héréditaire. Les électeurs accordent en effet une importance cruciale au «pedigree» du candidat à la présidence et ont nommé à cette charge un homme qui est le fils et le petit-fils de chefs de conseils de caste. Pour montrer la similarité des fonctions incombant au *caudhrī* et au président, un de mes interlocuteurs soulignait que le terme *caudhrī* était à la mode à l'époque des Raja alors que celui de président est en vigueur depuis l'arrivée du parti du Congrès.

Le comité directeur de la Shri Maheshwari Patwa Samaj est le dépositaire privilégié des normes communautaires et arbitre les conflits entre les

³¹² Jugal Kishore Falod (Ego) exerçait au début des années 1990 la fonction de président du conseil de caste des Patwa Maheshwari de Jaipur. Son père (F) Prahalad Lal Falod était chef du conseil de caste, tout comme son grand père (FF), Vijay Lal Falod.

membres de la caste. A la différence de l'association maheshwari de Jaipur, qui ne dispose pas de moyens de représailles sur ses membres, le comité directeur de la Shri Maheshwari Patwa Samaj est en mesure d'imposer des sanctions collectives à l'égard des individus qui auraient enfreint les normes communautaires. Dépassant la simple anecdote, l'ostracisme d'un membre de la caste, dans les années 1970, atteste d'une part le pouvoir que l'association exerce sur ses membres et illustre d'autre part la force des liens sociaux et moraux qui lient encore aujourd'hui les Patwa Maheshwari. Les circonstances de cette excommunication, la dernière en date dans la communauté patwa maheshwari de Jaipur, étaient les suivantes:

Gordan Lal Ajmera ³¹³ appartenait alors au comité directeur de l'association et était un membre important de la communauté patwa maheshwari. Doté d'un niveau d'instruction plus élevé que la plupart de ses frères de caste, il avait abandonné le métier traditionnel et exerçait un emploi salarié. Né en 1914, il avait soutenu le parti du Congrès dans sa jeunesse, ce qui lui avait valu la réputation d'être un «congressi», un homme progressiste, favorable à l'introduction de diverses réformes sociales. En tant que notable de la communauté patwa maheshwari, il avait milité dans les années 1950 pour l'intégration des Patwa Maheshwari parmi les Maheshwari.

Le conflit entre Gordan Lal Ajmera et la communauté patwa maheshwari éclata à l'occasion des fiançailles de son fils. A l'instar d'autres réformateurs, il désirait réduire les dépenses occasionnées par la célébration des fiançailles et du mariage. Comme il estimait que la coutume d'inviter toutes les familles de la communauté locale était un «vice social», il avait convié uniquement ses proches parents (*parivārvāle*) et des collègues de bureau, réduisant ainsi le nombre des invités Patwa Maheshwari à 50 ou 60 au lieu des 400 qu'il aurait dû convier. Les membres du conseil de caste lui ordonnèrent en vain de se conformer aux usages et de convier les représentants de chaque famille; comme il refusa d'obtempérer, ils finirent par l'exclure des activités communautaires. A la suite de ce rejet, les Patwa Maheshwari de Jaipur cessèrent d'inviter Gordan Lal Ajmera et ses descendants à leurs mariages, à leurs funérailles et à d'autres manifestations; ils refusèrent d'établir des alliances matrimoniales avec sa famille et ne lui offrirent plus leur aide pour la préparation de festivités qu'il organisait. Toutes les familles de la communauté, même celles qui continuèrent à éprouver de l'amitié pour Gordan Lal Ajmera, se plièrent à la décision du comité directeur.

³¹³ Gordan Lal Ajmera est un nom fictif. Né en 1914, il appartient à une famille originaire de Ujjain implantée à Jaipur depuis sept générations. Il avait été marié à l'âge de 5 ans avec une fillette âgée de 3 ans. Ils avaient commencé à vivre ensemble lorsqu'il avait 16 ans et sa femme 13 ans. Il perdit sa femme quand il avait 25 ans et épousa en secondes noces une cousine de celle-ci.

Gordan Lal Ajmera et sa famille n'ont, paraît-il, gardé un contact qu'avec huit familles patwa maheshwari faisant partie de leur proche parenté. Malgré les problèmes engendrés par son éviction, Gordan Lal Ajmera n'a jamais demandé sa réadmission dans la communauté. D'après un de mes interlocuteurs, il désirait prouver ainsi qu'il savait se débrouiller sans les *samājvāle* (les membres de la communauté) et que l'appui des *daphtaryāle* (ses collègues de travail) lui suffisait. Il vit toujours dans la Rue des Patwa où il croise régulièrement ses frères de caste, mais maria ses autres enfants en dehors de la communauté surtout à des familles oswal de Delhi.

Le comité directeur de la Shri Maheshwari Patwa Samaj résout encore aujourd'hui des discordes majeures entre les membres de la caste comme le prouve sa récente intervention dans un conflit entre deux belles-familles: une femme originaire de Kanoj interpella en 1989 l'organe faitier de la communauté de Jaipur, parce que sa fille, qui avait été mariée dans cette ville, avait été renvoyée par sa belle-famille quelques mois après son mariage. Le conflit durait depuis sept ans. Bien décidée à demander justice, la mère de la jeune femme se rendit personnellement auprès du comité directeur de la Shri Maheshwari Patwa Samaj pour lui exposer ses doléances. Le comité demanda des comptes à la belle-famille qui tenta de justifier le renvoi de la jeune femme en prétextant qu'elle ne savait ni cuisiner, ni s'habiller, ni parler correctement. Rejetant ces accusations comme fallacieuses, le comité rappela au mari qu'il avait vu la jeune fille avant de se marier et qu'elle lui avait plu. Les membres du comité lui firent aussi comprendre qu'il aurait peu de chances de conclure une autre alliance intéressante, puisqu'il avait pris de l'âge et que personne ne voudrait marier sa fille au fils d'une famille réputée maltraiter ses belles-filles. Le comité incita le jeune homme à quitter sa famille et à s'installer avec sa femme dans une maison à part. Il fit suivre ses recommandations de mesures concrètes et mit un logement à la disposition des jeunes époux. Cette initiative s'avéra profitable. Dès que le couple se sépara des parents du jeune homme, il se mit à vivre en bonne harmonie et donna naissance à deux enfants.

Selon mes interlocuteurs, le comité directeur avait eu raison d'empêcher le divorce en soustrayant le mari à l'influence néfaste des membres aînés de sa famille. Comme les parents ne s'étaient pas conformés aux normes communautaires, l'harmonie du couple prévalait sur le maintien des relations hiérarchiques intergénérationnelles. Le désaveu public de la mauvaise conduite de la belle-famille devait aussi décourager d'autres familles d'abuser de leur pouvoir sur leurs belles-filles.

La pression morale exercée par la communauté sur ses membres se reflète également dans la résolution de conflits mineurs entre les familles qui résident dans la même ville. Par crainte de l'opinion publique et des représailles de la part des autres Patwa Maheshwari, les contrevenants sont souvent obligés, bon gré mal gré, de corriger leur attitude et de se conformer aux normes établies. Un exemple permettra d'illustrer ce propos:

Alka³¹⁴, une jeune fille qui appartenait à une famille de la classe moyenne de la communauté patwa maheshwari de Jaipur, avait été donnée en mariage à un jeune homme patwa maheshwari provenant d'une famille de Jaipur qui jouissait d'un revenu confortable grâce aux gains conjoints du père et de ses cinq fils. Cette famille possédait une maison récemment construite dans la banlieue de Jaipur et aurait été considérée comme un bon parti si le père de famille n'avait pas été un homme colérique et querelleur. Comme les familles de la communauté locale avaient refusé de lui donner leurs filles, il avait dû conclure les mariages de ses trois premiers fils avec des jeunes filles de familles pauvres résidant à l'extérieur de Jaipur. Alka était donc sa première belle-fille originaire de Jaipur.

Les parents d'Alka reprochaient à la belle-famille de surcharger leur fille de basses besognes et de lui interdire de leur rendre visite, prohibition qui enfreignait une coutume bien établie: jusqu'à la naissance de leur premier enfant et pour faciliter leur adaptation à leur vie de femme mariée, les jeunes femmes retournent en principe régulièrement dans leur famille paternelle, effectuant ainsi des allées et venues entre leur domicile parental et la maison de leur belle-famille³¹⁵. La dispute avait éclaté à l'occasion d'une de ces visites: le père d'Alka était venu chercher sa fille au domicile de sa belle-famille après en avoir demandé l'autorisation deux jours auparavant. Quand le beau-père rentra chez lui et apprit que sa belle-fille était partie chez ses parents pendant son absence, il se mit en colère. Devant témoins, il déclara que les parents d'Alka n'avaient qu'à la garder et qu'il remarierait son fils à une jeune fille d'Ajmer, allant jusqu'à citer son nom.

Lorsqu'on leur rapporta ces propos, les parents d'Alka refusèrent de laisser repartir leur fille dans sa belle-famille avant d'avoir reçu des excuses. Divers intermédiaires firent comprendre au beau-père qu'il avait tout à perdre s'il persistait dans son attitude: les parents d'Alka pouvaient le dénoncer, lui reprocher de persécuter leur fille et l'accuser de vouloir leur extorquer un complément de dot. Comme les tribunaux étaient très hostiles à ce type d'abus, il courait le risque de se faire condamner sévèrement par les juges. Ses perspectives de remarier honorablement son fils étaient par ailleurs nulles, car aucune famille de Jaipur n'accepterait de conclure une alliance avec lui. Alka et ses parents attendirent trois mois avant que le beau-père d'Alka ne se décide de présenter ses excuses pour son conduite. Il le fit en présence du président du comité directeur et promit formellement à la famille d'Alka de lui laisser dorénavant la liberté de rendre régulièrement visite à ses parents. La pression exercée par son entourage l'avait forcé à corriger son attitude et à se soumettre aux usages édictés par la communauté.

³¹⁴ Nom fictif.

³¹⁵ En général, elles accouchent de leur premier enfant dans leur famille paternelle.

Si le lieu d'habitation, l'affiliation religieuse, la pratique professionnelle et les relations de parenté resserrent les relations entre les Patwa Maheshwari de Jaipur, les alliances matrimoniales activent en revanche leurs liens avec des familles patwa maheshwari d'autres villes. Comme les Patwa Maheshwari de Jaipur forment une très petite communauté et sont souvent apparentés au niveau local, ils sont généralement obligés de chercher des conjoints pour leurs enfants dans d'autres communautés patwa maheshwari. A titre d'exemple, je citerai les lieux d'origine des beaux-fils et des belles-filles de Nathu Lal Falod, dont les mariages s'échelonnèrent des années 1940 aux années 1960, ainsi que les villes de provenance des beaux-enfants de Durga Lal Falod, qui maria ses enfants entre 1960 et 1990. Le lecteur désireux de connaître l'année exacte des mariages, ainsi que la profession des gendres, peut se référer à l'annexe (3 et 4).

Les belles-filles et les gendres de Nathu Lal Falod (annexe 3), originaire et habitant à Kishangarh-Renwal, une bourgade située à 70 km de Jaipur, proviennent tous de Jaipur ou de villes et de bourgades de la région, comme Chomu, Sambhar, Kota et Nagaur.

Les belles-filles et les gendres de Durga Lal Falod (annexe 4), originaire de Kishangarh-Renwal et établi à Jaipur, proviennent également des villes et des bourgades de la région: Jaipur, Nawalgarh (district de Jhunjhunu), Nimrana (district de Alwar) et Ajmer. L'un des gendres est originaire de Meerut (Uttar Pradesh) et l'autre de Fatehabad (Haryana).

Les belles-filles et des gendres de Lalchand Falod, dont la famille réside depuis trois générations à Jaipur, viennent souvent de Sambhar, ville proche de Jaipur. Les détails de ces alliances conclues entre 1950 et 1990 figurent dans l'annexe (5).

Les Patwa Maheshwari de Jaipur ne concluent pas seulement des alliances avec des familles d'autres villes et villages, mais recourent aussi à certains dispositifs qui doivent leur permettre de limiter les dépenses matrimoniales. Ils marient souvent deux sœurs le même jour, comme le montrent les dates de mariage des filles de Gordon Kalani, originaire de Sambhar: Parvati (née en 1943) et Tara (née en 1945) ont été mariées lors d'une réception unique en 1960; Nortti (née en 1948) et Kanti (née en 1951) ont été mariées le même jour en 1965; Chuki (née en 1954) et Purni (née en 1957) ont été mariées en 1973. Dans les trois cas, l'aînée des deux sœurs avait 16 ans et la cadette était âgée de 13 ou de 14 ans. Pour les détails concernant la profession et l'origine de leurs maris, voir annexe (2).

Les Patwa Maheshwari marient par ailleurs fréquemment deux filles à des hommes qui sont frères. Ces mariages ne sont pas nécessairement célébrés en même temps, comme il ressort des cas mentionnés ci-dessus. En réduisant le nombre de belles-familles, ce type d'arrangement permet aux familles des jeunes filles de limiter les cadeaux qu'elles doivent offrir à leurs alliés.

DES ARTISANS BIJOUTIERS

La diversification professionnelle des Patwa Maheshwari

Les artisans patwa complètent le travail des artisans du bijou qui façonnent les pièces métalliques, émaillent l'or ou l'argent, taillent, polissent et sertissent les pierres. Se servant d'un fil et d'une aiguille, ils enfilent les perles, assemblent les différents éléments des parures avec des cordons ou des rangs de perles, préparent et attachent les cordons qui servent de fermoir aux bijoux.

Les changements survenus après l'Indépendance dans l'expression de la richesse et dans le statut des couches dominantes de la société affectèrent la situation professionnelle des Patwa Maheshwari: la possession de biens de consommation, la construction de maisons luxueuses, les loisirs, la formation scolaire et professionnelle sont devenus des nouveaux marqueurs de statut. Le changement d'habitus de l'élite socio-économique, en particulier l'abandon du *purdah*, eut aussi un impact important sur le nombre, l'importance et le type des bijoux portés quotidiennement. Si les femmes se parent encore aujourd'hui d'une grande quantité d'ornements pour les occasions festives, elles en portent un nombre restreint dans la vie de tous les jours. Cessant d'orner leur front, le haut de leurs bras et leur taille de bijoux, elles se contentent de boucles d'oreilles et du nez, d'une chaîne autour du cou, de bagues aux mains et aux orteils, et de bracelets aux poignets et aux chevilles. Elles ont par ailleurs abandonné le port quotidien de bijoux composés d'éléments métalliques reliés entre eux par des cordons ou par des fils de soie ou de coton ou par des entrelacs de perles. Ces cordons sont délicats, s'usent rapidement et doivent être refaits régulièrement par les patwa. Renonçant à ces parures qui demandent beaucoup d'entretien, les femmes préfèrent aujourd'hui porter des ornements réalisés exclusivement en métal, résistant à l'eau et à l'usure.

Le changement d'étiquette a également affecté les débouchés professionnels des Patwa Maheshwari. Depuis que les femmes des classes moyenne et supérieure cessent de se couvrir la tête avec le pan de leur sari dans de nombreuses situations, elles rejettent le type de fermoir traditionnel créé par les Patwa Maheshwari. Reprochant aux cordons qui tombent de la nuque dans le dos d'être trop visibles et de tacher leurs vêtements, elles préfèrent des fermoirs en métal plus discrets et plus solides.

En raison de ces facteurs qui entraînèrent une diminution de la demande de leurs services, de nombreuses familles patwa furent obligées de trouver d'autres sources de revenu, ouvrirent de petits commerces ou cherchèrent des emplois salariés. Cette conversion atteste la perméabilité entre l'activité artisanale et l'activité commerciale. Comme les Patwa Maheshwari ne disposent que d'un capital de départ modeste, ils tiennent surtout des épicerie, des magasins de produits cosmétiques, de produits alimentaires

ou de tissus. A Rewari, petite ville située à 30 kilomètres de Jaipur, la communauté patwa maheshwari se compose par exemple d'une trentaine de familles qui font du petit commerce et d'une quinzaine dont le père de famille est salarié; trois ou quatre familles seulement exercent encore le métier traditionnel.

D'après mes interlocuteurs, une partie des Patwa Maheshwari auraient quitté Jaipur au moment de l'Indépendance et se seraient installés dans d'autres villes, notamment à Bombay, Ajmer, Nawalgarh et Sikar. Cette émigration entraîna un appauvrissement démographique assez important de la communauté patwa maheshwari de la ville. Alors qu'elle comptait 100 familles il y a soixante ans, elle n'en comprenait qu'une cinquantaine en 1994.

Le cas particulier des Patwa Maheshwari de Jaipur

A l'instar des Patwa Maheshwari établis dans d'autres villes, une partie des Patwa Maheshwari de Jaipur ont diversifié leurs activités professionnelles depuis l'Indépendance. La plupart d'entre eux continuent cependant de travailler comme patwa. Cette situation d'exception est liée au fait que Jaipur est un des grands centres mondiaux de la taille de la pierre et que les Patwa Maheshwari ont pu mettre leur savoir-faire au service de l'industrie de la bijouterie, qui a connu une croissance spectaculaire dès les années 1950. La manufacture et l'exportation d'ornements en pierres précieuses et semi-précieuses ont engendré une demande accrue d'artisans spécialisés dans la taille, dans le tri et dans l'enfilage de pierres précieuses et semi-précieuses. L'exportation vers les pays arabes, l'Europe et les Etats-Unis de bijoux haut de gamme, qui étaient autrefois exclusivement destinés à l'élite de la société indienne, a créé de nombreuses places de travail pour une main-d'œuvre qualifiée. Elle a par conséquent permis aux Patwa Maheshwari de maintenir vivace leur tradition artisanale et de développer de nouvelles compétences dans le tri et dans l'assemblage de gemmes précieuses et semi-précieuses.

L'analyse des professions exercées par les fils du Patwa Maheshwari Bavar Lal Kalani, originaire de Sambhar, reflète la coexistence des activités artisanales et commerciales parmi les Patwa Maheshwari de Jaipur. Comme on peut, par exemple, le constater dans l'annexe (1), les trois fils aînés de Bhavar Lal Kalani, c'est-à-dire Garsi Lal, Gordan Lal et Gulab Chand Dev travaillent comme patwa. Les quatre fils cadets, Rameshwar Lal, Prahalad, Durga Lal et Shri Lal sont salariés: Rameshwar Lal, Durga Lal et Shri Lal sont employés dans une compagnie d'électricité et le quatrième dans une banque. Quant à la fille unique de Bhavar Lal Kalani, Kamela, elle a épousé un épicier.

Les professions des petits-fils et des époux des petites-filles de Bhavar Lal Kalani, qui sont mentionnés dans l'annexe (2), témoignent également de la diversité des orientations professionnelles des Patwa Maheshwari. Quatre des 17 petits-fils de Bhavar Lal Kalani sont patwa; 8 sont de petits commerçants; 2 sont salariés et 3 ont d'autres activités. Neuf époux des 17 petites-filles mariées de Bhavar Lal sont de petits commerçants; 2 sont salariés et 6, domiciliés à Jaipur, sont patwa.

En 1994, les Patwa Maheshwari qui exerçaient la profession d'artisan bijoutier pratiquaient diverses activités artisanales et commerciales:

Activités artisanales:

- *balāi kâ kām*: entrelacer des rangs de perles. Certains artisans font preuve de la même virtuosité technique que leurs ancêtres et créent des bijoux princiers représentatifs de la haute joaillerie jaipuri;
- *puāi kâ kām*: l'enfilage des perles. Ce travail peut être complexe: dans le cas le plus simple, les patwa enfilent des perles pour former de simples rangs de perles de dimension identique. Dans d'autres cas, ils doivent d'abord trier les perles selon leur taille et les assembler de façon à former des rangs dont la taille va en diminuant. Dans les cas les plus complexes, ils jouent en outre sur les nuances des pierres et créent des colliers à plusieurs rangs qui forment une mosaïque aux motifs compliqués et multicolores;
- *cuñlai kâ kām*: préparation de cordons de coton, soie naturelle ou synthétique;
- *lakh kundan kâ kām*: préparation de bijoux en perles de verre et en laque (pâte de verre) qui imitent un type de bijou en or et en pierre précieuse appelé *kundan*. Le développement d'un commerce de copies à bon marché de ces parures traditionnelles et prestigieuses a offert à de nouveaux débouchés aux Patwa Maheshwari. Produits pour la classe moyenne, ces bijoux fantaisie sont vendus dans des boutiques qui écoulent souvent parallèlement des produits cosmétiques. Tout en étant simplifiée, la confection de ces ornements bas de gamme suit une technique identique à celle qui est utilisée pour l'assemblage de bijoux réalisés dans des matériaux nobles;
- *le tri des pierres précieuses et semi-précieuses*. Les patwa répartissent les gemmes polies ou taillées en fonction de leur qualité dans différentes catégories de prix. Ce travail nécessite une très bonne connaissance des pierres;
- *la taille de la pierre*. Certains Patwa Maheshwari sont devenus des lapidaires. Ceux auxquels les bijoutiers osent confier des pierres de grande valeur, peuvent gagner des salaires allant jusqu'à 5'000 roupies et parfois même 10'000 à 12'000 roupies par mois. En 1994, les Patwa Maheshwari ne possédaient, à ma connaissance, pas d'ateliers de taille de la pierre. Ce genre de commerce nécessite en effet d'importants capitaux et

comporte de grands risques. L'investissement minimal pour créer un atelier de taille spécialisé dans les pierres semi-précieuses serait en effet de 100'000 roupies, la somme s'élevant à 500'000 roupies ³¹⁶ pour un commerce de pierres précieuses. L'achat de lots de pierres brutes représente par ailleurs une opération hasardeuse dans la mesure où l'acheteur ignore la quantité et qualité des gemmes qu'il pourra en tirer;

- la confection de *rākhi*, un talisman fait d'une cordelette qui est attachée au poignet d'un protecteur ou d'un patron. Les Patwa produisaient ces rubans tout particulièrement pour *rakṣābandhan*, une fête à l'occasion de laquelle les sœurs attachent en guise de protection un cordon au poignet de leurs frères qui les remercient en leur offrant un cadeau. Les Patwa Maheshwari de Jaipur semblent en grande partie avoir renoncé à cette activité il y a une dizaine d'années, lorsque leurs clients se sont mis à préférer les rubans provenant de Calcutta ³¹⁷.

Activités commerciales:

Tout en mettant leur savoir-faire artisanal à la disposition des commerçants bijoutiers, un certain nombre de Patwa Maheshwari ont développé une activité marchande à des degrés divers et s'adonnent à différents types de commerce ³¹⁸:

- la manufacture et la vente de bijoux à bon marché réalisés avec des pierres semi-précieuses de qualité inférieure; l'une des personnes les plus riches de la communauté patwa maheshwari a ainsi installé un atelier à son domicile et fait travailler pour son compte 5 à 10 jeunes gens;
- l'élaboration de bijoux réalisés avec des pierres semi-précieuses de bonne qualité;
- le commerce de bijoux en or sertis de gemmes. Un seul Patwa Maheshwari, qui fait partie des quelques familles aisées de la communauté, pratique ce type de commerce. Issu d'une famille autrefois au service de la Cour de Jaipur, il a appris de son père les techniques de la haute joaillerie et il est employé par l'un des plus célèbres bijoutiers de la ville. A côté de son activité salariée, il achète des pierres semi-précieuses de bonne qualité, fait exécuter les éléments en or par des artisans bijoutiers, les assemble et vend le produit fini par l'intermédiaire de son réseau commercial;

³¹⁶ En 1994, 1 Frs valait environ 25 roupies.

³¹⁷ L'un de mes interlocuteurs a cessé de produire des *rākhi* au début des années 1980 et sa femme au début des années 1990.

³¹⁸ La diversification professionnelle des Patwa Maheshwari rappelle l'aptitude des castes d'artisans à se reconverter dans le commerce, particulièrement celui des objets et matériaux qu'ils produisaient préalablement.

- le commerce de bijoux fantaisie. D'autres Patwa Maheshwari ont ouvert des boutiques de bijoux fantaisie où ils écoulent les parures fabriquées avec des matériaux peu coûteux qui sont en partie produits par les membres de leur communauté.

Pour autant que les Patwa Maheshwari disposent d'un large réseau de clients ou qu'ils exercent un travail particulièrement sophistiqué pour un seul patron, leur métier leur garantit un revenu régulier, qui dépasse celui de certains salariés dotés d'une meilleure formation scolaire et professionnelle qu'eux. Un de mes interlocuteurs patwa affirmait ainsi qu'il gagnait 200 roupies par jour; son fils aîné touchait le même montant; son deuxième fils qui avait étudié jusqu'en cinquième année, gagnait 150 roupies par jour. Son troisième fils, qui avait étudié jusqu'en septième année, recevait 100 roupies par jour. En cumulant les salaires gagnés par les membres actifs d'une famille, les Patwa Maheshwari parviennent ainsi à un revenu qui leur garantit un train de vie de la classe moyenne.

Chez les Patwa Maheshwari artisans bijoutiers, la famille constitue fréquemment une unité de production et de consommation. Tout en envoyant leurs enfants à l'école, les parents patwa maheshwari recourent à leurs services quand il s'agit de terminer un travail pressant et leur font exécuter des tâches simples, consistant notamment à enfiler des perles préalablement triées. Ils accroissent ainsi non seulement la productivité et le revenu familial, mais transmettent à leur descendance des techniques artisanales qui lui permettront ultérieurement de trouver un emploi. S'ils requièrent occasionnellement l'aide de leurs enfants, les artisans se font surtout aider par leurs épouses. À côté de leurs activités ménagères, les femmes exécutent diverses tâches artisanales complémentaires à celles de leur mari: elles préparent les cordons (*gutne kâ kâm*) avec lesquels les hommes réalisent les fermoirs des parures; à l'aide de tamis elles trient les perles de diverses tailles et les enfilent pour en faire des colliers. Selon les estimations de mes interlocuteurs, elles peuvent gagner 50 roupies par jour en travaillant quotidiennement cinq à six heures aux côtés de leur mari. La mère d'un de mes informateurs avait ainsi financé les frais d'entretien et de scolarité de son fils uniquement avec l'argent gagné par son travail à domicile.

Certaines jeunes filles et femmes mariées exercent aujourd'hui leur activité professionnelle en dehors de la maison, dans l'atelier d'un bijoutier. L'importance que les familles accordent au savoir-faire artisanal des femmes se reflète dans la sélection d'une épouse. Les Patwa Maheshwari qui vivent de leur métier traditionnel choisissent de préférence des belles-filles issues de familles patwa, où elles ont appris les techniques de l'artisanat de la perle. Habituees à travailler au sein d'une équipe restreinte et pendant leur temps de loisir, elles ont la réputation d'être particulièrement travailleuses, flexibles de caractère et formées à la confection des bijoux.

En sélectionnant de telles belles-filles, les familles patwa maheshwari s'assurent un revenu supplémentaire, procurent une partenaire économique à leur fils, renforcent la relation conjugale entre les époux et facilitent l'insertion de la jeune épouse dans sa belle-famille.

Si les Patwa Maheshwari estiment que l'école peut ouvrir la voie à de nouvelles perspectives professionnelles, bon nombre d'entre eux ne comptent pas uniquement sur la formation scolaire pour assurer l'avenir professionnel de leur descendance. Cette attitude est surtout partagée par les Patwa Maheshwari qui sont faiblement scolarisés et qui ne disposent que de moyens financiers restreints. Les Patwa Maheshwari dotés d'un capital financier et culturel plus élevé tablent en revanche davantage sur la formation scolaire pour favoriser la carrière de leurs enfants. Pour accroître leurs chances d'être admis à l'université et d'y suivre les filières valorisées sur le marché du travail, ils sont prêts à de nombreux sacrifices: ils déménagent notamment dans des habitations spacieuses en banlieue où les enfants peuvent étudier en toute tranquillité et engagent des répétiteurs pour améliorer leurs résultats scolaires.

La profession ancestrale de patwa offre toutefois aux jeunes Patwa Maheshwari des débouchés professionnels avantageux dans un contexte marqué par un fort taux de chômage et dans lequel la plupart des diplômes universitaires sont dévalorisés sur le marché de l'emploi. Ne se contentant pas de communiquer à leurs enfants leur savoir-faire artisanal, les parents les font également bénéficier de leurs relations commerciales. Un Patwa Maheshwari avait ainsi placé chez son employeur sa fille de 16 ans une fois ses études secondaires achevées. Père et fille triaient des pierres précieuses et semi-précieuses et les enfilaient pour en faire des colliers. Tandis que le père manipulait des gemmes précieuses et gagnait environ 4'000 roupies par mois, sa fille travaillait avec des pierres de moindre valeur et recevait 1'500 roupies par mois, un salaire qui devait augmenter légèrement au cours des ans. Bien que modeste, son apport accroissait sensiblement le revenu familial.

Un statut ambigu

Les Patwa Maheshwari affirment avoir joui avant l'Indépendance d'un statut particulièrement élevé dans la société indienne, parce qu'ils travaillaient pour son élite et qu'ils produisaient des biens de prestige. Leur occupation professionnelle leur conférait un statut si élevé qu'ils avaient renoncé à leur vocation commerciale initiale et s'étaient fait ostraciser sans regret par les Maheshwari. Aussi longtemps que la Cour formait le centre de la société, les Patwa Maheshwari estimaient occuper un statut supérieur à celui des Maheshwari qu'ils considéraient comme une «*choṭā samāj*» (une société, une caste «petite», de bas étage) et dont ils n'avaient

pas hésité à se séparer. Alors que les Patwa Maheshwari manipulaient des objets de grande valeur et côtoyaient les couches socio-économiques supérieures de la société, les Maheshwari faisaient le commerce de produits ordinaires tels que les céréales et entretenaient des rapports avec des gens du commun. Les membres d'autres castes commerçantes ont d'ailleurs suivi une démarche similaire à celle des Patwa Maheshwari. Certains Oswal ont aussi adopté la profession de patwa dans l'Etat de Jodhpur, où les membres de cette caste exerçaient un monopole sur l'appareil administratif étatique.

Jusqu'en 1947, une partie des Patwa Maheshwari travaillaient pour la Cour, pour l'aristocratie ou plus précisément pour les «ayants droit supérieurs sur la terre», pour les temples et pour les grands commerçants, une élite qui appréciait leur art et qui les traitait avec respect. Comme aiment le rappeler les Patwa Maheshwari, leurs patrons leur offraient de l'or et de l'argent, les faisaient chercher à leur domicile par un char à bœufs et, dans certains cas exceptionnels, les élevaient même au rang de *zamindār*. Ils accordaient également une telle confiance aux Patwa Maheshwari qu'ils les autorisaient à travailler dans le *zanānā*, le quartier des femmes qui était en principe interdit d'accès aux hommes. Grâce à leur profession, les Patwa Maheshwari n'entraient pas seulement en contact avec les couches socio-économiques supérieures, mais manipulaient par ailleurs des matières précieuses et créaient des objets de prestige, dont le port était réglementé par le roi. Jusqu'en 1947, les bijoux embellissaient non seulement la personne qui les portait et manifestaient sa richesse et son goût raffiné, mais reflétaient également son rang: certains ornements tels que l'aigrette ou les bracelets de cheville en or étaient exclusivement réservés à l'aristocratie. Le droit de porter ces bijoux pouvait être étendu exceptionnellement à d'autres individus particulièrement méritants. En échange de services rendus à l'Etat, certains grands commerçants se voyaient ainsi conférer le privilège de se parer de bijoux qui leur étaient en principe interdits. La fierté que suscitait cette forme d'anoblissement rejallit jusque sur les générations actuelles: pour démontrer le statut élevé de ses ancêtres, une de mes interlocutrices maheshwari me raconta que, à la suite de l'autorisation du Maharaja, sa grand-mère portait de lourdes bagues en or à ses orteils.

Les Patwa Maheshwari aiment rappeler que le travail et le statut de leurs ancêtres différaient de ceux des patwa ordinaires. Tandis que les premiers travaillaient au domicile d'une clientèle prestigieuse, les seconds œuvraient pour le compte d'hommes du commun et offraient leurs services dans l'espace public: ils tenaient leurs échoppes notamment vers le Bari Chaupar situé à l'extrémité du Johari Bazar (le bazar des bijoux) et au Chandpol Bazar où sont établies de nombreuses bijouteries. Installés devant des bijouteries ou sur les escaliers menant au temple qui domine la place, ils confectionnaient et réparaient les bijoux que leur apportaient leurs clients.

Selon les Patwa Maheshwari, ces patwa se recrutent parmi différentes communautés, notamment parmi les musulmans et parmi les Jangam et les Jogi³¹⁹, deux castes spécialisées dans la confection de bijoux thérapeutiques et d'amulettes, et dont les membres vendent encore aujourd'hui leur production au bazar, souvent à même le sol.

Un petit nombre de Patwa Maheshwari maintiennent encore aujourd'hui un rapport privilégié avec l'élite économique, politique et religieuse de l'Inde. Certaines familles continuent de travailler pour la Cour ou pour des temples tels que le temple de Govind-ji, à Jaipur. Un de mes interlocuteurs me raconta qu'il avait été envoyé par son employeur à la cour du roi du Népal pour restaurer les bijoux de la famille royale. Il avait non seulement été rétribué généreusement pour ses services, mais avait également été accueilli avec une grande courtoisie: des domestiques lui avaient offert des plats de premier choix et étaient venus plusieurs fois par jour s'assurer de son bien-être.

Dans le contexte actuel, les Patwa Maheshwari particulièrement talentueux travaillent surtout pour des bijouteries réputées où ils manipulent des matériaux d'une grande valeur. Certains sont même appelés à mettre en scène leur savoir-faire en travaillant dans le magasin des grands bijoutiers, à la vue des clients. Ils accompagnent parfois leurs patrons dans leurs voyages d'affaires à l'étranger – à Bangkok, New York ou en Europe – pour participer à des expositions de joaillerie. En parcourant ainsi le monde aux frais de leurs employeurs, ils peuvent vivre des expériences qui sont hors de la portée de la classe moyenne indienne à laquelle ils appartiennent pourtant.

Les Patwa Maheshwari jouissent d'un statut paradoxal dans l'univers de la bijouterie de Jaipur. Comme ils exercent une activité manuelle et ne disposent que de faibles revenus comparés à ceux des commerçants, ils occupent une position plutôt subalterne. Leur habileté et leur créativité extraordinaires leur confèrent toutefois une aura incontestée et rejaillissent sur le monde de la bijouterie dans son ensemble. Un Oswal de Jaipur, membre d'une très ancienne famille de bijoutiers, cita ainsi les prouesses d'un Patwa Maheshwari appelé Malpani (un nom de *gotra* maheshwari) qui

³¹⁹ Selon un de mes interlocuteurs, les Jogi sont une caste de *sādhu* qui pratiquent le yoga. Quant aux Jangam, ils sont une caste de *sādhu* (ascètes, saints hommes hindous) qui, comme le soleil et la lune, sont toujours en mouvement. Pour rester constamment en mouvement, ils dorment en principe dans des arbres où leurs corps sont balancés par le vent. Le terme *jogi* se réfère à des ascètes shivaïtes. Quant au terme *jangam*, il signifie en hindi «mouvant, mobile, itinérant» et se rapporte aux membres d'une communauté shivaïte. Comme le fit remarquer M.-L. Reiniche, il désigne, chez les Lingayat du Karnakata, des prêtres qui étaient originellement itinérants. (communication personnelle)

avait vécu à l'époque moghole. L'art de cet artisan était si consommé qu'il avait réussi à monter avec un seul fil une résille destinée à orner un éléphant. Les descendants de sa famille continuèrent à se distinguer par la qualité exceptionnelle de leur travail.

Les grands commerçants ne rendent pas seulement hommage aux talents des artisans bijoutiers, mais entretiennent également avec eux des relations étroites. Les Patwa Maheshwari s'enorgueillissent volontiers de la confiance que leur témoigne leur patron et aiment à rappeler que la manipulation de pierres de grande valeur et de métaux précieux exige non seulement une grande habileté manuelle, mais aussi une probité à toute épreuve. Il est un «*imāndāri kā kām*», un travail d'honnêteté, comme le qualifia un de mes interlocuteurs. Un Patwa Maheshwari qui ne pouvait se rendre à son lieu de travail parce qu'il s'était cassé une jambe, me démontra la confiance que lui témoignait son employeur de longue date en me présentant la parure qu'il était en train d'assembler à son domicile. D'une valeur de 15'000 francs suisses, ce bijou était composé de pendentifs en or et de pierres précieuses reliés par un cordon de fines perles qu'il venait de tresser.

Les relations des Patwa Maheshwari avec leurs clients ou avec leurs employeurs sont marquées par un degré de confiance variable qui dépend aussi bien de la valeur du matériel à travailler que de la durée des relations commerciales entre les deux parties: lorsque certains bijoutiers font monter des rangs de perles en pierres précieuses ou semi-précieuses de première qualité, ils envoient au domicile de l'artisan des employés qui doivent veiller sur le matériel jusqu'à ce que le travail soit fini. Le contrôle reste toutefois informel et discret: l'atmosphère est bon enfant et les rapports entre les «surveillants» et les artisans sont décontractés. Les bavardages vont bon train pendant que les enfants entrent et sortent de la pièce pour apporter des verres d'eau et des tasses de thé. Si les émissaires des bijoutiers doivent garder un œil sur le matériel précieux, ils sont aussi envoyés par leur patron pour s'assurer que les patwa exécutent le travail commandé dans les plus brefs délais. Pour retenir de nouveaux clients tout en donnant satisfaction aux anciens, les Patwa Maheshwari font en effet souvent preuve d'une grande souplesse et n'hésitent pas à accepter plusieurs ordres simultanément. Quand les rapports de confiance sont particulièrement étroits, le bijoutier fait déposer, le matin, la matière à travailler chez l'artisan et la fait rechercher le soir dès qu'elle est prête. Le contrôle se limite dans ce cas à la pesée du matériel au moment de sa livraison et de sa réception.

Pour garantir à leurs employeurs qu'aucune gemme ne sera dérobée, les Patwa Maheshwari auxquels on confie des pierres de grand prix préfèrent associer à leur travail uniquement des proches parents et amis. «Les Patwa Maheshwari sont honnêtes. Les autres castes ne le sont pas. Si le membre d'une autre caste disparaît avec un collier de valeur, cela portera atteinte à la réputation de toute notre caste. La confiance (*viśvās*) sera détruite

et notre réputation sera ternie.» Pour ces mêmes raisons, les Patwa Maheshwari ne forment en principe que des membres de leur famille ou exceptionnellement les fils d'amis intimes appartenant à d'autres castes. Un de mes interlocuteurs avait ainsi recruté des collaborateurs dans son cercle de relations immédiat: parmi ses cinq apprentis figuraient un cousin (MBS), un jeune beau-frère (WyB), un neveu (ZS) et le fils d'un proche ami kayastha.

Si le protectionnisme des Patwa Maheshwari doit préserver le prestige et la réputation de la communauté, il est également motivé par des impératifs économiques et doit leur permettre de conserver le monopole sur un artisanat prestigieux et lucratif. Comme il a été dit plus haut, le développement de l'industrie d'exportation d'ornements en pierres précieuses et semi-précieuses a entraîné depuis trente ans une demande accrue de main-d'œuvre à Jaipur. D'autres castes, qui n'avaient jamais travaillé dans le domaine de la bijouterie, ont commencé à exécuter certains travaux qui étaient traditionnellement du ressort des patwa. Parmi ces nouveaux arrivés, figurent, selon les Patwa Maheshwari, des commerçants, mais aussi des presseurs d'huile et des balayeurs dont le statut est inférieur à celui des Patwa Maheshwari. Ces derniers se plaignent de cette concurrence qui leur vole une partie du travail, casse les prix et dégrade le prestige de leur métier. S'ils acceptent que les nouveaux venus exécutent les travaux simples et mal payés, ils cherchent en revanche à préserver leur prérogative sur la manipulation des gemmes haut de gamme, qui est mieux considérée et mieux payée. A travail presque égal, la rémunération peut passer du simple au triple et parfois même au quintuple lorsqu'un artisan travaille avec des pierres précieuses³²⁰. Cette différence de salaires équivaut à une garantie de qualité et de sécurité assurée par l'habileté et la probité notoires des Patwa Maheshwari. Ces derniers tirent d'ailleurs parti de l'image de marque dont ils jouissent parmi les bijoutiers. Même ceux qui revendiquent activement une identité maheshwari rappellent volontiers dans le contexte professionnel qu'ils pratiquent le métier de leurs ancêtres.

VERS UNE REDÉFINITION DES FRONTIÈRES DE LA CASTE

Bien que peu nombreux et souvent spécialisés dans l'artisanat et dans le commerce de la bijouterie, les Patwa Maheshwari de Jaipur présentent une certaine différenciation interne. Le développement d'une activité marchande à plus ou moins grande échelle a entraîné une disparité dans les revenus, dans les intérêts professionnels et dans les ambitions sociales,

³²⁰ La confection d'un rang en pierres semi-précieuses de basse qualité est payée de 30 *paisā* à 2 roupies. La manufacture d'un collier en pierres précieuses est payée 10 roupies.

qui se reflète notamment dans leur attitude à l'égard des Maheshwari. Tout en s'accordant sur leur origine maheshwari, les Patwa Maheshwari adoptèrent des attitudes diverses à l'égard des projets d'intégration dans la caste des Maheshwari.

Autonomie et intégration

Les Patwa Maheshwari vivant de l'artisanat étaient plutôt favorables au statu quo, à savoir au maintien de leur autonomie à l'égard des Maheshwari. Les Patwa Maheshwari davantage orientés vers le commerce et les activités salariées souhaitaient en revanche s'intégrer parmi les Maheshwari, car ils espéraient que cette démarche améliorerait leurs perspectives professionnelles et économiques. L'opposition entre ces deux groupes s'exprima avec une acuité particulière au cours des années 1980. Certains Patwa Maheshwari désireux de fusionner avec les Maheshwari, proposèrent d'offrir leur temple de Shiva à la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur. Les instigateurs de ce projet voulaient ainsi démontrer leur sentiment d'appartenance à la caste des Maheshwari, entrer dans les bonnes grâces des notables associatifs et favoriser leur admission. Une fois reconnus comme Maheshwari, ils continueraient à profiter de leur temple comme par le passé tout en bénéficiant simultanément d'autres biens dont disposait l'association de caste maheshwari. Le don du temple ne devait pas être considéré comme un acte de renonciation, mais un simple partage avec une communauté plus large dont ils se prévalaient être des membres à part entière.

La proposition suscita de vives réactions dans la communauté patwa maheshwari: tout en se considérant comme Maheshwari, de nombreuses familles tenaient à garder le contrôle exclusif de leur temple, point de repère essentiel de leur identité et de leur vie collectives. Offusqué par l'idée de devoir se dépouiller de cet édifice, un jeune Patwa Maheshwari me dit: «Si les Maheshwari veulent posséder le temple des Patwa Maheshwari, ils n'ont qu'à nous donner une de leurs écoles.»

Les revendications identitaires de certains Patwa Maheshwari n'empêchèrent pas une partie de leurs frères de caste de vouloir garder intacte leur petite communauté: «Lorsqu'il y a un mariage, tout le monde y participe. De la même manière, en cas de décès, de maladie ou de problèmes (*dukh, bīmāri, taklif*), chacun vient exprimer sa sympathie.» En s'intégrant dans un ensemble social plus important, ces Patwa Maheshwari craignaient de perdre l'intimité et la chaleur que leur procurait l'appartenance à une petite collectivité composée de familles liées les unes aux autres par un long vécu commun. D'après eux, les Patwa Maheshwari entretenaient des liens plus étroits et plus harmonieux que les Maheshwari, un état de fait qui se manifestait notamment dans les festivités qu'organisaient l'une et l'autre communauté.

Comparant les repas communautaires des Maheshwari avec ceux des Patwa Maheshwari, une femme d'une cinquantaine d'années marquait ainsi une nette préférence pour les seconds. Elle reprochait aux gigantesques festins organisés par les Maheshwari d'être trop anonymes: les convives, qui ne se connaissaient pas pour la plupart, se bousculaient dans la foule et allaient parfois jusqu'à s'injurier. Lors des repas des Patwa Maheshwari, les invités étaient en revanche tous aimables les uns avec les autres et se parlaient avec courtoisie.

Prenant le contre-pied de ceux qui prônaient la clôture de leur groupe, de nombreux Patwa Maheshwari cherchaient à se rapprocher des Maheshwari. Pour m'expliquer la légitimité de sa revendication identitaire, un notable patwa maheshwari affirma: «Etant donné que nous sommes Maheshwari, il est normal que nous voulons vivre avec les Maheshwari, avec notre famille (*parivār*)». Dans des termes similaires, un autre Patwa Maheshwari posa la question: «Pourquoi vivre à l'écart si l'on peut vivre avec une grande famille? Pourquoi vivre dans une seule pièce si l'on possède toute la maison?» Comme le reflètent ces propos, l'insertion des Patwa Maheshwari parmi les Maheshwari ne constituait pas seulement un droit de naissance, mais représentait également une démarche avantageuse du point de vue économique. Elle devait leur permettre de tirer parti du capital social, culturel et financier dont disposaient les Maheshwari; elle leur offrait l'opportunité d'agrandir et de diversifier leur cercle de connaissances, d'élargir l'éventail des conjoints potentiels et devait faciliter leur reconversion vers des voies professionnelles plus lucratives que l'artisanat.

Pour parvenir à leur objectif, les Patwa Maheshwari changèrent d'abord de noms; ils rejetèrent celui de Patwa, qui les stigmatisait comme des artisans, et adoptèrent des appellatifs jugés plus prestigieux: ils se désignèrent comme Maheshwari ou arborèrent le nom de leurs clans qui mettaient en évidence leur identité maheshwari.

Comme il a été mentionné plus haut, certains bijoutiers artisans continuèrent toutefois à se désigner comme patwa dans le milieu professionnel et, en indiquant ce nom sur leur carte de visite ou sur la devanture de leur échoppe, cherchent à accroître leur compétitivité. La tendance des Patwa Maheshwari à revendiquer une identité maheshwari tout en signalant occasionnellement leur spécificité de patwa ressort clairement des noms que certains d'entre eux font figurer au-dessus de la porte d'entrée de leurs maisons. Si la plupart écrivent le nom de leur *gotra*, par exemple, «Mundhra Bhavan», ce qui veut dire la maison (des) Mundhra, ou plus simplement encore «Maheshwari Bhavan», la maison (de) Maheshwari, d'autres inscrivent tout à la fois leur profession, leur caste et leur *gotra*, comme «Patwa Maheshwari Mundhra».

Les Patwa Maheshwari n'ont pas seulement modifié leurs noms à titre individuel, mais ont également changé les appellations de leurs institutions et de leurs propriétés collectives. Le temple de la communauté qui avait été

inscrit en 1948 au Registre foncier de la ville de Jaipur sous le nom du Panchayati Patwa Maheshwari (conseil de caste des Patwa Maheshwari) fut réenregistré le 27 janvier 1968 sous le nom de «Maheshwari Patwa Samaj».

La réaction spontanée d'enfants que j'ai interrogés en 1994 sur leur patronyme révèle le caractère bien enraciné de leur sentiment d'appartenance à la caste des Maheshwari. Socialisées dès leur plus jeune âge avec une identité maheshwari, les filles d'un notable patwa maheshwari qui avait épousé une femme maheshwari, répondirent sans l'ombre d'une hésitation qu'elles s'appelaient Nita et Tina Maheshwari ³²¹.

Les familles désireuses de s'intégrer parmi les Maheshwari adoptaient aussi un style de vie qu'elles considéraient comme typiquement maheshwari: elles envoyaient leurs enfants dans les écoles maheshwari, engageaient des tuteurs et affirmaient cultiver des règles de courtoisie maheshwari. Elles développèrent des pratiques religieuses similaires à celles des commerçants maheshwari fortunés. Afin d'exprimer leur religiosité et d'accroître leur respectabilité, elles payaient un prêtre qui venait quotidiennement à leur domicile pour lire des textes religieux (*path*) et rendre le culte domestique; elles finançaient aussi régulièrement des lectures publiques de livres sacrés dans le temple de la communauté et cherchaient à établir des alliances avec les Maheshwari.

Les stratégies matrimoniales des Patwa Maheshwari

Dans son article intitulé «Qui sont les Patwa Maheshwari ?» publié en 1987, le Maheshwari Sita Ram Patwari établit une liste de mariages entre les Patwa Maheshwari et les Maheshwari de différentes villes: il dénombre 10 mariages entre des jeunes filles maheshwari et des jeunes gens patwa maheshwari: 4 à Jaipur, 3 à Kota, 1 à Jodhpur, 1 à Renwal et 1 à Alwar. Il inventorie par ailleurs 10 alliances entre des jeunes filles patwa maheshwari et des jeunes gens maheshwari: 8 à Jaipur, 1 à Indore et 1 à Kota. Il répertorie les noms suivants:

Mariages entre des jeunes hommes patwa maheshwari et des jeunes filles maheshwari:

- Rajanander Kumar Falod (fils de Prahalad Raya Falod) de Jaipur avec Jamuna Ghativala (fille de Bhaurilal Ghativala) de Jaipur;
- Rajkumar Sarda (fils de Bhaurilal Sarda) de Jaipur avec Sunita Kacholiya (fille de Ganga Das Kacholiya) de Jaipur;
- Kamal Chandra Falod (fils de Prahalad Raya Falod) de Jaipur avec Induvala Panvad (fille de Shyam Lal Panvad) de Kota;

³²¹ Noms fictifs.

- Jugal Kishor Falod (fils de Prahalad Raya Falod) de Jaipur avec Pushpalata Bahetiya (fille de Rajeshvar Dayal Bahetiya) de Kota;
- Satish Chandra Falod (fils de Prahalad Raya Falod) de Jaipur avec Raja Kasat (fille de Kanya Lal Kasat) de Kota;
- Mahendra Kumar Karva (fils de Radha Shyam Karva) de Jaipur avec Lakshmi Devi Dhoot (fille de Narayan Dhoot) de Jodhpur.

*Mariages entre des jeunes filles patwa maheshwari
et des jeunes gens maheshwari:*

- Rama Falod (fille de Prahalad Raya Falod) de Jaipur avec Ramesh Chandra Biyani (fils de Purupot Madan Biyani) de Indore;
- Santosh Falod (fille de Purna Mal Falod) de Renwal avec Hazari Lal Sarda (fils de Bhorilal Sarda) de Jaipur;
- Chandra Kanta Baheti (fille de Ramchandra Baheti) de Alwar avec Mohanlal Sarda (fils de Bhorilal Sarda) de Jaipur;
- Priti Soni (fille de Suraj Narayan Soni) de Jaipur avec Ravi Kumar Chandak (fils de Kishanlal Chandak) de Kota.

Au début des années 1990, les Patwa Maheshwari et les Maheshwari de Jaipur avaient célébré 10 mariages. A défaut de pouvoir dater les unions citées par Sita Ram Patwari, on peut distinguer une évolution dans la démarche des protagonistes de ces alliances:

- les Maheshwari ont commencé par marier leurs filles aux Patwa Maheshwari avant d'accepter de choisir des belles-filles parmi eux;
- les Patwa Maheshwari de Jaipur ont d'abord établi des alliances matrimoniales avec des familles maheshwari de l'extérieur de la ville, suivant ainsi une stratégie d'intégration similaire à celle des Dasa (cf. chap. II). Ils se gardèrent bien de mentionner les controverses que suscitaient à Jaipur leurs revendications identitaires et affirmèrent à leurs futurs alliés maheshwari qu'ils étaient des Maheshwari. Ils furent par ailleurs appuyés dans leur démarche par des intermédiaires évoqués ci-après.

L'insertion des Patwa Maheshwari dans la caste des Maheshwari présente certaines similarités avec les mariages entre les Rathi et les Rajput étudiés par Jonathan Parry et mentionnés brièvement au chapitre II. Dans un cas comme dans l'autre, les alliances intercastes unissent des membres de la couche supérieure de la caste hiérarchiquement inférieure (Rathi/Patwa Maheshwari) à des personnes de la couche inférieure de la caste supérieure (Rajput/Maheshwari). Les alliances entre les Patwa Maheshwari et les Maheshwari se distinguent toutefois de celles qui unissent les Rajput aux Rathi. Si les Rajput et les Rathi transgressent le principe de l'endogamie, ils respectent en revanche celui de l'hypergamie: les Rajput acceptent en effet de choisir des épouses parmi les Rathi, mais refusent de leur donner leurs filles en mariage. De la même manière, les Rathi épousent des femmes

girth, appartenant à une caste de cultivateurs, mais refusent de marier leurs filles aux membres de ce groupe (Parry 1979: 195-245). En acceptant de donner leurs filles en mariage aux Patwa Maheshwari, les Maheshwari transgressaient non seulement le principe de l'endogamie, mais également l'idéal d'hypergamie. Ils pratiquaient ainsi un mariage *pratiloma*, qui est en principe sévèrement condamné par la tradition³²²; en accordant aux membres de la caste inférieure le statut supérieur de preneurs de femmes, ce type d'arrangement crée en effet une tension entre la hiérarchie rituelle instaurée par le mariage et la hiérarchie sociale.

En contractant des alliances matrimoniales, les Maheshwari et les Patwa Maheshwari visaient, en tout cas jusqu'au milieu des années 1990, des objectifs à la fois distincts et compatibles. Tandis que les premiers limitaient leurs dépenses matrimoniales, étant donné que les Patwa Maheshwari ne réclamaient pas de dots élevées, les seconds réalisaient leurs ambitions de mobilité sociale et élargissaient l'éventail de sélection des conjoints.

Comme il a été mentionné plus haut, les Patwa Maheshwari de Jaipur sont non seulement peu nombreux, mais aussi souvent apparentés et de ce fait obligés de marier leurs filles dans des endroits plus ou moins lointains. Cette exogamie «de lieu» présente d'une façon générale tout à la fois des avantages et des inconvénients: elle insère les familles dans un réseau social extra local et favorise le maintien de liens harmonieux entre alliés. La rareté des rencontres permet en effet à chaque partie de respecter au mieux le code d'honneur contraignant qui régit les relations entre donneurs et preneurs de femmes. Le choix d'un gendre dans une autre localité frustre toutefois les parents de contacts fréquents avec leurs filles mariées et limite l'extension de leur réseau d'alliés au niveau local.

En intégrant les Maheshwari dans leur zone d'endogamie, les Patwa Maheshwari se donnaient les moyens de marier leur fille à proximité, élargissaient leur réseau d'alliés au niveau local et se garantissaient en outre l'appui d'individus prêts à soutenir leurs revendications identitaires. Ils facilitaient également leur accès au capital culturel, social et financier dont disposait la Shri Maheshwari Samaj.

Les stratégies matrimoniales des Maheshwari

L'intégration des Patwa Maheshwari s'avérait profitable pour plusieurs catégories de Maheshwari. Elle offrait à certains activistes l'opportunité de mettre en scène leur attitude progressiste et leur engagement en faveur de l'unification de la caste. Elle présentait en outre des avantages financiers indéniables pour les familles maheshwari pauvres à qui elle permettait de

³²² Ceux qui adhéraient à la revendication identitaire des Patwa Maheshwari ne considéraient pas qu'une telle union fût *pratiloma*.

résoudre les problèmes financiers occasionnés par le mariage de leurs filles. Alors qu'un père maheshwari devait dépenser, au milieu des années 1990, entre 200'000 et 250'000 roupies pour trouver un gendre maheshwari dont le revenu le situait dans la petite classe moyenne, il lui suffisait de déboursier 50'000 roupies pour marier sa fille à un jeune homme patwa maheshwari doté des mêmes qualifications ³²³.

L'intérêt économique que pouvaient représenter les alliances avec les Patwa Maheshwari se reflète dans la prédominance des donneurs de femmes parmi les Maheshwari désireux de conclure des mariages entre les deux communautés. Elle s'exprime aussi dans les exigences financières que les Maheshwari émettaient à l'égard des Patwa Maheshwari désireux de leur donner leurs filles en mariage. Au lieu de s'adapter au niveau des dépenses matrimoniales en usage dans la communauté patwa maheshwari, ils réclamaient une dot comparable à celle qu'ils pouvaient exiger d'une famille maheshwari. Selon la rumeur, une famille patwa maheshwari avait ainsi, en 1994, dépensé 250'000 roupies pour marier sa fille à un jeune homme maheshwari qui exerçait le métier de prêteur.

Les considérations économiques qui ont motivé la conclusion des premières alliances entre Maheshwari et Patwa Maheshwari démontrent que la pratique de la dot incite d'une part les sections socio-économiques faibles d'une caste à transgresser les frontières de la zone d'endogamie et qu'elle favorise d'autre part l'intégration de familles prospères de communautés subalternes dans des groupes de statut supérieur.

*

* *

Les Patwa Maheshwari qui voulaient rester «entre eux» au milieu des années 1990 critiquaient les mariages que certains confrères avaient conclus avec les Maheshwari et reprochaient notamment aux Maheshwari de manquer de courtoisie à l'égard de leurs alliés patwa maheshwari. Alors que les Patwa Maheshwari avaient pour habitude de convier toutes les familles de la communauté aux mariages de leurs enfants, leurs alliés

³²³ Bétéille (1996: 166) précise à ce propos: «It should be pointed out that the rule of hypergamy (or *anuloma*) was not universally or even extensively observed in all places in all times, although it was clearly acknowledged by the *shastra* whereas its opposite or *pratiloma* was universally condemned.»

Dumont (1966: 164) souligne pour sa part: «La théorie des "mixtes" ou des produits d'union entre *varna* différents distingue deux catégories selon que le père est de statut supérieur ou inférieur à la mère: dans le premier cas, l'union est *anuloma*, littéralement "en suivant le cheveu", comme nous dirions "dans le fil", en somme conforme à l'ordre naturel (la femme étant d'un point de vue général inférieure à l'homme). Dans le cas contraire, l'union est à "rebrousse-poil", ou "à contre-fil", *pratiloma*. [...] Seules, les unions *anuloma* peuvent revêtir le caractère d'un mariage, bien qu'un tel mariage ne soit pas toujours approuvé.»

maheshwari n'invitaient que les proches parents de la belle-famille patwa maheshwari. Une fois le mariage célébré, ils convoquaient à leurs fêtes et à leurs cérémonies uniquement leur allié immédiat, en excluant ainsi les autres familles de la communauté patwa maheshwari.

La plupart des Patwa considéraient au milieu des années 1990 que les mariages avec des familles maheshwari étaient problématiques, parce que trop onéreux. Pour trouver un gendre maheshwari, une famille patwa maheshwari devait déboursier environ 200'000 à 250'000 roupies au lieu des 50'000 à 60'000 roupies nécessaires pour conclure une alliance avec une belle-famille patwa maheshwari. Les «tarifs» pratiqués par les Maheshwari reflétaient à leurs yeux la différence de classe sociale entre les deux communautés. Un père de famille résuma ainsi une opinion assez répandue.

Nous sommes une classe laborieuse (*mazdūr*); nous n'avons pas d'argent et les familles patwa maheshwari qui souhaitent conclure une alliance avec nous n'en ont pas non plus. Les Maheshwari par contre sont riches et cherchent à conclure des alliances avec d'autres familles riches. Une fille de pauvres va dans une belle-famille de pauvres. Une fille de riche va dans une belle-famille riche.

D'une manière générale, les familles patwa maheshwari n'aiment pas marier leurs filles à des familles plus fortunées qu'elles-mêmes, de crainte que de tels alliés aient des exigences financières trop élevées, et ceci non seulement dans le cadre du mariage, mais également par la suite. Une mère de famille affirma ainsi:

Si l'on marie sa fille à une famille plus riche que soi, celle-ci ne cessera de réclamer des biens coûteux: une fois ce sera une télévision, une autre fois un scooter, etc. Si l'on marie sa fille à une famille peu fortunée, cette dernière se montrera satisfaite des cadeaux qu'elle reçoit. Un sari de 400 à 500 roupies fera plaisir à la belle-mère qui s'estimera heureuse d'avoir conclu une alliance avec une famille qui se montre généreuse à son égard. En mariant sa fille à une famille égale, on garantit que sa fille vivra heureuse.

Les Patwa Maheshwari jugeaient également que les jeunes gens maheshwari qui leur étaient proposés comme gendres avaient souvent une formation et des revenus modestes et qu'ils n'étaient pas de bons partis. Une famille patwa maheshwari qui ne disposait que de 200'000 roupies devait en effet se contenter d'un beau-fils maheshwari qui exerçait un petit emploi dans le secteur privé et qui ne gagnait que 2'000 à 3'000 roupies par mois, un salaire égal, voire inférieur à celui des jeunes gens patwa maheshwari. Pour la marier à un Maheshwari qui bénéficiait de revenus confortables, la famille d'une jeune fille devait déboursier 500'000 roupies, une somme qui dépassait généralement ses possibilités financières.

Rappelant la beauté proverbiale des jeunes filles de leur communauté³²⁴, les Patwa Maheshwari reprochaient aux Maheshwari de leur offrir en mariage plutôt des filles peu attrayantes, voire handicapées, qu'ils n'avaient pas réussi à marier parmi les leurs. Ils accusaient certains de leurs frères de caste qui mariaient leurs fils à des jeunes filles maheshwari d'agir d'une façon irréfléchie ou par cupidité. Un Patwa Maheshwari disait à ce propos: «Quand bien même ils reçoivent des Maheshwari 80'000 roupies au lieu des 60'000 roupies habituelles, ils sont perdants, puisqu'ils se retrouvent avec une belle-fille ou une épouse déplaisante, et parfois même tarée.»

Les individus hostiles aux alliances matrimoniales entre Patwa Maheshwari et Maheshwari estimaient d'une manière générale que ce type de mariage comportait trop de risques. Comme les Patwa Maheshwari évoluaient dans les années 1980 et au début des années 1990 dans des réseaux de parenté distincts de ceux des Maheshwari, ils ne pouvaient que difficilement se renseigner sur les candidats maheshwari et devaient s'en tenir aux informations fournies par des intermédiaires qui pouvaient soit ignorer, soit dissimuler volontairement les défauts cachés d'un candidat ou d'une candidate maheshwari. Pour justifier leur méfiance à l'égard des mariages avec des Maheshwari, mes interlocuteurs patwa maheshwari citèrent comme exemples deux cas de tromperies notoires.

Une de ces alliances malheureuses fut conclue entre un jeune homme patwa maheshwari de Sikar³²⁵ doté d'un diplôme universitaire (en l'occurrence un *Bachelor of commerce*) et une jeune fille maheshwari qui vivait dans un quartier de la vieille ville de Jaipur. L'instigateur de ce mariage était un cousin du père du jeune homme (FyBS), cousin qui résidait à Jaipur et qui avait lui-même épousé une femme maheshwari. Les parents du jeune homme étaient d'autant plus enclins à lui faire confiance qu'un autre cousin (FZS) du père du jeune homme habitait dans le voisinage de la candidate et s'était également prononcé en faveur de l'alliance. Etant donné les garanties fournies par ces deux intermédiaires, ils ne menèrent pas d'enquête eux-mêmes et se rendirent de Sikar à Jaipur pour célébrer les fiançailles. Huit personnes étaient présentes du côté du fiancé: sa mère, son oncle maternel, son frère aîné et sa belle-sœur venus de Sikar et deux parents résidant à Jaipur: un cousin (FyBS) du père du fiancé et un des intermédiaires. Conformément à la coutume, la *bhābhī*, c'est-à-dire la belle-sœur (BW) du fiancé, voulut aider la jeune fille à revêtir le *sari* que les parents du jeune homme avaient apporté pour leur future bru; son offre fut toutefois rejetée par la famille de la jeune fille qui s'empressa de dire que la fiancée n'avait besoin d'aucune aide.

³²⁴ Ce stéréotype m'a été confirmé par des interlocuteurs non patwa.

³²⁵ Sikar: nom de lieu fictif.

Les deux familles se rencontrèrent à nouveau huit jours plus tard pour fêter le mariage. De retour à Sikar, la famille du marié s'aperçut alors que la jeune femme avait une main paralysée et qu'elle était de ce fait incapable de s'acquitter des tâches domestiques. Il s'avéra en plus qu'elle n'avait pas fait d'études secondaires comme cela avait été prétendu, mais qu'elle avait passé seulement quatre ou cinq ans à l'école primaire. Deux ans après le mariage, le jeune homme renvoya sa femme dans sa famille paternelle, demanda le divorce et rendit 50'000 des 100'000 roupies que lui réclamait sa belle-famille en compensation des frais occasionnés par le mariage. Il aurait souhaité mettre plus rapidement un terme à son mariage, mais avait été empêché de mettre ce projet à exécution par les membres aînés de sa famille, qui considéraient le mariage comme un sacrement indissoluble.

Le rôle des intermédiaires

L'étude de quelques alliances entre Patwa Maheshwari et Maheshwari montre que l'élargissement de la zone d'endogamie dépend largement de l'intervention d'intermédiaires, qui peuvent signaler des conjoints disponibles dans l'une et l'autre communauté et se porter garants de la valeur des candidats et de leurs familles. Sans évoquer en détail le processus de sélection des conjoints, il convient de présenter brièvement les médiateurs qui ont facilité la conclusion d'alliances entre Patwa Maheshwari et Maheshwari, à savoir: le voisinage, les relations de parenté et d'amitié ou encore des institutions comme les foires de rencontre.

Le quartier

Le quartier a joué le rôle d'intermédiaire dans le cas d'un *love-cum-arranged marriage*³²⁶ conclu entre un jeune Patwa Maheshwari et une jeune fille maheshwari. Il a non seulement favorisé la rencontre du couple, mais permis aux deux belles-familles de s'assurer que le conjoint envisagé et leurs familles présentaient les qualités souhaitées. Le Patwa Maheshwari Shiv Kumar Karva épousa en 1989 à l'âge de 20 ans, Anita Chandak³²⁷, une jeune fille maheshwari alors âgée de 18 ans. Quand les deux jeunes

³²⁶ Le concept de «love-cum-arranged marriage» désigne des alliances entre des conjoints qui se sont choisis sans l'intervention de leurs familles et dont le choix a toutefois reçu l'approbation de celles-ci. Lorsque le ou la candidat(e) proposé(e) présente les qualifications exigées par les parents, ceux-ci organisent en effet des festivités comme pour un mariage ordinaire.

³²⁷ Noms fictifs.

gens, qui avaient grandi dans le même quartier, décidèrent de se marier, les membres aînés de la famille de la jeune fille avaient d'abord fait opposition à leur projet, mais acceptèrent finalement de célébrer leur union comme un mariage ordinaire. Ils avaient d'autant moins de raisons de désapprouver cette union que Shiv Kumar Karva disposait d'un diplôme universitaire (Bachelor of commerce) et qu'il occupait un poste bien rémunéré dans une banque. A l'attrait qu'offraient les atouts personnels du jeune homme s'ajoutait celui des qualifications professionnelles des membres de sa famille. Plusieurs de ses frères jouissaient en effet d'un haut niveau d'instruction et exerçaient des professions de prestige. La supériorité relative du jeune homme et de sa famille du point de vue de l'éducation, de la profession et du revenu compensait le stigmate de leur appartenance à une communauté alors considérée comme inférieure à celle des Maheshwari.

Le tableau ci-dessous indique le degré de scolarité et la profession des frères et des beaux-frères de Shiv Kumar Karva ³²⁸ (H: homme/F: femme):

- H: Sohan Lal (1947/scolarité: 10 ans): patwa, marié en 1964 à Chandra Lata Soni d'Alwar dont le père est patwa de métier;
- H: Behari Lal (1952/scolarité: master in Art): secrétaire privé du recteur d'un *college*, marié en 1972 à Santosh Parwal de Renwal dont le père possède une épicerie;
- F: décédée;
- F: décédée;
- F: Asha (1960/scolarité: 7 ans), mariée à Suresh Chandak, propriétaire d'une épicerie;
- H: Vimal Kishore (1966/scolarité: 8 ans), tailleur de diamant et courtier, marié à Sharmila Rathi de Kanoj (Uttar Pradesh) dont le père est patwa;
- H: Shiv Kumar (1969/scolarité: Bachelor of commerce), employé de banque, marié en 1989 à Anita Chandak Maheshwari de Jaipur dont le père est fonctionnaire;
- F: Nisha (1970/scolarité: 7 ans), mariée en 1990 à Padam Birla de Jaipur, employé de banque;
- H: Rajesh (1972/scolarité: Master in arts), patwa, marié en 1991 à Sonu Malpani de Delhi dont le père est patwa.

Il ressort de ce qui précède que trois des cinq frères de Shiv Kumar Karva possèdent des diplômes universitaires. Deux sont employés dans une administration publique, 2 sont patwa et 1 est tailleur de diamants. Quant aux beaux-frères, le premier est commerçant, tandis que le second est employé de banque.

³²⁸ Les noms figurant dans le tableau sont fictifs.

Les amis et les relations de parenté

Le cas d'un mariage qu'un Patwa Maheshwari de Jaipur conclut en 1977 avec une jeune fille maheshwari d'Ajmer³²⁹ illustrera le rôle joué par des parents proches et des amis intimes:

Sunil Sarda³³⁰, un jeune Patwa Maheshwari né en 1955, possédait un niveau d'instruction plus élevé que la moyenne des Patwa Maheshwari. Comme il était doté d'une maîtrise en commerce, il était parvenu à obtenir un poste de fonctionnaire dans la Dairy Development Corporation of the Government of Rajasthan. Au cours de ses études, il s'était lié d'amitié avec un jeune Maheshwari, appelé Promod Jaju. Quand celui-ci lui proposa sa cousine Dipika en mariage, Sunil se montra intéressé. L'alliance lui permettait en effet d'épouser une jeune fille maheshwari dotée d'un caractère, d'une taille et d'un niveau d'instruction adéquats ainsi que d'une famille respectable. Il était d'autant plus désireux d'épouser cette jeune fille qu'elle lui était recommandée par un proche ami. Quant aux parents de Dipika, ils considéraient Sunil Sarda comme un bon parti, car il jouissait d'une excellente formation scolaire, gagnait un bon salaire et était suggéré par un proche parent. Comme Promod Jaju se portait garant de son ami, les parents de la jeune fille s'abstinrent de mener une enquête approfondie sur leur gendre potentiel. Lorsqu'ils se rendirent à Jaipur pour célébrer les fiançailles, ils ne remarquèrent aucun indice qui aurait pu les faire douter de l'identité maheshwari du jeune homme: le nom de famille indiqué au-dessus de la porte d'entrée de son domicile, ainsi que tous les noms inscrits sur les façades des maisons voisines étaient des noms de *gotra* maheshwari. Le commerce, le style de vie, la fortune et le niveau d'instruction scolaire de leur futur gendre et de sa famille semblaient en outre en tout point identiques à ceux d'une famille maheshwari de la classe moyenne.

En créant des liens entre deux réseaux de parenté, l'un Patwa Maheshwari et l'autre Maheshwari, le mariage de Sunil et de Dipika permit aux frères de Sunil de trouver à leur tour une épouse maheshwari:

- en 1978, Babu Lal, un frère cadet de Sunil, épousa une voisine de Dipika;
- en 1981, Anand, un autre frère cadet de Sunil, épousa une proche parente de Promod, l'ami maheshwari de Sunil;
- en 1982, 1987 et 1992, deux autres frères cadets et une sœur cadette de Sunil épousèrent également des Maheshwari. Ces trois alliances furent arrangées par un Maheshwari de Jaipur, un parent lointain de Dipika. Les détails concernant la profession et le lieu de résidence des époux ainsi que la date de leurs mariages figurent dans l'annexe (6 et 7).

³²⁹ Nom de lieu fictif.

³³⁰ Nom de famille fictif.

Après avoir établi pendant quelques années des alliances avec les familles patwa maheshwari de Jaipur, les Maheshwari de Kota refusèrent temporairement de conclure d'autres mariages avec eux. Les quatre jeunes femmes qu'ils avaient mariées à Jaipur leur avaient appris que les revendications identitaires des Patwa Maheshwari ne faisaient pas l'unanimité dans la communauté de Jaipur. Bien décidés à ne plus se laisser tromper, les Maheshwari de Kota exigèrent désormais des candidats de Jaipur de prouver leur identité maheshwari en présentant une attestation signée par la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur.

A défaut de pouvoir exhiber cette preuve, les Patwa Maheshwari établirent des alliances avec des Maheshwari de Delhi, Renwal, Chomu et de Jaipur. Le frère de Sunil, Babu Lal, fut l'un des instigateurs de ces mariages. Il maria sa nièce (BD) avec un jeune Maheshwari, dont le père était un fonctionnaire et travaillait à Jaipur dans le commerce de la bijouterie. Il arrangea également le mariage d'une autre nièce (ZD) avec un jeune Maheshwari originaire de Jaipur et employé dans une compagnie privée à Bénarès.

UNE ALLIÉE DE TAILLE: LA SHRI MAHESHWARI SAMAJ

Les ressources du mouvement associatif

Les Patwa Maheshwari tirèrent largement parti de l'appui individuel que leur fournissaient certains membres actifs et progressistes du mouvement associatif maheshwari. Ces derniers considéraient d'une part les Patwa Maheshwari comme des Maheshwari à part entière et estimaient d'autre part que la fusion des deux groupes permettait de renforcer les rangs des Maheshwari de Jaipur qui sont numériquement plus faibles que les autres castes commerçantes de la ville. Les Patwa Maheshwari trouvèrent un allié de choix dans la personne de Sita Ram Patwari, dont il a été déjà question précédemment. Né au début du siècle et influencé par les réformateurs indiens, ce Maheshwari cherchait à agrandir, à unifier et à «moderniser» sa caste. Comme il était cultivé et réputé pour son dévouement à la cause communautaire, il jouissait d'un grand prestige au sein de sa communauté maheshwari et utilisa son influence et son large réseau de connaissances pour promouvoir la cause des Patwa Maheshwari. Il appuya l'intégration des Patwa Maheshwari en publiant notamment en 1987 l'article susmentionné dans le *Maheshwari*, le principal journal du mouvement associatif maheshwari. Sur la base de recherches qu'il avait entreprises auprès des Patwa Maheshwari, il rapporte que ces derniers affirmèrent leur identité pour la première fois le 10 novembre 1955 à Saharanpur (Uttar Pradesh). Au cours d'une assemblée qui réunissait les représentants de diverses communautés patwa maheshwari de l'Uttar Pradesh, du Madhya Pradesh,

du Rajasthan et du Haryana, ils décidèrent de rejeter le nom double de «Patwa Maheshwari» qui faisait référence à leur activité artisanale, déclarèrent qu'ils étaient des «Maheshwari» et commencèrent à s'appeler ainsi. La deuxième assemblée eut lieu les 21 et 22 janvier 1957 à Delhi, au Sita Ram Bazar, et fut présidée par un Maheshwari appelé Rambabu Maheshwari, qui rappela que les Patwa Maheshwari étaient des Maheshwari à part entière. Lors de ces deux réunions, la communauté patwa maheshwari de Jaipur fut représentée par Surya Soni.

Sita Ram Patwari affirme dans son article que la création de la communauté patwa maheshwari résulte de la spécialisation professionnelle d'un certain nombre de Maheshwari, qui optèrent pour le métier de patwa. Il situe cette reconversion dans la première moitié du XIX^e siècle, époque à laquelle un certain Maheshwari appelé U.L. Falod avait commencé à exercer cette profession. Constatant que ses affaires prospéraient à merveille, d'autres familles maheshwari avaient adopté le même métier et formèrent au fil des ans une nouvelle communauté d'artisans endogame. L'auteur souligne à ce propos que les Patwa d'origine maheshwari ne doivent pas être confondus avec les artisans patwa issus d'autres castes hindoues ou musulmanes. A Jaipur, les uns et les autres constituent non seulement des groupes endogames différenciés, mais sont également établis dans des quartiers distincts: les Patwa Maheshwari résident dans le Tailai-bari (à la Patwon Ka Rasta), alors que les autres sont établis près du Manak Chauk et du Chandpol Bazar. Sita Ram Patwari précise en outre que les Patwa Maheshwari de Jaipur sont originaires de Didwana. Ils se sont établis dans diverses villes de la région, telles que Sambhar, Astera, Sikar avant de s'installer dans la capitale du Rajasthan.

Pour légitimer les revendications identitaires des Patwa Maheshwari, l'article fournit une série d'arguments: il relève notamment que les Patwa Maheshwari possèdent des noms de clans similaires à ceux des Maheshwari: à savoir Kathor, Somani, Hurkat, Sarda, Amjera, Dhoot, Parwal, Soni, Birla, Kalani, Chandak, Malpani, Bihani, Totla, Jaju, Rath, Karva, Bangar, Lakhotiya, Mundhra, Toshnival, Gattani, Mandovari, Baheti, Bhandari et Asava. Pour démontrer au lecteur que le nom de Patwa se référait exclusivement à la profession, Sita Ram Patwari explique l'origine de son propre nom: «Patwari». L'un de ses ancêtres, qui provenait d'Amber et s'appelait Herjimal Falod, travaillait pour les services administratifs responsables de la supervision de la construction de Jaipur et portait le nom de *patwāri*, un terme qui désigne la charge consistant à tenir les registres comptables d'un village. Lui et ses descendants, qui poursuivirent dans la même voie professionnelle, conservèrent cette appellation. Même après avoir abandonné leur métier ancestral et avoir émigré à Bombay, Bénarès et Delhi, ils continuèrent à porter ce nom. L'argumentation de Sita Ram Patwari convainquit beaucoup de Maheshwari, comme il ressort des propos d'un notable maheshwari de Jaipur:

Les Patwa Maheshwari étaient à l'origine des Maheshwari. Ce qui c'est passé, à mon avis, c'est qu'à une certaine époque, certains Maheshwari ne trouvaient pas d'emploi et ont commencé à préparer des ornements, si bien qu'on les a appelés Patwa. On observe le même phénomène pour les Patwari. A un moment donné, certaines familles maheshwari furent employées par l'Etat pour s'occuper des impôts fonciers et furent appelées patwari. Patwari n'est pas un des 72 clans, mais un simple surnom. Comme les Patwa Maheshwari exerçaient une activité manuelle, ils furent critiqués par les autres membres de la caste et exclus. (D. 1997)

Pour persuader son audience, Sita Ram Patwari relevait aussi que les Patwa Maheshwari et les Maheshwari adhéraient à des coutumes similaires; érigeant les pratiques matrimoniales au rang de reflet du système culturel dans son ensemble, il notait que les rites de mariage des deux groupes étaient identiques; dans les deux communautés, l'oncle maternel faisait par exemple tourner sa nièce trois fois autour de son époux avant que le couple ne s'assoie autour du feu sacré.

Joignant l'acte à la parole, Sita Ram Patwari ne se contenta pas de soutenir la revendication identitaire des Patwa Maheshwari en rédigeant un article, mais favorisa concrètement leur intégration en concluant une alliance matrimoniale entre son petit-fils (SS) et la nièce (ZD) d'un notable patwa maheshwari, promoteur de l'intégration de sa communauté parmi les Maheshwari.

Un autre «travailleur social» maheshwari, D.C. Malpani, avait établi des liens assez étroits avec la communauté patwa maheshwari. Dans ses jeunes années, il avait été membre du comité directeur de la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur et avait ouvert à titre bénévole une agence matrimoniale destinée aux familles maheshwari. Il était entré en contact avec la communauté patwa maheshwari parce qu'il était lié d'amitié avec Jivan, un notable patwa maheshwari qui provenait de la même ville (Sambhar) et du même quartier que lui. Il entretenait par ailleurs des liens de parenté rituelle avec Devi, la sœur de Jivan, qui était mariée à Jaipur. Cet avocat maheshwari était en même temps le conseiller juridique de l'association patwa maheshwari de Jaipur et participa à la mise sur pied des premières élections de son comité directeur. A la différence de Sita Ram Patwari, il aida avant tout les Patwa Maheshwari à renforcer leurs liens intracommunautaires.

Pour favoriser leur intégration parmi les Maheshwari, les Patwa Maheshwari exploitèrent par ailleurs des concepts, des manifestations et des institutions que le mouvement associatif maheshwari avait développés pour accroître l'unité et la puissance numérique de la caste. Adhérant au mythe d'origine des Maheshwari, ils affirmèrent être originaires de Didwana, le berceau mythique des Didu Maheshwari, des Maheshwari de «pure souche». Certaines familles accrochèrent d'ailleurs aux murs de la pièce

de séjour les images de ce mythe qui montrent les 72 ancêtres fondateurs en compagnie du couple divin Shiva et Parvati (cf. chap. III).

Bien avant leur admission officielle par la Shri Maheshwari Samaj en 1996, les Patwa Maheshwari participaient aux manifestations de l'association maheshwari, et en particulier au *goth*, le grand repas communautaire qui réunit annuellement environ 15'000 Maheshwari provenant de tout le district de Jaipur (cf. chap. IV). Certains Patwa Maheshwari contribuaient même au financement de cette manifestation en achetant des «actions» à 501 roupies la pièce (cf. chap. IV et V). Un de mes interlocuteurs patwa maheshwari affirma ainsi que les membres du comité d'organisation du *goth* leur auraient vendu en 1994 une douzaine d'actions, ce qui prouvait à ses yeux qu'une partie des Maheshwari les considéraient bel et bien comme des leurs. Il tirait en outre parti de cette démarche pour renverser les rapports hiérarchiques entre les deux communautés et affirma que les Maheshwari «s'estiment supérieurs et nous considèrent comme inférieurs. En fait c'est le contraire qui est vrai: c'est nous qui faisons des dons et c'est eux qui tendent la main». Si les Patwa Maheshwari participaient au financement du repas communautaire, ils offraient aussi de l'argent à l'occasion de *Mahesh Navmi* pour alimenter le Mahesh Seva Kosh, le fonds d'entraide de la Shri Maheshwari Samaj (cf. chap. V).

La générosité des Patwa Maheshwari à l'égard de l'association maheshwari traduisait non seulement leur attachement à cette institution, mais leur permettait aussi de figurer dans les listes de ses bienfaiteurs, favorisant ainsi un processus mutuel de reconnaissance et de légitimation entre, d'une part, les Patwa Maheshwari et, d'autre part, l'association maheshwari.

Les campagnes électorales organisées tous les trois ans par les candidats à la présidence de la Shri Maheshwari Samaj jouèrent, pour finir, un rôle décisif dans l'intégration des Patwa Maheshwari parmi les Maheshwari de Jaipur. La nécessité de réunir un maximum de voix encourage les candidats à créer et à resserrer les liens avec des groupes, des familles et des individus qui occupent jusque-là une position quelque peu marginale. Dès la fin des années 1980, ils se rapprochèrent à ce titre aussi bien des Patwa Maheshwari que des Dhat Maheshwari, des réfugiés maheshwari originaires du Sind.

Depuis que la Shri Maheshwari Samaj met sur pied des foires de rencontre, certains notables patwa maheshwari sont associés à la préparation de ces manifestations.

Les Patwa Maheshwari tirent en outre parti des institutions permanentes de la Shri Maheshwari Samaj, notamment en envoyant leurs enfants dans des écoles maheshwari. Quelques familles particulièrement démunies bénéficieraient par ailleurs d'un appui financier de la part du Shri Mahesh Seva Kosh, sous la forme d'une prise en charge des frais d'écologie.

Les foires de rencontre favorisent la conclusion d'alliances entre Patwa Maheshwari et Maheshwari de diverses manières. En rassemblant en un

même lieu de nombreux jeunes gens et jeunes filles à marier, elles donnent aux Patwa Maheshwari la possibilité de côtoyer des familles maheshwari dont ils n'auraient pas eu connaissance par le biais de leur réseau de relations personnelles qui se recrutent surtout parmi les Patwa Maheshwari. Les foires que la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur organise depuis 1995 s'avèrent des médiateurs d'autant plus efficaces que plusieurs notables patwa maheshwari s'activent dans les comités d'organisation de ces manifestations. Grâce à leur double ancrage dans les communautés patwa maheshwari et maheshwari, ils peuvent signaler aux familles des jeunes à marier des alliés potentiels, faire les présentations et permettre aux participants de s'assurer que les partis envisagés sont fiables. L'étendue de leur cercle de connaissances et leur notoriété favorisent la conclusion d'alliances entre les familles des deux groupes. Un de ces notables patwa maheshwari affirma ainsi qu'il avait arrangé en 1996 les quatre mariages suivants:

- en 1996, un Patwa Maheshwari de Jaipur, *patwa* de profession, épousa une jeune fille maheshwari, originaire de Govindgarh (district de Alwar) dont le père avait un commerce de céréales. Le jeune homme avait terminé ses études secondaires et la jeune fille avait suivi huit ans de scolarité;
- la même année, une jeune fille patwa maheshwari épousa un Maheshwari qui est propriétaire d'une épicerie et habite un village de la région de Jaipur. La jeune fille avait suivi huit ans de scolarité, tandis que le jeune homme avait terminé ses études secondaires;
- toujours en 1996, une jeune fille patwa maheshwari épousa un Maheshwari de Jaipur, qui était employé. Alors que la jeune fille avait suivi l'école pendant 8 ans, le jeune homme avait achevé sa dixième année secondaire;
- en 1997, une autre jeune fille patwa maheshwari épousa un Maheshwari spécialisé dans la manufacture de bijoux.

Les organisateurs de la foire de rencontre et du mariage collectif de 1996 étaient conscients du fait que les notables patwa maheshwari avaient fourni un appui décisif au succès de ces manifestations et leur adressèrent des lettres de remerciements pour leur contribution. En facilitant les contacts entre les membres des deux communautés récemment encore distinctes, ces collaborateurs patwa maheshwari avaient augmenté le nombre de couples qui avaient accepté de se marier lors du mariage collectif et avaient par ailleurs permis au comité d'organisation de se distinguer par son efficacité.

La Shri Maheshwari Samaj: un arbitre

Les Patwa Maheshwari de Jaipur ne se sont pas contentés d'investir les manifestations et les institutions de la Shri Maheshwari Samaj, mais ont placé le mouvement associatif maheshwari dans un rôle d'arbitre légitimé à baliser la zone d'endogamie de la caste, lui assignant ainsi une fonction qui incombait précédemment aux conseils de caste (cf. chap. II).

Les Patwa Maheshwari de Jaipur firent leur première demande d'admission officielle à la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur en 1965 et cherchèrent en même temps à convaincre la ABMMS de la légitimité de leur requête. L'organe faïtier du mouvement associatif maheshwari refusa d'entrer en matière et délégua la prise de décision au niveau local. Ce fut seulement en 1992 que la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur créa une commission *ad hoc* chargée de vérifier la légitimité des revendications identitaires des Patwa Maheshwari. Parmi les membres de cette commission figuraient quatre notables maheshwari, à savoir deux membres du comité directeur, son secrétaire général ainsi qu'un ex-membre du comité directeur. Par trois voix contre une, la commission conclut que les Patwa Maheshwari n'étaient pas des Maheshwari et ceci en raison de certaines considérations qui me furent rapportées par l'un des opposants à l'intégration des Patwa Maheshwari:

- les généalogistes des Maheshwari ne mentionnaient dans leurs registres aucun Patwa Maheshwari;
- parmi les *gotra* des Patwa Maheshwari figuraient trois noms qui coïncidaient avec les *gotra* des Agarwal, notamment celui de Gupta. Les Patwa Maheshwari pouvaient donc se prétendre aussi bien Agarwal que Maheshwari;
- les alliances conclues entre des Maheshwari et des Patwa Maheshwari ne prouvaient nullement que les Patwa Maheshwari étaient des Maheshwari et devaient être considérées comme des mariages intercastes.

L'activité manuelle ancestrale des Patwa Maheshwari ne fut en revanche pas désignée comme une entrave à leur intégration. En laissant de côté cet argument, la commission voulait probablement éviter d'être accusée de faire preuve de discrimination sociale basée sur la prise en compte de l'occupation professionnelle.

Le comité directeur en fonction en 1994 ne fit pas usage du rapport élaboré par la commission et refusa de prendre position pour ou contre l'intégration des Patwa Maheshwari, évitant ainsi de provoquer l'opposition de certains membres de l'association. Indirectement toutefois, ce comité favorisa la présence des Patwa Maheshwari dans les structures associatives et les comités directeurs suivants prônèrent ouvertement leur intégration à partir du milieu des années 1990. Alors qu'en mars 1995, seuls quelques Patwa Maheshwari étaient membres de l'association, leur nombre

s'était considérablement accru en 1997. Grâce à des entretiens menés avec des Patwa Maheshwari et des membres actifs de la Shri Maheshwari Samaj, il me fut possible de reconstituer les dernières étapes de l'intégration des Patwa Maheshwari parmi les Maheshwari.

Depuis 1996, de nombreux Patwa Maheshwari furent admis comme membres à part entière de la Shri Maheshwari Samaj et certains furent même invités, comme cela a été mentionné plus haut, à faire partie des comités d'organisation des foires de rencontre. Le processus d'intégration s'accéléra grâce à un comité directeur qui comprenait une proportion importante de Maheshwari provenant de l'extérieur de Jaipur. Moins conservateurs que les Maheshwari qui y étaient installés de longue date et désireux de renforcer leurs rangs, ses membres étaient prêts à intégrer dans l'association des groupes que les vieilles familles de la ville considéraient comme marginaux ou comme périphériques à leur communauté et se montrèrent par conséquent sensibles aux revendications identitaires des Patwa Maheshwari (cf. chap. IV). Cette politique d'ouverture conforta l'intégration de ces derniers parmi les Maheshwari et accrut finalement la puissance numérique de la communauté maheshwari de Jaipur.

La participation des Patwa Maheshwari aux votations et la collaboration de certains de leurs notables à la préparation des foires de rencontre ne pouvaient en principe pas passer inaperçues dans le milieu d'interconnaissance que constitue la communauté maheshwari de Jaipur. En 1997, certains Maheshwari de Jaipur ignoraient cependant encore tout de l'évolution des relations entre les Patwa Maheshwari et la Shri Maheshwari Samaj. Informé de la reconnaissance officielle dont jouissaient depuis peu les Patwa Maheshwari, un de mes interlocuteurs, actif dans les structures associatives supralocales, n'avait toutefois manifesté aucune surprise:

Les Patwa essaient depuis longtemps d'être admis, depuis une cinquantaine d'années. Comme je suis membre de la Maha Sabha, ils sont également venus chez moi et m'ont demandé d'écrire à la Maha Sabha (ABMMS). Ils ont eux-mêmes écrit à la Maha Sabha pour demander d'être reconnus comme Maheshwari. Comme les Patwa proviennent de Jaipur, la Maha Sabha a transmis le dossier à l'association de Jaipur. Les gens de Jaipur, pour leur part, ne sont pas intéressés à prendre une décision, parce qu'il faut de la volonté pour cela. Et personne n'est prêt à susciter des oppositions. Alors, on laisse les choses arriver par elles-mêmes. [...] C'est comme cela qu'on prend une décision... Par contre, s'il y a une direction forte, un président de l'association qui est fort, il peut très bien faire accepter ce projet. Il y a aucun mal à cela. Aucun mal. (D. août 1997)

Il ressort de ces propos que l'acceptation des Patwa Maheshwari repose en fin de compte sur l'assentiment tacite de la majorité des Maheshwari de Jaipur. En renonçant à s'opposer aux initiatives des activistes qui formaient le fer de lance de la politique d'intégration des Patwa Maheshwari,

la communauté dans son ensemble cautionna leur action. L'importance accordée à l'opinion publique dans l'admission de nouvelles familles ou communautés se reflète clairement dans l'attitude des présidents, comme le rapporte un Patwa Maheshwari :

La question de l'intégration se pose depuis longtemps, depuis la présidence de A. A cette époque, A. avait reconnu les Patwa comme des Maheshwari. Lorsque B. est devenu président, il a lui aussi plus ou moins reconnu les Patwa comme Maheshwari, mais il avait peur de la communauté. Si jamais quelqu'un remettait en question sa décision, qu'allait-il répondre ? Comme il était d'accord sur le fond, il a dit à D., alors son premier ministre, de consulter les généalogistes. C'était en 1992. Les généalogistes ont dit que nous étions Maheshwari, qu'ils s'en portaient garant. Après avoir interrogé les généalogistes, il a organisé une séance de comité pour prendre la décision [de nous intégrer]. Une ou deux fois, la rencontre au cours de laquelle la décision devait être prise a été annulée. Puis le mandat de B. est arrivé à son terme. Ensuite C. a accédé à la présidence... Nous sommes allés le rencontrer. Les discussions se sont prolongées. Le mandat de C. est parvenu à sa fin. Puis ce fut le tour de D., qui prit la décision finale. D. a une vision des choses plus moderne. Il ne veut pas voir la caste se disperser. C'est pourquoi il a rassemblé tout le monde. C., lui, avait un peu peur. Il craignait de devoir faire face à des questions. D. est plus audacieux. Il se dit que, si quelqu'un a quelque chose à dire, il saura bien quoi lui répondre. (D. août 1997)

Interrogé sur sa prise de position à l'égard des Patwa Maheshwari, D. affirma que les Patwa Maheshwari étaient bel et bien des Maheshwari et rappela qu'il partageait en cela l'opinion des autres présidents, notamment celle de A. Ces prédécesseurs avaient toutefois été trop occupés par la construction d'écoles et d'autres responsabilités pour se soucier de l'intégration des Patwa Maheshwari. Pour sa part, il s'était borné à concrétiser un projet en gestation depuis longtemps et, en se présentant comme un simple exécuteur de la volonté collective, manifestait son attachement à l'idéologie égalitaire et démocratique du milieu associatif maheshwari.

CONCLUSION

Ce chapitre montre que l'intégration des Patwa Maheshwari parmi les Maheshwari résulte de la conjonction de plusieurs facteurs, à savoir des circonstances historiques, de la différenciation intracommunautaire à l'œuvre dans l'une et l'autre communauté et du projet d'unification du mouvement associatif.

L'essor de l'industrie de la bijouterie à Jaipur favorisa au XX^e siècle un rapprochement entre les Patwa Maheshwari et les Maheshwari. Contrairement à leurs confrères établis dans d'autres régions, les Patwa Maheshwari de Jaipur purent continuer à exercer leur métier ancestral et furent encouragés à développer des activités commerciales dans le secteur de la

hijouterie. Les possibilités de gains qu'offrait ce domaine ont par ailleurs incité de nombreux Maheshwari de Jaipur à se reconvertir dans le négoce des pierres précieuses et semi-précieuses, une démarche qui intensifia leurs contacts avec la communauté patwa maheshwari.

Pour s'intégrer au sein de la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur, les Patwa Maheshwari exploitèrent largement les dispositifs idéologiques et les structures que le mouvement associatif avait créés pour unifier les membres de la caste. Ils abandonnèrent l'usage de l'appellatif «Patwa», qui rappelait leur profession artisanale, et privilégièrent leur nom de clan, qui figure dans la liste des 72 clans maheshwari diffusée par le mouvement associatif. Ils participèrent activement à la vie associative en assistant aux manifestations (repas communautaires et autres festivités) de la Shri Maheshwari Samaj et en fréquentant les établissements scolaires maheshwari. Certains Patwa Maheshwari contribuèrent par ailleurs au financement de diverses activités associatives, en devenant notamment actionnaires du grand repas communautaire. Ils tirèrent en outre parti des foires de rencontre, qui furent organisées tout d'abord dans d'autres villes que Jaipur. Ils cherchèrent et trouvèrent aussi des appuis auprès de notables du mouvement associatif maheshwari. Ceux-ci estimaient que l'intégration des Patwa Maheshwari présentait un intérêt individuel et collectif. Elle permettait à la Shri Maheshwari Samaj d'augmenter le nombre de ses membres, offrait aux notables acquis à cette cause l'occasion d'exhiber leur attitude progressiste et fournissait aux candidats à la présidence du comité directeur un moyen d'augmenter leur réseau de clientélisme et, par conséquent, leurs chances de remporter les élections. L'admission des Patwa Maheshwari élargissait finalement l'éventail de sélection des conjoints des familles maheshwari modestes. Ce dernier objectif ressort clairement de la préparation d'une foire de rencontre qui s'est tenue après l'admission officielle des Patwa Maheshwari dans la Shri Maheshwari Samaj. Pour convaincre des familles patwa maheshwari d'inscrire leurs enfants dans cette foire, l'association avait d'ailleurs prié un notable patwa maheshwari de se joindre au comité d'organisation de la manifestation.

L'intégration des Patwa Maheshwari parmi les Maheshwari a été favorisée par un facteur supplémentaire, à savoir par le processus de différenciation intracommunautaire qui est à l'œuvre dans l'une et dans l'autre communautés. Bien que peu nombreux et, pour la plupart, spécialisés dans l'artisanat, les Patwa Maheshwari de Jaipur présentaient une certaine diversité dans leurs revenus, dans leurs spécialisations professionnelles et dans leurs ambitions sociales. Cette hétérogénéité n'a pas été sans effet sur leur attitude à l'égard des Maheshwari. Tandis que les Patwa Maheshwari vivant de l'artisanat souhaitaient préserver leur autonomie et marier leurs enfants à l'intérieur de la communauté, ceux qui s'étaient orientés vers le commerce cherchaient à s'intégrer parmi les Maheshwari et à établir des alliances matrimoniales avec eux.

En adoptant cette stratégie d'ascension sociale, l'élite économique des Patwa Maheshwari choisit ainsi une démarche différente de celle des tisseurs Mudaliyar étudiés par M.-L. Reimiche (1996: 133-134, 144). Alors que les Mudaliyar de Tiruchengodu qui s'étaient enrichis dans le commerce ont cherché à renforcer leur position en différenciant leurs segments de lignages de ceux des Mudaliyar moins prospères, demeurés des artisans, les notables Patwa Maheshwari ont cherché à fonder leur communauté dans une entité sociale plus large et plus prestigieuse. Ils espéraient ainsi élargir leur réseau de parenté et de clientélisme au sein d'une caste de commerçants et troquer leur rattachement à une caste d'artisans contre l'affiliation à une caste plus prestigieuse, à savoir celle de commerçants réputés.

Comme il a été montré plus haut, les Maheshwari présentent, eux aussi, une forte différenciation interne et comptent des individus et des familles dont les professions et les revenus varient beaucoup. Si l'appartenance à une communauté qui comprend une proportion importante de familles riches et aisées offre de nombreux avantages aux Maheshwari modestes, elle leur pose toutefois des problèmes lorsqu'ils cherchent à marier leurs enfants, et en particulier leurs filles: les pratiques ostentatoires des familles fortunées, qui servent de modèle aux autres familles de la caste, provoquent une augmentation des dépenses matrimoniales à tous les niveaux socio-économiques de la caste, et entraînent ainsi de nombreuses familles dans des difficultés pécuniaires. Or, quand ces familles ne peuvent pas faire face aux exigences financières des parents des jeunes gens de leur communauté, elles sont tentées de vouloir inclure dans leur zone d'endogamie des groupes qui exigent des dots peu élevées et qui leur permettent de marier leurs filles sans devoir s'endetter. Le désir de trouver un gendre à même de subvenir adéquatement aux besoins de leur fille les incite non seulement à transgresser les règles d'endogamie, mais également l'idéal d'hypergamie.

Les premières alliances conclues entre les Patwa Maheshwari et les Maheshwari montrent que la différenciation communautaire qui est à l'œuvre dans les deux communautés a été un facteur décisif dans leur rapprochement. Elles unissaient en effet des familles comparables du point de vue du standing, mais qui occupaient une position inverse dans l'échelle socio-économique de leur communauté respective: impliquant exclusivement des jeunes à marier de la classe moyenne ou de la petite classe moyenne, ces mariages liaient des familles de l'élite économique des Patwa Maheshwari à des Maheshwari issus des sections modestes de leur communauté. L'examen de ces premières alliances confirme le rôle déterminant joué par la difficulté économique des Maheshwari pauvres. À défaut de trouver un gendre qualifié dans leur communauté et pour remplir leur devoir sacré de marier de leurs enfants, certains Maheshwari peu argentés se sont mis à chercher des beaux-fils parmi les Patwa Maheshwari, moins exigeants en matière de dot. Ces premières alliances étaient hypogames et unissaient des jeunes filles maheshwari pauvres à des jeunes gens patwa

maheshwari de la classe moyenne. Par la suite, des mariages hypergames furent également conclus: des filles de notables patwa maheshwari furent mariées à des jeunes gens maheshwari de la classe moyenne.

Si la conclusion d'alliances entre les Patwa Maheshwari et les Maheshwari reflète un processus d'homogénéisation de deux communautés considérées précédemment comme distinctes, les dots qui ont été offertes dans le cadre de ces alliances indiquent que les Maheshwari ont exploité la supériorité hiérarchique de leur communauté sur celle des Patwa Maheshwari pour conclure des arrangements avantageux du point de vue économique: lorsqu'ils occupaient la position de donneurs de femmes, ils offraient à leurs alliés patwa des dots aussi modestes que celles qui étaient en vigueur chez les Patwa. En revanche, quand ils étaient placés dans la position des preneurs de femmes, ils exigeaient de leurs alliés patwa des dots aussi élevées que celles qui avaient cours dans la communauté maheshwari.

En unissant des familles de standing comparable, les mariages conclus entre Patwa Maheshwari et Maheshwari tendent à prouver, de prime abord, le bien-fondé de l'observation de R.L. Hardgrave (1968: 1069). Selon cet auteur, le déclin de la différenciation entre les castes et la présence au sein d'une caste de classes distinctes porte atteinte à la solidarité intracaste et favorise la fusion de sections socio-économiques similaires de castes distinctes:

With the decline of such differentiation [between castes], however, as other communities begin to distinguish interactionally between the class segments of the caste, the solidarity of the caste is broken. Caste, as a primordial tie, persists in the midst of change, retaining its traditional endogamy as the basic primary unit beyond the family. Class divisions assume increasing importance, however, and as class becomes more behaviourally decisive, the bounds of caste are crossed, linking comparable class segments across caste lines on the basis of common interests and associations.

L'analyse approfondie des mariages entre Patwa Maheshwari et Maheshwari prouve effectivement que l'inégalité économique entre les membres d'une caste a favorisé la conclusion de mariages intercastes entre des individus et des familles dotés d'un standing comparable. L'examen des dots offertes par les Maheshwari aux Patwa montre toutefois que les premiers n'ont pas renié pour autant leur appartenance de caste. Bien au contraire, ils ont exploité la supériorité hiérarchique de leur communauté sur celle des Patwa pour conclure des arrangements matrimoniaux qui leur apportaient des avantages financiers.

L'attitude des Patwa les plus prospères prouve que la diversification professionnelle et l'inégalité économique des membres d'une caste peut affaiblir la solidarité intracaste. Certains d'entre eux étaient en effet prêts à renoncer à leur identité collective pour s'assimiler complètement aux Maheshwari. L'examen de leurs motivations dément toutefois l'hypothèse

qu'ils auraient réagi ainsi par «solidarité de classe». S'ils ont tenté de se rapprocher des Maheshwari et d'établir des alliances matrimoniales avec eux, c'était avant tout pour se faire admettre dans une caste plus prestigieuse, plus riche et plus puissante que la leur. Ils espéraient ainsi accéder plus aisément aux ressources diversifiées que détiennent les Maheshwari, en tant que membres d'une communauté dotée d'un pourcentage élevé d'hommes fortunés dont la puissance économique profite à l'ensemble de la caste.

L'intégration des Patwa Maheshwari parmi les Maheshwari recouvre des enjeux individuels et collectifs pour les membres des deux communautés et fut activement encouragée par différentes catégories socio-économiques, et notamment par des notables maheshwari, qui étaient nantis d'un capital social, économique et culturel supérieur à celui des Patwa Maheshwari.

Les modalités de leur intégration parmi les Maheshwari se distinguent nettement de celles des Kolwar. Comme on voit au chapitre VI, l'admission des Kolwar mettait en jeu la famille Birla³³¹, dont l'un des membres avait épousé une femme kolwar, et provoqua des dissensions parmi les Maheshwari de toute l'Inde. Elle constituait une pomme de discorde entre, d'une part, les conservateurs probritanniques qui rejetaient les Kolwar et qui souhaitaient excommunier les Birla, et, d'autre part, les réformateurs pronationalistes qui soutenaient leur cause. Comme l'intégration des Patwa ne recouvrait pas d'enjeux comparables, elle ne suscita pas de conflits parmi les Maheshwari en général et guère de remous parmi ceux de Jaipur. Elle ne fit pas non plus l'objet d'une décision autoritaire de la part de la ABMMS. En déléguant à la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur le soin d'accepter ou de refuser la communauté patwa en son sein, la ABMMS reconnaît aux associations locales toute compétence et toute liberté pour accepter ou pour rejeter des groupes préalablement considérés comme externes ou comme subalternes à la caste, autrement dit pour baliser les «frontières» de la caste. Par ce geste, l'organe faitier souligne en même temps la souveraineté des associations locales et le caractère décentralisé du mouvement associatif maheshwari. Il en ressort que les frontières de la caste, en tant que communauté concrète, continuent à être fluides et sont redéfinies localement par des acteurs individuels et collectifs qui poursuivent des agendas différents et en partie convergents.

Le processus d'intégration des Patwa Maheshwari démontre également que le comité directeur d'une association locale n'est pas situé au-dessus de la collectivité et que ses initiatives, pour être acceptées par les membres de la caste, doivent impérativement être perçues comme l'expression de la volonté communautaire.

³³¹ Pour des renseignements sur la famille Birla, se référer au chapitre I.

Les Dhat Maheshwari: «entre la participation et le repli communautaire»

Les deux derniers chapitres de cet ouvrage portent sur les Dhat Maheshwari, une communauté qui entretient – à l'instar des Patwa Maheshwari – des relations complexes avec le mouvement associatif maheshwari. Selon leurs dires, les Dhat Maheshwari sont des Maheshwari qui ont vécu pendant de nombreuses générations au Sind, dans le désert du Thar³³². En raison de leur implantation prolongée dans cette région, ils ont pris le nom de Thari ou de Dhat Maheshwari et ont développé une culture particulière qui s'exprime notamment dans l'usage d'un dialecte spécifique appelé ici le *dhatj*³³³ et dans des pratiques sociales différentes de celles des autres Maheshwari. A la suite de la Partition, les Dhat Maheshwari ont abandonné le Pakistan et se sont installés en Inde, en particulier au Gujarat et au Rajasthan, et notamment à Jaipur. Dans leurs nouveaux lieux de résidence, ils sont entrés en contact avec des Maheshwari qui n'ont jamais vécu dans le Sind, mais qui sont restés au Rajasthan ou se sont établis dans d'autres Etats de l'Inde. Ces derniers sont appelés dans la suite du texte Marwari³³⁴ Maheshwari, une expression empruntée aux Dhat Maheshwari.

Ce chapitre présente la trajectoire migratoire des Dhat Maheshwari et rappelle brièvement son impact sur la formation de leur identité sociale et culturelle. Il expose ensuite les circonstances qui ont incité les Dhat Maheshwari à quitter le Sind à partir de 1947 et indique leur répartition sur le territoire indien, en particulier au Gujarat et au Rajasthan. Se centrant ensuite sur la communauté dhat maheshwari de Jaipur, qui est forte d'une quarantaine de familles, il décrit leur implantation dans la ville

³³² Le généalogiste d'une famille dhat maheshwari, que j'ai eu l'occasion de rencontrer très brièvement, m'a indiqué les lieux où avaient successivement habité les ancêtres de son patron, à savoir: Kandela, Didwana, Lohargarh, Urfu, Lodharwa, Daiko, Osian, Satalmar, Jaisalmer, Ratakot, Nabisar, Umerkot, Parna, Dedusar, Barmer et Jaipur.

³³³ Le dialecte s'inspirerait, selon mes interlocuteurs dhat, du sindhi, du gujarati et du marwari.

³³⁴ Le terme marwari se réfère à Marwar, un ancien Etat princier du Rajasthan. Il est couramment utilisé en Inde pour désigner les habitants et en particulier les commerçants originaires du Rajasthan. Pour les emplois du terme marwari, voir chap. I.

et leurs activités professionnelles. Il analyse ensuite les relations qu'ils entretiennent avec les Marwari Maheshwari, leur fréquentation des manifestations et des institutions de la Shri Maheshwari Samaj, ainsi que leur position dans les structures associatives. L'examen de ces divers aspects permet de comprendre comment le mouvement associatif gère la différenciation intracommunautaire engendrée par la mobilité géographique et par la diversité culturelle des Maheshwari.

On peut ainsi vérifier l'aptitude de la Shri Maheshwari Samaj à médialiser les rapports entre les Maheshwari installés à Jaipur de longue date et les nouveaux arrivés. Dans la mesure où les modalités d'intégration des Dhat Maheshwari au sein de la Shri Maheshwari Samaj diffèrent de celles des Patwa Maheshwari, leur analyse offre un nouvel éclairage sur l'articulation des deux logiques déjà mentionnées précédemment, à savoir celle de segmentation qui préside à la formation des *jāti* et celle d'unification encouragée par l'association de caste moderne.

Mettant l'accent sur l'identité multiple des Dhat Maheshwari de Jaipur, je prends également en compte les relations qu'ils entretiennent avec les Sindhi, d'autres réfugiés hindous du Sind, ainsi qu'avec les Dhat Maheshwari résidant en dehors de Jaipur. L'examen des liens établis avec ces communautés et avec les Marwari Maheshwari permet de tester les limites du processus d'homogénéisation orchestré par le mouvement associatif maheshwari et de montrer que certains groupes préservent une autonomie plus ou moins grande à l'égard de ce dernier.

Les pratiques matrimoniales des Dhat Maheshwari font l'objet d'une attention particulière, car elles expriment d'une façon privilégiée la spécificité culturelle des Dhat Maheshwari et leur permettent de maintenir une identité collective distincte de celle des Marwari Maheshwari. L'exposé des choix matrimoniaux des membres de l'une ou l'autre communautés fait ressortir l'écart considérable entre la logique qui préside à la sélection des conjoints et celle qui sous-tend le programme d'unification du mouvement associatif. Poursuivant une réflexion amorcée dans le chapitre précédent, j'analyse par ailleurs l'impact des dépenses matrimoniales sur le halisage de la zone d'endogamie et démontre, qu'en raison de ses particularités, le système matrimonial des Dhat Maheshwari garantit jusqu'à aujourd'hui la clôture de leur groupe.

UNE COMMUNAUTÉ ORIGINALE DU RAJASTHAN

Tout comme les autres Maheshwari, les Dhat Maheshwari affirment être originaires de Didwana (district de Nagaur), d'où ils auraient émigré vers Jaisalmer et ensuite vers la région du Thar. Située au bord du désert du Thar sur la Route des Epices, la citadelle de Jaisalmer fut jusqu'au XVIII^e siècle un important centre commercial. D'après mes interlocuteurs, les Dhat

Maheshwari auraient quitté Jaisalmer à l'époque d'Aurangzeb (règne: 1658-1707) pour échapper à une famine selon les uns, à des campagnes de conversion à l'islam selon les autres. Le *Maheshwari Darshan*, un ouvrage publié en 1987 par les Dhat Maheshwari du Rajasthan, privilégie cette seconde explication. Il situe toutefois l'émigration à une date plus tardive, c'est-à-dire entre 1760 et 1820 et précise qu'une partie des Maheshwari fuyant Jaisalmer s'orientèrent vers le Thar, tandis que d'autres se dirigèrent vers Jamnagar et vers la région du Kutch.

Les noms de familles des Dhat Maheshwari et la région d'origine de leurs généalogistes semblent corroborer la véracité du récit de leur migration et de leur appartenance à la caste (*jāti*) des Maheshwari³³⁵: les clans (*khāp*) des Dhat Maheshwari coïncident avec ceux des Maheshwari qui vivent encore aujourd'hui dans la région de Jaisalmer. On trouve par exemple fréquemment chez les Dhat Maheshwari le nom de Mohta, qui se réfère à une lignée (*śākhā*)³³⁶ appartenant au clan (*khāp*) des Tavri, un clan exogame qui tire son nom d'un village situé dans la région de Jaisalmer³³⁷.

Les généalogistes des Dhat Maheshwari vivent dans la même aire géographique que ceux des Marwari, ce qui prouverait, selon les Dhat Maheshwari, que les Dhat Maheshwari et les Marwari proviennent de la même région. Ces généalogistes, appelés *bhāt* ou *jāgā*, résident aujourd'hui encore dans le district de Bhilwara. Jusqu'aux conflits indo-pakistanaï, ils n'hésitaient pas à se déplacer régulièrement au Sind pour mettre à jour les généalogies de leurs patrons dhat maheshwari installés dans cette région. Grâce aux contacts réguliers qu'ils entretenaient avec eux, ils parlent encore aujourd'hui le *dhati*, dialecte qui est pratiqué dans le désert du Thar et qui n'est en principe pas parlé par les autres habitants du district de Bhilwara.

A la différence des Marwari, les Dhat Maheshwari recourent encore actuellement aux services de leurs généalogistes. En maintenant depuis de nombreuses générations des liens à longue distance avec leurs bardes, ils manifestent l'importance qu'ils accordent à ces hommes capables d'immortaliser l'histoire de leurs ancêtres et montrent aussi qu'ils désirent préserver leur identité spécifique dans les différents contextes migratoires qu'ils ont

³³⁵ *Jāti* désigne ici la caste en tant qu'«espèce». Comme le fait remarquer A. Mayer (1996: 59), le terme de *jāti* est abandonné dans certains contextes au profit du mot *samāi* (société, association), qui insiste sur la cohésion interne entre les membres de la caste plutôt que sur la spécificité de leur caste vis-à-vis d'autres castes.

³³⁶ Comme il a été montré au chapitre III et au chapitre VI, certains Maheshwari utilisent parfois les concepts *khāp*, *gotra* et parfois même *śākhā* comme des synonymes. Me fondant sur la signification la plus communément attribuée à ces termes, j'utilise le terme de *khāp* pour désigner le clan et celui de *śākhā* pour me référer à la lignée.

³³⁷ L'ouvrage publié en 1987 par la Maheshwari Samaj de Jaipur indique que les Tavri sont des Maheshwari provenant de Tavri, un village situé près de Jaisalmer, qui auraient été intégrés parmi les Maheshwari à une époque assez récente.

été amenés à connaître. Le respect des Dhat Maheshwari pour leurs généalogistes se reflète dans les rétributions généreuses qu'ils leur accordent et dans le titre de *bhāt rājā* (généalogiste roi) qu'ils leur confèrent:

Nous accordons beaucoup d'importance au *bhāt rājā* (barde roi), car c'est lui qui conserve notre histoire. Nous le faisons asseoir sur un divan et nous-mêmes, nous nous asseyons par terre. Il écrit dans ses registres les naissances et les grandes fêtes que nous organisons: lorsque nous invitons les gens du village à manger, organisons un *bhekhunṭi*³³⁸ pour le décès d'un père, célébrons des mariages ou inaugurons une maison. Dix générations plus tard, nos descendants apprendront du généalogiste que leur arrière-grand-père avait fait tel bon travail et, ainsi, ils suivront l'exemple de leurs ancêtres. (Un commerçant dhat maheshwari âgé d'une cinquantaine d'années)

Comme les généalogistes circulent d'une famille à l'autre, ils peuvent faire et défaire les réputations des familles qu'ils fréquentent. Ils ne se contentent par ailleurs pas d'inscrire les noms et l'histoire des familles dans leurs registres, mais facilitent également la conclusion de mariages entre les familles dhat maheshwari:

Ils nous aident à établir des alliances: ils connaissent leurs patrons (*jajmān*), savent quels est leur *khāp* et l'âge de leurs enfants. Comme ils parlent à chacun au cours de leurs visites, ils connaissent parfaitement la personnalité de chaque membre de la famille de leur patron. Si nous leur demandons de nous indiquer des alliances possibles, ils nous donnent les références de deux, trois ou quatre familles qui correspondent à nos attentes et nous enjoignent de vérifier si elles nous conviennent. (Lo: déc. 1997)

Autrefois, les généalogistes assumaient en outre un rôle qui revient en principe à l'Etat civil: ils notaient entre autres les adoptions, qui étaient courantes à une époque où certains hommes restaient célibataires faute d'avoir pu trouver une épouse. Leur témoignage jouait parfois aussi un rôle déterminant lors de la résolution de conflits qui pouvaient éclater dans le cadre de successions.

La Partition a modifié les contacts que les généalogistes entretenaient traditionnellement avec leurs patrons. En raison des difficultés administratives liées au passage de la frontière indo-pakistanaise, ils ont dû raréfier leurs visites aux familles demeurées au Pakistan; par contre, ils ont intensifié leurs liens avec les Dhat Maheshwari qui se sont réinstallés en Inde.

³³⁸ Les Dhat Maheshwari disent que les *bhekhunṭi* étaient seulement célébrés lorsque le mort ou la morte avait eu une vie faste. Il fallait également que ses proches parents jouissent ou aient joui d'une vie comblée. Il était par ailleurs indispensable d'être riche pour financer un tel événement et d'avoir obtenu l'autorisation du conseil de caste. Aujourd'hui en revanche, les Dhat Maheshwari affirment pouvoir librement organiser un tel événement sans demander de permission à une autorité quelconque.

Tirant parti de la proximité de ce nouveau lieu de résidence, ils se rendent régulièrement chez leurs patrons pour enregistrer les événements importants survenus dans leur famille, tels que les naissances et les mariages. La nature de leurs relations a toutefois changé, puisque les Dhat Maheshwari leur accordent, semble-t-il, moins d'importance que par le passé:

Avant, les *jāgā* restaient douze jours, voire un mois. Ils se rendaient dans chaque famille, y mangeaient et écrivaient. Le soir, ils racontaient sous un arbre des histoires de *rājā* et de *māhārājā*. Ils avaient tout leur temps et nous aussi. Aujourd'hui, ils viennent seulement pour deux jours. Nous n'avons plus le temps et eux non plus. Ils font leur travail et s'en vont.

Autrefois, ils venaient rarement, tous les cinq ans. Maintenant, ils viennent plus souvent, une fois par année. Le travail des champs ne rapporte pas trop d'argent. Alors, dès qu'ils ont fini les travaux agricoles, ils arrivent. On leur donne 100, 500, 1'000, 5'000 roupies. La somme dépend de l'occasion, de la réputation et de la situation financière de chaque famille.

Autrefois, les gens avaient du plaisir à écouter l'histoire de leur famille et de leurs ancêtres. Aujourd'hui, on sait qui sont nos ancêtres et cela n'a guère d'utilité de le répéter. Les gens sont par ailleurs très occupés et ils ont d'autres distractions: ils vont au cinéma, jouent aux cartes. Aujourd'hui, on ne s'intéresse plus à cela. (L.: déc. 1997)

UNE IDENTITÉ COMPLEXE

Bien que les Dhat Maheshwari soient dotés d'une identité culturelle spécifique, ils sont reconnus comme Maheshwari à part entière par leurs confrères marwari qui les surnomment souvent les Sindhi ou les Barmeri Maheshwari. Si le terme «sindhi» rappelle le destin commun des Dhat Maheshwari avec d'autres réfugiés hindous qui ont dû quitter le Sind à la suite de la Partition et des conflits indo-pakistanaïes de 1965 et de 1971³³⁹, le surnom de «barmeri» évoque leur transit par Barmer, première ville en territoire indien où les Dhat Maheshwari se réfugièrent temporairement avant de s'établir dans d'autres régions de l'Inde.

Quand ils se retrouvent entre eux, les Dhat Maheshwari se désignent eux-mêmes par les surnoms de «Dhat» ou de «Thari» Maheshwari. Ces termes rappellent leur séjour d'environ trois siècles dans le désert du Thar, territoire qui se trouve à l'intersection de trois zones géographiques et culturelles distinctes, à savoir le Marwar, le Sind et le Gujarat. En raison de leur implantation durable dans le désert du Thar pakistanaïes, les Dhat

³³⁹ En mai 1965 ont lieu des affrontements indo-pakistanaïes dans le Rann de Kutch. Le 3 décembre 1971 est marqué par l'offensive pakistanaïse sur la frontière occidentale de l'Inde et le début de l'intervention de l'armée indienne au Pakistan oriental.

Maheshwari se sont différenciés des Maheshwari demeurés sur le territoire indien. Leur spécificité culturelle se cristallise notamment dans leurs pratiques matrimoniales et linguistiques.

Les Dhat Maheshwari se définissent comme membres d'une entité sociale plus ou moins importante du point de vue numérique qui peut être, selon le contexte, la caste des Maheshwari, la communauté sindhi ou la communauté dhat maheshwari. Au gré des circonstances, ils privilégient certains aspects de leur identité multiple: dans certains cas, ils soulignent leur origine géographique et leur héritage culturel communs avec les Sindhi et, dans d'autres, ils insistent sur leur appartenance à la caste des Maheshwari. Si les Dhat Maheshwari confirment que certains membres de leur communauté établis à Jodhpur et à Jaisalmer ont épousé des Marwari, ils nient catégoriquement conclure des alliances avec des Sindhi, avec lesquels ils affirment entretenir exclusivement des bonnes relations d'amitié et de voisinage. L'attachement à leur identité collective spécifique se reflète dans leurs choix individuels et familiaux, notamment dans le maintien de l'endogamie du groupe et, en ce qui concerne la collectivité de Jaipur, dans le fait de résider dans la même colonie.

Les Dhat Maheshwari revendiquent ainsi une affiliation circonstanciée à trois groupes de référence et redéfinissent les frontières de leur identité d'une façon sélective et instrumentale. Faisant miroiter l'une ou l'autre facette de leur identité, ils se déclarent «maheshwari» avec les Maheshwari et «sindhi» avec les Sindhi. A cheval sur plusieurs univers, ils choisissent à chaque fois le meilleur des mondes. Quand ils cherchent à se distinguer aussi bien des Marwari que des Sindhi, ils s'appellent «Thar» ou plus couramment «Dhat Maheshwari».

La fluidité de leurs appartenances ressort également dans les appellatifs que leur attribue leur entourage: les Sindhi les appellent les «Maheshwari» et les Marwari de Jaipur les surnomment les «Sindhi Maheshwari» ou les «Barmeri Maheshwari». Si le premier qualificatif souligne leur extranéité en rappelant leur statut de réfugiés originaires d'un Etat «ennemi», le second leur reconnaît une origine indienne à part entière. En privilégiant l'usage de ce second attribut, les Marwari montrent qu'ils dissocient leurs confrères dhat maheshwari des autres réfugiés sindhi et qu'ils les considèrent comme des leurs au même titre que les Maheshwari établis dans les diverses régions du Rajasthan.

L'aptitude des Dhat Maheshwari à jongler avec les pans de leur identité se reflète particulièrement dans l'emploi stratégique et circonstanciel de leurs noms de lignées et de clans. Tant qu'ils habitaient au Sind, les Dhat Maheshwari n'utilisaient pas leur nom de clan (*khāp*), mais privilégiaient l'usage de leur nom de lignée (*sākhā*) ou un surnom qui se référait à un segment de lignée. Ils se servaient couramment de surnoms qui faisaient référence à l'origine, aux qualifications, voire même aux défauts d'un aïeul proche.

Un Dhat Maheshwari peut ainsi cumuler plusieurs noms qui se réfèrent à différents niveaux d'identification: il peut par exemple s'appeler Hiral Lal Bhojwani, appartenir à la lignée (*śākhā*) des Dal et au clan des Lohiya. «Bhojwani» est le surnom hérité de l'arrière-grand-père prénommé Bhoj Raj. «Dal», qui se réfère à la lignée, est le nom de la population musulmane habitant le village dans lequel la famille avait résidé longtemps et «Lohiya» est le nom du clan exogame. Comme les Dhat Maheshwari vivaient dans un milieu d'interconnaissance, ils pouvaient apprécier les différents niveaux et facettes de l'identité d'une famille dhat maheshwari. Ils savaient par exemple que les Jagani étaient les descendants de Jagru Das, qu'ils appartenaient à la lignée (*śākhā*) des Kela, qui faisait elle-même partie du clan des Sarda.

Leurs interactions avec les Marwari incitèrent les Dhat Maheshwari à abandonner les noms qu'ils avaient utilisés au Sind, parce que ces derniers les stigmatisaient comme étrangers à la communauté locale. Rejetant le surnom qui leur avait été transmis par un ancêtre ou leur nom de lignée (*śākhā*), ils se mirent à utiliser le nom de leurs clans, qui sont bien connus des Marwari. Les Dhat Maheshwari appartiennent à 12 des 72 *khāp* (clan exogame) présents chez les Maheshwari et comptent parmi eux des membres des clans suivants: Rathī, Bhutra, Chandak, Gilra, Bhattar, Kacholiya, Karva, Ladhar, Lohiya, Baheti, Malpani et Sarda.

Au Thar, dans le Sind, tous les *qaum* (tribus, espèces, gens) écrivaient «ani» à la fin de leur nom, ce qui donnait – par exemple – Lakvani, Advani, Jagani. Alors nous avons fait de même. Moi, au Thar, je n'écrivais pas Maheshwari, mais Bhojwani, un nom qui vient de Bhoj Raj, qui était le père de Moti Ram, mon grand-père. J'écrivais Nanda Lal Bhojwani, d'après le nom de mon arrière-grand-père. Ici, (au Rajasthan) les gens ne regardent pas les Sindhi d'un très bon œil, car ils sont des migrants venus d'ailleurs et les gens d'ici pensent qu'ils sont querelleurs. Pour que les gens ne nous manquent pas de respect, nous avons écrit «Maheshwari».

Là-bas, il y avait très peu de Maheshwari. Ici, par contre, il y a beaucoup de Maheshwari. Tous les 72 clans sont représentés. Dans chaque ville du Rajasthan, on trouve des Maheshwari. Ils possèdent de nombreuses et grandes institutions, des écoles, des *dharmaśālā*; ils sont unis, éduqués et sont des commerçants réputés. Nous avons essayé de nous lier à eux, de nous joindre à eux, c'est est pour cela que nous avons écrit Lohiya. (Lo.: déc. 1997)

L'usage du nom de clan semble être entré dans les mœurs: lorsque mes interlocuteurs évoquèrent les alliances matrimoniales des trois dernières générations, ils désignèrent certaines familles d'après le nom de leur *khāp* (par exemple: Chandak, Bhutra, Rathī, Lohiya, Kacholiya) et appelèrent d'autres familles en se référant à leur lignée (*śākhā*) (notamment: Kela, Gigaḷ, Mohta, Panpaliya, Malhar) ou encore parfois à un sobriquet se référant à un aïeul proche du point de vue généalogique (par exemple: Sanjira,

Marani). Le recensement de la population dhat maheshwari du Rajasthan de l'année 1987 confirme que les Dhat Maheshwari sont en train d'abandonner progressivement l'usage du nom de leur lignée (*śākhā*) et privilégient celui de leur clan (*khāp*). Les familles y ont presque toutes indiqué le nom de leur clan et seules quelques rares ont mentionné celui de leur lignée.

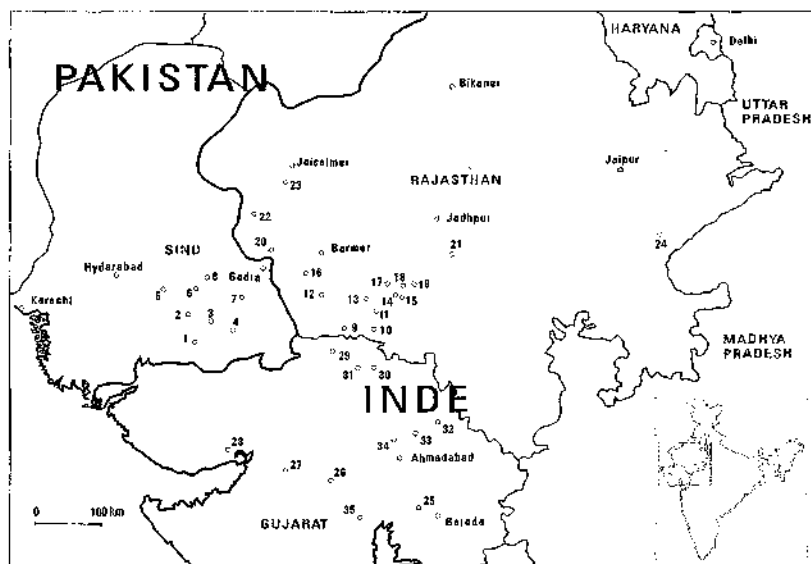


Figure 16: Principaux lieux de résidence des Dhat Maheshwari au Pakistan (Sind) et en Inde (Gujarat et Rajasthan) ³⁴⁰.

³⁴⁰ Bon nombre de localités ne figurent pas sur le plan parce que je ne disposais pas de cartes assez précises pour les situer ou parce que moins de cinq familles dhat maheshwari y vivaient.

UNE COMMUNAUTÉ MOBILE

Depuis la Partition, les Dhat Maheshwari sont dispersés dans une aire géographique élargie, qui comprend le Sind, le Gujarat et le Rajasthan.

La répartition des Dhat Maheshwari dans le Sind

Pendant qu'ils vivaient au Sind, dans l'actuel Pakistan, les Dhat Maheshwari s'étaient surtout concentrés dans les districts de Thar et de Parkar, et plus particulièrement dans les actuels *tahasil*³⁴¹ de Chachro, de Mithi et d'Umarkot. Ils résidaient principalement dans les bourgades et dans les villages suivants: à Gadra, Chachro et Mithi et formaient des communautés de tailles plus restreintes à Chailar, Kantio, Chor et Bhorilo. D'autres vivaient en petit nombre dans les localités suivantes: à Bagal, Dahli, Sundra, Khuri, Lilma, Parno, Miajlar et Bairara.

Selon les indications d'un notable dhat maheshwari qui avait quitté le Pakistan en 1947, les Dhat Maheshwari étaient répartis jusqu'à la Partition de la façon suivante dans les différentes bourgades et villages du Thar actuellement situés au Pakistan et en Inde:

Villes/bourgades du Thar	Nombre approximatif de familles dhat maheshwari
Gadra	300
Chachro	200
Mithi (3)	300
Chelhar	100
Kantio	30 à 40
Chor	40
Bagal	20
Dahli	25
Sundra	25
Khuri (23)	39
Lilma	25
Parno	15
Miajlar (22)	15
Bairara	10
Bhorilo	20
Dharanasai	10
Albaliar	10
Sitabo	5
Hadhakai	10

Tableau 10:
Principaux lieux
de résidence
des Dhat Maheshwari
dans le Thar.

³⁴¹ *Tahasil*: district du point de vue fiscal.

La migration des Dhat Maheshwari vers l'Inde a été principalement conditionnée par trois événements historiques: la Partition en 1947, le conflit indo-pakistanaï de 1965 et celui de 1971. En 1971, l'armée indienne conquiert certains districts dans lesquels résidaient des Dhat Maheshwari. Dix mois plus tard, et à la suite du Simla Agreement (1972), l'Inde doit rendre les territoires occupés. Elle encouragea alors la population hindoue à quitter le Pakistan pour se mettre à l'abri d'éventuelles représailles en raison de sa collaboration – réelle ou présumée – avec l'occupant indien. Craignant des actes de violence de la part de la population musulmane, un grand nombre de familles dhat maheshwari décidèrent alors de quitter le Thar pour s'établir en Inde, notamment à Jaipur où ils formaient, au milieu des années 1990, une communauté forte d'une quarantaine de familles ³⁴².

D'après le *Maheshwari Darshan* (1987), environ mille familles quittèrent entre 1947 et 1972 les environs de Chachro, de Mithi et de Chailhar pour s'installer au Rajasthan et au Gujarat. La moitié des Dhat Maheshwari qui habitaient au Sind quittèrent le Pakistan au moment de la Partition, c'est-à-dire en 1947, pour se réfugier à Barmer, la première ville située sur le territoire indien. Barmer ne fut, pour la plupart des Dhat Maheshwari, qu'un lieu de transit d'où ils émigrèrent plus loin, dans d'autres villes, bourgades ou villages du Rajasthan ou du Gujarat. La majorité d'entre eux s'établirent au Gujarat, une région prospère où ils retrouvaient une culture qui était, selon leurs dires, proche de celle du Thar. Une partie des Dhat Maheshwari étaient d'autant plus familiarisés avec elle qu'ils avaient suivi au Sind leur scolarité en gujarati. Quelques centaines de familles restèrent au Rajasthan et s'établirent surtout dans les districts de Jaisalmer et de Jalhor.

Dès 1971 et en particulier pendant l'année 1972, un grand nombre de familles hindoues quittèrent leur lieu de résidence dans la région du Thar pour s'installer en Inde. Pendant cette période, environ 500 familles dhat maheshwari qui habitaient le *tahsil* de Chachro (7), situé sur la frontière indo-pakistanaïse, se réfugièrent en Inde. Les familles qui vivaient dans les *tahsil* de Mithi et d'Umarkot (8), qui n'avaient pas été occupés par l'armée indienne, restèrent par contre au Pakistan.

L'insécurité dans laquelle vivaient alors les familles dhat maheshwari établies dans les territoires occupés se reflète jusque dans leurs pratiques matrimoniales: de nombreuses familles s'empressèrent de marier leurs filles pour se décharger au plus vite de leur responsabilité de devoir préserver

³⁴² Selon le *Maheshwari Darshan* (1987), le nombre de familles dhat maheshwari résidant à Jaipur s'élevait alors à 27. L'augmentation, en 1997, de ce nombre à une quarantaine de familles semble pouvoir être rattachée d'une part à l'immigration de nouvelles familles ayant quitté le Pakistan au milieu des années 1990 et d'autre part à la division de certaines familles jointes.

leur honneur. Un de mes interlocuteurs dhat maheshwari se souvint qu'en 1971, 20 mariages furent célébrés à Kantio en une seule nuit ³⁴³.

Les Dhat Maheshwari qui décidèrent de quitter le Pakistan dès 1965, bénéficièrent de l'appui de leurs frères de caste qui avaient déjà émigré en 1947. Seule une très petite minorité fut contrainte de vivre dans les camps de réfugiés installés par le Gouvernement indien, la majorité d'entre eux étant prise en charge par les Dhat Maheshwari résidant à Barmer depuis 1947 ³⁴⁴. Après un bref séjour dans cette ville, la plupart des familles rejoignirent des parents établis au Gujarat et au Rajasthan ³⁴⁵. En 1987, un millier de familles dhat maheshwari vivaient encore au Pakistan: si les unes résident dans des grandes villes, comme à Hyderabad, à Karachi ou à Mirpurkhas, d'autres sont restées dans le district de Tharparkar et habitent en particulier dans les villes de Kunari (6), de Naukot (2), d'Islamkot (4), de Digri (5), d'Umarkot (8), de Chachro (7), de Mithi (3) et de Kantio ³⁴⁶.

Pour compenser leur dispersion géographique et pour favoriser la cohésion de la caste après leur émigration hors du Pakistan, les Dhat Maheshwari ont commencé à publier dans les années 1980 des ouvrages recensant les Dhat Maheshwari qui vivent au Rajasthan et au Gujarat. Les Dhat Maheshwari du Gujarat publièrent un premier document en 1985. Quant à leurs confrères du Rajasthan, ils produisirent un volume en 1987 et prévoyaient, en 1997, d'organiser une nouvelle campagne de recensement dans les années à venir. Classant les Dhat Maheshwari par district et par ville ou par village, cet ouvrage indique le nom, la profession et l'adresse des chefs de famille et précise en outre le nom, l'âge, le niveau de scolarité et l'état civil des membres de chaque famille. Cette publication permet aux Dhat Maheshwari d'avoir une vision d'ensemble de la caste et notamment de conclure plus aisément des alliances matrimoniales.

Les problèmes administratifs liés au passage de la frontière indo-pakistanaise ont affecté profondément la conclusion d'alliances matrimoniales entre les familles dhat maheshwari restées au Pakistan et celles qui vivent aujourd'hui en Inde. Au dire de mes interlocuteurs, les Dhat Maheshwari établis en Inde et ceux du Pakistan constitueraient aujourd'hui des entités endogames distinctes. Depuis 1947, les tensions politiques entre l'Inde et le Pakistan, et plus particulièrement la difficulté à obtenir des visas ont en effet

³⁴³ Un autre interlocuteur, Nanda Lal LI. affirma qu'en 1947, 200 mariages furent célébrés à Chachro en trois jours.

³⁴⁴ Barmer, première ville en territoire indien, se trouve à 160 kilomètres de Gadra, ville située au Pakistan, à quelques kilomètres de la frontière indo-pakistanaise.

³⁴⁵ La famille de Ganshyam M. s'est par exemple réfugiée pendant un mois chez des parents à Barmer, a ensuite rejoint un oncle paternel à Delhi, puis s'est finalement installée à Jaipur lorsque le fils aîné y trouva un emploi.

³⁴⁶ Maheshwari Naviyuvak Mandal Barmer (1987).

entravé les échanges qui sont le ciment des relations intracommunantaires, ont entraîné un fractionnement de la communauté dhat maheshwari et ont donné lieu à une redéfinition de la zone d'intermariage.

Les lieux de résidence actuels et les lieux de mariage des fils et des filles de Mohan Lal Lohiya, commerçant de textile originaire de Kantio (Pakistan), illustre la mobilité géographique engendrée par le contexte politique (cf. le tableau ci-après). Cet exemple montre également à quel point la frontière entre l'Inde et le Pakistan complique les relations entre les Dhat Maheshwari établis en Inde et ceux demeurés au Pakistan:

Mohan Lal Lohiya et sa famille quittèrent Kantio en 1971 pour s'installer à Karachi. Avant le départ, l'un des fils, Suspai, fut promis, fiancé et marié. En 1990, quatre fils émigrèrent en Inde. Ramesh, né en 1968, fut marié en 1989 avant son frère aîné Bhavani, né en 1966. La future belle-famille de Ramesh, résidant elle aussi à Karachi, avait exigé que le mariage soit célébré avant que le jeune homme n'émigre en Inde. Compte tenu des difficultés à maintenir les contacts par-delà la frontière, les familles avaient transgressé l'ordre de préséance selon lequel les aînés sont mariés avant leurs cadets.

Bhavani ne fut marié qu'en 1993 et son mariage eut lieu à Ahmadabad, en Inde. Il épousa la fille d'une famille dhat maheshwari qui avait quitté le Pakistan en 1990.

Les deux filles de Mohan Lal Lohiya, Tara et Draupadi, furent elles aussi mariées en Inde à des familles dhat maheshwari émigrées du Pakistan vers 1990.

Tableau 11: Lieux de résidence et de mariage des fils et des filles de Mohan Lal Lohiya.

Nom et date de naiss. (H: homme / F: femme)	Lieu de résidence actuel	Occupation	Lieu et date des mariages (P: Pakistan / I: Inde)
Nanda Lal (1949) (H)	Jaipur depuis 1990	commerce d'artisanat	Kantio (P) 1970
Suspai (1951) (H)	Chachro	commerce de grains	Kantio (P) 1971
Hot Chand (1954) (H)	Jaipur depuis 1990	commerce d'artisanat	Karachi* (P) 1974
Tara (1955) (F)	Jaipur depuis 1990	mari: commerce d'artisanat	Kantio (P) 1970
Draupadi (1960) (F)	Ahmadabad depuis 1990	mari: médecin	Karachi* (P) 1974
Bhavani (1966) (H)	Ahmadabad depuis 1990	ingénieur	Ahmadabad (I) 1993
Ramesh (1968) (H)	Jaipur depuis 1990	commerce d'artisanat	Hyderabad (P) 1989

*Familles originaires de Mithi.

Les Dhat Maheshwari du Gujarat

Le recensement de 1987 fait état d'un millier de familles dhat maheshwari vivant au Gujarat³⁴⁷. Le terme famille désigne ici le groupe de résidence qui peut être constitué par une famille nucléaire, par une famille nucléaire élargie³⁴⁸ ou par une famille jointe. Les groupes de résidence se composent fréquemment de 10 à 15 membres, ce nombre pouvant s'élever dans certains cas jusqu'à une vingtaine de personnes.

Les Dhat Maheshwari qui habitent aujourd'hui au Gujarat possèdent généralement des négoce de sucre, de beurre clarifié, d'huile, de céréales et d'épices; un certain nombre détiennent également des commerces de marbre, de fourneaux, de produits chimiques et d'appareils électriques. Le plan ci-dessous indique le nombre de familles qui vivent dans certains districts de Gujarat. Les numéros figurant à côté de certains noms de localités se réfèrent à la carte de la figure 16.

Districts-Région	Villes/bourgades	Nbre de familles dhat maheshwari
Kutch (district) et Saurashtra (région)		200
	Gandhidham (28)	60
	Morvi (27)	50
	Surendranagar (26)	10
Baraskantha (district)		300
	Palanpur (30)	110
	Tharad (29)	25
	Bhildi (31)	25
Ahmadabad (district)		250
	Ahmadabad	100
	Barid (35)	15
Adani (District)		?
	Borsad (25)	15
Baroda (district)		75
	Bajva	25
Sambarkantha (district)		50
	Modasa (32)	25
	Talod (33)	25
Mehsana (district)		125
	Kari (34)	50

Tableau 12:
*Principaux lieux
de résidence des
Dhat Maheshwari
au Gujarat.*

Maheshwari Darshan 1987: 5.

³⁴⁷ Les chiffres indiqués dans le tableau 12 ont été tirés de l'annuaire que le Maheshwari Naviyuvak Mandal de Barmer publia en 1987.

³⁴⁸ Famille nucléaire élargie: cette formule correspond à l'expression «supplemented nuclear family», une entité qui est typiquement composée d'un couple, de leurs enfants non mariés et d'un parent âgé et veuf. (Kolenda 1987: 83)

Les Dhat Maheshwari du Rajasthan

En 1987, le Maheshwari Naviyuvak Mandal de Barmer recensa au Rajasthan 979 familles dhat maheshwari, soit 10'007 personnes qui étaient établies principalement dans les districts de Barmer, de Jalor et de Jaisalmer. Le tableau ci-dessous indique le nombre de familles qui vivent dans les différents districts et mentionne également les villes et villages où résident au minimum cinq familles dhat maheshwari:

Tableau 13: Principaux lieux de résidence des Dhat Maheshwari au Rajasthan.

District/villas/villages	familles	personnes	Pers. par famille
Barmer district	400	3'687	9.2
Barmer	195	1'814	
Dhorimana (12)	5	48	
Chohtan (16)	45	469	
Dedusar	7	60	
Gadra Road (20)	97	809	
Lilma	14	166	
Banghia	7	64	
Jalor district	429	4'998	11.7
Sanchoe (9)	49	418	
Raniwara (10)	34	333	
Bhinmal (11)	72	724	
Bagra (15)	10	70	
Madran	5	51	
Sayla (17)	10	92	
Bakra road (14)	25	233	
Ahor (19)	7	60	
Narsana (13)	5	29	
Sevri	5	42	
Jaisalmer district	54	452	8.4
Jaisalmer ville	36	292	
Miajlar (22)	9	75	
Khuri (23)	8	76	
Jodhpur district	23	200	8.7
Jodhpur ville	22	183	
Pali district	4	48	12.0
Pali (21)	4	48	
Jaipur district	30	251	8.4
Jaipur ville	27	211	
Sawai Madhopur district	20	232	11.6
Sawai Madhopur ville (24)	20	232	
Bikaner district	19	139	7.3
Nimbahera	9	29	
Total	979	10'007	

Maheshwari Darshan 1987.

Comme ce fut le cas au Pakistan, les Dhat Maheshwari résident essentiellement dans des agglomérations de petite taille situées dans des zones rurales. Selon un des responsables du recensement effectué au Rajasthan en 1987, 80% des Dhat Maheshwari seraient établis dans des petites villes (*town*); seuls 20% se seraient dirigés vers des grandes villes (*city*). Dans le district de Jalor qui compte 429 familles dhat maheshwari, 70 familles sont disséminées dans de petites villes et villages où ne réside aucune autre famille de leur communauté.

L'annuaire indique également le nombre, l'âge et la formation des membres d'une famille. En 1987, les 27 familles de Jaipur comprenaient ainsi un nombre de personnes très variable, allant de 2 à 14 et comptaient des familles nucléaires, des familles nucléaires élargies et des familles jointes.

Nbre de familles	Nbre de personnes par famille
2	2
2	3
3	4
4	5
3	7
3	8
2	9
2	10
1	11
2	13
3	14

Tableau 14:
*Nombre de personnes par
famille dhat maheshwari
de Jaipur.*

Maheshwari Darshan 1987.

LES DHAT MAHESHWARI DE JAIPUR

La grande majorité des Dhat Maheshwari de Jaipur se recrutent parmi les réfugiés de 1947; quatre familles seulement font partie de la deuxième vague migratoire de 1971. La communauté était composée en 1997 d'une quarantaine de familles dont une trentaine vivaient dans une colonie récemment construite, appelée Basant Bahar Colony, située dans le quartier de Tonk Fatak. Une dizaine d'autres familles étaient dispersées dans la vieille ville (près du Hawa Mahal) ou dans les nouveaux quartiers tels qu'Adarsh Nagar, Tilak Nagar ou Bapu Nagar (cf. chap. IV). Une proportion importante des Dhat Maheshwari est spécialisée dans le commerce du tissu et tout particulièrement dans celui des textiles artisanaux.

Le quartier de Basant Bahar Colony

L'implantation des Dhat Maheshwari dans la Basant Bahar Colony fut le produit d'une entreprise collective menée conjointement avec des réfugiés sindhi non dhat maheshwari. En 1972, le Dhat Maheshwari Lal Chandra Dev Gilra et le Sindhi Sri Mal Sindhi fondèrent une coopérative pour acquérir un terrain agricole situé dans la banlieue de Jaipur. Cette propriété, qui couvrait 28 *bighā*³⁴⁹, fut divisée en 200 parcelles qui furent vendues exclusivement à des Sindhi ou à des Dhat Maheshwari pour le prix de 6'000 roupies la parcelle³⁵⁰. Cent cinquante parcelles furent acquises par des familles sindhi et 50 par des Dhat Maheshwari. L'identification de la Basant Bahar Colony avec la communauté sindhi est si forte que ce lieu est plus couramment appelé dans le voisinage la «Sindhi Colony».

En réservant le droit d'acquisition à des familles issues de la même région d'émigration, c'est-à-dire du Sind, la coopérative manifestait sa volonté de leur permettre de rester «entre elles». Un habitant de Basant Bahar exprima ainsi l'avantage de vivre dans une colonie homogène du point de vue culturel:

Nous avons fixé une règle, à savoir que seuls des Sindhi habiteraient dans la colonie, à la manière d'une famille. C'est bien quand les membres d'une communauté vivent dans un même endroit. Si d'autres personnes [qui ne partagent pas la même culture] s'y installent, les «cultures» des uns et des autres ne s'harmonisent pas. Ici, tout le monde est sindhi: tout le monde parle la même langue. Pour habiter, avoir du contact (*ānā-jānā*), vivre selon ses habitudes (*uthnā-baithnā*), c'est l'idéal. Tout le monde s'entend bien. (L.: août 1997)

La concentration des Dhat Maheshwari dans la Basant Bahar Colony leur permet de côtoyer quotidiennement des voisins qui proviennent du Sind et d'intensifier leurs liens avec des familles originaires du Thar. Grâce à cette cohabitation, ils sont en mesure de maintenir vivace un pan de leur identité culturelle, qui est distincte de celle de la société majoritaire.

Basant Bahar Colony forme une entité particulière dans le quartier de Tonk Fatak. Entourée d'un mur d'enceinte, la colonie est reliée à la grande route par deux grands portails. La plupart des maisons sont des bungalows de construction simple, mais dont la taille importante dénote une certaine

³⁴⁹ *Bighā*: une mesure qui correspond approximativement aux cinq huitième d'une acre (env. 4'000m²).

³⁵⁰ Certains Dhat Maheshwari affirmaient en 1997 qu'une parcelle valait entre 700'000 et 800'000 roupies.

aisance. Comprenant en général un ou deux étages, certaines s'élèvent sur quatre étages après des agrandissements successifs destinés à accueillir les nouvelles générations. Quelques constructions décorées de marbre et bordées de jardins verdoyants présentent même des signes ostensibles de richesse, exhibant ainsi la réussite économique de leur propriétaire. Arrivés en Inde après avoir dû abandonner tous leurs biens, les réfugiés du Sind ont souvent réussi en une seule génération à se refaire une situation enviable, suscitant un certain sentiment d'admiration parmi la population locale qui leur reconnaît un esprit d'initiative, un sens de l'économie et un goût du travail peu communs.

Rien ne distingue du point de vue architectural Basant Bahar Colony des autres nouveaux quartiers qui ont été construits dans la banlieue de Jaipur et qui abritent essentiellement des familles de la classe moyenne. Il suffit toutefois de se promener quelques minutes dans les rues de la colonie pour y déceler une atmosphère campagnarde qui rappelle les origines rurales des Dhat Maheshwari: de solides vaches laitières à la robe tachée de brun ou de noir déambulent dans les rues de Basant Bahar Colony. Grasses et bien soignées, elles n'ont rien en commun avec leurs consœurs à robe blanche, qui passent leurs journées à la recherche d'une maigre pitance dans les rues de Jaipur.

Si la grande majorité des familles urbaines de l'Inde consomment aujourd'hui du lait vendu dans des emballages industriels, certaines familles dhat maheshwari continuent d'élever des vaches comme elles le faisaient dans leurs villages ou petites hourgades au Sind. Ce sont en général les femmes âgées, pour autant qu'elles soient encore vaillantes, qui traitent les bêtes trois fois par jour. Renouant avec des gestes qui étaient les leurs lorsqu'elles vivaient au Sind, elles conservent un style et un rythme de vie qui créent une continuité au-delà de la rupture du temps et de l'espace. La présence de vaches dans la colonie rappelle non seulement les origines rurales des Dhat Maheshwari, mais découle également de leurs pratiques matrimoniales: aujourd'hui encore, dans le milieu rural, une vache peut faire partie de la dot d'une mariée.

L'utilisation de l'espace public est similaire à celui que l'on pourrait observer dans un village. Chaque dimanche après-midi, les hommes dhat maheshwari, qu'ils soient fortunés ou de la classe moyenne, se réunissent sur une petite place pour jouer aux cartes et pour deviser. Quant aux femmes, elles se retrouvent volontiers les après-midi de la semaine avec leurs parentes et voisines. Installées sous le porche de l'une ou de l'autre maison, elles tricotent ou crochètent tout en havardant. Les jeunes, pour leur part, disposent d'un immense terrain vague situé au centre de la colonie et où ils s'adonnent à divers jeux et sports.

La spécialisation commerciale des Dhat Maheshwari de Jaipur

Une version du mythe d'origine des Dhat Maheshwari, très proche de celui des Marwari Maheshwari (cf. chap. III), reflète la place centrale que revêt le commerce de tissus dans leurs activités professionnelles: pour punir les ancêtres rajput des Maheshwari d'avoir abusé de leur pouvoir, Shiva les dégrada d'un *varna* et les condamna à être des commerçants. Ne se contentant pas de transformer le bouclier des guerriers en balance, il attribua aux ancêtres des Dhat Maheshwari également une paire de ciseaux et un mètre, les outils typiques du vendeur de tissus.

Selon le *Maheshwari Darshan* de 1987, les Dhat Maheshwari qui vivent encore actuellement au Pakistan pratiquent couramment le commerce de céréales et de tissus. Quant aux Dhat Maheshwari qui résident au Rajasthan, ils sont, comme leurs confrères du Gujarat, en majorité restés fidèles à leur spécialisation commerciale ancestrale. Selon les dires de mes interlocuteurs, ils tiennent fréquemment des épiceries ou possèdent des négoce de céréales, de sucre, d'huile ou de tissus. Seul un faible pourcentage d'entre eux sont employés dans la fonction publique ou se sont lancés dans de nouveaux types de commerce, dans celui de biens de consommation modernes ou de produits techniques et notamment dans l'exportation de produits artisanaux ³⁵¹.

En 1997, une vingtaine de familles dhat maheshwari de Jaipur étaient spécialisées dans le négoce de textiles artisanaux, qui n'est pas pratiqué par les Marwari Maheshwari de Jaipur. Une quinzaine de familles dhat maheshwari faisaient le commerce de tissus de fabrication industrielle, trois familles possédaient des épiceries et une famille une entreprise d'encre d'imprimerie. Les chefs de familles d'une quinzaine d'autres familles travaillaient pour le compte de Dhat Maheshwari propriétaires de magasins de tissus ou d'articles artisanaux. L'orientation professionnelle des Dhat Maheshwari vers le commerce de l'artisanat date du lendemain des conflits indo-pakistanaïens et s'est développée aussi bien en Inde qu'au Pakistan. Ayant dû quitter les villes et les villages du Thar où ils avaient vécu et exercé leur commerce depuis de nombreuses générations, quelques Dhat Maheshwari réfugiés en Inde ou établis à Karachi, surent découvrir et exploiter dans leurs nouveaux lieux de résidence une niche commerciale originale. Ils se rendirent compte de l'intérêt des touristes et du personnel diplomatique pour les objets et les tissus artisanaux produits dans la région du Thar. Tirant parti de leurs liens étroits avec les régions rurales, les Dhat Maheshwari se lancèrent dans le commerce de pièces anciennes et modernes jusque-là pratiqué par les Sindhi ³⁵². Pour mieux répondre aux besoins

³⁵¹ D'après un notable dhat maheshwari de Jaipur, ce pourcentage s'élèverait à 10%.

³⁵² Comme le révèle Markovits (2000: 185-211), les marchands sindhi pratiquaient, dès la

de leurs clients, ils créèrent des articles et des modèles adaptés aux goûts des Occidentaux et se mirent à produire des couvre-lits, des coussins et des jupes décorés d'un type de broderie qui ornait autrefois en principe les chaussures.

Pour élargir le cercle de leur clientèle, les Dhat Maheshwari cherchent depuis quelques années à exporter leurs produits à l'étranger. Afin de promouvoir l'artisanat du Thar sur les marchés internationaux, une famille de commerçants-exportateurs de Jaipur envoie un de ses membres assister aux foires internationales d'artisanat qui se tiennent aux quatre coins du monde. Les Dhat Maheshwari les plus entreprenants font également partie de différentes associations professionnelles, multipliant ainsi leurs contacts dans le milieu des affaires. Lekhraj Ladhari, l'aîné d'une grande famille de commerçants et un grand exportateur de Jaipur, était ainsi, en 1997, membre de plusieurs associations de commerçants et d'industriels œuvrant au niveau local, régional ou national³⁵³. Sa prééminence se reflétait aussi dans de nombreuses photos prises en compagnie de politiciens et d'administrateurs de haut rang.

Les liens des Dhat Maheshwari de Jaipur avec des confrères établis dans les zones rurales du Rajasthan ont favorisé leur réussite commerciale dans le domaine de l'artisanat. La majorité des réfugiés dhat maheshwari qui choisirent de rester au Rajasthan se sont fixés définitivement dans les environs de Barmer. Comme le montre le recensement de 1987, environ 85% des Dhat Maheshwari du Rajasthan continuent d'habiter dans les bourgades et dans les villages des districts de Barmer et de Jalor. Cette implantation dans les régions rurales leur a permis de développer des contacts avec un large réseau d'artisans appartenant à diverses castes qui produisent des pièces artisanales. Les artisans recrutés dans les districts de Barmer, de Jodhpur et de Jaisalmer sont surtout des femmes et des jeunes filles qui travaillent à domicile et à temps partiel pour les commerçants dhat maheshwari.

Comme la région du Thar est une zone semi-aride où les récoltes sont irrégulières, ses habitants sont fréquemment à la recherche d'une source supplémentaire de revenu qui doit pallier le manque à gagner occasionné par la sécheresse. Ils constituent de ce fait un réservoir de main-d'œuvre à bon marché qui permet aux Dhat Maheshwari de concurrencer la production artisanale du Kutch. Dans la mesure où la confection de pièces

fin du XIX^e siècle, le commerce de l'artisanat destiné aux touristes. Les Dhat Maheshwari semblent ainsi avoir opté pour une voie commerciale privilégiée des Sindhi.

³⁵³ En 1997, il était «patron and executive member of Federation of Rajasthan Trade and Industries Jaipur, executive member of Rajasthan Chamber of Commerce and Industries, executive member of the Sub Committee Small Scale Industry, Foreign Trade and Fairs & Festivals, member of the Federation of Rajasthan Exports Jaipur, member of the Fair Committee Handicraft and Gift Fair Export Promotion Council for Handicraft in New Delhi».

artisanales ne constitue qu'un gain accessoire au revenu obtenu par les activités agricoles, la disponibilité des artisans varie beaucoup selon les conditions climatiques. Quand les pluies sont suffisamment abondantes et les moissons sont bonnes, les femmes diminuent la production de pièces artisanales; elles l'augmentent par contre quand la récolte s'avère insuffisante. Cette réalité incite d'ailleurs les Dhat Maheshwari à dire qu'ils procurent du travail à plusieurs dizaines de milliers de familles et qu'ils permettent à celles-ci d'échapper ainsi au chômage et à la misère.

Les Dhat Maheshwari doivent leur réussite commerciale également à d'autres atouts, notamment du fait que:

- ils disposent d'une longue expérience dans le commerce des textiles;
- plusieurs frères mariés travaillent généralement ensemble dans le cadre de l'entreprise familiale. Pour favoriser son développement, ils se répartissent dans différents endroits stratégiques. Cet éclatement volontaire est le fruit d'une démarche collective et n'abolit en rien les liens de solidarité qui unissent les membres de la famille, qui reste une communauté morale et économique;
- la trajectoire de trois familles dhat maheshwari, réfugiées en Inde en 1965 et 1971, montre que le négoce de l'artisanat nécessite la collaboration de plusieurs partenaires qui assument des responsabilités spécifiques dans l'entreprise familiale et qui habitent dans des lieux différents.

Exemples:

– La famille Ladhar a quitté le Pakistan en 1965 et s'est d'abord installée à Barmer où elle a ouvert un commerce de laine et de tissus confectionnés à la main. Elle a déménagé à Jaipur en 1975 et s'y est lancée dans le négoce de l'artisanat. Actuellement (en 1997), trois frères et un fils (le fils du frère aîné engagé depuis 1995) travaillent dans l'entreprise familiale. Deux frères et le fils du frère aîné résident à Jaipur où ils ont construit un immense dépôt dans lequel est rassemblée la marchandise destinée à l'exportation. Le troisième frère s'est installé à Delhi pour vendre les produits artisanaux aux importateurs occidentaux et aux touristes de passage. Un cousin germain (FZS) vit à Barmer où il supervise la production artisanale vendue par la famille Ladhar. Cette famille a par ailleurs diversifié la production artisanale en créant à Gadhra Road une fabrique de tapis qui emploierait environ 2'000 personnes.

– La famille Rathi, qui est partie du Sind en 1971, possédait avant son émigration une compagnie de transports et faisait en outre le commerce de tissus artisanaux qui étaient vendus dans les magasins d'exposition de Hyderabad et de Karachi. Comme beaucoup d'autres réfugiés, elle a séjourné d'abord à Barmer et s'est installée en 1973 à Jaipur, où elle a mis sur pied un commerce de l'artisanat. Entre 1973 et 1980, elle a créé les modèles des pièces qui devaient être produites, établi des contacts avec des familles d'artisans de la région de Barmer et cherché des clients. En 1982,

elle a ouvert un magasin à Delhi et en 1986 un autre à Pushkar, haut lieu touristique. En 1997, Shankar Lal (fils n° 1 = F1) vivait à Jaipur; Suspal (F2), Madan (F4) et Mukesh (F6) étaient établis à Delhi; Gautam (F3) surveillait la production à Barmer et Om (F5) tenait une boutique à Pushkar.

– La trajectoire commerciale de la famille Lohiya, qui a déjà été évoquée plus haut, ressemble à celle de nombreux Dhat Maheshwari installés à Jaipur. Cette famille, qui possédait un commerce de tissus et une épicerie à Kantio, s'est installée à Karachi en 1971 où elle a ouvert un négoce de tissus artisanaux. Sa clientèle était constituée principalement des employés des ambassades et de touristes. Ses fils, Nanda Lal, Hot Chand, Bhavani et Ramesh ont quitté le Pakistan vers 1990 pour s'installer à Jaipur où ils ont ouvert un commerce d'artisanat avec leur beau-frère (ZH), le mari de Tara. Bhavani, qui a émigré en Inde en 1990, réside à Ahmadabad où il exerce la profession d'ingénieur. Sa sœur Draupadi a été mariée à un médecin et vit également à Ahmadabad. Actuellement (en 1997), un seul fils de Mohan Lal Lohiya, Suspal, vit encore à Karachi où il possède un commerce de tissus et de produits artisanaux.

En 1975, deux familles dhat maheshwari établies à Jaipur – celle de S.L. Rathi et celle de L. Ladhar – se sont lancées dans le commerce de tissus artisanaux produits dans l'ouest du Rajasthan. Aujourd'hui, une vingtaine de familles dhat maheshwari se sont spécialisées dans ce secteur commercial. Une de ces familles vit uniquement de l'exportation, cinq autres exportent une partie de leur marchandise et vendent sur place l'autre partie à des boutiques et à des touristes. Une quinzaine de familles s'adressent exclusivement à des touristes et à des propriétaires de boutiques.

La transmission du savoir-faire au sein des relations de parenté et d'amitié a facilité la reconversion des Dhat Maheshwari au commerce de l'artisanat. Un des pionniers dans ce type de commerce souligna dans ces termes le rôle joué par les réseaux familiaux et de caste:

Une partie des commerçants spécialisés dans l'artisanat sont des proches parents, les fils d'un oncle maternel (MB), d'un oncle paternel (FB), d'une tante maternelle (MZ) et d'une tante paternelle (FZ). Après avoir travaillé chez nous pendant quelques années, ils ont ouvert leur propre magasin. D'autres avaient des commerces de tissus; quand ils ont vu que le commerce de l'artisanat marchait bien, ils se sont lancés à leur tour dans cette voie commerciale.

Les Dhat Maheshwari spécialisés dans l'artisanat ont installé leurs magasins à l'entrée de Jaipur, le long de la route qui relie le City Palace au fort d'Amber, situé à environ 20 kilomètres de Jaipur. Ces boutiques se trouvent ainsi sur le passage obligé entre les deux hauts lieux touristiques et sont également placées dans le voisinage immédiat de plusieurs hôtels

de luxe. Avec leurs façades ornées de tentures multicolores, de draps imprimés et de jupes lourdement brodées, ces magasins accrochent le regard des passants et les incitent à acheter quelques souvenirs du Rajasthan. Poursuivant l'effort publicitaire des marchands, les conducteurs de rickshaw persuadent leurs clients d'acquérir à bon prix des «antiquités» dans un magasin tenu par une de leurs connaissances.

Jusqu'à présent, aucun des Dhat Maheshwari qui résident actuellement à Jaipur ne s'est orienté vers le commerce des pierres précieuses et semi-précieuses qui représente depuis environ 20 ans un secteur commercial privilégié des Marwari Maheshwari de Jaipur. Ils s'avouent eux-mêmes incompetents dans ce domaine, manquant aussi bien de connaissances, de capital que du réseau nécessaire pour pouvoir se lancer dans ce commerce.

En se spécialisant dans le négoce de l'artisanat, les Dhat Maheshwari ont choisi une voie qui diffèrait de celle des Marwari Maheshwari et ne favorisait de ce fait pas les contacts professionnels avec eux. En raison de leur exceptionnel succès dans les affaires, les Dhat Maheshwari ont toutefois acquis l'estime de leurs confrères marwari et se sont fait reconnaître comme membres honorables de la communauté maheshwari de Jaipur. Le statut élevé dont ils jouissent se reflète notamment dans l'intégration en 1989-1991 et 1995-1998 de Dhat Maheshwari dans le comité directeur de la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur.

Bien qu'ils soient relativement prospères, les Dhat Maheshwari se considèrent eux-mêmes comme une communauté économiquement plus faible que celle des Marwari Maheshwari. Ne pouvant se prévaloir – contrairement aux Marwari Maheshwari – de la présence de nombreux industriels et de grands négociants au sein de leur groupe, ils affirment que leur communauté est essentiellement constituée de familles de la classe moyenne³⁵⁴. Même si certains membres de leur communauté font du commerce à grande échelle, ils soulignent que la majorité des Dhat Maheshwari ne peuvent rivaliser avec les grands hommes d'affaires et avec les industriels marwari maheshwari.

³⁵⁴ Selon un de mes interlocuteurs, 10% des Dhat Maheshwari seraient riches et gagneraient plus de 10 *lakh* par année. 50% se situeraient dans la classe moyenne avec un revenu d'un *lakh* par année. 40% seraient des familles de la classe moyenne inférieure et ne disposeraient que d'un revenu de 30'000 roupies l'an.

L'ANCRAGE SOCIAL MULTIPLE DES DHAT MAHESHWARI

Les Dhat Maheshwari entretiennent des liens différenciés avec les membres de trois communautés distinctes: les Sindhi, les Marwari Maheshwari et les Dhat Maheshwari.

Les relations avec les autres réfugiés du Sind

Comme le résuma un de mes informateurs dhat maheshwari, les Dhat Maheshwari sont «socialement des Maheshwari et politiquement des Sindhi», c'est-à-dire des réfugiés du Sind. Le partage d'un destin politique commun et leurs affinités culturelles avec les autres réfugiés sindhi les a incités à s'installer dans le même quartier.

Après vingt-cinq ans de bons rapports de voisinage, les Dhat Maheshwari et les autres réfugiés sindhi continuent d'entretenir des relations de solidarité qui se reflètent notamment dans l'édification d'un temple de Shiva. Quelques Dhat Maheshwari de Basant Bahar Colony avaient lancé ce projet en 1995 en y associant non seulement leurs frères de caste résidant dans la colonie, mais également leurs voisins sindhi non maheshwari.

En 1997, la structure en béton était achevée, formant un édifice de bonne taille qui devait encore être décoré de plaques de marbre. Comme les travaux de construction avaient drainé les 5 *lākh* offerts par les habitants de la colonie, le comité d'organisation cherchait à collecter 5 *lākh* supplémentaires pour financer l'ornementation du temple. Il avait l'intention de s'adresser aux donateurs qui avaient déjà apporté une contribution précédemment, ainsi qu'aux Dhat Maheshwari et aux Sindhi établis en dehors de Basant Bahar Colony. Les responsables du projet avaient décidé d'entrée qu'ils ne demanderaient en revanche aucune aide financière à la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur, pour bien montrer que le temple était l'œuvre d'une collaboration exclusive entre les Dhat Maheshwari et les Sindhi.

En dédiant le temple à Shiva, les constructeurs ne faisaient pas référence au mythe d'origine des Maheshwari, qui attribue la création de leur caste à l'intervention de ce dieu; ils cherchaient seulement à rappeler que le nouveau sanctuaire était construit sur l'emplacement d'un ancien temple de cette divinité.

Fidèles à leur orientation religieuse vishnouite, ils installèrent dans la salle principale de l'édifice, située au rez-de-chaussée, les statues de Radha-Krishna et de Hanuman et placèrent celle de Shiva dans une salle du sous-sol. Par cet aménagement de l'espace, les Dhat Maheshwari mettaient en évidence la fluidité de leur expérience religieuse et montraient que le temple était un lieu d'expression de tous et de chacun, permettant de rapprocher d'une part les Maheshwari et les Sindhi, d'autre part les humains et les dieux.

Lors d'un entretien, un des principaux instigateurs du projet avait refusé d'établir une hiérarchie entre les divinités dont les effigies étaient installées dans le temple et avait accordé une importance capitale à la beauté et à l'atmosphère que devait dégager le sanctuaire. Ses préoccupations esthétiques étaient inséparables de ses aspirations religieuses, comme le reflètent ses propos:

Plus un endroit est beau, mieux on y rend le culte et plus on y trouve la paix. Dans un grand temple... prenez par exemple le temple de Birla... tout y est en marbre blanc, tout y est pur... Ou bien prenez le temple de Govind Dev-ji qui est dédié à Radha-Krishna. Quand on édifie un beau temple, on accroît l'attraction des fidèles pour le culte. Si le temple est splendide et dégage une atmosphère semblable à la nature au printemps, le sentiment des fidèles devient aussi beau que l'endroit. (S.L.R.: août 1997)

Si les Sindhi participent à la vie religieuse de leurs voisins dhat maheshwari, ceux-ci prennent à leur tour part aux festivités des Sindhi. Ils se joignent en particulier au cortège que la communauté sindhi organise le jour de *Cefi Cand* en l'honneur de sa principale divinité, Jhulelal, un avatar de Varun. Certaines familles dhat maheshwari affichent même aux murs de leur maison ou de leur magasin des posters de *guru* vénérés par leurs amis sindhi, notamment celui de Asharam Bapu, un saint homme établi à Ahmadabad. A titre individuel, les familles dhat maheshwari et sindhi s'invitent par ailleurs mutuellement à leurs mariages.

En 1997, les habitants de la colonie décidèrent de construire deux temples supplémentaires: le premier dédié à Ram Dev et le second dédié à Uderlal, un saint vénéré par les Sindhi. Comme le calendrier religieux et les pratiques cultuelles des Sindhi et des Dhat Maheshwari diffèrent, ces temples doivent permettre à chaque communauté de vénérer ses divinités dans les meilleures conditions. Il doit par ailleurs démontrer de manière visible l'ancrage des Sindhi dans le quartier.

Les Dhat Maheshwari assument également des fonctions administratives dans la structure associative de la communauté sindhi de Jaipur. Ces fonctions représentent des positions de catégorie intermédiaire et n'ont pas le prestige des charges «directoriales» (président ou vice-président) qui sont réservées aux Sindhi non Dhat Maheshwari. C'est ainsi que le Dhat Maheshwari Gopal Gilra était en 1997 secrétaire du panchayat sindhi de la Basant Bahar Colony. Lekhraj Ladhar était secrétaire de la société de développement de la Basant Bahar Colony et Pribulal Chaudak secrétaire du panchayat central des Sindhi³⁵⁵.

³⁵⁵ Les Sindhi ont divisé la surface de Jaipur en 60 *pañcāyat* locaux qui sont représentés dans un *pañcāyat* central. Basant Bahar est le 56^e *pañcāyat*.

Bien qu'ils se sentent proches des Sindhi et qu'ils activent leurs liens avec eux de diverses manières, les Dhat Maheshwari revendiquent une identité spécifique et irréductible. Ils soulignent qu'ils forment un groupe endogame distinct des Sindhi. Un Dhat Maheshwari qui avait quitté le Sind en 1972 affirma: «Nous fréquentons facilement et volontiers les Sindhi», ajoutant dans un même souffle, «mais nous ne nous marions pas avec eux».

Les rapports des Dhat Maheshwari avec les Marwari Maheshwari et les Sindhi rappellent les relations interethniques étudiées par F. Barth (1969). Tout comme les ethnies, les castes se définissent dans certains contextes d'une façon relationnelle en revendiquant des traits culturels «différents et opposés» à ceux d'autres castes³⁵⁶. Elles affichent d'une part des «traits diacritiques, des signaux et des signes manifestes, [...] tels que le costume, la langue, l'habitat ou le style de vie en général. [...] Ces traits ne sont pas la somme des différences objectives, mais seulement ceux que les acteurs eux-mêmes considèrent comme significatifs.» (Barth 1969: 132) Pour se différencier les unes des autres, les castes font également référence à des «orientations de valeurs fondamentales», c'est-à-dire à «des critères de moralité et d'excellence par lesquels les actes sont jugés» (Barth 1969: 132).

Lorsqu'ils veulent se distinguer des Sindhi, les Dhat Maheshwari évoquent des différences dans leurs pratiques alimentaires, linguistiques, religieuses et vestimentaires. Alors que les Sindhi consomment de la viande et des boissons alcoolisées, les Dhat Maheshwari sont strictement végétariens et ne boivent pas d'alcool, ce qui restreint les relations commensales entre les deux communautés, notamment à l'occasion des mariages. Lorsqu'elles participent aux mariages des Sindhi, les femmes dhat maheshwari se contentent d'y prendre une collation. Seuls les hommes dhat maheshwari participent au festin servi lors de la réception, en n'y consommant cependant que des aliments végétariens et en refusant de boire de l'alcool³⁵⁷.

Les Dhat Maheshwari rappellent en outre qu'ils parlent le *dhati*, un dialecte que les Sindhi issus d'autres régions ne comprennent pas. Leurs pratiques matrimoniales diffèrent également: contrairement aux Sindhi, qui ne renversent pas le sens de l'alliance, les Dhat Maheshwari privilégient le mariage par échange restreint dans lequel deux hommes échangent leurs sœurs.

³⁵⁶ Selon F. Barth (1969: 132): «Ethnic identities function as categories of inclusion/exclusion and of interaction, about which both ego and alter must agree if their behaviour is to be meaningful».

³⁵⁷ Les castes dont le régime inclut des aliments carnés, comme les Rajput par exemple, dressent aujourd'hui à leurs mariages deux buffets différents, le premier ne comportant que des aliments végétariens, tandis que le second propose des plats carnés. Ce dispositif permet aux familles des mariés d'inviter à la réception des connaissances appartenant à des castes végétariennes. Comme les femmes sont les dépositaires par excellence de l'honneur et de la culture d'une famille, elles respectent en général les interdits alimentaires plus étroitement que les hommes.

L'étiquette en usage dans la sphère domestique est aussi différente dans les deux groupes dans la mesure où les femmes dhat maheshwari respectent plus étroitement les règles du *purdah* que les femmes sindhi: si les premières se voilent le visage, par exemple, devant leur beau-père et ne lui adressent en principe pas la parole, leurs consœurs sindhi sont libres de lui parler et peuvent garder leur visage découvert devant lui. Les femmes de l'une et l'autre communautés arborent par ailleurs des tenues vestimentaires distinctes: alors que les femmes sindhi portent en général un *qamīz salvār*, les Dhat Maheshwari revêtent un sari ou un *sārī-lahangā*³⁵⁸.

Les relations avec les Marwari Maheshwari

Dès leur installation à Jaipur, les Dhat Maheshwari participèrent aux principales manifestations organisées par la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur, c'est-à-dire au *goth* et aux festivités mises sur pied à *Mahesh Navmi*³⁵⁹. Toutefois, aussi longtemps que les contacts entre les Dhat Maheshwari et les Marwari Maheshwari se bornaient à des rencontres épisodiques dans le cadre de ces grandes réunions, leurs relations restèrent superficielles. Leur insertion dans le mouvement associatif et dans la communauté locale s'est approfondie depuis que les Dhat Maheshwari ont été intégrés dans le comité directeur de l'association (cf. chap. IV). Ganshyam Mohta fit ainsi partie du comité directeur en fonction de 1988 à 1990. Lekhraj Ladhar, Gopal Gilra, Vijay Kumar Bhutra et Ashok Panpaliya furent actifs dans celui en place de 1995 à 1998. En 1995, deux femmes dhat maheshwari furent en outre pour la première fois incluses dans le Maheshwari Mahila Parishad (assemblée des femmes). Commentant l'évolution récente de leur relation avec les Marwari Maheshwari, un Dhat Maheshwari me dit:

Depuis deux ans, nos contacts se sont intensifiés. Ils (les Marwari Maheshwari) travaillent aujourd'hui en nous associant à leurs activités... A force de nous côtoyer, nous connaissons leurs coutumes et eux connaissent les nôtres. (L.: août 1997)

Comme les membres du comité directeur de l'association se réunissent au moins une fois par semaine, les Dhat Maheshwari qui en font partie rencontrent désormais fréquemment leurs confrères marwari. Etant donné que l'organe directeur de l'association est le centre de nombreux réseaux

³⁵⁸ *Lahangā*: jupe volumineuse. *Qamīz salvār*: costume composé d'une longue tunique et d'un pantalon bouffant.

³⁵⁹ *Mahesh Navmi*: fête célébrant la naissance de la caste. (cf. chap. III, IV et V).

de caste, de parenté et d'affaires, leur présence dans le comité intensifie considérablement leurs échanges avec la communauté maheshwari de Jaipur. Ce rapprochement présente à leurs yeux un double avantage: il leur donne d'une part la possibilité d'accroître leur capital social en élargissant leur cercle de connaissances et peut d'autre part faciliter l'acquisition de contacts et de savoir-faire utiles pour une diversification ultérieure des activités commerciales.

La concentration des Dhat Maheshwari dans la Basant Bahar Colony favorisa sans doute leur admission dans le comité directeur. Comme il a été expliqué au chapitre IV, ledit organe est en effet formé de représentants qui sont issus des diverses circonscriptions de Jaipur et dont le nombre est proportionnel à celui des familles maheshwari qui y résident. En inscrivant sur leur liste électorale des Dhat Maheshwari, les candidats à la présidence s'assurent l'appui de tous les membres adultes de la communauté dhat et accroissent ainsi les chances d'être élus.

L'intégration des Dhat Maheshwari au sein de la communauté maheshwari locale semble être plus superficielle à Jaipur qu'à Jodhpur et Jaisalmer, où des alliances matrimoniales se concluent depuis une vingtaine d'années entre les deux communautés. Selon les indications d'un notable dhat maheshwari de Jaipur, une dizaine de ces mariages auraient été célébrés à Jodhpur depuis les années 1970. A Jaisalmer, une vingtaine de jeunes filles dhat maheshwari auraient été mariées à des Marwari Maheshwari, dont environ la moitié étaient veufs et par conséquent affligés d'un handicap social qui les dévalorisait sur le marché matrimonial. La proximité géographique et culturelle de Jodhpur et en particulier de Jaisalmer avec la région du Thar, où les Dhat Maheshwari ont résidé pendant plusieurs siècles, a sans doute facilité la conclusion de mariages entre les deux communautés.

A Jaipur, le premier mariage entre une jeune femme dhat maheshwari et un Marwari Maheshwari a été célébré en 1995. A la différence des mariages conclus à Jodhpur et à Jaisalmer, il s'agissait ici d'une alliance initiée par le jeune couple lui-même. Comme les parents du jeune homme et de la jeune fille n'étaient pas opposés à cette union, ils organisèrent les festivités comme ils l'auraient fait pour un mariage ordinaire, c'est-à-dire pour un mariage arrangé. Ce «love-cum-arranged marriage» montre qu'une alliance entre les Dhat Maheshwari et les Marwari Maheshwari de Jaipur est tolérée; en tant qu'exception qui confirme la règle, il reflète toutefois la forte réticence que suscite encore actuellement la perspective de conclure des alliances entre Marwari Maheshwari et Dhat Maheshwari.

Tout en reconnaissant les Dhat Maheshwari comme leurs frères de caste, les Marwari Maheshwari refusent en principe d'arranger des mariages avec eux. Pour justifier leur endogamie, ils insistent sur la «différence culturelle» entre les deux groupes, qu'ils perçoivent comme une source d'incompréhension, de tensions, voire de conflits entre les deux individus

et les deux familles impliqués dans l'alliance³⁶⁰. Ils considèrent surtout que cette différence entraverait nécessairement l'adaptation de leurs filles à leurs belles-familles dhat maheshwari.

Lorsque les Marwari Maheshwari de Jaipur décrivent les différences qui les distinguent des Dhat Maheshwari, ils évoquent des particularités dans le «mode de vie», qu'ils évoquent – à l'instar des villageois étudiés par Mayer (1996: 59-60) – par les expressions *rahan-sahan* (vivre-ressentir: le style de vie), *uthnā-bhaitnā* (se lever-s'asseoir: l'étiquette), *khān-pīn* (manger-boire: la nourriture). Ils insistent sur les différences dans l'habitus corporel et dans les pratiques alimentaires et linguistiques, qui sont des emblèmes autour desquels se construit leur identité spécifique.

A la différence des Marwari Maheshwari qui consomment à tous leurs repas des galettes (*roṭī, chapāṭī*), les Dhat Maheshwari mangent une fois par jour du riz souvent servi sous la forme de *khicrī*, un plat composé d'un mélange de lentilles et de riz. Or, pour les Marwari Maheshwari, le riz ne représente pas une nourriture consistante, mais est assimilé à un aliment léger et considéré comme un produit de luxe que l'on consomme à la fin du repas, souvent assaisonné de sucre. La spécificité culturelle des Dhat Maheshwari se reflète jusque dans leur attitude et leur manière de s'habiller et de parler. Une de mes interlocutrices marwari me dit ainsi en parlant des Dhat Maheshwari: «De loin, on ne dirait pas que ce sont des Maheshwari: leurs femmes portent le sari d'une façon différente de la nôtre; ils parlent le hindi avec un accent étranger et d'une voix forte». Elle fit également remarquer sur un ton de reproche qu'ils parlaient entre eux le *dhati* lorsqu'ils assistaient à des manifestations organisées par la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur, excluant ainsi de leur conversation toutes les personnes non dhat maheshwari.

Bien que les Marwari Maheshwari conçoivent les Dhat Maheshwari surtout en termes de différence culturelle, ils semblent parfois aussi les situer sur un échelon inférieur de la pureté rituelle. En les assimilant alors aux autres réfugiés sindhi, ils laissent entendre que les Dhat Maheshwari consommeraient occasionnellement des produits carnés et de l'alcool. La démarcation la plus importante entre les deux groupes se situe toutefois dans le domaine matrimonial et notamment dans le fait que les Dhat Maheshwari privilégient le mariage par échange direct de sœurs³⁶¹. S'ils reconnaissent que certains membres de leur communauté eurent autrefois recours à cet arrangement, les Marwari soulignent néanmoins que cette pratique n'avait été qu'une exception à la règle et qu'il fallait la comprendre

³⁶⁰ A. Mayer (1996: 60) rapporte lui aussi que les différences de mode de vie sont présentées comme un obstacle au mariage entre les membres de différentes sous-castes.

³⁶¹ Qu'il soit précisé d'entrée que les unités «échangistes» ne sont pas des clans exogames, ni des lignées, mais des unités familiales. La répétition de l'alliance ne se produit par ailleurs qu'au niveau d'une génération et n'entraîne pas de mariages entre cousins.

comme un pis-aller dans une situation de crise. Ces choses s'étaient passées à une époque où régnait une réelle pénurie de filles en âge d'être mariées; par ailleurs, seules les familles pauvres, qui avaient de grandes difficultés à marier leur fils, eurent recours au dispositif du mariage par échange:

Nous n'approuvons pas la coutume des mariages par échange (*āṭhā-sāṭhā*). Certes, cette coutume existait autrefois également dans la Maheshwari Samaj de Jaipur, mais ça s'est passé il y a septante ans, quand les filles étaient en nombre insuffisant. A cette époque, des jeunes gens devaient rester célibataires. Mon oncle par exemple est resté célibataire toute sa vie. Mon père lui a alors donné en adoption un de mes frères qui est devenu son fils. (II: 76)

Pour les Marwari Maheshwari, le mariage par échange de sœurs va à l'encontre de l'idéologie du *kanyā dān*, du don de la jeune fille. N'impliquant aucune forme de retour matériel, le *kanyā dān* marque le début d'un flux de prestations qui circulent unilatéralement des donneurs aux preneurs de femmes; il crée une asymétrie rituelle entre les alliés et assigne au preneur de femmes un statut supérieur à celui du donneur de femmes.

Comme le reflète l'interview suivant, le mariage «par échange direct de sœurs» manifeste selon eux non seulement un «déficit de moralité», mais reflète la spécificité culturelle des Dhat Maheshwari et leur volonté de rester entre eux et de garder leur groupe fermé sur lui-même:

Le Sind est un endroit où la manière de vivre (*rahan-sahan*) est complètement différente de la nôtre. Certains Maheshwari se sont installés dans cette région, car Karachi était un bon endroit pour le commerce. Comme ils vivaient au Sind et que les relations (avec les autres Maheshwari) ont été coupées pendant longtemps, leur culture a complètement changé. Depuis qu'ils vivent en ville (à Jaipur), leur culture change à nouveau lentement.

On observe le même phénomène chez les Patwa Maheshwari qui sont devenus peu à peu comme des Maheshwari. Au début, leur culture était arriérée; ensuite, elle s'est améliorée progressivement et des mariages ont commencé à être célébrés. Aujourd'hui, les Patwa Maheshwari sont devenus des Maheshwari; ils ne forment qu'une seule communauté avec nous; nous vivons tous ensemble.

Les Barmeri Maheshwari ont été reconnus comme Maheshwari par l'association et participent à ce titre aux élections. Néanmoins, leur culture est différente. Pour l'instant, il n'y a pas de mariages entre les Barmeri Maheshwari et nous, parce que leur culture n'est pas bonne, parce qu'elle est hybride. S'ils font des mariages par échange (*āṭhā-sāṭhā*), c'est parce qu'ils forment une petite communauté et qu'ils vivent entre eux. Cent familles sont venues du Sind et souhaitent rester entre elles; elles ne tiennent pas à se mêler à mille autres familles [marwari maheshwari]. C'est pour cela qu'ils recourent au système: je te donne une fille et tu me donnes une fille. [...] Nous sommes pourtant une grande communauté (*samāj*); ils n'auraient aucune difficulté d'y trouver des garçons et des filles pour leurs enfants. (D.: déc. 1997)

Le point de vue des Dhat Maheshwari

Les Dhat Maheshwari se revendiquent comme Maheshwari à part entière tout en affirmant être dotés d'une culture spécifique, distincte de celle des Marwari Maheshwari de Jaipur. Lorsqu'ils cherchent à se démarquer d'eux, les Dhat Maheshwari sélectionnent un certain nombre de leurs traits culturels spécifiques, qui sont investis d'une valeur emblématique. Certains usages, notamment les rites de mariage, soulignent la différence entre les Marwari Maheshwari et les Dhat Maheshwari, sans pour autant introduire une différence statutaire entre les deux groupes.

Lors des mariages célébrés par les Marwari Maheshwari, l'oncle maternel fait par exemple tourner sa nièce trois fois autour de son futur mari avant le début de la cérémonie religieuse; or, cette coutume n'existe pas chez les Dhat Maheshwari. Les mariés marwari échangent en outre des guirlandes avant la cérémonie religieuse et ceci, depuis quelques années, sur une estrade face à la foule des invités; chez les Dhat Maheshwari, les mariés procèdent à l'échange des guirlandes après la cérémonie religieuse, en présence des parents et des amis proches.

D'autres traits distinctifs, qui touchent à l'observance des règles de la pureté rituelle, reflètent une certaine divergence d'orientation des valeurs fondamentales chez les Dhat Maheshwari et chez les Marwari Maheshwari. Mes interlocuteurs dhat maheshwari faisaient ainsi remarquer qu'à leur arrivée à Jaipur dans les années 1950 et 1970, ils respectaient moins les règles de pureté rituelle que les Marwari Maheshwari: si les Marwari Maheshwari buvaient l'eau en la versant dans la bouche depuis le haut pour ne pas toucher le récipient de leurs lèvres, les Dhat Maheshwari buvaient à même le verre. Alors que les femmes marwari prenaient chaque fois un bain complet avant de préparer le repas pour leur famille³⁶², leurs consœurs dhat maheshwari ne prenaient pas nécessairement de telles précautions. La différence entre les règles de pureté rituelle des deux communautés s'est toutefois estompée au cours des deux dernières décennies, notamment parce que les Marwari Maheshwari, à l'instar de la plupart des familles hindoues urbaines de la classe moyenne, ont assoupli l'observance de nombreuses règles de pureté rituelle. Depuis que les femmes mariées vivent de plus en plus souvent dans le cadre de familles nucléaires où elles assument seules les charges domestiques, il est par exemple devenu courant qu'elles préparent les repas pendant leurs menstrues, ce qui représentait une infraction grave il y a encore vingt ans.

Le sentiment identitaire des Dhat Maheshwari s'articule largement autour du *dhati*, un idiome parlé dans la région du Thar. En privilégiant

³⁶² Cette observation reflète l'image que les Dhat Maheshwari se font des Marwari; elle ne se réfère pas une étude réalisée par l'auteur.

l'usage de leur langue entre eux, alors qu'ils parlent couramment le hindi et le sindhi, les Dhat Maheshwari rappellent leur appartenance commune à une collectivité dotée d'une identité culturelle et d'une histoire spécifiques et réactivent leurs liens de solidarité entre eux. Comme les autres réfugiés sindhi et les Marwari Maheshwari ne comprennent pas le *dhati*, le recours à cet idiome permet aux Dhat Maheshwari de se démarquer des autres collectivités. L'usage de ce dialecte peut en outre s'avérer utile dans les transactions commerciales: les hommes d'affaires dhat peuvent ainsi se transmettre des messages indéchiffrables pour les autres acteurs non dhat impliqués dans l'affaire traitée.

L'attachement que les Dhat Maheshwari gardent pour leur langue constitue un obstacle important à la conclusion d'alliances matrimoniales entre les deux communautés. Les parents des jeunes filles marwari ne sont pas disposés à marier leur fille dans une belle-famille dont elle ne comprend pas la langue. Les Dhat Maheshwari, pour leur part, ne sont guère désireux de conclure des alliances qui compromettent la transmission de leur héritage culturel. En se référant aux enfants nés de mariages avec des Marwari, l'un d'entre eux affirma:

Il y a une assez grande différence entre leurs coutumes (*riti-rivāz*) et les nôtres: dans la manière de manger (*khān-pīn*), dans la manière de conclure les mariages, dans la fortune, dans la langue, dans tout. Seul un Dhat Maheshwari qui ne parvient pas à marier son fils ou sa fille, conclut une alliance avec une famille de la Maheshwari Samaj. Et, une fois que quelqu'un s'y est intégré, il a ensuite de la peine à conclure des alliances dans notre communauté: les enfants issus d'un mariage avec une femme marwari ont des grands-parents maternels marwari: or, l'ambiance de la maison de leurs grands-parents maternels diffère de la nôtre et cela pose ensuite des problèmes d'ajustement. Quand les enfants grandissent, la socialisation (*samskār*) de la mère marwari se manifeste en eux. Ils deviennent marwari comme leur mère et comme leurs grands-parents maternels. [...] Les enfants sont davantage influencés par la culture de la famille de leur grand-père maternel que par celle de la famille de leur père.

Pour justifier leur refus de choisir leurs belles-filles et leurs gendres chez les Marwari Maheshwari, les Dhat Maheshwari invoquent également les différences fondamentales qui existent dans leur système matrimonial et celui des Marwari Maheshwari. Le système dhat, particulièrement complexe, fera l'objet du chapitre suivant.

CONCLUSION

Faisant suite au chapitre précédent qui a mis l'accent sur le processus de différenciation intracommunautaire occasionné par la diversification professionnelle, le présent chapitre a montré que la migration peut entraîner une segmentation de la caste en des groupes endogames distincts, géographiquement éloignés les uns des autres et qui développent des cultures différentes au cours du temps. Ce cloisonnement n'est toutefois pas nécessairement définitif: en raison des aléas de l'histoire, les membres de communautés séparées pendant une longue période (pendant trois siècles environ dans le cas des Dahti Maheshwari) peuvent être amenés à se rapprocher à nouveau les uns des autres.

Dès leur arrivée à Jaipur, les Dhat Maheshwari sont entrés en contact avec les Maheshwari locaux et ont cherché à se faire reconnaître d'eux comme des Maheshwari à part entière. A l'instar des Patwa Maheshwari, ils ont officiellement adressé leur demande d'adhésion à la Shri Maheshwari Samaj, plaçant ainsi son comité directeur dans la position d'arbitre habilité à déterminer la légitimité de leur revendication identitaire. Ils ont par ailleurs exploité les dispositifs que le mouvement associatif maheshwari a créés dans le cadre de son programme d'unification de la caste: ils ont abandonné l'usage de leurs noms de lignée courants au Sind, mais inconnus à Jaipur, et ont privilégié leurs noms de clans, identiques à ceux des Marwari Maheshwari. Ils ont également pris part aux manifestations organisées par la Shri Maheshwari Samaj et notamment aux repas communautaires et aux votations.

Leurs modalités de participation à la vie associative révèlent qu'ils occupèrent d'abord une position un peu marginale dans la Shri Maheshwari Samaj. S'ils la fréquentaient régulièrement, ils étaient toutefois rarement intégrés dans son comité directeur, cet organe qui modèle activement les destinées de la communauté locale. Leur investissement dans le milieu associatif semble s'être intensifié au cours des années 1990, comme le reflète notamment l'entrée de quatre hommes dans le comité directeur et de deux femmes dhat dans l'assemblée des femmes de la Shri Maheshwari Samaj.

En cherchant à s'intégrer parmi leurs confrères marwari, les Dhat Maheshwari poursuivaient des objectifs spécifiques, distincts de ceux des Patwa Maheshwari: ils souhaitaient avant tout élargir leur ancrage dans leur nouveau lieu de résidence, sans devoir pour autant renoncer à leur identité dhat maheshwari.

Leur volonté de préserver leur identité multiple les a incités à établir des relations suivies avec les Dhat Maheshwari vivant dans d'autres régions et avec les Sindhi de Jaipur (les autres réfugiés du Sind non dhat). Elle s'est concrétisée entre autres dans la décision d'habiter avec des Sindhi dans la colonie de Basant Bahar et s'exprime aussi dans la planification et dans la réalisation de projets ponctuels, tels que l'édification de

trois temples de quartier, le premier dédié à Shiva, à Radha-Krishna et à Hanuman, le deuxième à Uderlal et le troisième à Ram Dev. Certains Dhat Maheshwari font en outre partie d'associations sindhi et se sont orientés vers le négoce de l'artisanat, dans lequel les Sindhi sont spécialisés depuis le XIX^e siècle.

Tout en fréquentant les Marwari Maheshwari et les Sindhi dans différents contextes, les Dhat Maheshwari forment une communauté à part, dotée de pratiques alimentaires, linguistiques et religieuses spécifiques. Ils entretiennent des relations d'amitié, d'affaires, de voisinage et de parenté avec des familles dhat installées à Jaipur et ailleurs.

Pour contrebalancer le processus de différenciation provoqué par leur dispersion sur un large territoire, les Dhat Maheshwari du Rajasthan ont par ailleurs créé leur propre mouvement associatif dhat, qui a organisé à la fin des années 1980 un recensement destiné à répertorier toutes les familles dhat de cet Etat.

L'intégration des Patwa Maheshwari et des Dhat Maheshwari dans le mouvement associatif maheshwari apporte des informations importantes sur son action au niveau local. La participation de ces deux groupes à la vie associative reflète la capacité des associations locales d'accueillir en leur sein des groupes considérés préalablement comme extérieurs à la caste et à établir des liens entre les familles qui sont établies dans la ville de longue date et celles qui viennent de s'y installer.

L'attitude de la Shri Maheshwari Samaj envers ses nouveaux membres révèle qu'elle s'accommode de leur spécificité. Au moment d'admettre les Dhat Maheshwari, dans les années 1940, et les Patwa Maheshwari, dans les années 1990, elle ne leur demanda pas de renoncer à leur identité distincte et ne chercha pas à dissoudre leurs structures collectives: elle n'exigea pas d'eux qu'ils lui offrent leurs biens collectifs, tels que leurs temples, et admis que les Dhat Maheshwari aient fondé leur propre mouvement associatif et qu'ils fréquentent celui des Sindhi.

L'acceptation par la Shri Maheshwari Samaj d'une certaine diversité intracommunautaire résulte en partie du pouvoir limité que les associations maheshwari sont en mesure d'exercer sur leurs membres. Sa tolérance à l'égard de la spécificité des Dhat Maheshwari et des Patwa Maheshwari découle également de la conception particulière que le mouvement associatif maheshwari se fait de la caste. Tout en cherchant à accroître la puissance numérique et l'homogénéité de ses membres, ce mouvement part du principe que l'unification des Maheshwari n'exclut pas la présence d'une certaine diversité interne. Cette idée s'exprime d'ailleurs clairement dans les représentations imagées du mythe d'origine de la caste qui montrent bien que les 72 ancêtres ne sont pas des copies conformes: bien qu'ils aient la même taille, adoptent la même attitude de vénération et portent le même type de vêtement, ils se distinguent les uns des autres par la couleur variée de leurs habits, qui symbolise leurs différences.

Le processus d'intégration des Dhat Maheshwari et des Patwa Maheshwari dans la communauté marwari maheshwari de Jaipur démontre par ailleurs que le mouvement associatif, et les associations locales en particulier, joue un rôle essentiel dans la définition des frontières de la caste. L'admission des Dhat Maheshwari et des Patwa Maheshwari fut décidée par la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur et non par l'organe faitier du mouvement associatif maheshwari, la ABMMS. Assumant un rôle d'arbitre et de gardien de l'intégrité de la caste, les associations locales peuvent effectivement décider de l'opportunité d'intégrer ou de rejeter les groupes qui souhaitent être admis. La Shri Maheshwari Samaj de Jaipur accepta ainsi les Dhat Maheshwari dès leur installation à Jaipur et n'intégra les Patwa Maheshwari que plusieurs décennies après leur demande d'admission.

Il ressort finalement de l'étude des Dhat Maheshwari et des Patwa Maheshwari que la caste, en tant que communauté concrète, se construit surtout au niveau local, dans le tissu des relations concrètes qu'entretiennent les individus, les familles et les collectivités. Ses frontières ne sont pas mises en place une fois pour toutes, mais sont constamment redéfinies en fonction des priorités de nombreux acteurs, aussi bien individuels que collectifs.

Si le rapprochement des communautés marwari, patwa et dhat maheshwari souligne l'action unificatrice de la Shri Maheshwari Samaj, l'étude des Dhat Maheshwari fait clairement apparaître les limites du processus d'homogénéisation orchestré par le mouvement associatif. Elle prouve en effet que les individus, les familles et les collectivités disposent d'une grande marge de manœuvre et qu'ils sont capables d'orienter leur devenir en fonction de leurs propres priorités. Tout en se rapprochant de leurs confrères marwari, les Dhat Maheshwari parviennent en effet à préserver leur spécificité. Les motivations qui les incitent à faire preuve d'un exclusivisme dans le domaine matrimonial et les stratégies qui leur permettent de former durablement une sous-caste distincte de celle des Marwari Maheshwari seront examinées au chapitre suivant.

Dette, don et proximité: les pratiques matrimoniales des Dhat Maheshwari

Ce chapitre poursuit l'étude du double processus d'unification et de différenciation qui marque le devenir des Maheshwari. Explorant les stratégies qui permettent à certains groupes de résister à l'unification encouragée par le mouvement associatif, il explique pourquoi et de quelle manière les Dhat Maheshwari réussissent à former durablement un groupe endogame à part tout en étant acceptés comme membres à part entière de la Shri Maheshwari Samaj.

Dans cette visée, j'analyse leur système matrimonial en montrant qu'il diffère non seulement de celui des Marwari Maheshwari et des Patwa Maheshwari, mais qu'il présente une singularité par rapport à celui d'autres castes étudiées dans le nord de l'Inde.

Les Dhat Maheshwari ont en effet élaboré un système matrimonial instable et fluide qui combine trois types d'arrangements différents: des arrangements «circulaires», «unidirectionnels» et «par échange direct de sœurs». En recourant fréquemment à ce dernier arrangement, les Dhat Maheshwari marquent une préférence pour un dispositif qui est considéré comme scandaleux dans le nord de l'Inde, car contraire au principe de l'orientation unidirectionnelle du mariage qui est réputé caractériser le système matrimonial nord-indien.

Traitant plus spécifiquement du mariage par échange de sœurs, je rappelle les conditions démographiques qui ont peut-être incité les Dhat Maheshwari à privilégier cet arrangement; j'examine ensuite les dispositifs auxquels les Dhat Maheshwari ont recours pour arranger des mariages par échange direct de sœurs. Les différentes manières dont ils fabriquent des paires «frère-sœur» offrent un éclairage nouveau sur le lien de germanité dans le nord de l'Inde.

Je montre également que les pratiques matrimoniales des Dhat Maheshwari obéissent à trois logiques distinctes et non convergentes: la logique du don, celle de la dette et celle de la recherche de proximité avec les alliés. A cette fin, j'analyse la manière dont les Dhat Maheshwari sélectionnent leurs conjoints, célèbrent les mariages, gèrent leurs relations avec leurs alliés et emploient la terminologie de parenté hindi. L'examen de ces différentes pratiques révèle que les Dhat Maheshwari parviennent à concilier

l'échange de sœurs, qui se base sur le principe de la dette et de la réciprocité, avec l'idéal du *kanyā dān*, fondé sur le principe du don. On pourra notamment constater comment les Dhat Maheshwari se servent du rite pour occulter une réalité sociale et pour faire prédominer une autre, conforme à la logique censée régir leurs pratiques.

L'étude des relations entre les preneurs et les donneurs de femmes dhat complète les travaux portant sur l'idéologie et sur les pratiques hypergamiques en Inde. A la suite de V. Bénéï (1996: 60), P. Hershman (1981: 199) et R. Jamous (1991), ce travail confirme que l'inégalité entre les preneurs et les donneurs de femmes ne préexiste pas au mariage, mais qu'elle en est le produit.

Ce chapitre s'inscrit par ailleurs dans la suite des chapitres II, VI et VII qui expliquent comment les anciennes et les nouvelles structures de caste s'efforcent de contrôler les pratiques matrimoniales de leurs membres. Il indique en particulier de quelle manière les Dhat Maheshwari résolvent les tensions que l'inégalité économique des membres de la caste peut susciter dans le champ matrimonial. La réglementation des dépenses matrimoniales, et notamment celle de la dot, fait l'objet d'une analyse détaillée.

L'analyse du système matrimonial des Dhat Maheshwari complète les recherches qui signalent l'impact de la pratique de la dot sur la définition de la zone d'endogamie (Pocock 1993, Parry 1979, Van der Veen 1973, Caplan 1993). Elle révèle en effet que les Dhat Maheshwari sont parvenus à limiter efficacement les dépenses occasionnées par la célébration des mariages. Or, l'existence de stratégies et de dispositifs collectifs permettant de contrôler la dot de façon à assurer la clôture du groupe n'a – à ma connaissance – pas été relevée jusqu'à présent dans la littérature anthropologique.

En démontrant que les Dhat Maheshwari font une distinction très claire entre le versement de la dot et la transmission du patrimoine familial, cette étude complète également les recherches d'auteurs (Goody et Tambiah 1973, Parry 1979) qui se sont efforcés d'établir un lien entre l'une et l'autre action.

UN SYSTÈME MATRIMONIAL COMPLEXE

Chez les Dhat Maheshwari, la descendance est patrilinéaire et la résidence postmaritale patrilocale ou virilocale. De même que leurs confrères marwari, les Dhat Maheshwari respectent l'exogamie de *gotra*. Pour faciliter les mariages entre les membres de leur communauté, ils ont toutefois assoupli la règle des quatre *gotra*³⁶³ et excluent uniquement les candidats

³⁶³ Cette règle exclut les candidats qui appartiennent aux clans des grands-parents paternels et maternels.

qui appartiennent au *gotra* du père d'ego. Les Marwari Maheshwari, pour leur part, rejettent aujourd'hui encore en principe deux *gotra*, ceux du père et de la mère d'ego.

Les Dhat Maheshwari n'épousent pas des cognats qui entrent dans la catégorie des *sapindā*, c'est-à-dire qui ont des ancêtres en commun³⁶⁴ auxquels ils offrent des *pinḍā*³⁶⁵. Conformément à l'exogamie de *sapindā*, un individu ne peut pas épouser une personne ayant un ancêtre commun au niveau de la septième génération du côté paternel et de la cinquième génération du côté maternel. A l'instar des Gaur Brahmanes étudiés par S. Vatuk, les familles dhat ne disposent pas de connaissances généalogiques suffisantes pour pouvoir respecter à la lettre cette prohibition et se contentent d'exclure uniquement les cognats qui leur sont connus.

A la différence des Marwari Maheshwari, les Dhat Maheshwari privilégient le mariage par échange de sœurs qui s'accompagne d'une inversion directe de l'alliance et concluent aussi fréquemment des arrangements «circulaires» comprenant trois et parfois même davantage de familles qui procèdent à un échange orienté de «sœurs» ou de «filles». Dans l'un et l'autre arrangements, les unités d'intermariage ne sont ni des clans exogames (*gotra*), ni des groupes de descendance locaux (*khāndān*), mais des familles (*ghar*).

Les Dhat Maheshwari pratiquent et combinent trois types d'arrangement matrimoniaux: l'échange de sœurs, les «arrangements circulaires» et les «arrangements unidirectionnels».

L'échange de sœurs

Si les Dhat Maheshwari suivent les règles de parenté nord-indienne, ils ne respectent en revanche pas le principe de l'orientation unidirectionnelle des mariages. Ils pratiquent en effet couramment le mariage par échange de sœurs dans lequel deux hommes se donnent réciproquement une sœur d'une façon immédiate ou différée³⁶⁶. Cette répétition de l'alliance avec le même allié ne se produit toutefois qu'au niveau d'une seule génération et n'entraîne donc pas de mariages entre cousins.

³⁶⁴ «*Sapindā* relationship (between two persons) arises from (their) being connected by having particles of the same body.» (Kane 1974, vol II, part. I: 452 sqq.)

³⁶⁵ *Pinḍā*: ici boule de riz qui est offerte aux esprits des ancêtres.

³⁶⁶ «Equivalent structural du mariage des cousins croisés, le ré-enchaînement d'alliance constitue une pratique largement répandue dans les systèmes européens à parentèle et fut décrite pour la première fois en 1970 par Tina Jolas, Yvonne Verdier et Françoise Zonabend à Minot en Bourgogne.» (Zimmerman 1993: 15)

«Le ré-enchaînement d'alliance vise à reproduire une alliance précédemment contractée entre deux groupes familiaux. Elle peut concerner des personnes appartenant à la même génération ou à des générations successives.» (Augustins 1989: 352)

Les Dhat disposent de plusieurs termes pour désigner le mariage par échange de sœurs. Lorsqu'ils adoptent le point de vue des acteurs impliqués dans un mariage par échange direct de sœurs, ils utilisent l'expression *bhāi-bahin kī shādī*, c'est-à-dire un mariage de frère-sœur³⁶⁷. L'amalgame entre *bhāi-bahin* met en évidence l'interdépendance qui existe entre le mariage d'un homme et celui de sa sœur. Quand les Dhat Maheshwari désignent le mariage par échange direct de sœurs en prenant le point de vue des familles impliquées dans la transaction, ils utilisent l'expression *āṭṭā-sāṭṭā* ou *āmnā-sāmnā*. Courants en hindi, ces «doublés» sont formés d'un élément principal, *sāṭṭā* ou *sāmnā*, et d'un élément secondaire, *āṭṭā* ou *āmnā*. Les éléments *sāṭṭā* et *sāmnā* sont dotés d'un sens précis, *sāṭṭā* signifiant: échange/transaction et *sāmnā*: en face. Les termes *āṭṭā* et *āmnā*, lorsqu'ils sont pris isolément, sont par contre dépourvus de signification et renforcent uniquement les termes principaux en leur faisant écho.

Comportant l'idée de mouvement et de passage, l'expression *āṭṭā-sāṭṭā* souligne la circulation et le retour des biens et des individus entre les alliés. L'expression *āmnā-sāmnā*, qui signifie «face-à-face», met, quant à elle, l'accent sur la parité statutaire entre les partenaires de la transaction: ceux-ci se trouvent en effet placés dans une situation d'équivalence, puisqu'ils cumulent les rôles de preneurs et de donneurs de femmes. Comme nous le verrons plus loin, les familles impliquées dans un mariage par échange de sœurs occupent toutefois dans leurs transactions concrètes toujours l'un ou l'autre rôle et jamais les deux à la fois. L'échange direct de sœurs n'empêche donc pas les Dhat Maheshwari de gérer les relations entre preneurs et donneurs de femmes d'une façon asymétrique et d'adhérer à l'idéologie du *kanyā dān*.

Les Dhat Maheshwari sont bien conscients du fait que les communautés hindoues et notamment leurs confrères marwari condamnent le mariage par échange direct de sœurs. Lorsqu'ils s'entretiennent avec un non-Dhat Maheshwari, ils adoptent parfois une attitude ambivalente à l'égard de cet arrangement. Me prêtant lors des premières interviews les préjugés négatifs véhiculés par leur entourage marwari, mes interlocuteurs dhat eurent tendance à minimiser la fréquence des mariages par échange direct de sœurs et affirmèrent que ce type de mariage était en train de se raréfier dans leur communauté. Certains d'entre eux dirent que leur propre mariage avait eu lieu dans le cadre d'une alliance à «sens unique». En déclarant qu'ils n'avaient pas eu besoin de donner «une sœur» pour obtenir une épouse, ils souhaitaient mettre en évidence leur propre valeur sur le marché matrimonial ainsi que leur adhésion à un type d'arrangement excluant toute forme de réciprocité.

³⁶⁷ Le terme composite *bhāi-bahin* rappelle les noms «duels» des couples divins tels que Sita-Ram ou Radha-Krishna, célèbres pour l'amour qui les unissait.

Au cours des entretiens ultérieurs, mes interlocuteurs dhat cessèrent cependant de prendre leur distance à l'égard du mariage par échange direct de sœurs et se montrèrent au contraire soucieux de vanter ses nombreux avantages. Ils mettaient en avant les difficultés et les contraintes qui les ont amenés à privilégier ce type de mariage, contraintes qui sont identiques à celles invoquées par les Pandit (Madan 1993). Toutefois, les Dhat se distinguent de ceux-ci sur un point: ils refusent de considérer le mariage par échange direct de sœurs comme un simple expédient destiné à résoudre des problèmes économiques et démographiques.

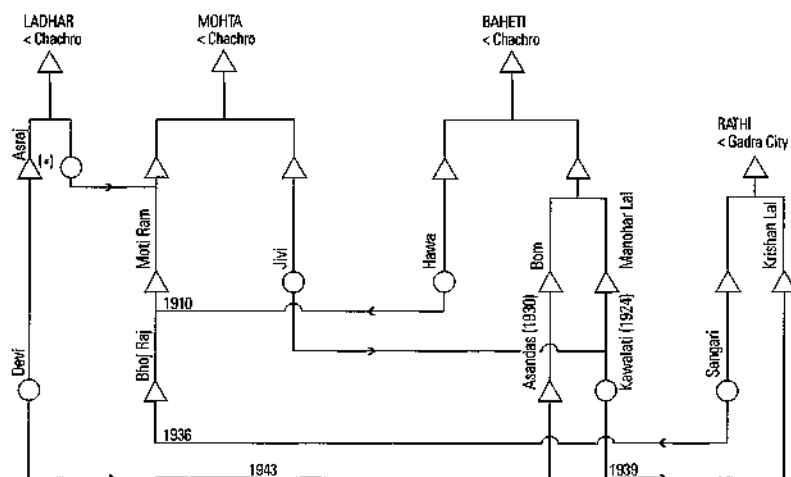
Les «arrangements circulaires»

Les Dhat Maheshwari concluent également des arrangements circulaires impliquant un élargissement du cercle de l'alliance et comprenant souvent trois parfois même davantage de familles qui se connaissent entre elles et qui procèdent à un échange orienté de «sœurs» ou de «filles». Pour désigner ce type d'arrangement, ils utilisent l'expression *cakkarwālā māmā*, que l'on peut traduire par transaction circulaire. Cette chaîne d'échanges se distingue toutefois du *communium circulum* décrit par F.A.E. Van Wouden (1968) et R. Needham (1962), car elle n'est pas répétée de génération en génération et ne s'accompagne pas de mariages entre cousins croisés. L'arrangement circulaire ne crée donc pas de liens entre des clans et des lignées spécifiques, mais établit des liens horizontaux et temporaires entre des unités domestiques appartenant à des lignées distinctes. Dans une transaction circulaire, l'échange est indirect et asymétrique et les donneurs et preneurs de femmes sont bien différenciés: chaque partenaire impliqué dans la chaîne d'échange reçoit une femme d'un côté et en donne une de l'autre, occupant vis-à-vis de ces deux familles alliées la position soit de preneur, soit de donneur de femmes.

L'interdiction d'épouser des consanguins constitue un obstacle à la répétition des cycles de réciprocité entre deux familles et oblige les Dhat Maheshwari à passer d'un échange de sœurs à un arrangement circulaire ou à un arrangement à sens unique. Un exemple (cf. sch. 1) qui implique quatre familles, à savoir les familles Ladhar, Mohta, Baheti et Rathī illustrera ce propos. Trois couples furent mariés dans le cadre d'un arrangement circulaire:

- Devi Ladhar et Asandas Baheti;
- Kawalati Baheti et Krishan Lal Rathī;
- Sangari Rathī et Bhoj Raj Mohta.

Asraj Ladhar donna sa fille (D) Devi Ladhar en mariage à Asandas Baheti pour permettre à Bhoj Raj Mohta (ZSS) d'épouser Sangari Rathī. Il était prêt à se dessaisir de sa fille pour deux raisons: d'une part, il n'avait pas de



* Asraj Lal Ladhar faisait partie de l'unité domestique de la famille Mohta

Schéma 1

fil à marier, et par conséquent pas besoin de Devi pour obtenir une belle-fille. D'autre part, il était redevable à la famille Mohta: bien qu'il appartînt à une autre lignée, il faisait partie de l'unité domestique de la famille Mohta dont il était économiquement dépendant et travaillait en outre au service du grand-père de Bhoj Raj Mohta.

Cet exemple montre que l'interdiction d'épouser un consanguin peut entraîner un élargissement du cercle des alliés. Dans un mariage par échange de sœurs, Kawalati Baheti, la sœur de Asandas Baheti, aurait en principe dû épouser Bhoj Raj Mohta, le cousin germain de Devi. La formation de ces deux paires «frère-sœur» était toutefois impossible en raison du mariage par échange de sœurs qui avait été conclu une génération plus tôt entre les familles Mohta et Baheti. Moti Ram Mohta, le père de Bhoj Raj, avait en effet épousé Hawa Baheti; Jivi Mohta – la cousine (FyBD) de Moti Ram et la tante paternelle (FFyBD) de Bhoj Raj – avait épousé Manohar Lal Baheti, cousin (FyBS) de Hawa et père de Kawalati. Kawalati et Bhoj Raj étaient par conséquent cousins et ne pouvaient donc pas se marier. C'est la raison pour laquelle Kawalati fut donnée en mariage à Krishan Lal Rathi, et Sangari Rathi, la nièce de Krishan Lal, fut mariée à Bhoj Raj Mohta.

Les «arrangements à sens unique»

Les Dhat Maheshwari recourent de même à un arrangement qui n'implique pas de retour immédiat ou différé entre des partenaires connus et qui sera désigné de façon arbitraire par «arrangement à sens unique». Pour souligner l'absence de retour caractéristique de cet arrangement, mes interlocuteurs disaient qu'ils avaient donné leur sœur ou leur fille *free men* ou *muft men*, c'est-à-dire gratuitement, librement, sans exiger un retour.

De l'avis de mes interlocuteurs dhat, les mariages par échange direct de sœurs et les transactions circulaires tendent à devenir moins fréquents: un notable dhat estimait ainsi que, jusque dans les années 1960, 75% des mariages dhat étaient des mariages par échange de sœurs, 15% des arrangements circulaires impliquant au minimum trois groupes de parenté et 10% des mariages à sens unique. Dans les années 1990, la proportion des mariages par échange direct de sœurs serait descendue à 50%, celle des arrangements circulaires à 10% et la proportion des mariages à sens unique serait de 40%. Malgré leur tendance à se raréfier, les mariages par échange de sœurs restent néanmoins encore très courants. L'étude des alliances conclues pendant quatre générations par plusieurs familles dhat de Jaipur confirme la fréquence de ce type d'arrangement qui représentait environ la moitié des alliances de la dernière génération.

LA LOGIQUE DE LA DETTE

Les pratiques matrimoniales dhat sont particulièrement complexes car elles sont régies par trois logiques non convergentes ³⁶⁸:

- celle de la dette;
- celle du don;
- celle du resserrement des liens entre alliés.

Tandis que la logique de la dette et celle du resserrement des liens entre les alliés déterminent la sélection des conjoints, la logique du don modèle les relations entre les preneurs et les donneurs de femmes.

³⁶⁸ La logique du don et celle de la dette sont toutefois articulées l'une avec l'autre. Comme le relève notamment Ch. Malamoud (1989: 115-136), un homme naît avec des dettes et ne peut s'en acquitter qu'en offrant des sacrifices.

Une solution au manque aigu de femmes

Les Dhat Maheshwari affirment que la pratique du mariage par échange direct de sœurs et des arrangements circulaires se développa dans un contexte social caractérisé par un fort déséquilibre démographique de la population. Dans la mesure où les filles étaient en nombre insuffisant, un jeune homme ne pouvait se marier que s'il était en mesure de rendre d'une façon directe ou indirecte une femme au groupe duquel il souhaitait obtenir une épouse.

On retrouve une trace d'un fort déséquilibre démographique dans les recensements effectués à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle. A défaut d'avoir eu accès aux recensements qui portent sur le Sind, je me borne à mentionner ceux réalisés dans des régions voisines, en faisant l'hypothèse que ces derniers reflètent une situation proche de celle qui pouvait être observée au Sind. Le Census du Rajputana et d'Ajmer-Merwara de 1881 démontre ainsi qu'à la fin du XIX^e siècle, le nombre de femmes était inférieur à celui des hommes.

En 1881, on recensa 849 femmes pour 1'000 hommes. La proportion s'élevait en 1891 à 891 femmes pour 1'000 hommes et en 1901 à 905 femmes pour 1'000 hommes. Comme le montre le tableau ci-dessous, le déséquilibre était encore plus accentué dans la tranche d'âge des filles de 10 à 19 ans. Dans celle de 10 à 14 ans, âge qui correspond à celui de la puberté et du mariage des jeunes filles, la proportion était de 747 femmes pour 1'000 hommes dans le Rajputana et de 731 femmes pour 1'000 hommes dans la région d'Ajmer-Merwara.

Age	Rajputana (Nombre de femmes pour 1'000 hommes)	Ajmer-Merwara (Nombre de femmes pour 1'000 hommes)
0	989	999
1	1'022	1'019
2	1'029	994
3	1'030	1'014
4	967	923
5-9	889	894
10-14	747	731
15-19	778	801
20-29	949	878
30-39	893	830
40-49	936	919
50-59	922	889
60 et plus	1'117	1'144

Tableau 15:
*Proportion d'hommes et
de femmes au Rajputana,
Ajmer et Merwara.*

Les auteurs du recensement de 1911 s'interrogent sur la cause de ce déséquilibre démographique. Arrivant à la conclusion que ce tableau ne permet pas de prouver l'existence ou l'absence d'infanticide féminin, ils relèvent qu'il ne confirme pas davantage la théorie de ceux qui rattachent le faible pourcentage de femmes à un traitement discriminatoire à l'encontre des filles.

Taking the Census figures for the next four years of life [1-4], which is the time when one would expect to find the effects of neglect of female children showing themselves, and remembering especially that females start in a minority under 1 year of age, it is disconcerting to the supporters of the female neglect theory to find that at the ages of 1 and 3 in both Provinces, and at the age of 2 in Rajputana, the females exceed the males. In Ajmer-Merwara at the latter age they are only in a slight defect of 6 per 1'000. At the age of 4 the decline begins to set in both Provinces, and, as the figures on the margin show, the deficiency continues till 60 and over. After the age of 4 they come nearest to regaining equality in Rajputana at the «20-29» period, and in Ajmer-Merwara at the «40-49» period. (*Census of India: Rajputana & Ajmer-Merwara*, 1911: 133)

De l'avis des responsables du recensement de 1911, la proportion dans la tranche d'âge des filles allant de 10 à 19 ans serait en réalité encore plus basse que les chiffres indiqués, car ceux-ci comprenaient également les femmes mariées provenant d'autres régions:

The character of the migration figures shows that most of the immigration among women is due to the demand for brides, and most of the female immigrants, therefore, would be of these ages. The proportions among the natural population would be, therefore, still lower than 747 and 778 at these age periods. (*Census of India: Rajputana & Ajmer-Merwara*, 1911: 133)

Les auteurs proposent différentes explications pour la chute de la proportion des filles âgées de 10 à 14 ans:

It is more probable that female of 10-14, especially unmarried ones, are not returned at all, or that the married ones are returned as older than they really are and put into the 20-24 period. 14-19 is, of course, the most fatal period to females in India, as most of the first child-beds occur in these five years. (*Census of India: Rajputana & Ajmer-Merwara*, 1911: 133)

Tout en apportant certains arguments à l'appui de la théorie de l'omission des jeunes filles âgées de 10 à 14 ans, ils ne donnent aucune indication sur les raisons qui auraient pu inciter les familles à ne pas mentionner leurs filles à partir de l'âge de 10 ans ou à les inclure dans la catégorie des 20 à 24 ans. Comme l'autorité britannique était opposée au mariage d'enfants,

on peut toutefois supposer que beaucoup de parents de jeunes filles aient cherché à dissimuler des faits qui pouvaient paraître répréhensibles aux yeux des enquêteurs.

Les Dhat Maheshwari affirment, pour leur part, qu'il existait autrefois une réelle pénurie de filles qui posait de grands problèmes aux familles d'alors:

Que les gens aient été riches ou pauvres, ils ne trouvaient pas d'épouses. Un homme pouvait être très riche; s'il n'avait pas de «sœur», personne ne lui donnait une femme et il devait rester célibataire toute sa vie.

Pour me montrer à quel point il était difficile de trouver une épouse, un Dhat Maheshwari me raconta l'histoire de cinq frères qui habitaient il y a environ soixante ans dans le district de Jaisalmer:

Comme ces cinq frères n'avaient qu'une sœur pour l'échange, seul l'aîné put trouver une épouse. Pour pouvoir se marier, le deuxième frère dut attendre que la femme de son frère aîné ait accouché d'une fille qui puisse être promise en mariage. Les trois autres frères attendirent que d'autres nièces viennent au monde pour pouvoir trouver des épouses.

Comme certains hommes ne trouvaient pas d'épouse, ils n'accédaient jamais au stade de maître de maison, qui fait partie du cycle de la vie: ils restaient vieux garçons toute leur existence et étaient tenus d'adopter un fils pour en faire leur héritier. La présence d'hommes demeurés célibataires à jamais est d'ailleurs corroborée par les généalogies de quelques familles dhat, que j'ai pu reconstituer sur quatre et parfois cinq générations.

Si mes interlocuteurs dhat étaient tous d'accord pour dire que les filles étaient en nombre insuffisant dans les années 1960, ils semblaient être moins unanimes quand ils évaluaient la situation actuelle. Selon les uns, il y aurait aujourd'hui autant de filles à marier que de garçons; selon les autres, il existerait toujours un déséquilibre entre les populations féminine et masculine.

Différents facteurs peuvent expliquer l'augmentation du nombre de filles à marier au cours du XX^e siècle. Parmi eux figurent la chute du taux de mortalité infantile et l'abandon du mariage d'enfants, qui condamnait au veuvage et par conséquent au célibat un pourcentage élevé des jeunes filles en âge d'être mariées.

La fabrication d'une paire «frère-sœur»

La sélection des conjoints repose sur le principe de la dette et de la réciprocité. En recevant une épouse d'une autre famille, un homme contracte à l'égard de cette famille alliée une dette qui l'oblige à rendre une femme.

Le caractère contraignant de ce retour se reflète de diverses manières. Quand les Dhat Maheshwari se réfèrent à la famille qui leur a donné une épouse, ils disent que cette dernière a un droit (*haq*) sur une de leurs filles. Parlant de la « dette d'une fille », les Dhat Maheshwari utilisent le terme *uddhār* qui désigne en principe une dette d'argent dont la restitution constitue la plus fondamentale des obligations auxquelles doit se soumettre tout commerçant.

L'identification de la « dette d'une fille » avec une dette d'argent se manifeste également dans l'habitude des familles d'autrefois d'inscrire des reconnaissances de dettes de filles dans les livres de comptabilité comme on le faisait pour une dette d'argent. En présence de notables de la communauté locale, les familles s'engageaient solennellement à restituer une fille, en précisant son nom si elle était déjà née. La promesse pouvait être faite à un âge très précoce, parfois même avant la naissance d'un enfant. C'est ainsi que Vishnou Das Ladhar, né en 1951, épousa en 1972 Pushpa Devi Panpaliya qui lui avait été promise en 1957, le jour même de sa naissance. Les fiançailles furent célébrées en 1967. La grand-mère paternelle de Pushpa Devi avait promis à la grand-mère de Vishnou, son amie, de lui donner une de ses petites-filles. Comme évoqué précédemment, un de mes informateurs mentionna le cas d'un aîné qui promit sa fille en mariage en échange d'une épouse pour un de ses frères, alors que lui-même n'était pas encore père.

Pour s'acquitter de leur « dette de fille », les Dhat Maheshwari ont besoin d'une sœur.

Pour se marier, un garçon a besoin d'une sœur. Toute fille « qui va dans la transaction », même si elle n'est pas un membre de la famille étroite (*parivār*), même si elle est « artificielle », est considérée comme une sœur. Toute fille « qui va dans la transaction » – qu'elle soit une sœur réelle, la fille d'un oncle paternel (FyB) ou d'une autre relation (*ristedār*) – devient une sœur (du jeune homme qui va se marier). (I: 67).

Afin de former une paire frère-sœur, les Dhat Maheshwari recourent à différents arrangements et « fabriquent » une sœur de diverses manières. Ils la recrutent en effet non seulement parmi les sœurs réelles (Z) du jeune homme à marier, mais également parmi ses sœurs classificatoires (FyBD, FeBD), ses nièces (BD) ainsi que parmi des jeunes filles non apparentées, qu'ils transforment en sœurs rituelles.

1) Une sœur immédiate (*sch. 2*):

Pour former une paire « frère-sœur », un Ego masculin recrute d'abord sa sœur réelle (Z), qui est tout à la fois la première partenaire possible et la partenaire idéale.

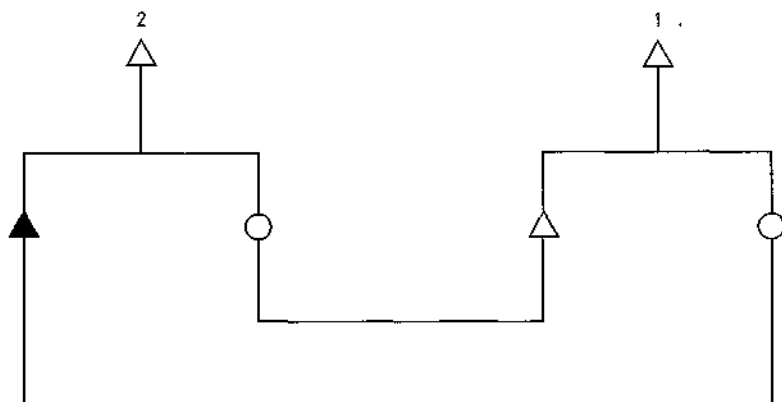


Schéma 2

2) Une sœur classificatoire:

- appartenant à la lignée paternelle (sch. 3 et 4)

Quand un Ego masculin n'a pas de sœur réelle (Z) ou que celle-ci n'a pas un âge adéquat, il choisit une «sœur» parmi ses cousines parallèles patrilatérales (FyBD, FeBD) (sch. 3).

A défaut de pouvoir recruter une cousine parallèle patrilatérale, un Ego masculin recrute une «sœur» parmi les filles de la génération suivante, c'est-à-dire parmi ses nièces (BD) (sch. 4). La famille étendue multi-générationnelle fonctionne ici comme une seule unité de recrutement: les frères mariés mettent en commun leurs enfants, ce qui leur permet de former des paires «frère-sœur» dont l'âge correspond à celui de la paire «frère-sœur» avec laquelle le mariage par échange va être conclu.

- appartenant à la lignée maternelle (sch. 5)

Quand un Ego masculin ne trouve pas une cousine parallèle patrilatérale ou une nièce pour former une paire «frère-sœur», il sélectionne une jeune fille dans sa lignée maternelle, c'est-à-dire parmi ses cousines croisées matrilatérales (MBD) ³⁶⁹.

Cet arrangement, qui implique trois lignées, ne comprend apparemment pas d'échange de sœurs, puisqu'il implique un don orienté de filles, de la lignée 3 à la lignée 1, puis de la lignée 1 à la lignée 2. Il n'en demeure

³⁶⁹ Dans le système de parenté nord-indien, cette dernière est considérée comme une sœur classificatoire, ainsi que le prouve la règle des quatre *gotra*. Cette règle interdit en effet à ego d'épouser un conjoint dont le clan est identique à celui d'ego, de la mère d'ego, de la grand-mère maternelle et du grand-père paternelle d'ego.

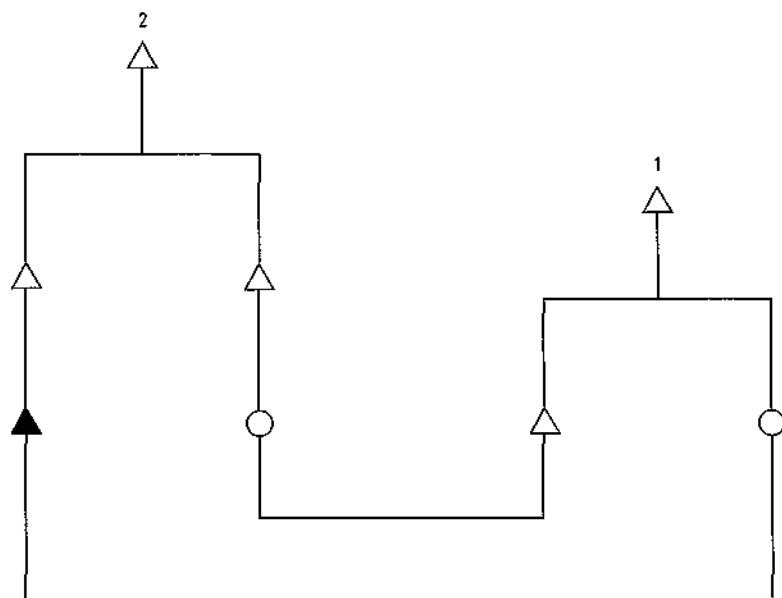


Schéma 3

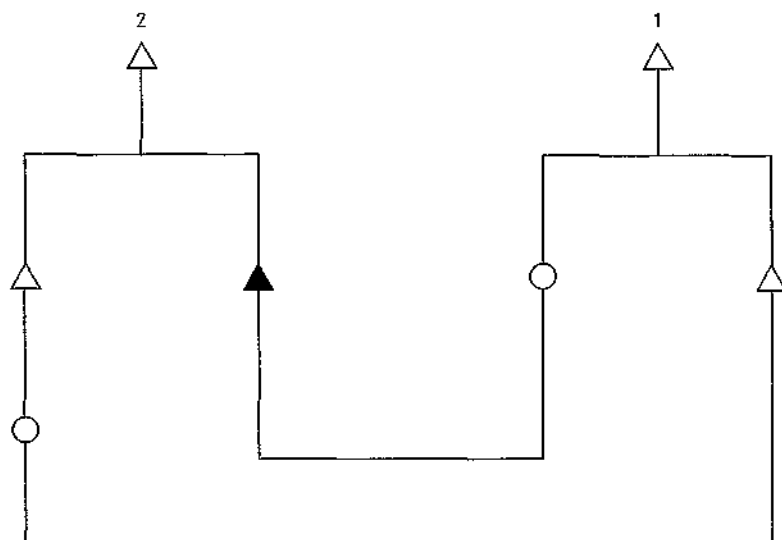


Schéma 4

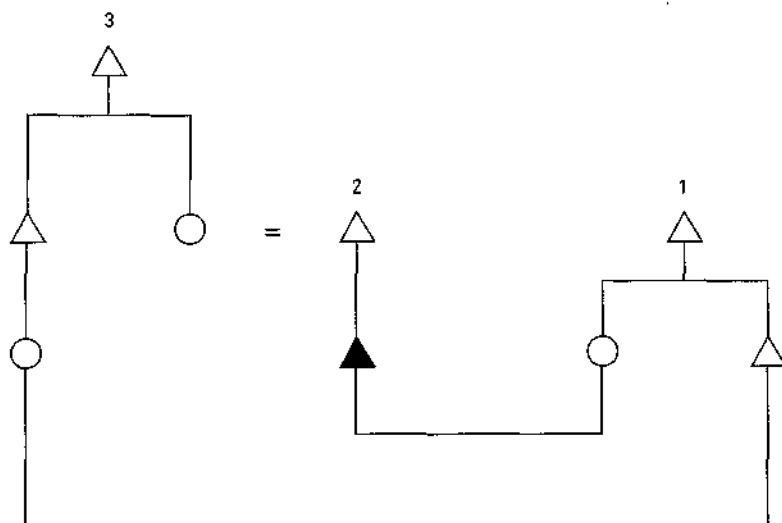
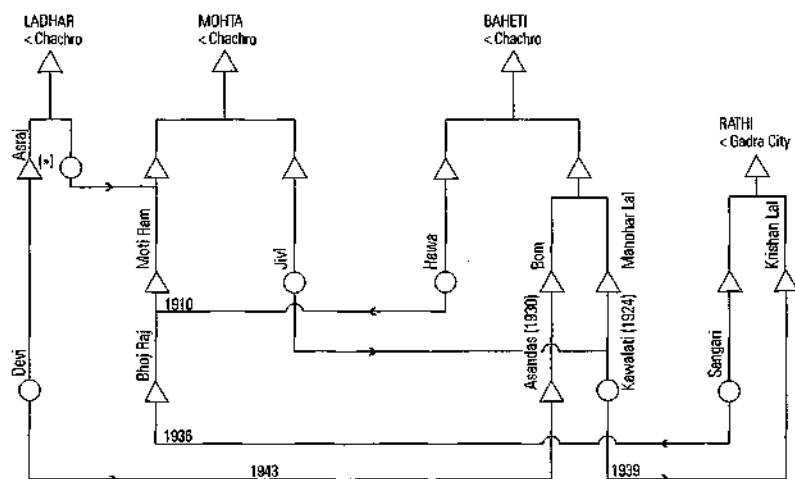


Schéma 5



* Asra] Lal Ladhra faisait partie de l'unité domestique de la famille Mohta

Schéma 6

pas moins qu'un tel arrangement obéit à la logique de la dette et de la réciprocité dans la mesure où la fille que la lignée 3 donne à la lignée 1 doit compenser la fille que la lignée 1 offre à la lignée 2. Le lien de germanité qui unit la jeune fille de la lignée 3 au jeune homme de la lignée 2 évite que celui-ci contracte une dette à l'égard de la lignée 3 en s'acquittant de sa dette de fille à l'égard de la lignée 1 dont il obtient une épouse.

Le fait qu'un homme de la lignée 3 accepte de donner une sœur à la lignée 2, puis une fille à la lignée 1 est par ailleurs conforme à l'idéal du *kanyā dān*. Selon cet idéal, les dons circulent toujours des donneurs aux preneurs de femmes et n'impliquent aucun contre-don. En offrant sa fille pour permettre à son neveu (ZS) de se marier, l'oncle maternel remplit une fois de plus son rôle de donateur à l'égard de son beau-frère (ZH) et exprime les liens d'obligation qui l'attachent à sa sœur (Z) et à son neveu (ZS).

Ce type d'arrangement, qui fait intervenir trois lignées, est plus rare que le précédent. On constate en effet que l'oncle maternel n'accepte de donner sa fille à une tierce famille au profit de son neveu (ZS) qu'à deux conditions: s'il n'a pas besoin de cette fille pour pouvoir marier son fils et s'il entretient par ailleurs des relations particulièrement étroites avec son beau-frère (ZH).

Le schéma 6 permet d'illustrer ce propos: Moti Ram Mohta arrangea le mariage de son fils Bhoj Raj grâce à l'aide de son oncle maternel (MB), Asraj Ladhar. Ce dernier avait accepté de donner sa fille à son neveu Moti Ram Mohta, car il n'avait pas de fils à marier, il dépendait financièrement des Mohta et vivait sous leur toit.

3) Une sœur fictive (sch. 7):

Lorsque les parents d'un jeune homme ne parviennent pas à trouver de sœur dans leurs lignées paternelle ou maternelle, ils la recrutent dans une lignée non apparentée. Le paiement d'une somme d'argent permettait autrefois à une famille de la lignée 2 de convaincre une famille de la lignée 3 de leur «donner» une fille pour qu'elle soit mariée à un jeune homme d'une famille appartenant à la lignée 1, dont la famille de la lignée 2 souhaitait recevoir une épouse.

Mes interlocuteurs mentionnaient ainsi le cas de familles riches qui, n'ayant pu obtenir une fille de leurs proches parents, en avaient «acheté» une:

Si une famille riche n'avait pas de fille, elle offrait de l'argent à une famille pauvre pour qu'elle lui donne une fille qui aille dans la transaction pour leur fils. Si un père avait une fille de trop et qu'il était pauvre, il acceptait de vendre sa fille. C'est la raison pour laquelle les filles pauvres étaient parfois mariées dans des familles riches. Autrefois, il n'y avait pas assez de filles; mais maintenant, ce n'est plus le cas. (I: 71)

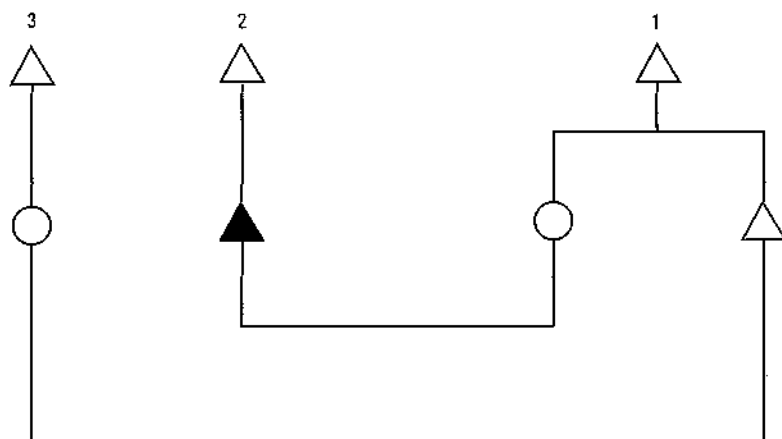


Schéma 7

Dans un tel arrangement, la famille de la lignée 2 contracte, en s'acquittant de sa dette à l'égard de la famille de la lignée 1, une dette à l'égard de la famille de la lignée 3. La compensation financière versée à cette dernière ne libère toutefois pas la famille de la lignée 2 de ladite dette, seule la restitution d'une femme pouvant l'annuler.

4) Une sœur rituelle (sch. 8)

Lorsque le retour d'une femme, et par conséquent le paiement de la « dette de fille » n'est pas possible, les Dhat Maheshwari établissent un lien de parenté rituelle entre le jeune homme à marier et la jeune fille non apparentée avec laquelle il va former l'équivalent d'une paire frère-sœur. En modifiant ainsi l'identité sociale de l'un et de l'autre, les Dhat Maheshwari annulent non pas la dette, mais les conditions de création d'une dette de fille. Ils font en effet passer à l'arrière-plan l'affiliation du jeune homme et de la jeune fille à des lignées distinctes et mettent en avant leur participation à une activité rituelle commune, qui s'ancre dans le *dharm*³⁷⁰. Leur transformation en frère et sœur rituels (*dharam-bāi* et *dharam-bahin*) convertit, sur le plan rituel, un arrangement unidirectionnel impliquant trois familles distinctes en un mariage par échange de sœurs, dans lequel

³⁷⁰ H. Lambert (1996: 107) mentionne plusieurs contextes dans lesquels un homme et une femme établissent des liens de parenté rituelle. Se référant à Mayer (1960: 132-147) et à Atal (1968: 162), elle rapporte que le dernier jour du mariage, un lien de parenté rituelle est établi entre la mariée et un homme qui fait partie des compagnons du marié. En tant que père rituel (*dharam kū bāp*), cet homme offrira à la mariée des cadeaux lorsqu'elle mariera ses enfants.

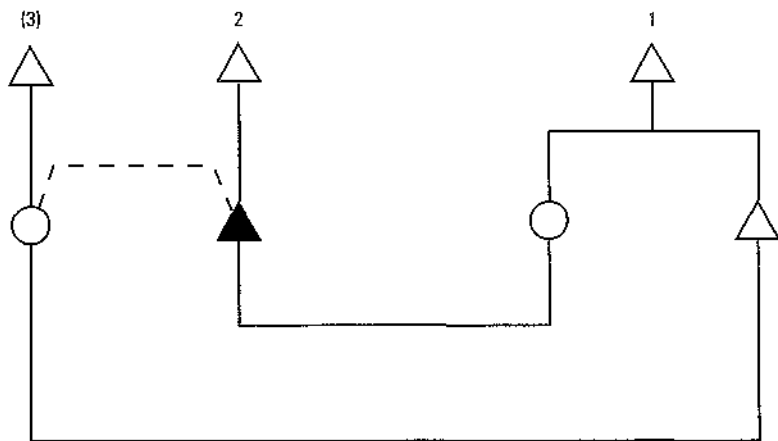


Schéma 8

deux unités se donnent mutuellement des filles. Elle établit entre eux un certain nombre de droits et de devoirs qui unissent en principe des consanguins: tandis que le jeune homme se rendra par exemple chez sa sœur «rituelle» le jour de *rakṣā bandhan* et apportera le *bhāt*³⁷¹ à l'occasion du mariage de ses enfants, la jeune femme apportera à son frère «rituel» sa protection spirituelle à diverses occasions.

Le fait que les Dhāt Maheshwari puissent métamorphoser en «sœur» des personnages aussi différents qu'une sœur réelle (Z), une sœur classificatoire, en l'occurrence une cousine parallèle patrilatérale (FyBD, FeBD), une nièce (BD), une cousine croisée matrilatérale (MBD), une sœur fictive ou une sœur rituelle jette un nouvel éclairage sur la relation de germanité dans le nord de l'Inde. La «fabrication» d'une paire frère-sœur démontre

³⁷¹ *Bhāt* ou *mayra*: prestation de l'oncle maternel (MB). Cérémonie au cours de laquelle cette prestation a lieu et qui est décrite comme suit par S. Vatuk (1975: 167): «When the wedding festivities are about to begin, the mothers' brothers of bride and groom come to their respective sister's home, where they are formally received. If the marriage is one of a sister's son, they bring (and present jointly) a complete outfit of clothes, the wedding crown (*mog*) which he will wear during the ceremony, and a sari of good quality (usually silk, rayon, or nylon) for the prospective bride. They also give their sister (the groom's mother) a sari and a cash gift, and give saris to the women of her close conjugal kindred (HM, HZ, HBW). At the wedding of a sister's daughter, *bhāt* is more elaborate, and typically includes jewelry and household utensils as well as clothing and cash. The clothing given by their mothers' brothers is worn by bride and groom during the wedding rites. The utensils and other clothing and the cash given by the bride's mother's brother are combined with those prepared in readiness by her parents to be given in *dahej*.» Chez les Dhat et les Marwari Maheshwari, l'oncle maternel offre également des cadeaux aux proches parents par alliance de sa sœur.

en effet que, chez les Dhat, le mariage ne sépare pas un frère et une sœur et ne se limite pas à transformer les relations qu'une femme entretient avec son frère (voir plus loin). Il joue un rôle fondateur dans la relation frère-sœur: ce lien de germanité s'exprime avant tout, pour un Ego féminin, dans l'acte d'épouser un homme et de permettre à un autre homme, c'est-à-dire le frère d'Ego, d'obtenir une épouse et, en devenant ainsi maître de maison, de s'acquitter de ses devoirs à l'égard des dieux, des ancêtres et des hommes. Conformément à ce principe, une sœur réelle ou une sœur classificatoire mariée lors d'un mariage par échange direct de sœurs est une sœur à double titre: elle l'est premièrement par sa naissance et deuxièmement par le rôle qu'elle tient dans le mariage de son «frère».

*
* *

La priorité accordée à la constitution d'une paire «frère-sœur» engendre certaines contraintes et modèle les pratiques de sélection des conjoints. L'ordre dans lequel les jeunes gens et les jeunes filles sont mariés suit en principe l'ordre de leurs naissances, si bien que les fils et les filles aînés sont fiancés et mariés avant leurs frères et sœurs cadets. La nécessité de constituer une paire «frère-sœur» compatible du point de vue de l'âge avec la paire impliquée dans un mariage par échange oblige parfois les Dhat Maheshwari à négliger le principe de la séniorité: une jeune fille peut ainsi être fiancée avant son aînée lorsqu'en raison de son âge, elle forme avec son frère une paire idéale qui permet d'organiser un mariage par échange de sœurs avec une autre paire «frère-sœur» d'un âge correspondant. Cette même priorité incite par ailleurs les Dhat Maheshwari à reléguer à un second plan certains critères de sélection. Comme ils cherchent à rendre compatibles du point de vue de l'âge les deux paires impliquées dans un échange, ils accordent une importance secondaire à d'autres paramètres, par exemple à la taille et aux caractéristiques astrologiques des futurs conjoints. Si certains Dhat Maheshwari ne prennent pas en considération les facteurs astrologiques pour conclure une alliance, d'autres recourent à des techniques divinatoires simplifiées qui offrent une plus grande latitude d'interprétation. Au lieu de se baser sur la date et sur le lieu de naissance des candidats, leurs Brahmanes établissent les chartes astrologiques en se référant uniquement à leur prénom, ce qui leur offre une large marge de manœuvres: si les prénoms ne sont pas compatibles, les astrologues se servent des surnoms des futurs conjoints ou leur attribuent pour le mariage un autre prénom, choisi pour la circonstance. Le changement de prénom n'est pas – faut-il le préciser – une chose rare: il est assez courant qu'une famille en octroie un nouveau à sa belle-fille, si pour une raison ou une autre, son prénom d'origine ne lui convient pas.

L'obligation de devoir rendre une femme à la famille qui leur a procuré une épouse incite par ailleurs les Dhat Maheshwari à fiancer leurs enfants à un âge plus précoce que ne le font les Marwari Maheshwari. Quand ils réussissent à trouver une paire «frère-sœur» adéquate dont l'âge correspond à celui de leurs propres enfants, ils concluent l'alliance même si ces enfants sont encore très jeunes:

Chez nous, les fiançailles sont conclues tôt. Les filles sont en principe fiancées quand elles ont environ 13 ans et les garçons quand ils sont âgés de 15 ou de 16 ans. Le mariage, en revanche, a lieu plusieurs années plus tard. Les parents des filles cherchent une alliance pour elles quand elles ont entre 11 et 15 ans ³⁷². Si l'on attend plus longtemps, il devient très difficile de leur trouver un mari. Une fille de 15 ans est difficile à fiancer, parce qu'il faut lui trouver un garçon de 18 à 19 ans. Or, à cet âge-là, la plupart des garçons sont déjà pris: leurs parents les fiancent entre 15 et 17 ans; c'est à cet âge-là qu'ils reçoivent beaucoup d'offres en mariage. Quant aux parents des garçons, ils commencent à se faire du souci quand ils n'ont pas réussi à conclure une alliance pour un fils âgé de 20 ans. (I: 43-54)

La coutume de promettre en mariage des adolescentes et même des fillettes en bas âge, incita les Dhat Maheshwari à diviser les arrangements matrimoniaux en trois phases. En un premier temps, les parents des fillettes donnaient leur parole (*zabān denā*) à la famille des garçons; en un second temps, elles organisaient les fiançailles et, en un troisième temps, elles célébraient le mariage. L'acte de «donner sa parole» avant de célébrer les fiançailles obéissait à deux motivations principales:

- cette mesure permettait aux familles de rompre leur engagement si l'un ou l'autre des deux enfants souffrait par la suite d'une infirmité quelconque. A une époque où les maladies et la mortalité infantiles faisaient des ravages, la promesse échangée seulement entre les deux familles réduisait au maximum la dimension publique et formelle de leur engagement:

On ne fiançait pas une fille avant qu'elle soit âgée de 5 à 10 ans et qu'elle soit un peu développée. Lorsqu'un enfant est trop jeune, on ne peut pas voir s'il a un problème. (L. août 1997)

- la «promesse» écourtait aussi la période des fiançailles pendant laquelle les deux futures belles-familles étaient tenues de s'offrir réciproquement des cadeaux.

³⁷² Les fiançailles d'Archana B. née en 1982 eurent lieu en 1995 et celles de Gopi B. née en 1983 en 1996.

Bien que la coutume de «donner sa parole» ait perduré jusqu'à aujourd'hui, elle s'est raréfiée. Un nombre grandissant de familles célèbrent directement les fiançailles sans passer auparavant par la phase des «promesses». Dans les familles dans lesquelles elle a encore cours, sa durée s'est par ailleurs raccourcie: les enfants en bas âge ne sont plus «promis»; on attend généralement que les jeunes filles soient âgées de 13 ans et que les jeunes gens aient 15 à 17 ans. Comme les fiançailles sont célébrées aujourd'hui (en 1997) quand les filles ont environ 16 ans et les jeunes gens 18 ou 19 ans, la période des «promesses» qui précèdent les fiançailles se limite à deux ou à trois ans; dans certains cas, elle dure parfois quelques jours, quelques semaines ou est supprimée.

Le tableau ci-dessous indique les dates des promesses, des fiançailles et des mariages des enfants de la famille Lohiya, qui s'échelonnent sur une vingtaine d'années, de 1966 à 1987. Nanda Lal et Tara formaient une paire «frère-sœur». Nanda Lal et Tara étaient âgés respectivement de 17 et de 11 ans au moment des promesses, de 19 et de 13 ans au moment de leurs fiançailles et de 21 et de 15 ans au moment de leur mariage. Hot Chand et Draupadi formaient également une paire «frère-sœur». Ils étaient respectivement âgés de 16 et 10 ans lors des promesses, de 17 et 11 ans lors des fiançailles, et de 20 et 14 ans lors du mariage. Suspal fut «promis», fiancé et marié à l'âge de 20 ans. Bhavani et Ramesh, promis à 22 et 19 ans, étaient respectivement âgés de 23 et 19 ans au moment de leurs fiançailles et de 27 et 23 ans au moment de leur mariage ³⁷³.

Tableau 16: Dates des promesses, des fiançailles et des mariages des enfants de Mohna Lal Lohiya.

Nom, date de naissance et formation	Promesse	Fiançailles	Mariage
Nanda Lal (1949) (12 ^e)	1966	1968	1970
Suspal (1951) (Bcom)	1971	1971	1971
Hot Chand (1954)	1970	1971	1974
Tara (1955) (5 ^e)	1966	1968	1970
Draupadi (1960) (10 ^e)	1970	1971	1974
Bhavani (1966) (Btech)	1988	1989	1993
Ramesh (1968) (Bcom)	1987	1987	1989

³⁷³ La migration de Bhavan et de Ramesh explique l'âge un peu particulier de leurs mariages. Bhavan fut fiancé et marié après avoir émigré en Inde alors que son cadet Ramesh fut fiancé et marié au Pakistan avant d'émigrer (cf. chap. IX).

Chez les Marwari Maheshwari, les jeunes filles et les jeunes gens sont aujourd'hui fiancés et mariés au terme de leurs études, soit entre 19 et 25 ans. Chez les Dhat Maheshwari, les jeunes sont fiancés et mariés à des âges très divers. Les jeunes filles sont en principe fiancées entre 13 et 18 ans et mariées entre 16 et 21 ans et les jeunes gens sont fiancés entre 16 et 20 ans et mariés entre 18 et 24 ans.

Si les Marwari Maheshwari attendent actuellement du fiancé de leur fille qu'il ait terminé sa formation et qu'il gagne sa vie, les Dhat Maheshwari accordent souvent une importance majeure au standing socio-économique des familles des jeunes gens. Vivant généralement dans le cadre de familles jointes, spécialisées dans des commerces qui ne demandent pas une formation universitaire très poussée, ils n'exigent pas que leurs futurs beaux-fils soient financièrement indépendants au moment des fiançailles. En fournissant à la jeune génération un emploi assuré, l'entreprise familiale du jeune homme assure son avenir professionnel et garantit ainsi la sécurité financière de celle qui sera son épouse.

Un nombre grandissant de familles dhat commencent toutefois à trouver indispensable que les jeunes gens auxquels elles fiancent leurs filles, gagnent de l'argent au sein de l'entreprise familiale ou grâce à une activité salariée indépendante. Elles attendent par conséquent que les candidats aient environ 20 ans pour les fiancer et qu'ils soient actifs professionnellement, c'est-à-dire qu'ils aient environ 23 ans, avant de leur donner leurs filles en mariage (cf. sch. 9 et 10). L'éventail très large de l'âge des mariages dhat montre que les critères de sélection des conjoints sont en train de changer et qu'ils ressemblent de plus en plus à ceux qui sont aujourd'hui en vigueur chez les Marwari Maheshwari.

La dette et le cercle des alliés

L'arrangement circulaire obéit à la logique de la dette, car il vise à garantir aux familles impliquées dans la transaction le retour indirect d'une femme. A la différence de l'échange de sœurs, il permet en outre aux partenaires de la transaction de renouveler le cercle de leurs alliés et de conclure des alliances jugées particulièrement avantageuses.

Exemple 1:

Le schéma 11 illustre le cas d'un arrangement circulaire qui évita à une famille de donner sa fille en mariage à une famille dont elle avait reçu une épouse et lui laissa la liberté de la marier à un jeune homme de son choix. Le cas montre en outre que le mariage circulaire permet de resserrer ou de créer des liens entre des familles jouissant d'un statut social identique. Cet arrangement matrimonial, conclu entre 1940 et 1947, impliquait quatre familles, à savoir les familles Lohiya, Rathi, Ladhar et Jagani. Les lieux

	fiançailles	mariage
Kalpna L. (1975)	1988 (13 ans)	1994 (19 ans)
Mahesh L. (1988)	1988 (20 ans)	1991 (23 ans)

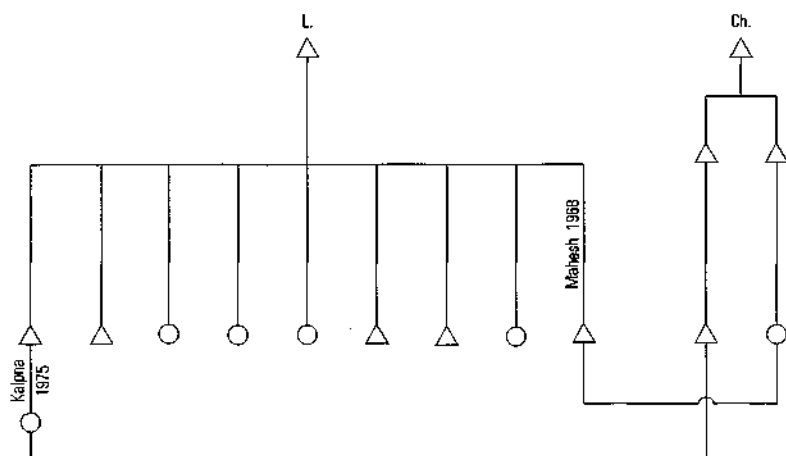


Schéma 9

	fiançailles	mariage
Pushpa M. (1971)	1988 (15 ans)	1990 (17 ans)
Ashok M. (1967)	1988 (21 ans)	1990 (23 ans)

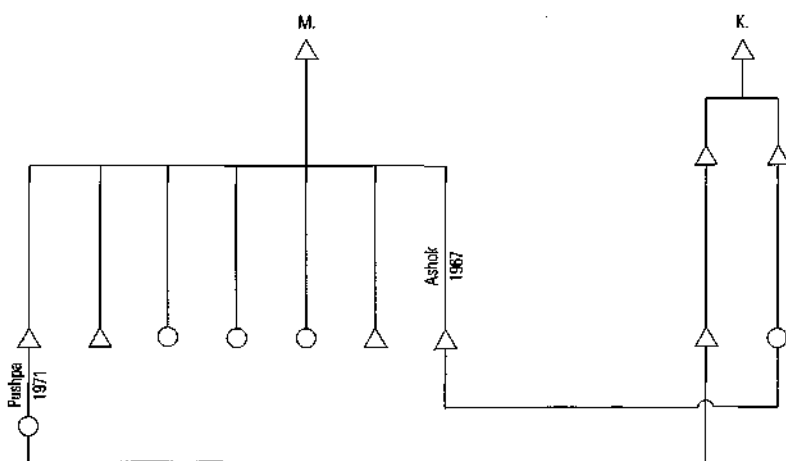


Schéma 10

d'habitation de ces familles et les professions de leurs chefs de familles étaient les suivants:

- la famille Lohiya habitait à Kantio. Moti Ram Lohiya, le père d'Asha et de Mohan Lal Lohiya, était un homme important de la communauté de Kantio, membre de l'Arya Samaj et employé en qualité de *munsif* dans les services administratifs britanniques;
- la famille Rathi habitait Bhorilo, un petit village. Sanchores Das Rathi, le père de Rani et de Radha Mal Rathi, était un riche propriétaire terrien et un marchand d'or et d'argent;
- la famille Ladhar habitait à Mithi. Lila Ram Ladhar, le père de Nanji Ladhar, était également très fortuné et possédait un magasin d'or et d'argent;
- la famille de Vag Jimal Jagani, un avocat célèbre, habitait à Mithi.

Ces trois alliances furent conclues dans le cadre d'un seul arrangement, mais les mariages ne furent pas célébrés simultanément:

- Nanji Ladhar et Radha Mal Rathi (1940);
- Mohan Lal Lohiya et Rani Rathi (1945);
- Asha Lohiya et Bom Raj Jagani (1947).

L'instigateur de cet arrangement fut Moti Ram Lohiya: il avait obtenu de la famille Rathi une fille (Rani Rathi) pour son fils (Mohan Lal Lohiya).

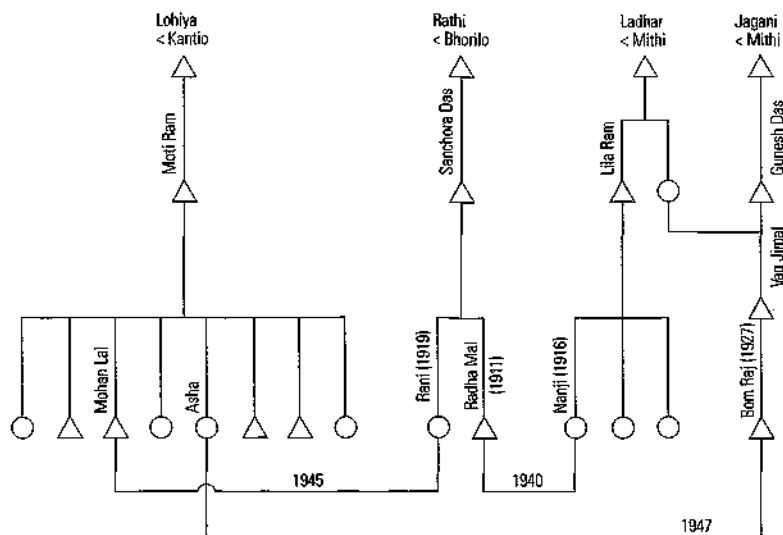


Schéma 11

Il ne souhaitait toutefois pas donner sa fille Asha en retour à la famille Rathi, parce que celle-ci vivait à Bhorilo, un endroit peu plaisant, à savoir un petit village dont l'eau était «amère». Il préférait marier Asha à Bom Raj Jagani, qui avait une formation universitaire (Bcom.), était le fils d'un avocat réputé et habitait à Mithi.

Lila Ram Ladhar fut d'accord de donner sa fille Nanji en mariage à la famille Rathi, libérant Moti Ram Lohiya de son obligation de rendre une fille à la famille Rathi et lui permettant de marier sa fille Asha à Bom Raj Jagani. Sa décision de procurer une fille de remplacement à Moti Ram Lohiya obéissait à plusieurs motivations:

- comme il n'avait pas de fils à marier, il avait trois filles «en surplus» dont il pouvait disposer librement;
- il entretenait des liens étroits – de parenté, d'amitié et d'affaires – avec Gunesh Das Jagani, qui était en même temps son beau-frère (ZH) et son partenaire commercial. Les deux beaux-frères possédaient en effet l'un et l'autre un commerce d'or et d'argent et agissaient en qualité de banquiers et de prêteurs. En permettant à Bom Raj Jagani, petit-fils de sa sœur et de Gunesh Das Jagani, d'épouser Asha Lohiya, il offrait à la belle-famille de sa sœur la possibilité de conclure une alliance avec un membre de l'élite intellectuelle de la communauté dhat;
- à une époque où les moyens de transport étaient rares, la majorité des Dhat Maheshwari concluaient des mariages au niveau local, ce qui leur permettait d'établir des liens étroits avec leurs alliés³⁷⁴. Seules les familles fortunées étaient enclines à conclure des alliances dans des endroits distants: elles disposaient non seulement de ressources humaines et financières qui facilitaient le contact avec des alliés lointains; en recrutant des alliés dans une zone géographique plus large, elles accroissaient aussi leurs chances de conclure des mariages avec des «égaux» du point de vue socio-économique et culturel et pouvaient ainsi élargir leur sphère d'influence. En mariant sa fille Nanji à la famille Rathi, une famille prospère établie dans un village lointain, Lila Ram Ladhar concluait *de facto* une alliance de prestige.

Un des petits-fils de Moti Ram Lohiya expliqua ainsi les motivations du père de Nanji:

Lila Ram Ladhar possédait un commerce d'or et d'argent. Il ne voulait pas marier toutes ses filles à des familles de Mithi. Les alliances conclues localement étaient considérées comme moins prestigieuses que celles conclues

³⁷⁴ Les Dhat ne respectent pas le principe de l'exogamie de village. Conformément à ce principe, les habitants du même village sont liés par des liens trop étroits pour se marier entre eux, même lorsqu'ils ne sont pas reliés par un lien généalogique.

avec des familles vivant à l'extérieur. Parce qu'il était riche, il a marié ses filles dans trois endroits différents. Pour accroître ses relations commerciales et son prestige, il a marié une de ses filles à Bhorilo, une autre à Chachro et la dernière à Mithi. (Lo. août 1997)

En arrangeant ces alliances, Moti Ram Lohiya parvint non seulement à marier sa fille Asha dans une famille dotée d'un fort capital économique et culturel, mais put aussi resserrer les liens entre ces quatre familles qui étaient toutes de haut rang.

Exemple 2:

Mes interlocuteurs dhat n'ont généralement l'existence d'arrangements circulaires impliquant plus de quatre familles. On me raconta un seul cas d'une alliance qui avait lié sept familles. Ce type d'arrangement, inexistant aujourd'hui et même rare dans le passé, semble avoir été le fait de «big men» qui jouissaient d'un haut degré de confiance et de respect dans leur communauté et qui possédaient une connaissance approfondie des relations de parenté entre les familles. Cette alliance avait été arrangée par Moti Ram Lohiya qui avait aussi été l'instigateur de l'arrangement décrit ci-dessus. Son petit-fils évoqua la réputation exceptionnelle dont jouissait son grand-père:

Un homme qui était capable d'organiser des alliances multiples avait beaucoup de prestige. Aujourd'hui encore, quand je dis que je suis le petit-fils de Moti Ram Lohiya, les gens nous bénissent, mon père et moi, car toutes les alliances qu'il a arrangées ont été réussies. Mon grand-père était un homme très bon. Dans un contexte dans lequel il était très difficile d'organiser des alliances matrimoniales, la personne qui arrivait à vous trouver un conjoint, vous rendait un fier service.

Les gens venaient chez lui parfois en cachette tard dans la nuit pour lui souffler à l'oreille, sans témoins, qu'ils désiraient contracter telle ou telle alliance. Ils hésitaient parfois à faire les propositions eux-mêmes aux partis qui les intéressaient, car ils craignaient d'être rejetés. D'autres personnes qui avaient la possibilité de conclure une alliance avec une famille qui leur devait une fille, lui demandaient de leur indiquer comment ils pouvaient conclure une alliance plus avantageuse. Certains acceptaient aveuglément les alliances qu'il leur proposait lui-même; d'autres se montraient indécis, si bien que mon grand-père leur faisait plusieurs propositions et leur demandait ensuite laquelle ils préféraient.

Il a même réussi l'exploit de lier sept familles en un seul arrangement. Les familles impliquées dans cette chaîne étaient toutes des familles modestes de Kantio qui désiraient conclure des mariages sur place. Établir des alliances à distance coûtait en effet cher à cette époque. Ce coup de maître a été seulement possible parce que mon grand-père était le *mukhya* (le principal, le chef), le *pañc* (le chef de la communauté). Il avait toute l'équation [des alliances] en tête. Pour être capable d'organiser un tel arrangement, il fallait être quelqu'un de respecté dont la parole avait du poids; et mon

grand-père était quelqu'un de très respecté. Lier ainsi autant de familles dans un seul cercle, ce n'était pas un travail facile et exigeait une grande intelligence (*hoṣīyārī*).

En organisant sept mariages en une seule alliance (*ristā*), mon grand-père assumait aussi une grande responsabilité. Mais personne ne s'en est jamais plaint; tout le monde lui faisait entièrement confiance. Pour sa part, il traitait chacun de la même manière et n'avait aucun intérêt personnel à arranger ces mariages. Son seul but était de rendre service à sa communauté, de lier (*joynā*) les membres de la parenté (*ristedār*) et les gens du village.

Un mariage *āmnā-sāmnā* ne profite qu'à deux familles et à personne d'autre. Mon grand-père savait arranger les alliances de telle manière qu'elles profitent à tout le monde. Il proposait par exemple à une première famille de donner sa fille à une deuxième famille et à cette deuxième famille de donner une fille à une troisième famille, et ainsi de suite. Cet arrangement satisfaisait tout le monde car il permettait aux familles [qui y participaient] de gagner deux ou trois nouveaux parents (*ristedār*). (II, 67)

Malgré ses avantages indéniables, les arrangements circulaires semblent avoir toujours été plus rares que les échanges de sœurs, car ils présentent divers inconvénients:

- ils sont beaucoup plus compliqués à arranger;
- ces arrangements ne permettent pas d'équilibrer les rapports de pouvoir entre les donneurs et les preneurs de femmes. Lorsqu'un conflit oppose les premiers aux seconds, les donneurs de femmes ne disposent pas de moyens aussi efficaces pour faire pression sur les preneurs comme dans les mariages par échange de sœurs. Ils doivent requérir l'aide de la tierce famille, qui fait partie de la chaîne d'alliances, pour qu'elle use de son pouvoir afin de résoudre la crise;

Aujourd'hui, les arrangements circulaires (*cakkarwālā*) sont rares, car on préfère les arrangements *āmnā-sāmnā*. Quand un problème surgit, il est plus difficile à résoudre [littéralement: Que répondre à celui qui se plaint]. (II: 67)

- dans les arrangements circulaires, la réciprocité est toujours différée, ce qui peut poser des problèmes au niveau du transfert des biens entre donneurs et preneurs de femmes:

Les gens aiment mieux les mariages «face-à-face» parce que le don et le contre-don des prestations (*lenā-denā*: prendre-donner) y sont équilibrés. Personne n'y fait d'objection. Quand trois familles sont impliquées dans des transactions, cela peut poser des problèmes. L'un donne trop, l'autre pas assez, ce qui occasionne des disputes.

Dans les mariages à «sens unique», il y a aussi des problèmes: le parti d'en face se plaint qu'on lui offre une dot insuffisante. Dans des mariages «face-à-face» par contre, il n'y a aucune dispute au sujet des transactions. (I: 82)

L'IDÉAL DU DON

Avant d'exposer comment les Dhat Maheshwari parviennent à concilier l'idéal du don avec le mariage par échange de sœurs, il convient de rappeler brièvement pourquoi cet arrangement est généralement considéré comme incompatible avec l'idéal du *kanyā dān*.

Le *kanyā dān*

Le *kanyā dān* est un don unilatéral, qui instaure une relation asymétrique entre preneurs et donneurs de femmes et transforme en même temps les relations entre une femme mariée et sa famille paternelle.

Le don de sa fille, le *kanyā dān*, représente le plus grand don qu'un homme puisse accomplir au cours de sa vie. En tant que don suprême, il s'inscrit dans l'idéologie du don en général selon laquelle l'homme n'acquiert du prestige social dans ce monde et du mérite spirituel dans l'au-delà que s'il ne reçoit aucune compensation matérielle en échange de son don (Trautman 1993: 153, Parry 1979: 208; 1986: 453-473, Dumont 1966: 153). Trautman (1993: 88) rappelle ainsi que:

[...] the *sāstric* theory of exchange makes a radical distinction between worldly and religious gifts. Worldly gifts are those made with an obvious, «visible» motive such that an expectation of reciprocal benefit attaches to the act of giving. Such gifts are no better than buying and selling, of «giving for a price». Only those gifts for which there is no visible return can be presumed to bear an invisibly engendered fruit. Such a gift, when made to a disinterested, superior being is a religious gift (*dharma-dāna*). Its mark is the absence of an obvious reciprocity. A *quid pro quo* does exist, but it is transcendental. The causal nexus between the religious gift and its fruit is unseen or, as it is more usually put, the fruit itself is invisible in that the meritorious effects of the gift do not immediately accrue to the giver and may not do so until the next life.

Le mariage par échange direct de sœurs semble *a priori* contraire à l'idéal hindou du *kanyā dān*, du don de la jeune fille, qui doit être «unilatéral, sans retour et sans réciprocité» (Parry 1986: 453-473). Conformément à cet idéal, le flux des femmes et les prestations qui les accompagnent suivent en principe toujours un même sens qui ne peut pas être inversé. L'interdiction d'accepter quoi que ce soit du groupe auquel on a donné une femme modèle les relations entre les donneurs et les preneurs de femmes. Pour montrer à quel point les générations précédentes respectaient cette prohibition, mes interlocuteurs marwari racontèrent par exemple que dans le passé, les parents d'une femme mariée n'acceptaient même pas de

boire de l'eau du village dans lequel elle avait été donnée en mariage³⁷⁵. S'ils étaient obligés de s'attarder au domicile de sa belle-famille, ils faisaient venir les repas de la maison voisine pour éviter de consommer des aliments appartenant à la belle-famille. Ces interdictions concernaient non seulement les donneurs de femmes directs, mais également les personnes qui avaient procuré une fille aux donneurs de femmes (Parry 1979: 304-305). Ces prohibitions se sont toutefois assouplies de nos jours. Il est devenu courant que les parents d'une femme mariée acceptent de prendre un repas chez leur fille, mais ils compensent généralement les frais qu'ils ont occasionnés en offrant des cadeaux d'une valeur au moins égale à la belle-famille.

La littérature anthropologique montre que certaines communautés hindoues pratiquent le mariage par échange d'une façon plus ou moins différée: V. Bénéï (1996: 59) rapporte par exemple que les castes hindoues du Maharashtra autorisent théoriquement un mariage par échange pour autant que le retour soit différé de deux générations³⁷⁶. Cette possibilité n'est toutefois guère exploitée, l'auteur lui-même n'ayant rencontré qu'un seul cas au cours de ses recherches³⁷⁷. Les Pandit du Cachemire étudiés par T.N. Madan (1993: 303) pratiquent en revanche fréquemment le mariage par échange de sœurs: le nombre de ces unions se montait à 45% des 148 mariages sur lesquels portait l'étude.

La contradiction entre le mariage symétrique et l'idéal du *kanyā dān* inciterait, selon T.N. Madan (1993: 303), les Pandit du Cachemire à condamner à des degrés divers le mariage par échange de sœurs. Les familles aristocratiques, minoritaires, le méprisent parce qu'elles le considèrent comme une entorse à l'idéal du *kanyā dān*. Quant aux Pandit d'extraction ordinaire, qui pratiquent le mariage par échange direct de sœurs, ils le justifient en lui trouvant des circonstances atténuantes: ce dispositif permet aux hommes de se procurer une épouse malgré le nombre insuffisant de femmes et s'avère particulièrement utile pour les villageois qui sont défavorisés par la tendance des familles aussi bien urbaines que rurales à marier leurs filles à des belles-familles citadines. Le mariage par échange protège en outre les familles des filles contre toute demande excessive de la part de celles des jeunes gens (Madan 1989: 102).

³⁷⁵ J. Parry (1986: 461) rapporte des propos identiques.

³⁷⁶ «Si une famille donne une femme à une autre famille, elle ne saurait par la suite lui en prendre une et vice-versa: le sens des preneurs/donneurs ne peut être inversé ni à cette génération ni à la suivante G+1. Mais il peut l'être à partir de deux générations d'écart (par rapport au mouvement initial), c'est-à-dire à G+2.» (Bénéï 1996: 59)

³⁷⁷ V. Bénéï (1996: 59) rencontra cet exemple «en 1990 dans une famille de Telis (presseurs d'huile) concernant des parents éloignés de plus de deux chaînons (cinq) et en outre, d'un second mariage pour les deux, le marié étant veuf et la mariée étant divorcée d'un premier mariage.»

*L'inégalité hiérarchique
entre les donneurs et les preneurs de femmes*

Dumont (1966: 153) estime que l'idéologie du *kanyā dān* s'associe d'une façon privilégiée avec l'hypergamie, c'est-à-dire avec un type de mariage dans lequel une femme épouse un homme qui occupe un rang social et rituel supérieur au sien. Ce type de mariage hypergame se rencontre dans les castes constituées de clans exogames hiérarchisés dans lesquels les femmes des groupes inférieurs sont données en mariage aux groupes supérieurs³⁷⁸. On retrouve ce type de mariage chez les Rajput et dans les castes qui prétendent à un statut de *Kshatriya* (Parry 1979, Shah 1988). Il existe également chez les Brahmanes Kulin du Bengale (Inden 1976), chez les Brahmanes Anavil du Gujarat (Van der Veen 1972, 1973) et chez les Patidar du Gujarat (Pocock 1993).

Comme l'ont démontré par la suite plusieurs auteurs, l'idéal du *kanyā dān* peut également coïncider avec des mariages isogames qui sont la norme dans des castes formées de divisions occupant un statut similaire. S. Vatuk (1973: 159) relève ce système formel égalitaire chez les Gaur Brahmanes du district de Meerut, en Uttar Pradesh. A.M. Shah (1988) l'évoque chez les Vania du Gujarat et J.-L. Chambard (1975) chez les Kirar. Il est également présent chez les Maheshwari qui comprennent 72 clans exogames de statut égal. La tendance hypergamique se manifeste tout au plus dans les efforts que font les familles d'offrir leur fille en mariage à des alliés qui jouissent d'une plus grande fortune, voire d'une meilleure réputation qu'elles-mêmes. Une forte proportion de Maheshwari privilégient toutefois les mariages avec des alliés dont la situation socio-économique est similaire à la leur. Ils marquent ainsi une préférence identique à celle des Gaur Brahmanes qui considèrent que ce type d'alliances favorise l'harmonie entre affins et le bien-être de la mariée (Vatuk 1975: 159).

Différents auteurs ont mis en évidence que, dans les mariages isogames, l'inégalité entre les preneurs et les donneurs de femmes ne préexistait pas au mariage, mais qu'elle en était le produit (Jamous 1991, Bénéi 1996: 60, Hershman 1981: 199). Comme le fait remarquer R. Jamous (1999: 148-149) à propos des Meo:

[...] il y a équivalence de statut, du point de vue global de l'alliance de mariage, entre le groupe qui prend et celui qui donne l'épouse, et en même temps, supériorité de la famille de l'époux sur celle de l'épouse, si

³⁷⁸ Le terme «hypergamie» recouvre deux significations différentes dans la littérature anthropologique: «Firstly, the term "hypergamy" has been used in a general sense to refer to any system of marriage where the wife-taker is regarded, in some sense, as "superior" to the wife-giver; and secondly it has been used more strictly only to describe a system of hierarchically ranking intermarrying groups [...] where those who occupy a higher status receive women in marriage from those more lowly ranked.» (Hershman 1981: 227-228)

l'on considère l'union du point de vue individuel ou local du mariage. [...] On ne se marie pas avec un supérieur, mais le mariage institue la supériorité de celui qui prend une épouse, ce qui ne veut pas dire la même chose. Cette supériorité est affirmée rituellement sans qu'il soit possible de parler de différence de statut permanent entre les deux familles. En dehors du cadre proprement rituel, rien ne distingue les deux côtés.³⁷⁹

Les Dhat Maheshwari ont poussé à son extrême le principe selon lequel la différence hiérarchique entre les preneurs et les donneurs de femmes est rituelle et par conséquent contextuelle. Ce principe leur permet de combiner, comme nous le verrons ci-dessous, l'échange de sœurs avec l'idéologie du *kanyā dān*. Leurs pratiques matrimoniales jettent de ce fait un nouvel éclairage sur l'idéologie du *kanyā dān* et prouvent qu'il peut exister un hiatus entre le niveau profane, c'est-à-dire celui de la sélection des conjoints, et le niveau sacré, c'est-à-dire celui de la célébration du mariage et de la gestion des relations avec les alliés.

Un créateur de lien

Comme l'ont montré plusieurs auteurs (Trautman 1993: 153, Parry 1979: 208, Dumont 1966: 153), le *dān* est un don unilatéral, excluant toute réciprocité, sous une forme matérielle en tout cas. Le *kanyā dān*, le don de la jeune fille, marque ainsi, avec celui de la dot qui l'accompagne, le début d'une série de prestations qui circulent unilatéralement des donneurs aux preneurs de femmes. La mariée est un don d'une nature particulière, comme le relève R. Jamous (1991: 184): «la femme donnée n'est pas un objet, pas plus que la vache offerte à un Brahmane n'est un simple animal. Elle a une qualité sacrée et, d'une certaine façon, une étincelle divine.» La perfection et le caractère divin de la mariée se reflètent dans certains rites qui précèdent ou suivent la célébration du mariage. Avant la cérémonie, elle accomplit divers rituels qui doivent la parfaire et la purifier de façon à ce qu'elle constitue un don parfait au moment d'être offerte au marié. Une fois mariée, elle est identifiée, comme nous l'avons déjà mentionné, à Lakshmi, la déesse de la prospérité et de la beauté. A ce titre, elle est reçue, lorsqu'elle se rend pour la première fois à son domicile conjugal, comme une

³⁷⁹ «The son-in-law or sister's husband occupies a position of great honor in relation to all his wife's kinsmen in a degree relative to their genealogical proximity to her, but this honor is something which accrues to him personally and is not shared by all his kinsmen. Therefore it is my argument that it is only within specific ritual contexts that two kin groups, whether lineages or kindred, may be seen to be aligned in hierarchical status, but this ritual inequality at least in present day Punjab has no further implications for ongoing relations of political inequality between the two.» (Hershman 1981: 199)

divinité par sa belle-mère. Celle-ci accueille en effet le jeune couple en accomplissant pour eux, sur le seuil de la maison une *ārti*, une offrande de lumière en principe réservée aux dieux.

Comme le montre par ailleurs R. Jamous (1991: 184), le mariage n'aliène pas la mariée de sa famille paternelle, mais transforme les relations qu'elle entretient avec elle et en particulier avec son frère: «La femme comme *kanyā dān* est l'indice principal de la relation entre le donateur et le donataire, et de ce fait, elle reste liée à son lignage d'origine tout en étant désormais associée à celui de son mari.» A ce titre, elle devient «la donataire principale des prestations de son frère et occupe le devant de la scène dans la famille de son mari». Continuant d'exercer, comme lorsqu'elle était célibataire³⁸⁰, une action protectrice à l'égard de son frère, elle acquiert en outre par son mariage «une position prééminente comme officiante des rites des âges de la vie pour les enfants de ses propres frères» (Jamous 1991: 186) et est, à ce titre, associée tout particulièrement à la célébration des mariages³⁸¹:

Assumant par rapport à son frère une fonction comparable à celle du Brahmane par rapport au guerrier *kshatriya*, elle installe la pureté dans la maison de son frère et protège également ses nièces et neveux contre les attaques des mauvais esprits. (Jamous 1991: 188)

La célébration d'un mariage implique donc une triade qui comprend:

Le frère de l'épouse qui apporte les dons, la sœur mariée de l'époux qui fait le service rituel et le couple qui marie son enfant et pour qui agissent les deux autres personnages. (Jamous 1991: 195)

Elle met donc en place:

[...] une chaîne de métagermanité composée de deux chaînons frères-sœurs mariés qui sont en même temps semblables, différents, complémentaires et hiérarchisés: semblables parce qu'ils désignent la même relation *bhātī-bahinī*; différents parce que le premier (le chaînon comprenant la mère et le frère de la mère) est marqué par les dons orientés qui «nourrissent», et le second par un travail rituel qui assure un surcroît de vie; complémentaires parce que

³⁸⁰ «This ritual relationship begins for the unmarried girl with the annual ceremony of *rakṣi bandhan* (the tying of charms). The woman ties charms on the arms of her father and of her brothers while at the same time feeding them sweetmeats, and in return she is given a gift of money. Throughout her life, even after marriage, a woman will continue to send the *rakṣi* charm to her brother and in return she is sent money.» (Hershman 1991: 209)

³⁸¹ La sœur du père semble jouer un rôle rituel moins important chez les Maheshwari que chez les Meo, où elle est l'officiante principale des rites des âges de la vie des enfants de ses frères. Dans le cadre des mariages maheshwari, elle n'intervient par exemple pas au moment de l'*ārti*, qui est accomplie par la mère du marié.

tout mariage nécessite les dons et le travail rituel; et enfin hiérarchisés parce que ce travail rituel de la deuxième sœur mariée caractérise la métagermanité en englobant d'une part les dons orientés du frère à la première sœur, et d'autre part ceux qui se situent sur le plan de l'affinité du côté donneur au côté preneur. (Jamous 1991: 195)

Les devoirs et les droits d'un frère à l'égard de sa sœur et de ses neveux (ZS/ZD) s'expriment d'une façon particulièrement évidente aux deux moments cruciaux de la vie d'une femme, c'est-à-dire lorsqu'elle se marie et lorsqu'elle marie ses enfants. Chez les Maheshwari, le frère assume un rôle rituel important pendant la cérémonie religieuse et plus particulièrement du *lājāhoma*: avant que les mariés n'entament ensemble chacun des trois tours autour du feu sacré (*hom*), il remplit la main droite de sa sœur qui repose sur la main droite de son mari avec du *khil*³⁸² ou *lājā* (riz soufflé) que le couple offre en oblation au feu sacré. Par son geste, il offre à sa sœur et à son beau-frère les moyens matériels de sacrifier aux dieux et de remplir leur devoir de maître et de maîtresse de maison et participe ainsi à leur transformation en mari et femme. D'autres rites soulignent également que le mariage ne coupe pas les liens entre un homme et sa sœur, mais instaure entre eux des relations de droits et d'obligations. Après la cérémonie religieuse, et une fois que la mariée a été intégrée dans son domicile conjugal, son frère la ramène dans sa maison paternelle, d'où son mari vient la rechercher.

Toute sa vie, un frère est tenu de faire des cadeaux à sa sœur et de se porter à son secours en cas de difficultés³⁸³. Sa solidarité se concrétise, comme cela a déjà été mentionné, particulièrement lorsqu'elle marie ses enfants. L'ampleur de son apport se reflète d'ailleurs dans un proverbe d'après lequel «la moitié de la responsabilité du mariage incombe au *māmā*». Dans le cadre d'une cérémonie appelée *bhāt*, qui est organisée peu avant la cérémonie de mariage, il offre des cadeaux à sa sœur, à son beau-frère (ZH) et à leurs enfants, ainsi qu'aux parents, frères et sœurs de son beau-frère. Il lui incombe en particulier de fournir la tenue que la mariée ou le marié revêt pendant la cérémonie religieuse. Il apporte ainsi à sa nièce un vêtement, des bijoux et en particulier des bracelets en laque rouge (*cūrā*) associés au statut de la femme mariée³⁸⁴.

³⁸² *Khil*: un mélange de riz frit, de beurre clarifié et de fenilles de *plāsa*.

³⁸³ «Just as a brother continues to be the guardian of his sister even after her marriage, so the mother's brother is considered to be the guardian of his sister's children. Should his sister be turned out of her marital household then she may return with her children to the household of her brother, and in such circumstances the sister's children would be allowed to inherit equally with their mother's brother's children.» (Hershman 1981: 217)

³⁸⁴ Parmi les bijoux typiques de la femme mariée figurent des bracelets (*cūrī*), des bagues pour les orteils (*bichuā*), une boucle de nez (*nath*), des bracelets pour les chevilles (*pāyjab*).

Les présents qu'un homme fait à sa sœur au moment du *bhāt* reflètent la force des liens qui l'unissent à elle et sont dotés d'une grande valeur financière, sociale et affective, comme le montre cette chanson récitée lors de la *mayra*. La mère de la mariée y vante le voile (*cūnrī*³⁸⁵) qui lui a été offert par son frère (oncle maternel de la mariée) et dont la beauté reflète l'amour fraternel que ce dernier éprouve pour elle. Lors de la cérémonie religieuse, tous les regards convergent vers la mère de la mariée, se détournant ainsi du spectacle du jeune couple pour admirer la splendeur de ses vêtements qui magnifient la puissance et la durabilité des liens de germanité:

Dans le parc, le son du grand tambour résonne et à la porte d'entrée retentit le hautbois.

Mon frère, celui qui est né de ma mère, arrive; il apporte un *cūnrī* qui mesure cinquante mains, ne pèse que 300 grammes et remplit tout un panier.

Lorsque je le porte, on dirait que des diamants ruissellent.

Quand je le revêts au mariage de ma fille, je porte son *pallā* [l'extrémité du sari, qui est très décorée] très long [de façon à ce que tout le monde le voie].

Quand je porte ce *cūnrī* sous le *mandapa* [le dais où est célébrée la cérémonie de mariage], les compagnons du marié rient tant il est beau.

Toute ma (belle) famille regarde mon *cūnrī* avec amour et mon mari me regarde avec plaisir.

Si le *bhāt* manifeste le sentiment de devoir et d'amour qui lie un homme à sa sœur, il exprime également le droit qu'il exerce sur elle et sur ses enfants. En offrant les habits et les bijoux que sa nièce ou son neveu porte au moment de la cérémonie, l'oncle maternel participe étroitement à leur transformation en femme ou en homme marié. Sa contribution rituelle est particulièrement marquée chez les Marwari Maheshwari, qui confèrent un rôle cérémoniel important à l'oncle maternel lors de la célébration des noces. Juste avant la cérémonie de mariage, il fait faire à sa nièce trois fois le tour du marié qui se tient debout sur une petite plate-forme³⁸⁶. Par sa structure et sa signification, ce rite appelé le *māmāpherā* (les rondes de l'oncle maternel) constitue une sorte de préalable et de double d'un des principaux rites du mariage, l'*agniparinayana*, également appelé *māṅgalyā*

A Jaipur, l'oncle maternel offre un sari rouge dont les bords (*pallā*) sont verts et une pièce de tissu blanche. Les bracelets sont en principe en ivoire et en laque rouge. Les bagues pour les oreilles sont au nombre de trois par pied.

A Bikaner, l'oncle maternel offre une longue jupe (*lahangā*) en *khādī* rouge, un *cūnrī* et des sandales rouges. Le reste des cadeaux est semblable à ceux donnés à Jaipur.

³⁸⁵ *Cūnrī*: tissu décoré grâce à la technique du *tiedye* permettant l'obtention de décors de points colorés se détachant sur une surface unie.

³⁸⁶ Ce rite n'existe pas chez les Dhat.

pherā, pendant lequel les mariés effectuent trois rondes autour du feu sacré. Bien que le *māmāpherā* ne soit pas doté d'une valeur sacramentelle, il occupe une place importante dans la célébration du mariage et il est suivi par les convives avec une plus grande attention que la cérémonie religieuse proprement dite. Parents et amis jettent des fleurs sur le trio pour exprimer leur joie et rient franchement lorsqu'un oncle particulièrement vaillant fait mine de soulever la jeune femme qui le dépasse parfois d'une tête. Sur le mode ludique, ce geste évoque ainsi un temps révolu où les mariées étaient si jeunes qu'elles ne savaient pas encore marcher et devaient être portées.

Lors du *māmāpherā*, l'oncle maternel amorce, d'une certaine manière, le rite du *kanyā dān* (au cours duquel le père offre sa fille au marié) et met en scène ses droits de donateur sur la jeune fille, montrant ainsi qu'elle n'est pas offerte uniquement par sa lignée paternelle, mais également par sa lignée maternelle. L'exogamie de *gotra* s'inscrit dans une logique identique, puisqu'elle rappelle qu'un individu ne descend pas seulement d'ancêtres du côté de son père, mais qu'il est également issu d'ancêtres du côté maternel.

Si l'oncle maternel n'accomplit pas, à ma connaissance, ce rituel chez les Dhat Maheshwari, il apporte en revanche une contribution importante au financement de la dot, comme il est révélé plus loin.

En activant la relation frère-sœur, le *bhāt* crée par ailleurs une suite rituelle entre l'oncle maternel et son neveu (ZS) ainsi qu'entre la tante paternelle et sa nièce (BD)³⁸⁷.

Le frère qui a apporté [...] le *bhāt* pour les enfants de sa sœur n'a plus d'obligation vis-à-vis de la génération suivante, celle de ses petits-neveux. Il passe le relais à leur oncle maternel, c'est-à-dire à son neveu. De la même manière, la sœur ne joue le rôle cérémoniel de *sahvāsānī* que pour les enfants de son frère, mais non pour les petits-enfants de ce dernier. Sa remplaçante sera alors sa nièce, la fille de son frère. (Jamous 1991: 200)

Alors que la tante paternelle et sa nièce (BD) sont issues du même groupe agnatique, l'oncle maternel et son neveu utérin proviennent de groupes différents.

Si la valorisation de la relation frère-sœur ressort clairement de l'étude diachronique des rites de mariage, elle s'exprime également, comme il sera montré plus loin, dans la manière dont les Dhat Maheshwari utilisent la terminologie de parenté nord-indienne dans le cadre de mariages par échange de sœurs.

³⁸⁷ «Les phases préparatoires d'un mariage s'inscrivent de chaque côté dans le prolongement des noces précédentes et la noce présente aura des prolongements lors des rites de mariage des enfants du couple.» (Jamous 1991: 176)

Echange de sœurs et idéal du don

Les Dhat Maheshwari ont cherché à résoudre la contradiction existant entre leurs arrangements matrimoniaux, qui reposent sur une logique de la dette, et leur adhésion à l'idéal du *kanyā dān*, qui interdit toute forme de retour. Pour y parvenir, ils introduisent et acceptent une discontinuité entre le niveau profane, c'est-à-dire celui de la sélection des conjoints, et le niveau sacré, à savoir celui de la gestion des relations entre alliés. Si les Dhat Maheshwari arrangent des mariages conformément au principe de la réciprocité, ils gèrent les relations avec les familles alliées sous un mode asymétrique et confèrent par ailleurs un caractère orienté au don:

- les Dhat Maheshwari distinguent clairement le côté des preneurs de femmes de celui des donneurs de femmes et affirment la supériorité hiérarchique des premiers sur les seconds. Ils considèrent que l'asymétrie entre les alliés ne préexiste pas à la célébration du mariage, mais qu'elle en résulte et qu'elle est, de ce fait, avant tout rituelle et, par conséquent, contextuelle. Cela étant, ils estiment que le *kanyā dān* n'est pas seulement en mesure de transformer des égaux en inégaux, mais peut également inverser les relations entre inégaux, assignant aux donneurs de femmes le rôle de preneurs et aux preneurs de femmes celui de donneurs³⁸⁸;
- si l'échange direct de sœurs crée une égalité de situation entre les alliés, il ne nivelle cependant pas la différence de statut entre les preneurs et les donneurs de femmes, les premiers étant toujours considérés comme supérieurs aux seconds. Comme les Marwari Maheshwari, les Dhat Maheshwari gèrent leurs relations avec les familles alliées selon un mode fondamentalement asymétrique qui affirme la supériorité du preneur sur le donneur de femmes. En fonction du contexte, ils se comportent soit comme des preneurs, soit comme des donneurs de femmes. Si le flux

³⁸⁸ En insistant sur le pouvoir transformateur du rite, l'argumentation des Dhat évoque quelque peu la manière dont Madhava, un ministre de l'empire de Vijayanagara au XIV^e siècle, légitime le mariage des cousins croisés (Trautman 1981: 303-307). Madhava s'efforce de rendre ce type d'arrangement conforme aux écrits de Mann, qui interdisent le mariage des consins croisés. Pour légitimer le mariage avec la cousine croisée (FZD et MBD), il insiste sur le fait que le *kanyā dān* transforme fondamentalement l'identité de la mariée. Par ce rite, la mariée perd le *gotra* et *sāpīṇḍya* de son père et de ses parents maternels et acquiert celui de son mari: «If one's mother has been ritually given away in marriage (the Brahṃā, etc. forms), she is no *sāpīṇḍa* of her father, brother, and the like, and one's MBD, not being a *sāpīṇḍa*, is marriageable. The same reasoning applies to the FZD. [...] Thus the argument is that Manu's text, which prohibits cross cousin marriage, applies only where the mother and father's sister have been married by a nongift (Gāndhavya, etc.) form that does not interrupt their *sāpīṇḍya* with their natal kin. [...] the MBD and FZD are therefore not *sāpīṇḍas* and they cannot meaningfully be called sister. [...] This is the heart of the argument, and it goes without saying that no northern *pāṇḍit* would accept the limitation it imposes on the applicability of Manu's text.» (Trautman 1981: 305)

des prestations entre alliés s'inverse ainsi selon les circonstances, il reste néanmoins fondamentalement asymétrique puisque ce sont toujours les donneurs de femmes qui offrent aux preneurs de femmes «leur déférence, leur hospitalité ainsi que des cadeaux à des occasions rituelles et séculaires» (Vatuk 1975: 159). Les deux partis se comportent alternativement comme des récipiendaires ou comme des donateurs et occupent selon les circonstances une position d'infériorité ou de supériorité à l'égard de leur allié;

- pour garantir que chaque allié occupe exclusivement soit le rôle de preneur, soit celui de donneur de femmes, ils séparent dans l'espace et dans le temps la célébration des mariages impliquant deux paires «frère-sœur». Les mariages par échange direct de sœurs ne sont en effet jamais célébrés en même temps, mais à quelques heures, à quelques jours et souvent à quelques années d'intervalle et ont lieu dans des endroits différents, c'est-à-dire chaque fois au domicile des mariées. Comme les familles dhat habitent fréquemment éloignées l'une de l'autre depuis leur retour en Inde, le respect de la règle de réciprocité différée oblige parfois les deux familles alliées à parcourir chacune à son tour plusieurs centaines de kilomètres pour fêter chacun des deux mariages.

Différentes pratiques attestent que les Dhat Maheshwari adhèrent fermement à l'idéal du *kanyā dān* et conçoivent le mariage explicitement comme «[...] le don d'une femme qu'un groupe de parenté fait à un autre groupe de parenté» (Vatuk 1975: 159):

- comme d'autres communautés hindoues, les Dhat Maheshwari accomplissent durant la cérémonie religieuse le rituel du *kanyā dān*, pendant lequel les parents de la mariée offrent leur fille au marié, en présence des hommes et des dieux;
- à l'instar d'autres communautés hindoues, ils considèrent le don d'une fille comme un acte hautement méritoire qui relève de la sphère religieuse. Par ce geste, un homme se dépouille en effet de ce qu'il a de plus précieuse, de la chair de sa chair, et effectue le plus grand sacrifice possible. L'obtention d'une belle-fille représente en revanche pour une famille hindoue une source d'enrichissement matériel et humain; il ne confère de ce fait aucun mérite religieux et est avant tout doté d'une dimension sociale. Comme le don d'une fille et l'obtention d'une belle-fille relèvent de niveaux différents, ils sont nécessairement incomparables et non équivalents. Un de mes interlocuteurs rappela ainsi que dans un mariage par échange direct de sœurs «on donne sa fille et on reçoit une belle-fille, ce qui n'est pas la même chose». La belle-fille, qui joue certes un rôle plus important que la fille du point de vue de la continuité de la lignée, peut être recrutée parmi de nombreuses jeunes filles de la communauté. La fille, qui est la «chair de la chair» de ses parents, ne peut en revanche pas être remplacée par une autre femme.

En raison des liens uniques qui lient une fille à ses parents, elle appartiendrait à une catégorie de «personnes» dotées de qualités si particulières qu'elles ne peuvent faire l'objet d'aucun contre-don. Donc, quel que soit l'arrangement matrimonial dans le cadre duquel se déroule le *kānya dān*, ce dernier reste nécessairement un don à sens unique;

- si les Dhat Maheshwari ont cherché à alléger la charge financière incombant aux parents de la mariée, ils n'ont pas cédé au modèle ambiant en vigueur au Sind: ils n'ont pas introduit le versement d'une compensation matrimoniale (*brideprice*) mais ont, au contraire, conservé toute son importance à la dot. Conformément à l'idéologie du don, ils ne reçoivent aucune compensation matérielle pour leur fille. Ils accompagnent le don de celle-ci de biens matériels sous la forme de bijoux, d'habits et d'objets ménagers et reçoivent leurs alliés avec tous les honneurs qui leur sont dus;
- la dimension non mercantile du mariage par échange direct de sœurs se manifeste également dans le peu d'importance que les familles alliées attribuent à leurs transactions financières. Comme le montant des dots n'est pas fixé par les deux partis en présence (voir plus loin), mais qu'il est en principe déterminé par la tradition familiale et communautaire, les familles alliées ne «s'échangent» pas nécessairement des dots d'importance égale. Le don de biens matériels qui accompagne celui de la jeune épouse n'est en outre soumis à aucune contrainte de la part des preneurs de femmes. A l'occasion des mariages par échange direct de sœurs aussi bien que dans les mariages unilatéraux, la famille d'un marié dhat n'a en principe pas le droit d'exprimer des exigences financières à l'égard de la famille de la future épouse. Elle ne recevra en effet ni plus, ni moins que la quantité d'or prescrite par la coutume dhat;
- les Dhat Maheshwari affirment que leurs mariages par échange direct de sœurs ne visent pas un équilibre marchand. Les dons de filles et de biens matériels sont des dons «horizontaux»³⁸⁹ qui obéissent au principe de l'alternance (Huinzinga 1951): chacun des partis impliqués dans l'alliance ne peut donner qu'à tour de rôle et, par conséquent, occuper alternativement le rôle de récipiendaire ou de donateur. Forts de ce constat, les Dhat Maheshwari estiment que les relations entre preneurs et donneurs de femmes dans un mariage par échange direct de sœurs

³⁸⁹ Selon J. Godbout (1992: 200), le don horizontal s'illustre dans les exemples classiques du *potlatch* et de la *kula*: ces derniers «relèvent de ce que M. Sahlin nomme la réciprocité équilibrée. En principe, ils s'effectuent entre pairs, ou plutôt ils créent la parité. A ceci près que la parité est toujours menacée par la visée de l'obtention d'une supériorité que le fait de rendre va résorber et renverser.» Quant aux dons verticaux, ils «s'inscrivent dans la logique de la transmission. Les dons qu'implique celle-ci, dons entre inégaux, des aînés vers les plus jeunes, n'appellent pas de retour, sinon l'obligation faite aux récipiendaires de transmettre à leur tour, mais plus tard. Ces dons échappent donc au principe de l'alternance qui caractérise la plupart des dons horizontaux.»

ne sont guère différentes de celles qui existent dans le cadre d'un mariage «unilatéral». A leur avis, le mariage par échange direct de sœurs n'implique pas une succession de gestes de valeur égale qui finissent par s'annuler. En offrant une fille à des alliés avec lesquels un mariage a préalablement été conclu et en acceptant parfois de leur donner davantage de filles qu'elle n'en reçoit d'eux, une famille fait prédominer le don sur le contre-don; elle efface non seulement sa dette, mais occupe dans le cycle oblatif à nouveau la position valorisée du donneur. Si le don confère à son auteur une prééminence, c'est – comme le fait remarquer J. Godbout (1992: 190) – parce que «le don est non seulement le premier mais aussi le principal moment de ce cycle, car il fait apparaître quelque chose qui n'existait pas antérieurement». Refusant d'isoler le seul moment du recevoir dans l'enchaînement «du donner, du recevoir et du re-donner», les Dhat Maheshwari contestent que leurs pratiques matrimoniales soient motivées par le calcul, par l'intérêt et par la maximalisation du profit matériel. Echappant à la logique marchande, elles doivent avant tout créer et nourrir le lien social entre les familles impliquées dans une alliance. Tendant à un «plus être» social et non à un «avoir plus» matériel, leurs pratiques matrimoniales visent le renforcement des liens et de l'amour (*prem*) entre deux familles. La prééminence du désir de rapprochement sur la logique de l'échange se reflète clairement dans le nombre inégal de filles et de dots de valeur parfois différente que se donnent les deux partis;

- la volonté des Dhat Maheshwari de se conformer à l'idéal du don se lit aussi dans l'attitude des mères des mariées. Incarnant le système de valeurs de l'ensemble de la famille, elles refusent de prendre de la nourriture de leurs alliés pendant la célébration du mariage de même que lors des rencontres ultérieures. Elles ne consomment aucun aliment solide et cuit et acceptent uniquement des boissons et des fruits. Ainsi, elles se définissent, quel que soit le contexte, comme des donneuses de femmes et démontrent que pour elles les relations entre alliés sont régies par l'idéal du *kanyā dān*;
- l'adhésion des Dhat à l'idéal du don se reflète également dans le fait qu'ils ne cherchent pas à équilibrer les dots données et reçues lors de mariage par échange direct de sœurs. Comme la quantité d'or offerte par les parents des mariées est fixée par la coutume familiale et communautaire, il peut arriver que des familles impliquées dans un mariage par échange de sœurs s'offrent réciproquement des dots d'importance inégale. Dans le schéma 12, on constate que les dots des filles de la lignée X comprennent 8 *tolā* (1 *tolā*: 10 gr) d'or alors que celles des belles-filles issues des lignées Z2, Z4, Y1, Y2, Y4, Y5 comportent 4, 5, 8 ou 12 *tolā*. De la même manière, on voit dans le schéma 13 que les dots des filles de la lignée X comprennent en principe 8 *tolā* et celles des belles-filles issues des lignées Y4 et Y1 respectivement 5 et 7 *tolā*.

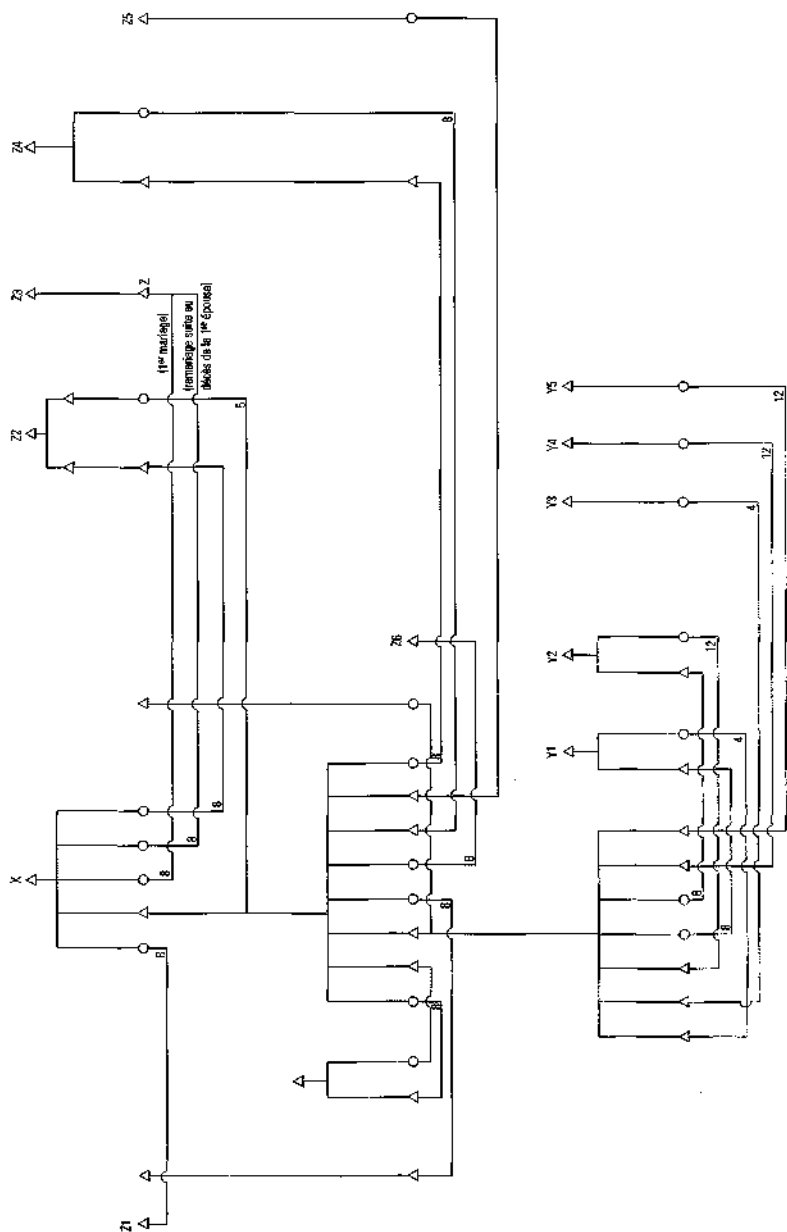


Schéma 12

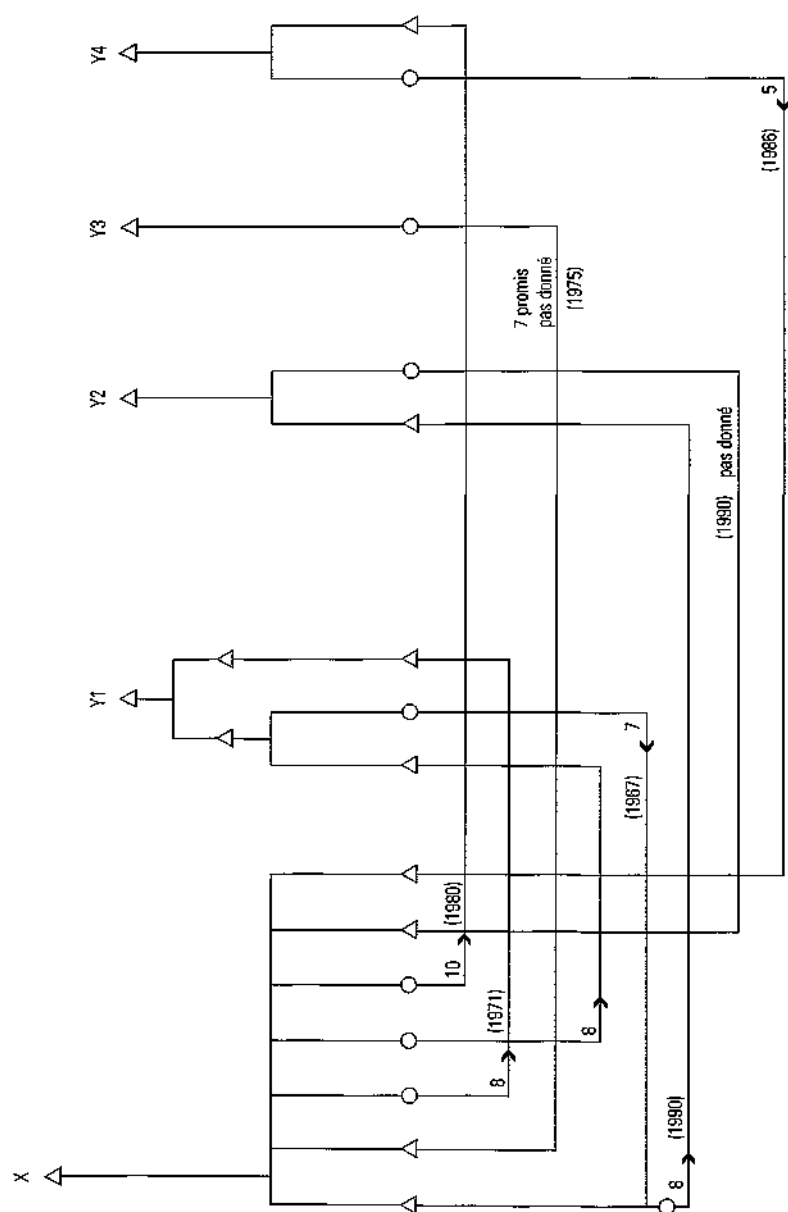


Schéma 13

Quant aux belles-filles provenant des lignées Y2 et Y3, elles n'ont pas amené de dots;

- la volonté de respecter l'idéal du *kanyā dān* se traduit dans leur usage de la terminologie de parenté nord-indienne. Quand des Dhat Maheshwari qui ont conclu un mariage par échange de sœurs se trouvent en dehors d'un contexte rituel qui leur assigne un rôle distinct, ils instaurent des relations asymétriques avec leur allié en utilisant la terminologie de parenté hindi d'une façon particulière, explicitée plus loin.

LES AVANTAGES DE LA PROXIMITÉ

La conclusion de mariages par échange de sœurs ne s'inscrit pas seulement dans une logique de la dette, mais est également motivée par le désir des Dhat Maheshwari d'entretenir avec leurs alliés des liens étroits.

Nous préférons les mariages *āṭṭā-sāṭṭā* parce qu'ils créent des liens très forts: nous ne pouvons rien abîmer, parce que nous ne pouvons pas causer du tort les uns aux autres. (I: 5)

Pour établir une relation de proximité entre eux, les Dhat Maheshwari ne se contentent pas de procéder à un seul échange de sœurs avec un même partenaire, mais multiplient les alliances avec lui. Cette recherche de proximité l'emporte parfois sur la logique de la dette, certaines familles acceptant de donner plus de filles à un allié qu'elles n'en reçoivent de sa part. Elle incite par ailleurs les Dhat Maheshwari à ouvrir le cercle des alliés le moins possible quand ils sont obligés de l'élargir. Ils recrutent en effet leurs nouveaux alliés parmi les alliés immédiats de leurs consanguins les plus proches ou parmi les alliés immédiats de leurs alliés les plus proches. Jouant au coup par coup, ils cherchent des alliances dans un rayon étroit, délimité par l'interconnaissance.

Une génération après, on établit par exemple des liens avec l'allié du beau-frère de mon frère (BWB *kā rīstēdār*). On continue de se promener là-dedans (dans ces relations) sans essayer d'aller plus loin. Si on va plus loin, on ne sait pas comment sera ce vis-à-vis, si bien qu'il faudra se renseigner à fond. (Un commerçant dhat maheshwari âgé d'une cinquantaine d'années) (L. août 1997)

Les trois alliances suivantes (cf. sch. 14), qui impliquent trois familles, reflètent un idéal de proximité dans la mesure où elles ont été conclues avec des membres de la belle-famille immédiate du beau-père du frère aîné:

- en 1975, Gan Shyam M. épousa Revti R;

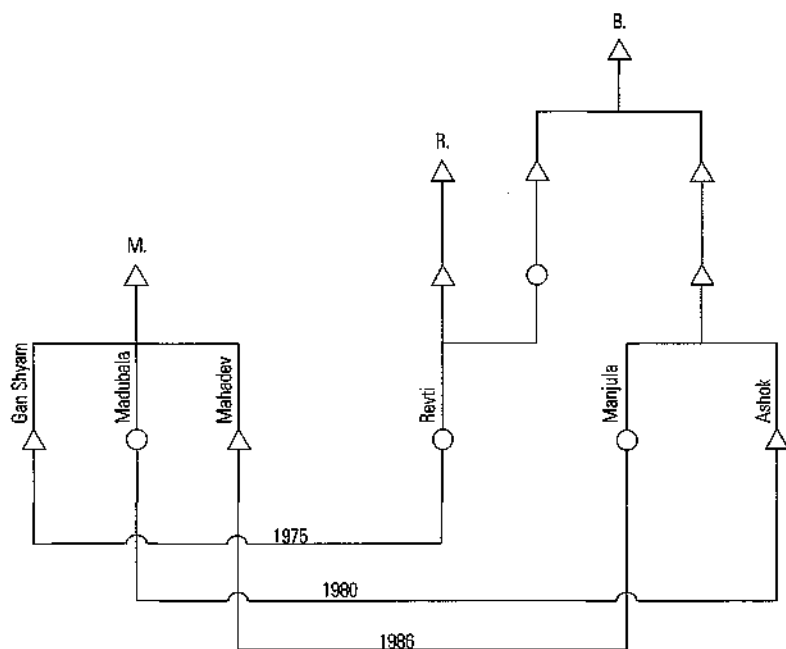


Schéma 14

- en 1980, Madubala M., la sœur de Gan Shyam, épousa Ashok B., un membre de la belle-famille du père de Revti (le petit-fils de l'oncle (FB) de la mère de Revti);
- en 1986, Mahadev M. épousa Manjula, la sœur d'Ashok B.

Gan Shyam M. confirme l'avantage de ce type d'alliance:

Nous concluons des mariages seulement avec des gens que nous connaissons, par exemple par le biais de ma belle-famille ou de la belle-famille de ma belle-famille. Avec un allié (*ristedār*) d'un allié, il n'y a pas de problème. Nous nous fréquentons et avons un contrôle les uns sur les autres. On se connaît bien depuis longtemps. Par exemple, Ashok, je le connais parce qu'il est un parent de mon beau-père. Il appartient à la famille maternelle de Revti, c'est-à-dire à la belle-famille de mon beau-père. (M: 1997)

Le mariage par échange direct de sœurs obéit aussi à la volonté de garantir des conditions de vie favorables aux femmes mariées. Dans la mesure où chaque parti occupe alternativement une position d'infériorité

et de supériorité, aucun des deux alliés ne peut abuser de son statut de preneur de femmes à l'égard de son vis-à-vis sans risquer de faire l'objet d'un traitement similaire.

Nous faisons des mariages *āṭṭā-sāṭṭā* pour que nos filles vivent heureuses dans leurs belles-familles. Dans la mesure où leur fille vit chez nous, ils ne peuvent pas la maltraiter. (I: 56)

En instaurant un contrôle les uns sur les autres, le mariage par échange direct de sœurs protège les femmes mariées d'abus potentiels de la part de leur belle-famille:

Certaines belles-mères frappent et battent leur belle-fille et lui mènent la vie dure. Or, si leur fille est mariée dans la famille de leur belle-fille, elle s'abstiendra de maltraiter sa belle-fille, de crainte que l'on inflige un traitement identique à sa fille. (I: 18)

Le désir des Dhat Maheshwari de surveiller les agissements de leurs alliés et d'entretenir des liens étroits avec leurs filles mariées les incite à privilégier des mariages locaux ³⁹⁰:

Au Sind, on préférerait les mariages locaux: les gens de Chachro se mariaient à Chachro et ceux de Kantio à Kantio. A l'époque où l'on vivait à Chachro, on se mariait dans son village, on ne s'éloignait même pas de dix kilomètres. On établissait des alliances à l'extérieur uniquement lorsqu'on ne parvenait pas à conclure d'alliances au niveau local. Autrefois, on ne se déplaçait pas beaucoup: il n'y avait guère de moyens de transport; il n'y avait pas de voitures et on voyageait à dos de chameau. On souhaitait aussi que notre fille soit heureuse dans sa belle-famille. Si on la faisait vivre devant nos yeux, on s'assurait qu'elle ne rencontre aucun problème. En faisant en sorte que son *pihar* (famille paternelle) et son *sasurāl* (belle-famille) soient au même endroit, on lui donnait la possibilité de venir fréquemment dire bonjour. (I: 19)

Depuis que les Dhat Maheshwari se sont installés en Inde et vivent dispersés sur un vaste territoire, ils sont souvent contraints de conclure des mariages avec des familles vivant dans des endroits éloignés.

³⁹⁰ Les Dhat se différencient en cela des Marwari Maheshwari. Pour pouvoir mieux respecter le code d'honneur régissant les relations entre preneurs et donneurs de femmes, ces derniers évitent en effet d'avoir des interactions trop rapprochées avec leurs alliés. C'est la raison pour laquelle certains d'entre eux préfèrent marier leurs filles à quelque distance, de façon à éviter des allées et venues quotidiennes, sans pour autant entraver des contacts réguliers.

La pratique du mariage par échange de sœurs réduit le nombre total des alliés et permet aux familles d'assumer plus aisément leurs obligations à leur égard et d'entretenir avec eux des liens étroits:

Dans un mariage *āmnā-sāmnā*, on affine à un seul allié (*sambandhī*³⁹¹). Moins il y a d'alliés, mieux on peut les gérer. (I: 44)

L'un des principaux objectifs des mariages *āmnā-sāmnā*, c'est de réduire le nombre d'alliés (*ristedār*). Supposons par exemple que nous soyons quatre frères et quatre sœurs. Si les huit, nous concluons des mariages *āmnā-sāmnā*, nous aurons seulement quatre familles alliées (*ristedār*). Par contre, si le mariage de chacun est arrangé avec une autre famille, nous aurons huit familles alliées. Or, chez nous, c'est la coutume d'entretenir des contacts intenses [il y a beaucoup d'*ānā-jānā*: venir/aller] avec nos alliés (*ristedār*). Si un allié est malade, nous allons lui rendre visite. S'il inaugure la maison qu'il vient de construire, nous allons la voir. S'il ouvre un magasin, nous allons pour son inauguration. Si, par exemple, un oncle paternel (FyB) d'un allié meurt, nous nous rendons à ses funérailles. Chaque fois que nos alliés célèbrent quelque chose, je dois y aller. Et ce n'est pas seulement moi, mais aussi mon frère qui devra se déplacer. C'est là que se situe l'avantage des mariages *āmnā-sāmnā*: moins il y aura d'alliés, moins il y aura d'allées et de venues. Imaginez qu'on établisse des alliances avec huit familles et que l'une habite à Surendranagar, l'autre à Madras, etc. Comment voulez-vous que l'on se rende partout ? Et ce d'autant plus qu'il se passe toujours quelque chose chez les uns et chez les autres: une célébration, des funérailles, une naissance ou l'inauguration d'un magasin. (I: 18)

*

* *

Le mariage par échange direct de sœurs facilite les allées et venues des femmes mariées entre leurs domiciles conjugal et paternel. Il permet ainsi aux familles de gagner du temps en amenant ou en cherchant simultanément une fille et une belle-fille:

Si je marie mon frère avec la belle-sœur (HZ) de ma fille, l'un et l'autre ont la même belle-famille, ce qui est bien pratique. Quand mon frère conduira sa femme dans sa maison paternelle, il m'amènera au retour ma fille. Quand, plus tard, il ira rechercher sa femme, il ramènera par la même occasion ma fille dans sa belle-famille. Ainsi, dans un premier temps, il accompagne l'une et l'autre dans leur maison paternelle et dans un second temps, il les ramène dans leurs belles-familles.

³⁹¹ *Sambandhī*: un parent par mariage.

Si le mariage par échange de sœurs présente des avantages pour les entités «échangistes», c'est-à-dire pour les deux familles alliées impliquées dans l'échange, il offre également certains atouts pour les femmes qui font l'objet de la transaction. Il consolide en effet la position des femmes mariées dans leur famille conjugale et renforce par ailleurs leurs liens avec leur famille paternelle. Ces avantages augmentent encore dans les cas où plusieurs mariages par échange de sœurs sont conclus avec les mêmes alliés. Dans de tels arrangements, les jeunes mariées retrouvent en effet dans leur famille conjugale des femmes qui appartiennent à leur propre famille paternelle et qui leur offrent leur soutien (cf. sch. 15), comme le relève explicitement un père de famille:

Notre système est bien. Nous ne rencontrons aucune difficulté. Nous sommes tous très proches les uns des autres. On donne à une seule famille des filles, des nièces (BD) et des tantes maternelles (MZ) [En se mariant, les femmes retrouvent des tantes (MZ) et des cousines (MZD)].

Prenons le cas de ma fille Kalpna: elle est partie à Baroda où elle vit avec sa tante maternelle (MZ) Parvati. Sa belle-sœur Chanda Devi [Nanad = HZ, en fait HFBD] est aussi sa tante paternelle [cācī = FyBW] puisqu'elle a épousé mon frère et sa cousine germaine (MZD). (L: août 1997)

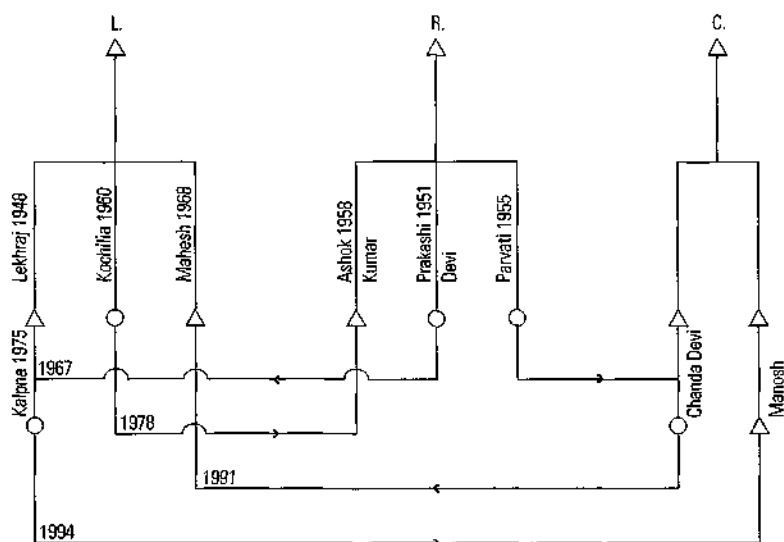


Schéma 15

Les liens de consanguinité préalables entre les belles-sœurs (HBW) les incitent à développer une grande solidarité entre elles, ce qui facilite l'insertion d'une jeune épouse dans sa belle-famille.

Ma belle-sœur aînée (HeBW) est la fille de mon oncle maternel (MBD) et ma belle-sœur cadette (HyBW) est ma nièce (BD). A cause de cela, nous avons davantage d'affection les unes pour les autres (que si nous étions seulement des belles-sœurs). Quand une jeune mariée arrive dans sa belle-famille et qu'elle y retrouve des membres de sa famille paternelle ou maternelle, ça lui facilite la vie. Lorsqu'on peut vivre au *sasurāl* avec des membres de son *pīhar*, (familles paternelle/maternelle) on vit dans une plus grande harmonie. (I: 87) Si ma belle-sœur cadette (HyBW) est ma cousine (FyBD), elle s'adaptera plus facilement à sa belle-famille. Comme je suis sa belle-sœur aînée (HeBW), je connais bien tous les membres de ma belle-famille; je sais par exemple de quelle manière et devant qui il faut se voiler et devant qui il n'y a pas besoin de se voiler. Je peux la mettre au courant de tout. Je m'efforce de l'aider parce qu'elle est ma sœur (FyBD). Si ma belle-sœur n'était pas ma sœur, je l'aiderais évidemment aussi, mais je ne me ferais pas autant de souci pour elle. Par contre, s'il s'agit de ma sœur, je l'aiderai davantage, car elle est plus proche de moi. (I: 85)

La multiplication des mariages par échanges de sœurs avec une même famille n'est pas seulement profitable aux femmes mariées elles-mêmes; en encourageant la bonne entente entre les belles-sœurs, elle s'avère profitable à l'ensemble de l'unité domestique:

S'il y a deux sœurs dans une famille et deux frères dans une autre, alors on les marie; et s'il y a trois sœurs et trois frères, alors on les marie aussi ensemble. En principe, une *jethānī* (eBW) et une *devrānī* (yBW) n'arrêtent pas de se disputer toute la journée. Par contre, si elles sont sœurs, elles vivent en harmonie (*prem se*: avec amour). (I: 20)

Toutefois et malgré les avantages que le mariage par échange direct de sœurs semble offrir à tous les partis impliqués, il présente également – et particulièrement aux yeux des femmes – un certain nombre d'inconvénients. Si les femmes dhat reconnaissent au mariage par échange de sœurs les aspects positifs évoqués plus haut, elles ne se gênent pas de relever certains défauts de ce type d'arrangement: elles lui reprochent surtout d'être un dispositif qui les empêche de s'exprimer librement dans leur famille paternelle. Elles estiment également que ce type d'alliances occasionne facilement des frictions entre les familles alliées, créant des conflits aussi bien au sein de leur belle-famille que dans leur famille paternelle:

Pour les parents, c'est bien pratique de pouvoir organiser les mariages de deux enfants en même temps; il leur suffit de chercher une seule famille. Par contre, pour celles qui sont données en mariage, ce n'est pas toujours facile. Dans 40 familles sur 50, on se dispute. (I: 58)

Les mariages par échange de sœurs introduisent dans la famille paternelle d'une femme mariée des membres de sa belle-famille. Ce faisant, ils dissolvent les frontières entre la maison paternelle (*pīhar*) et la belle-famille (*sasurāl*) qui constituent en principe des univers sociaux et affectifs séparés. Dans sa belle-famille, la femme est – et ceci surtout pendant les premières années de son mariage – au service de tous et doit généralement respecter une étiquette contraignante en présence de la plupart de ses membres. Une femme mariée dhat doit par exemple se voiler en présence des aînés de son mari et adopter à leur égard des comportements d'évitement. Dans sa maison paternelle par contre, elle est traitée comme une invitée de marque: elle n'est chargée en principe d'aucune tâche domestique et peut se mouvoir librement et sans se voiler.

Dans les échanges de sœurs, les allées et venues des femmes mariées entre leur belle-famille et leur famille paternelle peuvent représenter un facteur de frictions entre les deux familles alliées. Pendant leurs visites dans la maison de leurs parents, les femmes aiment généralement pouvoir «vider leur cœur» auprès de leur mère: se plaindre par exemple de leur belle-famille et se décharger de leurs frustrations éventuelles. Or, la présence d'un membre de la belle-famille dans la maison paternelle entrave sérieusement la liberté d'expression des filles mariées:

Dans les mariages *ātā-sātā*, les femmes rencontrent toutes sortes de problèmes qui n'existent pas dans les mariages à «sens unique». Si, par exemple, la femme de mon frère ne vit pas dans ma maison paternelle, je suis libre de dire tout ce que je veux quand je suis en visite chez mes parents, car rien de ce que je dis ne parviendra aux oreilles de ma belle-famille. Je me sens à mon aise dans la maison de mes parents, car je peux y faire, manger, boire et dire tout ce que je veux. En revanche, si la femme de mon frère est la sœur de mon mari, je dois penser aux conséquences de mes paroles. Je dirai certaines choses et j'en tairai d'autres. Dans le cadre des mariages *ātā-sātā*, on a toujours peur. Si je critique les membres de ma belle-famille, la femme de mon frère se vexera. Elle dira immédiatement que mes reproches ne sont pas fondés; et quand elle se rendra plus tard à son tour chez ses parents, elle leur répétera mes propos et j'aurai des problèmes avec eux. Mais je dois dire que je serais aussi mécontente si ma belle-sœur critiquait ma famille devant ses parents.

Pour ménager les susceptibilités des deux familles alliées et pour éviter des frictions, les femmes mariées dans le cadre d'un mariage par échange de sœurs doivent donc constamment contrôler leurs propos:

Ce qu'il faut garder à l'esprit, c'est qu'une femme mariée dans un arrangement *ātā-sātā*, ne doit pas mal parler de sa belle-famille quand elle se trouve en visite chez ses parents. Sa belle-sœur pourrait entendre ses critiques et les rapporter à sa famille. Si l'on veut que l'harmonie règne entre les deux familles, il faut que chacun se taise. Si tu te tais et que je me tais,

tout est en ordre. Cela dépendra évidemment aussi du caractère de chacun: si tout le monde a un bon caractère, alors l'ambiance sera bonne. Si par contre on veut détériorer l'atmosphère, je raconterai tout à ma mère et la femme de mon frère racontera tout à sa mère. Pour faire régner l'harmonie entre les deux familles, il faut que je garde dans cette maison-ci ce qui la concerne et que je conserve dans cette maison-là, ce qui a trait à celle-là («is ghar kī bāt is ghar mein rakho, us ghar kī bāt, us ghar mein rakho.») (I: 58)

Un rite particulier de la cérémonie de mariage dhat doit par ailleurs mettre en évidence le cloisonnement nécessaire des deux univers, celui du *pihar* et celui du *sasurāl*. Le jour qui précède le mariage, l'oncle maternel attache au poignet de sa nièce une cordelette dans laquelle ont été faits deux nœuds, séparés par un espace. Symbolisant la famille paternelle et la belle-famille, ces nœuds signifient que la mariée doit garder séparé ce qui concerne l'une et l'autre famille. En renonçant à évoquer ses problèmes mineurs ou à vanter immodérément la réussite des membres de sa belle-famille ou de sa famille paternelle, une femme mariée évite d'éveiller la colère ou la jalousie chez les uns et chez les autres et préserve ainsi la bonne entente entre les deux familles.

LA MAGIE DE LA TERMINOLOGIE

L'usage que les Dhat Maheshwari font de la terminologie de parenté nord-indienne reflète d'une part leur adhésion à l'idéal du *kanyā dān* et atteste d'autre part leur volonté de créer des relations de proximité avec leurs alliés.

Des logiques contradictoires

Les Dhat Maheshwari utilisent la terminologie de parenté nord-indienne, qui est orientée et se réfère à des arrangements où les femmes et les prestations circulent unilatéralement des donneurs aux preneurs de femmes. Comme notre objectif n'est pas de présenter la terminologie de parenté hindi mais de souligner le problème que pose son usage dans le cadre des mariages par échange direct, seule une petite sélection des termes sera présentée ci-dessous ³⁹².

³⁹² Pour une analyse de la terminologie de parenté hindi, voir R. Jamous (1991: 52-104) et S. Vatuk (1969a: 94-115).

Cette terminologie s'applique en principe à des échanges orientés et dispose de termes qui classent les alliés dans deux catégories distinctes, les donneurs et des preneurs de femmes. Elle possède des termes spécifiques pour désigner:

- au niveau de la génération d'un Ego masculin (cf. sch. 16), le *sālā* (WB), la *sālāt* (WBW), la *sālī* (WZ), la *bhābhī* (BW) et le *bahnōī* (ZH). Alors que le *sālā* est situé du côté des donneurs de femmes, le *bahnōī* est placé du côté des preneurs;

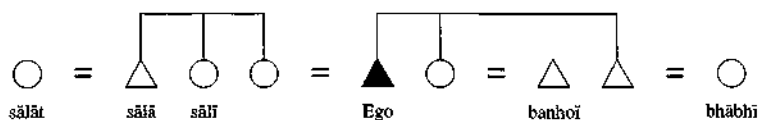


Schéma 16

- au niveau de la génération d'un Ego féminin (cf. sch. 17), la *bhābhī* (BW), le *jījā* (ZH), la *nanad* (HZ), le *nandoī* (HZH), le *jeth* (HeB) et le *devar* (HyB);

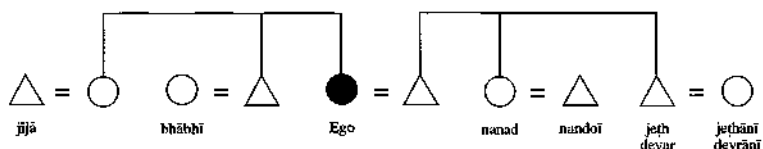


Schéma 17

- au niveau de la génération des parents d'un Ego masculin ou féminin, la terminologie de parenté hindi est pourvue de termes distincts pour désigner l'oncle de la mère et l'époux de la tante paternelle (cf. sch. 18): *māmā* (MB), *māmī* (MBW), *būā* (FZ) et *phūphā* (FZH).

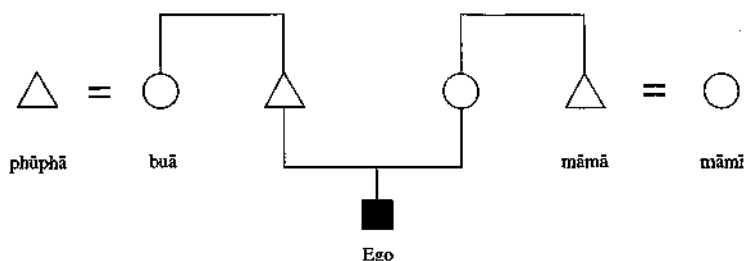


Schéma 18

L'usage de la terminologie de parenté hindi dans le cadre de mariages par échange de sœurs est problématique car elle fournit deux termes différents pour désigner une seule et même personne:

Au niveau de la génération d'un Ego masculin (cf. sch. 19):

- la *bahin* (Z: la sœur) est également la *sālāt* (WBW: l'épouse du frère de l'épouse);
- le *bahnoī* (ZH: le mari de la sœur) est aussi le *sālā* (WB: le frère de l'épouse).

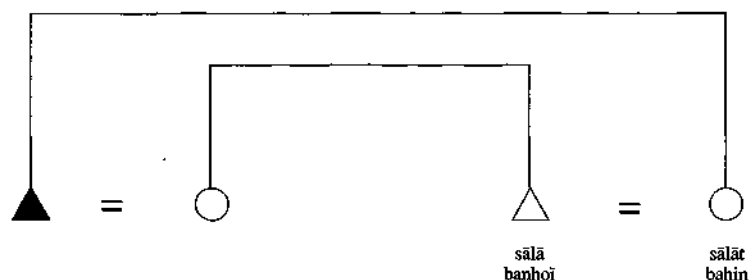


Schéma 19

Au niveau de la génération d'un Ego féminin (cf. sch. 20):

- le *bhāī* (B: le frère) est également le *nandoī* (HZH: le mari de la sœur du mari);
- la *bhābhī* (BW: la femme du frère) est aussi la *nanad* (HZ: la sœur du mari);

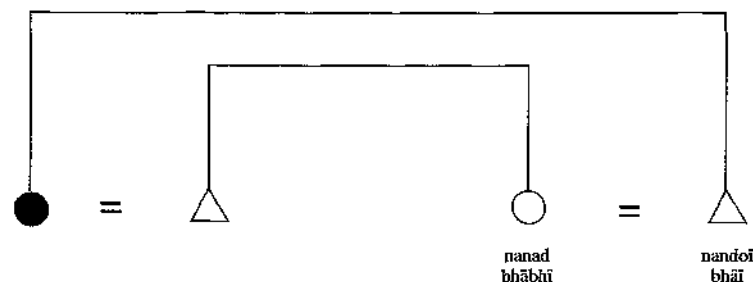


Schéma 20

Au niveau de la génération des parents d'un Ego masculin ou féminin (cf. sch. 21):

- la *būā* (FZ: la sœur du père) est également la *māmī* (MBW: la femme du frère de la mère);
- le *māmā* (MB: le frère de la mère) est aussi le *phūphā* (FZH: l'époux de la tante paternelle).

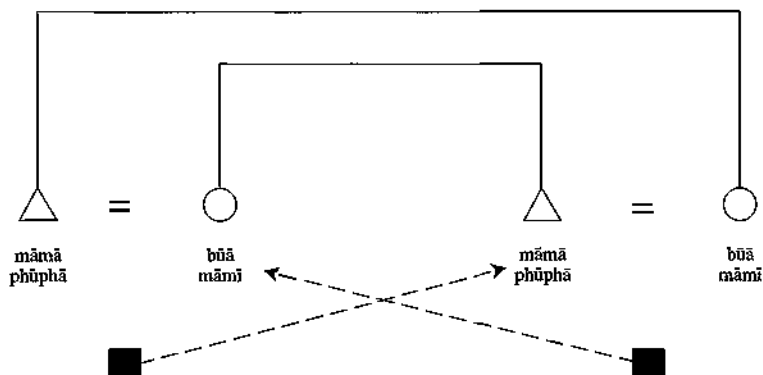


Schéma 21

Idéal du don et idéal de la proximité

Lorsque des Dhat Maheshwari qui ont conclu un mariage par échange de sœurs disposent de deux termes pour désigner une seule et même personne, ils privilégient toujours l'un des deux en se conformant soit à la logique du don, soit à la recherche de proximité avec leur allié. Dans le premier cas, les Dhat Maheshwari choisissent un terme qui introduit une asymétrie dans leurs relations avec leur allié et classe celui-ci parmi les preneurs de femmes. Dans le second, ils privilégient un terme qui marque une proximité sociale avec leur allié et qui souligne l'importance qu'ils accordent au lien de germanité.

Pour situer celui qui est tout à la fois le mari de la sœur (ZH) et le frère de l'épouse (WB), un homme marié dans le cadre d'un mariage par échange direct de sœurs utilise uniquement le terme *bahnoī* (ZH: le mari de la sœur) et rejette le terme *sālā* (WB: le frère de l'épouse). (cf. sch. 19)

Pour situer celle qui est tout à la fois la femme de son frère (BW) et la sœur de son mari (HZ), une femme impliquée dans un mariage par échange direct de sœurs utilise uniquement le terme *bhābhī* (BW: femme du frère) et rejette le terme *nanad* (HZ: sœur du mari). (cf. sch. 20)

En agissant ainsi, les Dhat construisent une chaîne dont le premier maillon est une relation de germanité et le second une relation d'affinité. Ils actualisent ainsi l'opposition entre les preneurs et les donneurs de femmes, occultent le fait qu'il y ait eu un mariage par échange direct de sœurs et introduisent de l'orientation et de l'asymétrie dans leurs relations avec leurs alliés: ils se placent eux-mêmes dans la position subalterne du donneur de femme, manifestant ainsi leur attachement à l'idéal du don; ils instituent par ailleurs leur allié dans la position honorifique du preneur de femme et lui témoignent ainsi leur respect.

En appelant l'homme qui est tout à la fois le mari de leur sœur (*bahnoī*: ZH) et le frère de leur femme (WB) par le terme de référence *bahnoī* (ZH), un Dhat évite d'utiliser le terme *sālā* (WB), qui est nettement péjoratif: quand ce terme ne s'applique pas au frère de l'épouse, il constitue en effet une injure dans le langage courant et désigne quelqu'un qui a permis à un homme d'avoir des relations sexuelles avec sa sœur.

En appelant celle qui est tout à la fois l'épouse du frère (*bhābhī*: BW) et la sœur du mari (*nanad*: HZ) par le terme de référence *bhābhī* (BW), les femmes dhat accordent la priorité à la relation de germanité. En privilégiant l'usage du terme *bhābhī*, les femmes dhat évitent le terme *nanad* (HZ), qui est perçu comme péjoratif. La *nanad* (HZ) est en effet considérée à double titre comme un personnage hostile: en tant que sœur du mari, elle interfère fréquemment dans les affaires domestiques de sa famille paternelle, créant ainsi toutes sortes de difficultés pour la femme de son frère (BW). Lors de son mariage et tout au long de sa vie de femme mariée, elle occasionne par ailleurs des dépenses constantes pour sa famille paternelle et amoindrit par conséquent les ressources de sa belle-sœur (BW). En revanche, la *bhābhī* est considérée comme un personnage positif: en tant que femme du frère, elle n'exige pas de cadeaux, mais doit en offrir au contraire à sa belle-sœur (WB). Avec le passage du temps, elle acquiert par ailleurs du pouvoir au sein de sa famille conjugale et est par conséquent en mesure d'influencer à moyen et long terme les relations que la sœur de son mari entretient avec sa famille paternelle. Elle est de ce fait un personnage potentiellement puissant et respecté.

Pour situer celle qui est tout à la fois sa sœur (Z) et l'épouse de son beau-frère (WBW), un homme, qui a été marié à l'occasion d'un mariage par échange direct de sœurs, dispose de deux termes: *bahin* (S: sœur) et *sālāt* (WBW: épouse du frère de l'épouse). Il utilise toutefois uniquement le premier. (cf. sch. 19)

Pour situer celui qui est tout à la fois son frère (B) et l'époux de la sœur de son mari, une femme mariée lors d'un mariage par échange direct de sœurs dispose de deux termes. Elle privilégie toutefois systématiquement l'usage du terme *bhāī* (B: frère) et non *nandoī* (HZH: époux de la sœur du mari). (cf. sch. 20)

Ce faisant, les conjoints mariés dans le cas d'un mariage par échange direct de sœurs construisent une chaîne relationnelle dont le seul et l'unique maillon est un lien de germanité: ils mettent en avant le fait qu'ils appartiennent à la même lignée que la personne à laquelle ils se réfèrent et occultent les liens d'affinité qu'ils entretiennent avec elle.

Les enfants issus d'un mariage par échange de sœurs disposent, ainsi qu'il a été indiqué plus haut, de deux termes pour désigner l'homme qui est tout à la fois le frère de leur mère (MB) et le beau-frère de leur père (FZH). Ils disposent également de deux termes pour désigner la femme qui est tout à la fois la sœur de leur père (FZ) et la belle-sœur de leur mère (MBW). Privilégiant un des deux termes dont ils disposent à chaque fois, ils emploieront d'une part le terme *būā* (FZ) et non *māmī* (MBW) et d'autre part le terme *māmā* (MB) et non *phūphā* (FZH). (cf. sch. 21)

En aboutissant à la constitution d'un couple formé par le *māmā* (MB) et la *būā* (FZ) d'Ego, le mariage par échange de sœurs contribue à la mise en commun et au renforcement des prestations spécifiques et complémentaires de ces deux personnages³⁹³. Ainsi que le résume un interlocuteur dhat en se référant à la génération des parents d'un Ego masculin ou féminin:

Un des avantages du mariage *āmnā-sāmnā* (face-à-face) est que dans ce type d'alliance, la femme de l'oncle maternel (*māmī*: MBW) et la tante paternelle (*būā*: FZ) ne sont qu'une seule et même personne. En principe dans les mariages à sens unique, la *māmī* ne donne pas d'amour (*prem*) à ses neveux. Par contre, une *būā* (la sœur du père), elle les aime parce qu'ils sont les enfants de son frère. (III: 34)

L'attitude différenciée de la *būā* (FZ) et de la *māmī* (MBW) est motivée par leur position distincte dans la structure de parenté. Comme il a été expliqué, le mariage crée des relations hiérarchiquement inégales entre les donneurs et les preneurs de femmes et marque le début d'un flux de prestations qui coulent toujours dans le sens des premiers aux seconds. Pour la *māmī*, la sœur ainsi que les neveux et nièces de son mari représentent par conséquent des parents qui occasionnent des dépenses constantes, la privant elle-même et ses enfants de ressources dont ils pourraient profiter. Or, dans un mariage par échange de sœurs tel que le pratiquent les Dhat Maheshwari, la *māmī* et la *būā* sont une seule et même personne: elle se situe à la fois du côté des preneurs et des donneurs de femmes, ce qui annule son animosité éventuelle à l'égard de la sœur de son mari (HZ) et de ses enfants (HZS/HZD). Elle reporte au contraire sur ses neveux et sur ses nièces l'amour qu'elle est réputée éprouver pour son frère.

³⁹³ L'oncle maternel fournit essentiellement des biens matériels et la tante paternelle accorde surtout sa protection spirituelle.

La valorisation du lien de germanité se reflète également dans les termes de parenté utilisés pour les nièces et les neveux qui sont à la fois les enfants de son frère et ceux de la sœur de leur mari (BD/BS et HZD/HZS). Mettant en avant la relation avec son frère, elle construit une chaîne relationnelle dont le premier maillon est le lien de germanité et le second le lien de filiation entre son frère et ses descendants (cf. sch. 22). Ce faisant, elle n'appelle pas ses neveux et nièces *bhānja/bhānjī* (ZS/ZD) comme elle le ferait si elle adoptait le point de vue de son mari, mais *bhatijā/bhatijī* (BS/BD). (cf. sch. 22)

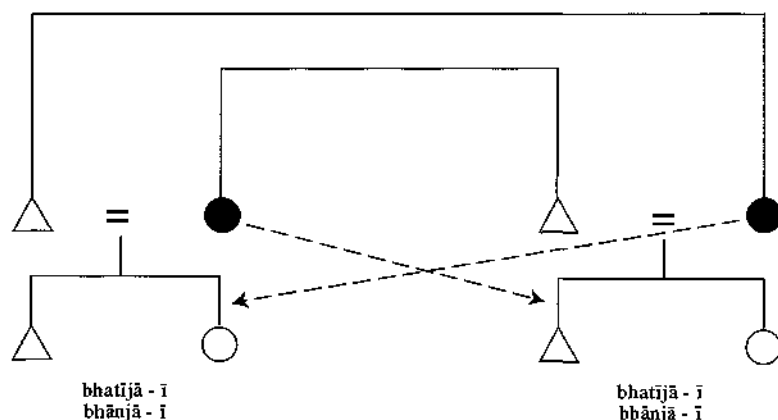


Schéma 22

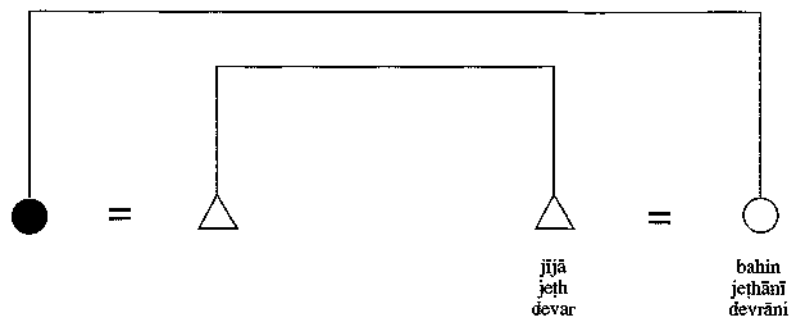


Schéma 23

La volonté des Dhat Maheshwari de mettre en avant les liens de germanité se reflète également dans les termes de parenté qu'ils utilisent dans les arrangements où plusieurs sœurs ont été mariées dans la même famille et ont, de ce fait, épousé des hommes liés entre eux par des liens de germanité. (cf. sch. 23)

Pour se désigner les unes les autres, des sœurs (Z) qui ont épousé des hommes liés par un lien de germanité disposent de deux termes, à savoir au niveau de la génération d'un Ego féminin: *bāhin* (Z, FyBD, FeBD) ou *jethānī* (HeBW: épouse du frère aîné du mari)/*devrānī* (HyBW: épouse du frère cadet du mari).

Elles renoncent à utiliser les termes *jethānī/devrānī* qui actualisent une opposition aîné-cadet. Mettant en avant leur lien de germanité, elles utilisent systématiquement le terme de référence *bāhin* (Z) et s'appellent par leurs prénoms³⁹⁴. Elles se positionnent ainsi les unes par rapport aux autres en référence à leur famille paternelle (*pihar*) et non pas en fonction de la position qu'elles occupent dans leur famille conjugale (*sasurāl*)³⁹⁵. Elles soulignent de ce fait la proximité affective et l'égalité qui sont réputées marquer les relations entre germains.

Les sœurs qui ont épousé des hommes liés par des liens de germanité disposent de deux termes pour désigner les enfants qui sont tout à la fois les enfants d'une sœur (ZS/ZD) et ceux d'une belle-sœur (HyBWS/HyBWD, HeBWS/HeBWD). Ces deux termes sont, au niveau de la génération des enfants d'un Ego féminin, *bhānjāl/bhānjī* (ZS/ZD) et *bhatijāl/bhatijī* (BS/BD). Retenant le premier des deux, elles construisent une chaîne relationnelle dont le premier maillon est un lien de germanité et le second un lien de filiation entre leur sœur et ses descendants (cf. sch. 24). Ce faisant, elles n'appellent pas leurs neveux et nièces *bhatijāl/bhatijī* (BS/BD) comme elles le feraient si elles adoptaient le point de vue de leur mari³⁹⁶, mais *bhānjāl/bhānjī* (ZS/ZD).

³⁹⁴ S. Vatuk (1969b: 266, citée par H. Lambert 1996: 113) relève que les femmes du quartier urbain qu'elle a étudié s'appellent volontiers «sœurs», tandis que leurs époux s'appellent frères. Elle explique cette préférence comme suit: «If one uses affinal terms, one must be on guard to behave with the proper respect among women neighbors. With "sisters" one can relax, for "sisters" can live as good neighbors forever.»

³⁹⁵ Ce choix obéit à une logique semblable à celle qui a été décrite par H. Lambert (1996: 93-123). Comme le montre cet auteur, les femmes appartenant à des castes différentes et mariées dans un même village établissent des liens de parenté rituelle fondés sur le fait qu'elles sont originaires du même village d'origine et qu'elles ont, par conséquent, un *pihar* (un terme qui signifie en principe la maison paternelle) en commun.

³⁹⁶ Une femme mariée adopte le point de vue de son mari et dénomme les enfants des frères de son mari (HeB, HyB) comme lui.

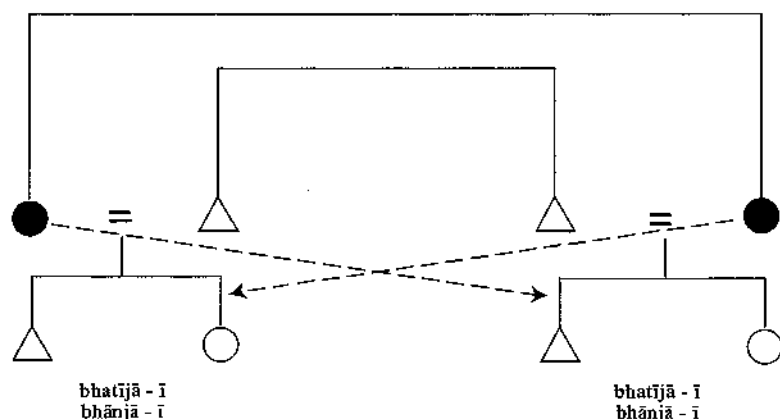


Schéma 24

Les enfants de sœurs qui ont épousé des hommes liés par des liens de germanité disposent, pour leur part, de deux termes pour désigner ces femmes qui sont tout à la fois les sœurs ou les cousines de leur mère (MZ, MFyBD, MFeBD) et les épouses de leurs oncles paternels (FyBW, FeBW). (cf. sch. 25) Ces deux termes sont, au niveau de la génération des parents d'un Ego masculin ou féminin, *māsī* (MZ: tante maternelle) et *tāī* (FeBW: la femme du frère aîné du père) ou *cācī* (FyBW: la femme du frère cadet du père). Ils emploient systématiquement le terme *māsī* (MZ). Ce faisant, ils additionnent au lien de filiation avec leur mère le lien de germanité qui lie leur mère à ses sœurs; ils évitent ainsi les termes *tāī* (FeBW) et *cācī* (FyBW)

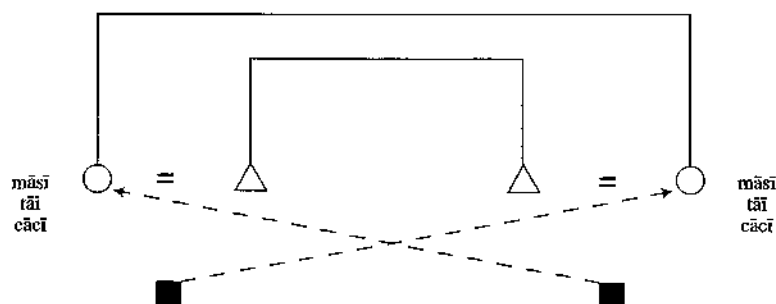


Schéma 25

qui actualisent une opposition aîné-cadet et placent leur mère et ses belles-sœurs dans des rapports hiérarchisés, l'épouse d'un frère aîné (FeBW) occupant un statut supérieur à celui d'un frère cadet (FyBW). En privilégiant le terme *māsī*, qui s'applique indifféremment aux sœurs cadettes et aînées de leur mère, ils mettent au contraire l'accent sur les rapports de solidarité et d'égalité qui lient leur mère et ses sœurs. L'usage du terme *māsī* doit en outre refléter les relations affectueuses que ces tantes entretiennent avec leurs nièces et neveux: les tantes maternelles sont réputées plus chaleureuses que les épouses des oncles paternels ³⁹⁷.

LA PRATIQUE DE LA OOT COMME STRATÉGIE DE CLÔTURE DU GROUPE

A la différence des conseils de caste marwari, qui réglementaient surtout les échanges publics entre des familles alliées à l'occasion des fiançailles et des mariages (cf. chap. II), les Dhat Maheshwari contrôlent aussi les transactions privées entre preneurs et donneurs de femmes et en particulier le versement de la dot. De cette manière, ils poursuivent un objectif similaire au mouvement associatif maheshwari, en se montrant toutefois nettement plus efficaces que lui dans l'exécution de ce projet. Les Dhat Maheshwari sont en effet parvenus à obliger leurs membres, y compris les familles riches, à restreindre leurs dépenses matrimoniales.

Jusqu'en 1962, ils ont limité à 10 le nombre de repas que la famille de la mariée pouvait offrir à ses alliés pendant la célébration du mariage. Pour alléger sa charge financière sans pour autant diminuer la durée des festivités, ils prévoyaient en outre que seul le repas du soir incombait à sa charge, la famille du marié devant nourrir elle-même ses propres invités à midi. Afin de raccourcir la durée de la célébration des mariages, la communauté dhat intima, à partir de 1962, à la famille de la mariée de nourrir cinq fois de suite la famille du marié ³⁹⁸.

Les Dhat ont également réglementé les transactions privées entre les alliés et déterminé la quantité maximale d'or, le nombre de pièces de vêtements et le nombre de vaches qui constituent une dot: les donneurs de femmes sont en principe autorisés à offrir, selon le «rang» qu'ils occupent dans la communauté, entre 2 et 12 *tolā* d'or, 21 pièces de vêtements et

³⁹⁷ La *sālī*, la sœur cadette de l'épouse, est d'ailleurs considérée en cas de décès prématuré de son aînée comme une épouse de substitution potentielle et une mère de remplacement idéale pour les orphelins.

³⁹⁸ La tendance à abréger les mariages ne se rencontre pas uniquement chez les Dhat Maheshwari, mais a été également décrite dans d'autres castes (Bénéï 1996: 55-184).

4 vaches. Quatre vêtements sont attribués à la mariée elle-même et 17 sont destinés aux membres de sa belle-famille ³⁹⁹.

La présence d'une codification fixant la dot ne semble pas avoir été relevée jusqu'à présent dans la littérature anthropologique et va à l'encontre des observations effectuées par divers chercheurs, qui ont insisté sur son caractère indéterminé. Selon M.N. Srinivas (1984: 28), elle serait en effet jamais fixée:

While bride-price was always a fixed amount within an endogamous *jāti*, and the various prestations that needed to be made were also specified, dowry is characterized by asymmetry, uncertainty and unpredictability. All the expenditure might be on the bride's side only, and there are no norms as to what the groom's kin may ask.

V. Bénéi (1996: 20), qui se réfère à T.N. Madan (1975), souligne pour sa part que la dot peut varier d'un mariage à l'autre au sein d'une même famille ⁴⁰⁰.

La pratique de la dot des Dhat Maheshwari se distingue par ailleurs de celle à laquelle font référence les travaux qui établissent un lien entre la dot et la transmission du patrimoine familial. J. Goody et S.J. Tambiah (1973: 1 et 64) considèrent ainsi la dot comme un héritage *ante mortem*. J. Parry, quant à lui, voit dans la dot un droit moral que les femmes acquièrent en renonçant, au moment de leur mariage, à leur droit d'être entretenues par leur famille paternelle (1979: 239). Or, la signification que prend la dot chez les Dhat Maheshwari ne semble correspondre à aucune de ces interprétations.

Les Dhat Maheshwari font une claire distinction entre le versement de la dot et la transmission d'une partie du patrimoine familial aux filles. Limités par la réglementation de la dot, les parents doivent attendre que celles-ci soient mariées pour leur offrir des biens à leur guise. Même un homme très riche, père d'une seule fille, doit la doter selon la tradition familiale et communautaire. Une fois sa fille mariée, il est en revanche libre de lui donner autant d'or qu'il le désire, à n'importe quel moment, la naissance de ses petits-enfants (DS/DD) étant souvent une occasion privilégiée pour lui faire des cadeaux importants.

³⁹⁹ Une partie de la dot, qui est principalement constituée de bijoux offerts à la mariée, peut être identifiée avec le *stridhana*, à savoir avec les biens qu'une femme reçoit au moment de son mariage de la part de sa famille paternelle et qui restent sa propriété personnelle. Selon R.S. Khare (1970: 104), ces présents formeraient une partie intégrante du *kanyā dān*. D'après M.N. Srinivas, (1983: 11), ils représenteraient la *daksinā* (honoraire sacrificiel) qui accompagne tout don principal, et dans le cas présent, celui de la mariée.

⁴⁰⁰ Chez les Pandit du Cachemire (Madan 1975), deux sœurs peuvent être mariées avec des dots d'importance variable à quelques années d'intervalle, conformément aux ressources financières dont dispose la famille au moment de chacun des mariages. Cette observation se vérifie également chez les Marwari Maheshwari.

La réglementation des dépenses matrimoniales confère à la pratique de la dot, telle qu'elle est en vigueur chez les Dhat Maheshwari, une signification différente de celle qu'elle prend chez les Marwari Maheshwari. Au lieu d'affirmer le standing individuel du père de la jeune fille à marier, elle reflète avant tout son appartenance à une lignée dotée d'un statut déterminé et durable dans la communauté.

Lorsqu'ils constituent une dot, les Dhat Maheshwari respectent non seulement les limites imposées par la communauté, mais se conforment également à une tradition familiale. Codifiée par la coutume, la quantité d'or offerte ne reflète pas la somme maximale que le père de la mariée est en mesure de déboursier, mais exprime le rang qu'une lignée occupe depuis plusieurs générations dans la communauté. Alors que les familles riches depuis longtemps donnent 10 à 12 *tolā* à leurs filles, celles de la classe moyenne offrent 6 à 8 *tolā* et les familles pauvres de longue date 2 à 4 *tolā*. Conformément à ce règlement, un homme riche paiera le même montant que ses frères et ses cousins moins riches. Quelles que soient les fluctuations de fortune des uns et des autres, tous les membres d'une famille sont obligés de donner les montants imposés par la famille. Un interlocuteur raconta ainsi:

Mon grand-père a donné à sa petite-fille exactement le même montant qu'il avait donné autrefois à sa sœur. Il ne pouvait pas lui donner plus; il devait donner la même chose. Même s'il s'était enrichi entre temps, cela n'y changeait rien. C'était la coutume parce que, qui sait ? Il pouvait à nouveau être pauvre le lendemain et ne pourrait à ce moment pas donner ce qu'il fallait. (I: 72)

Pour pouvoir augmenter la dot, un individu doit obtenir l'accord de tous les membres de son segment de lignée. Comme ceux-ci tablent sur d'éventuels revers de fortune, ils ne se montrent guère empressés de placer la barrière plus haut et ont plutôt tendance à privilégier le statu quo. Ils n'accepteront d'accroître la quantité d'or que s'ils se sont tous enrichis et si tous sont convaincus que la situation économique des générations futures restera prospère.

Bien que la réglementation des prestations matrimoniales interdise aux Dhat Maheshwari de signaler leur ascension sociale récente et individuelle lors des mariages, la dot reste une affaire de prestige. Par le fait de dépenser la somme maximale autorisée par le conseil de caste, les parents d'une jeune fille montrent en effet qu'ils appartiennent à une lignée prospère depuis longtemps et se démarquent aussi bien des Dhat Maheshwari moins aisés que des nouveaux riches.

En contraignant les familles aisées à restreindre leurs pratiques ostentatoires, la limitation de la dot maintient les dépenses matrimoniales à un niveau beaucoup plus bas que chez les Marwari Maheshwari. Un Dhat

Maheshwari remarque ainsi que: «si nous dépensons 50'000 roupies pour un mariage, les Marwari [de statut équivalent] dépenseront 3 *lākh*». En permettant aux parents indigents de marier leurs filles sans difficulté, la réglementation de la dot leur évite de devoir enfreindre les règles d'endogamie pour marier leurs filles. Elle resserre par ailleurs les liens entre les membres des différentes catégories socio-économiques de la communauté dhat, comme l'exprima un de ses notables:

Grâce à cette coutume, le pauvre et le riche ne rencontrent aucun problème pour conclure un mariage. Celui qui n'a que 1'000 roupies à sa disposition n'a pas besoin d'en dépenser 5'000. Celui qui peut dépenser 5'000 roupies est obligé de limiter ses dépenses à 1'000 roupies. Ils sont obligés d'être solidaires. C'est comme l'histoire de l'aveugle et du boiteux: l'aveugle porte le boiteux sur ses épaules et le boiteux lui indique la route. Celui qui marche, c'est l'aveugle et celui qui indique le chemin, c'est le boiteux. (K.: déc. 1994)

Comme le souligne cette citation, les riches et les pauvres ne forment pas des groupes distincts, mais partagent une identité et un destin communs, celui d'être des frères de caste.

Si certains Dhat Maheshwari ne tiennent, en 1997, plus compte de la réglementation de la dot et dotent leurs filles selon leur bon vouloir, la majorité d'entre eux la respectent encore. Pour me prouver à quel point certains Dhat Maheshwari tiennent à conserver cette réglementation, un de mes interlocuteurs m'a rapporté une anecdote datant de 1982 et qui concernait deux familles dhat originaires de Gadra City (Pakistan). La famille du marié s'était établie à Ahmadabad et celle de la mariée vivait à Gadra Road (Inde) où fut célébré le mariage.

Au moment de la cérémonie de mariage, le père de la mariée lui offrit une ceinture en or. Le grand-père (FF) du marié se saisit de la pièce et s'enquit de son poids. Le père de la jeune femme répondit que la ceinture pesait 15 *tolā* (150 gr.); il expliqua qu'il avait souhaité donner un bijou important à sa fille unique. Le grand-père du marié rétorqua que sa famille possédait d'avantage d'or que lui, mais qu'il était de coutume à Gadra d'offrir au maximum 10 *tolā* à l'occasion d'un mariage. De deux choses l'une: ou bien il faisait alléger la ceinture de 5 *tolā* ou bien il donnait 1'000 roupies à la famille du marié à la place de la ceinture, somme qui équivalait symboliquement à 10 *tolā* d'or. Le père de la mariée se rendit à 10 heures du soir chez un artisan bijoutier et lui ordonna de couper la ceinture de sorte qu'elle ne pèse plus que 10 *tolā*.

Comme le révèle cette anecdote, le respect de la réglementation de la dot constitue, aux yeux des Dhat Maheshwari, une marque d'appartenance à leur communauté et présente de ce fait une forte composante identitaire. Ce récit souligne aussi qu'un Dhat ne peut pas escompter accroître son prestige en dotant davantage sa fille et en enfreignant la coutume familiale et communautaire.

Depuis qu'une partie des Dhat Maheshwari ont quitté le Pakistan pour s'installer en Inde, ils ont allégé l'obligation d'offrir 4 vaches et ont partiellement monétarisé ce don. Dans le milieu rural, une seule vache, dont le coût varie en 1997 entre 2'500 et 10'000 roupies, fait partie d'une dot; la famille de la mariée offre en outre à la belle-famille une somme de 1'500 roupies, qui représentent le prix symbolique de trois autres vaches dont l'unité a été fixée arbitrairement à 500 roupies. Dans le milieu urbain par contre, les Dhat Maheshwari donnent uniquement l'argent équivalant à 4 vaches, la garde de ces animaux posant problème dans les villes:

Autrefois, tout le monde avait des vaches. On donnait des vaches à sa fille pour qu'elle puisse nourrir sa famille. La vache produit des veaux féminins et masculins, de la bouse, du lait qui permet de préparer du petit-lait, du yogourt et du beurre. Toutes ces choses étaient liées à la vache. Quand elle (la fille mariée) va dans un nouvel endroit, dans une nouvelle famille, elle emmène ainsi tout ce qu'il faut pour entretenir sa famille. Aujourd'hui, on ne donne plus de vaches. Personne n'accepte des vaches. A Jaipur, cela fait 20 à 25 ans que l'on ne donne plus de vaches. Seules quelques personnes âgées s'occupent encore des vaches. Dans les villages par contre, les gens les acceptent encore.

Nous n'avons pas pris de vache. Ils (ma belle-famille) ont beaucoup de vaches. Même aujourd'hui, ils ont encore des vaches. Vous voyez leur maison depuis ici. C'est celle qui a un tas de bouse devant la maison. Notre mariage a eu lieu en 1971, mais aujourd'hui encore, ils me disent de prendre la vache qu'ils me doivent. Ils le proposent sérieusement. Aujourd'hui encore, ils sont prêts à la donner. Leur vache donne un veau chaque année, alors tous les trois ans, une génisse est prête à être donnée. Mais on ne sait pas comment s'en occuper, où mettre l'herbe et la nourriture pour la vache. Nous n'avons pas la possibilité de la garder. Qui se lèvera à 5h00 heures du matin pour nettoyer les bouses ? Pour 15 roupies, on achète du lait et on le boit. (C.: décembre 1997)

La suppression progressive du don de vaches se lit dans le schéma 26: on constate que la famille X donnait 4 vaches jusqu'au mariage de Savritri, née en 1940. A la génération suivante, elle offrit une vache et l'argent de 3 vaches à Tara qui a été mariée en 1970 et l'argent de 4 vaches à Draupadi, mariée en 1974.

On voit également dans le schéma 27 que la famille X a donné 2 vaches et l'argent de 2 vaches à Shanti Devi et à Draupati qui ont respectivement été mariées en 1967 et 1971. Elle n'a par contre offert aucune vache à Madubala, qui a été mariée en 1980, mais l'argent équivalant à 4 vaches.

Les Dhat Maheshwari ne se sont pas contentés de fixer un plafond maximal aux dots, mais allègent la charge financière des familles des jeunes filles en recourant à des dispositifs annexes:

- ils obligent les membres de sa lignée paternelle ainsi que ceux de sa lignée maternelle à contribuer au financement de la dot.

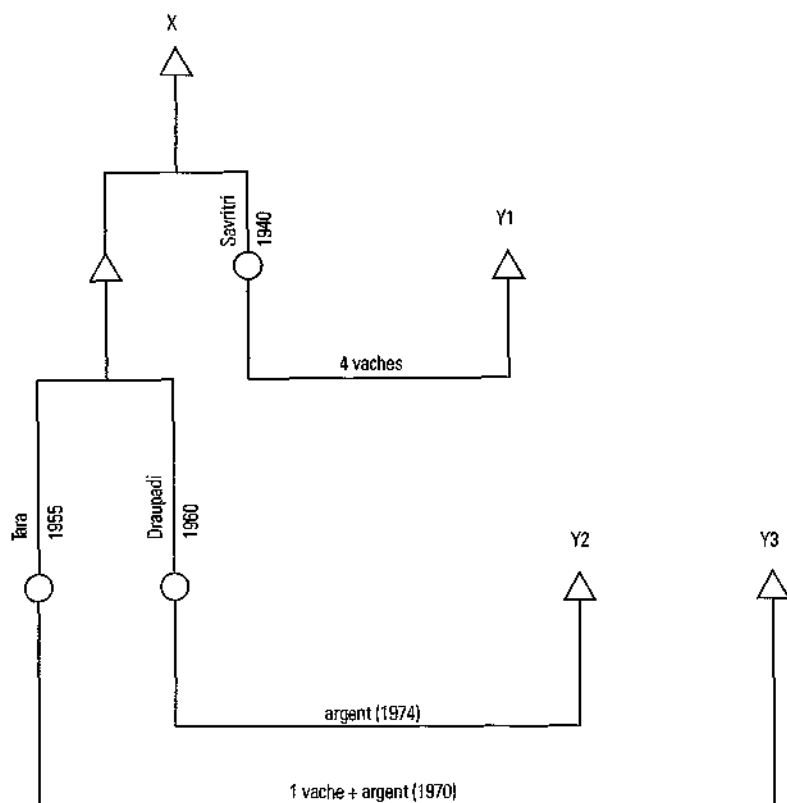


Schéma 26

La responsabilité de réunir la quantité d'or prescrite n'incombe pas seulement au père de la mariée; elle est partagée par tous les hommes adultes de la famille jointe: par le grand-père (FF), le père et les oncles paternels de la jeune fille. La constitution de la dot est ainsi à la fois un facteur et un reflet de la solidarité qui unit les membres d'une famille jointe.

La lignée maternelle de la mariée offre également une certaine quantité d'or lors de la cérémonie appelée *bhāt*. Avant le mariage, l'oncle maternel de la mariée donne à sa sœur et à sa nièce des cadeaux sous forme de bijoux et d'habits qui feront partie de la dot. Il offre en principe une des 4 vaches et 1 *tolā* d'or et remet par ailleurs des présents destinés aux proches parents par alliance de la mère de la mariée;

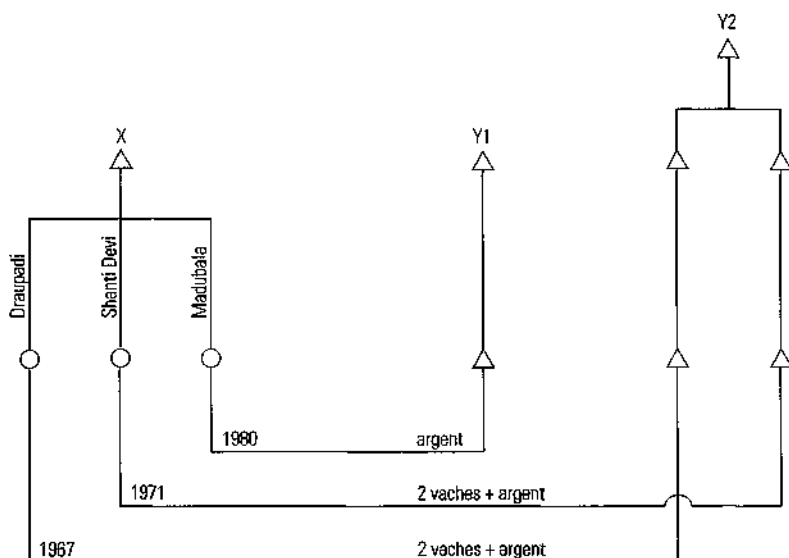


Schéma 27

- les Dhat Maheshwari pratiquent couramment le mariage par échange direct de sœurs, qui atténue les effets des transferts de biens intervenant au moment des mariages. Comme la quantité d'or offerte par les parents des mariées est fixée par la coutume familiale et communautaire, il peut arriver que des familles impliquées dans un mariage par échange de sœurs s'offrent réciproquement des dots d'importance inégale. L'écart potentiel entre la dot qui est donnée et celle qui est reçue demeure toutefois relativement faible dans la mesure où les familles s'efforcent généralement de contracter des alliances avec des familles occupant un rang similaire au leur. De ce fait, chacun reçoit – immédiatement ou d'une façon différée – plus ou moins ce qu'il a donné;
- les Dhat Maheshwari offrent par ailleurs aux donneurs de femmes la possibilité de fournir les dots de façon différée ou virtuelle. Quand la famille d'une jeune fille n'est pas en mesure de réunir le nombre de *tolā* prescrits le jour de son mariage, son père lui donne la quantité d'or dont il dispose sur le moment et promet de lui remettre les *tolā* manquants par la suite, sans préciser toutefois à quel moment.
La dette d'une femme est beaucoup plus contraignante que celle de devoir compléter une dot. Pour autant qu'il en ait les moyens, un homme doit s'acquitter de son obligation à l'égard de son allié dès que celui-ci

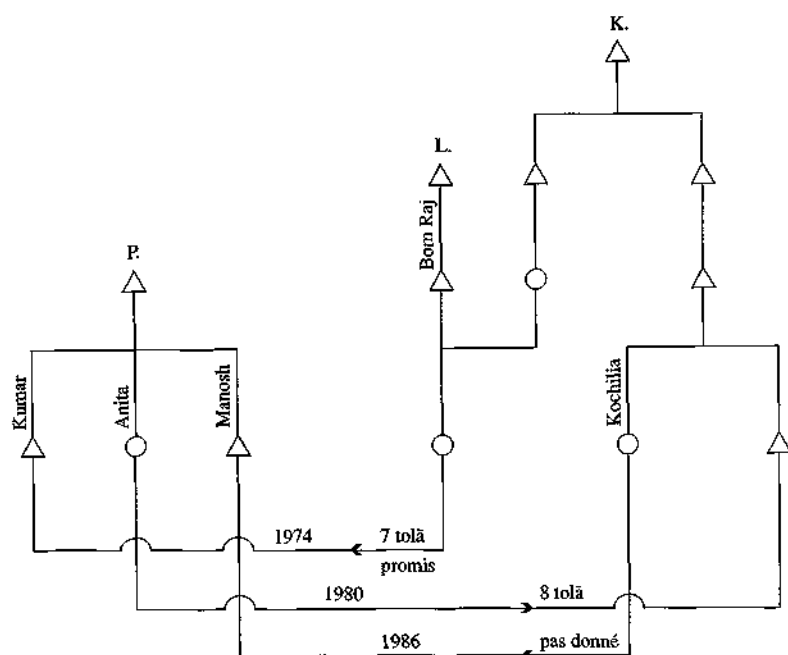


Schéma 28

lui réclame une épouse pour son fils. S'il est obligé de lui donner une fille, une nièce, une petite-fille ou encore une jeune fille qu'il s'est procurée auprès d'une tierce famille, il est par contre libre de payer la quantité d'or manquant à la date qui lui convient ou même ne pas la payer du tout, sans que personne puisse faire pression sur lui.

Les Dhat confèrent essentiellement une fonction rituelle au versement de la dot: son importance ne découle pas de sa valeur financière, mais de sa qualité de don. A ce titre, elle fait partie de la longue série de cadeaux que la famille de la mariée commence à offrir à la famille du marié dès les fiançailles ⁴⁰¹.

⁴⁰¹ Comprenant des biens destinés à la mariée, au marié et aux parents par alliance de la mère du marié, ces dons établissent une relation asymétrique entre les nouvelles familles alliées ou réaffirment la validité des liens d'alliances préexistantes (Vatuk 1975: 160).

Le schéma 28 illustre la marge de manœuvres dont disposent les familles des mariées:

Bom Raj L., le beau-père de Kumar P. avait promis en 1974 de donner une dot de 7 *tolā*, une fois que sa situation financière se serait améliorée. Bien qu'il se soit enrichi au cours des ans, il n'a pas tenu cette promesse et n'a pas été contraint par la famille P. à la réaliser. Quant à Kochilia K., elle épousa Manosh P. en 1986 sans amener de dot au moment de son mariage, ni par la suite. Anita, pour sa part, apporta à sa belle-famille une dot de 8 *tolā*.

Selon mes interlocuteurs, la coutume d'échelonner le paiement de la dot s'est toutefois raréfiée et se perpétue essentiellement dans les petits villages et chez les gens pauvres. Les Dhat Maheshwari de Jaipur, pour leur part, affirment donner en une seule fois, lors de la cérémonie religieuse, la quantité d'or imposée par leur tradition familiale.

Comme il ressort de ce qui précède, les Dhat Maheshwari sont parvenus à limiter la responsabilité financière des donneurs de femmes de diverses manières. En restreignant ainsi le transfert d'argent entre les familles dhat au moment de la célébration des mariages, leur système matrimonial facilite la «circulation» des femmes au sein de la communauté et permet aux Dhat de constituer durablement un groupe endogame distinct des Marwari Maheshwari.

NOUVELLES TENDANCES DANS LES PRATIQUES MATRIMONIALES

Depuis leur installation à Jaipur, les Dhat Maheshwari tendent à simplifier leurs arrangements matrimoniaux, marient leurs filles à une plus grande distance et ne respectent pas d'une façon aussi stricte qu'autrefois les règles limitant les dépenses matrimoniales.

Vers une simplification des arrangements matrimoniaux

Les arrangements comprenant plusieurs familles sont devenus rares:

Autrefois, quand il y avait un manque de filles, les gens concluaient des alliances en se donnant des filles entre plusieurs familles. Aujourd'hui, les filles sont suffisamment nombreuses, si bien que ce genre d'arrangement n'est plus nécessaire. Les gens organisent uniquement des mariages *āṭṭā-sāṭṭā*. (1: 81)

En commentant les alliances conclues dans sa famille, un de mes interlocuteurs dhat comparait d'une génération à l'autre la fréquence des mariages par échange de sœurs (*āṭṭā-sāṭṭā*) avec les mariages à «sens unique».

Il conclut en disant que les filles semblaient être en nombre suffisant depuis une vingtaine d'années, puisque certaines familles dhat avaient commencé à accepter de donner leur fille à des jeunes gens particulièrement qualifiés et qui provenaient de bonnes familles, sans demander de belle-fille en retour. Doté lui-même de ces deux atouts, il avait été marié dans le cadre d'un mariage à «sens unique».

D'une façon générale, les Dhat Maheshwari affirment que les mariages à «sens unique» sont devenus plus fréquents aujourd'hui et attribuent cette évolution notamment aux facteurs suivants:

- le déséquilibre entre la population féminine et masculine se serait réduit et permettrait aux familles de trouver plus facilement une épouse pour leur fils;
- le développement de la famille nucléaire semble avoir compliqué l'arrangement de mariages par échange de sœurs. S'il est relativement aisé de former des paires de «frère-sœur» d'âge approprié quand plusieurs frères mettent en commun leurs enfants pour établir des alliances, il est plus difficile d'y parvenir lorsque la famille jointe cesse de former une unité de recrutement. Les parents des jeunes à marier ont d'autant plus de difficulté à former des paires «frère-sœur» dotés d'un âge approprié que le taux de natalité a diminué. Alors que dans les années 1960 et 1970, le nombre d'enfants par couple dhat s'élevait encore à six, sept ou huit, il se réduit à deux, trois ou quatre dans les années 1990;
- dans un nombre croissant de familles, les parents des jeunes à marier jouent aujourd'hui un rôle déterminant dans la sélection des conjoints de leurs enfants. Voici les propos tenus par un père:

Plus personne n'est disposé à prendre la responsabilité d'arranger les mariages d'autrui. Si j'ai un fils à marier, mais que je n'ai pas de fille [qui puisse former avec lui une paire frère-sœur] alors que mon frère a une fille [avec laquelle mon fils pourrait former une paire frère-sœur], je pourrais bien sûr le lui demander pour pouvoir marier mon fils. Je ne le ferai toutefois pas, parce que je n'aimerais pas me sentir obligé envers mon frère; et, en ce qui concerne mon frère, il n'aura certainement aucune envie de céder sa fille pour permettre à mon fils de se marier. La confiance qui régnait autrefois à l'intérieur d'une grande famille n'existe plus à présent. Il y a cinquante ans, un homme faisait entièrement confiance à son frère, ce qui n'est malheureusement plus le cas aujourd'hui; l'esprit de coopération s'est perdu.

Nous avions autrefois en Inde le «joint system»; maintenant, nous avons des familles divisées, à la manière européenne. Nous avons envie de vivre dans des familles nucléaires (single families), chacun vit pour soi: moi à part et mon frère à part. Ce n'était pas ainsi il y a quelques décennies; à l'époque, toute la famille, trois à quatre générations, ce qui faisait une cinquantaine de personnes, vivaient ensemble. Les différents commerces étaient la propriété commune de toute la famille et la responsabilité de marier les enfants était, elle aussi, partagée par tous. (1: 69)

Les gens ont maintenant plus d'argent et vivent de manière plus indépendante. Dans les familles jointes d'autrefois, on était tous lié les uns les autres. Dans ma famille par exemple, c'était mon grand-père qui contrôlait tout le monde. Pour lui, tous ses petits-enfants étaient égaux: mes enfants, ceux de mon frère aîné et ceux de mon frère cadet; ils étaient tous égaux. Les choses ont bien changé depuis. Maintenant, je suis moi-même chef de famille et je marie ma fille à qui je veux. Avant, c'était mon grand-père qui prenait la décision pour toute la famille; aujourd'hui, c'est moi qui la prends. A la différence de mon grand-père, qui pensait pour trois générations à l'avance, je ne pense que pour une seule génération à l'avance. Tout le monde ne pense qu'à soi et à son confort personnel. Chacun vit séparé; chacun ne pense qu'à sa petite famille et la responsabilité de marier les enfants lui appartient seul. Chaque père de famille conclut désormais de son côté l'alliance qui lui convient. (I: 72)

Toutefois, et comme le confirment les recensements effectués par les Dhat Maheshwari dans les années 1980, une proportion importante de Dhat Maheshwari vit actuellement encore au sein de familles jointes multi-générationnelles, dans lesquelles les aînés jouent un rôle déterminant dans la sélection des conjoints. Voici les propos d'une mère de famille:

Mon beau-père nous a dit qu'il fallait marier notre fille dans telle famille. [En tant que parents] on aurait pu refuser de le faire. Mais chez nous, ce genre d'attitude n'existe pas; nous étions convaincus que mon beau-père n'allait pas envoyer nos filles dans des familles de second ordre. Il allait au contraire s'informer en détail sur les éventuelles belles-familles et ne concluait pas d'alliance sans avoir obtenu l'assurance que ses petites-filles seraient mariées dans de bonnes familles. Aussi longtemps que mon beau-père était en vie, il dirigeait la famille et arrangeait les mariages de ses petites-filles. Depuis qu'il est décédé, nous arrangeons nous-mêmes les alliances de nos enfants. (I: 85)

Un Dhat Maheshwari confirma que les oncles et les frères peuvent également jouer un rôle central dans la sélection des conjoints des jeunes à marier:

Un père, un grand-père (FF) et un oncle paternel (eFB) peuvent conclure une alliance. Moi-même, si j'ai une sœur à marier et que je lui trouve une bonne famille (*ghar*), je peux arranger son mariage. Mon oncle (eFB) peut en faire autant. Si j'ai une nièce à marier et que je trouve un bon parti pour elle, je demande à mon frère s'il souhaite que je conclue l'alliance. S'il dit oui, je conclurai l'alliance. De la même manière, mon père consultera mon frère avant d'arranger le mariage de sa petite-fille. Autrefois, les aînés ne demandaient pas l'avis [de la jeune génération]. Ce qu'ils avaient conclu était sans appel. (I: 82)

Le partage de la responsabilité d'arranger aussi bien le mariage de ses enfants que ceux des enfants de ses frères s'exprime lors du rituel de mariage: quand deux sœurs sont mariées le même jour, il peut arriver que leur père et leur mère participent à la cérémonie de mariage de la cadette pendant qu'un oncle (FeB) et une tante (FeBW) jouent le rôle des parents de substitution dans la cérémonie de mariage de l'aînée;

- depuis que le taux de natalité a baissé, les familles cherchent à multiplier le nombre d'alliés:

Les mariages *āṭṭā-sāṭṭā* sont en train de diminuer. Depuis que les gens ont moins d'enfants, ils cherchent à avoir plus d'alliés. Quand les gens avaient six, sept enfants ou davantage, ils souhaitaient diminuer le nombre de leurs alliés en mariant deux enfants dans la même famille. Aujourd'hui, où ils ont seulement deux ou trois enfants, ils préfèrent les marier à différentes familles; cela leur fait davantage d'alliés. (I: 58)

- si les mariages par échange direct de sœurs créent une grande proximité sociale entre les alliés, ils présentent aussi certains désavantages en favorisant la circulation des informations d'une famille à l'autre. Dans les mariages à «sens unique», le colportage des critiques d'une famille à l'autre n'existe pas. Par ce seul fait, de nombreux conflits entre les familles alliées sont évités et les femmes jouissent d'une plus grande liberté d'expression lorsqu'elles rendent visite à leurs parents:

Dans le passé, les parents voulaient qu'un frère et une sœur soient mariés dans la même maison. Les parents d'aujourd'hui préfèrent donner leur fille librement pour éviter des tensions et les risques de disputes entre les belles-familles. (I: 58)

- un nombre grandissant de Dhat Maheshwari exigent des jeunes gens à marier qu'ils soient indépendants financièrement, soit en gagnant leur vie au sein de leur entreprise familiale, soit en exerçant une activité salariée. L'importance accordée aux qualités individuelles des candidats relègue désormais à un second plan le désir de conclure des mariages par échange de sœurs.

Marier sa fille à distance

La dispersion géographique des Dhat Maheshwari suite à la Partition et à la guerre indo-pakistanaise les oblige à conclure des alliances dans des lieux parfois éloignés. Les Dhat Maheshwari de Jaipur marient ainsi fréquemment leurs enfants au Gujarat. Ces arrangements leur permettent de choisir des alliés parmi des familles qu'ils ont côtoyées à Barmer et/ou qui sont originaires de la même ville/du même village pakistanais qu'eux.

Les mariages à distance présentent, aux yeux de certains Dhat Maheshwari, des avantages, notamment celui de minimiser les interférences entre les familles alliées:

Aujourd'hui, on pense que c'est une bonne chose de conclure une alliance à quelque distance. Si notre fille n'habite pas juste sous nos yeux, cela vaut mieux: on n'est pas informé de ses moindres petites joies et peines (*duḥkh-sukh*). Autrefois, on mariait sa fille dans le même village pour qu'elle puisse venir facilement chaque fois qu'il se passait quelque chose de particulier. Aujourd'hui, on préfère la marier un peu plus loin, conformément au dicton: «une fille qui est lointaine est une fille heureuse». (1: 86)

L'augmentation de l'âge des mariées favorise et accélère leur processus d'adaptation à leur belle-famille, rendant ainsi moins indispensables les allées et venues entre la belle-famille et la maison des parents:

Comme autrefois, on mariait les filles à un âge précoce, les jeunes mariées avaient peur des membres de leur belle-famille. Or, aujourd'hui, elles sont instruites et mariées à l'âge adulte; elles se plaisent dans leur belle-famille et se désintéressent de leur famille paternelle. Elles y sont moins attachées qu'avant⁴⁰². Elles restent juste un mois et sont heureuses de retourner dans leur belle-famille. Dans le temps, quand on vivait encore au village, les filles mariées venaient tous les deux à trois jours à leur *pīhar*. Elles aimaient venir en visite dans leur famille paternelle et y passaient beaucoup de temps juste après leur mariage; elles restaient souvent six à sept mois, et parfois même toute une année. Aujourd'hui, elles préfèrent vivre dans leur belle-famille. (1: 86)

Le renforcement du lien conjugal dans le cadre de la famille jointe et la légitimité croissante que l'on accorde à l'expression de l'amour conjugal dans l'espace communautaire, accroissent l'attraction des jeunes mariées pour leur belle-famille:

Les filles mariées préfèrent aujourd'hui vivre dans leur belle-famille, parce qu'elles peuvent sortir et se distraire en compagnie de leur mari, ce qu'elles ne peuvent pas faire dans leur famille paternelle. Quant aux maris, ils ne sont aujourd'hui plus d'accord de laisser partir leurs épouses pendant plusieurs mois. (1: 86)

L'augmentation des critères de sélection, en particulier l'attention accordée au niveau de vie économique des alliés potentiels ainsi qu'aux qualifications scolaires et professionnelles des candidats, incite certains

⁴⁰² Elles ne conçoivent plus leur maison paternelle (*pīhar*) comme on la concevait autrefois.

Dhat Maheshwari à conclure des alliances avec des familles qui résident dans des endroits lointains, pour autant que cela leur permette de trouver un gendre doté de toutes les qualités souhaitées:

Les gens veulent aujourd'hui conclure une alliance avec une famille qui est leur égale du point de vue financier et non avec une famille plus pauvre que la leur. Ils exigent en outre que leur gendre soit qualifié. S'ils peuvent marier leur fille dans une famille riche dont le fils est instruit, ils sont prêts à la marier dans un endroit même très éloigné. Dans le passé, on ne tenait pas compte de tout cela, parce qu'il n'y avait tout simplement pas assez de filles. La seule chose qui comptait alors, c'était de trouver une fille, n'importe laquelle et n'importe comment. Certaines familles achetaient même des filles. (I: 79)

Vers une déréglementation de la dot

Comme je l'ai mentionné plus haut, les Dhat Maheshwari respectent de moins en moins la réglementation des prestations matrimoniales et augmentent leurs dépenses à l'occasion des mariages. D'après un interlocuteur, ce changement se manifesterait depuis la fin des années 1980 et serait lié à divers facteurs, parmi lesquels figurent notamment: l'intérêt croissant des familles dhat pour les biens de consommation dont la possession est devenue un sujet de prestige, l'importance accordée à la mobilité sociale individuelle, l'affaiblissement et la raréfaction de la grande famille jointe dans laquelle toutes les décisions importantes sont du ressort des aînés et la prise de responsabilité croissante des parents dans la sélection des conjoints de leurs enfants et dans le financement des mariages. Dans certaines familles, le père de la mariée assume, seul, la sélection des conjoints, le versement de la dot et la célébration de la noce. Dans la mesure où il ne partage pas ces charges avec son propre père et ses frères, il jouit d'une plus grande marge de manœuvre dans la détermination des dépenses matrimoniales.

A l'instar des Marwari Maheshwari, une proportion grandissante des familles fortunées dhat cherchent par ailleurs, au travers des mariages de leurs enfants, à rivaliser aussi bien avec les familles riches de leur communauté qu'avec celles d'autres castes. Ces familles n'acceptent plus de se soumettre aux prescriptions de la communauté et dotent leurs filles à leur guise⁴⁰³.

⁴⁰³ Un de mes interlocuteurs estimait qu'un dixième des Dhat Maheshwari, qui se recrutent essentiellement parmi les membres fortunés de la caste ont cessé de respecter les règles communautaires pour asseoir leur prestige personnel. (L.: août 1997)

Autrefois, le nombre de *tolā* était fixé par la tradition (*paramparā*). Cela reste encore valable aujourd'hui. [...] Néanmoins, à Ahmadabad, un Dhat Maheshwari a donné à sa fille 40 *tolā* d'or lors d'un mariage à «sens unique» alors qu'il aurait dû lui donner seulement 6 *tolā*. C'était un homme important qui voulait bien traiter sa fille. Son geste a déplu aux autres frères de caste. [Quand on lui a reproché son geste], il a dit qu'il était riche et qu'il souhaitait par conséquent donner un montant important à sa fille pour assurer son bonheur. Il a donné ces 40 *tolā* devant tout le monde.

En ce qui me concerne, j'ai donné 8 *tolā* pour le mariage de ma fille. Je n'ai donc pas donné trop, mais autrefois j'aurais donné seulement 5 *tolā* au lieu de 8. Il n'y a plus de loi (*niyam*). On peut maintenant donner ce que l'on veut: 2, 4 ou 5 *tolā* d'or. On donne en fonction de ce l'on a: si j'ai 100'000 roupies, alors je donnerai 100'000 roupies pour mon prestige personnel. Il n'y a plus de coutume (*rivāz*⁴⁰⁴) et personne ne dit rien. L'un donne 2 *lākh*, l'autre donne 10 *lākh*. Chacun célèbre le mariage de sa fille comme il peut. Certains fêtent les mariages dans des cinq étoiles, d'autres, qui n'ont pas d'argent, font asseoir leurs invités par terre dans la rue. (I: 4)

Deux exemples illustrent la tendance des Dhat Maheshwari à négliger la réglementation traditionnelle et à fixer le montant de la dot à leur guise:

La famille X, qui offrait traditionnellement 8 *tolā* d'or, augmenta cette quantité à 10 *tolā* en 1980. La famille Y, qui donnait en principe 6 *tolā* d'or à ses filles, doubla cette quantité en 1994 et offrit également de nombreux ustensiles de ménages et des appareils électroménagers; elle organisa en outre le mariage dans un hôtel cinq étoiles. Le montant total de la dot resta toutefois très modeste, eu égard au statut et à la richesse de cette famille qui s'était hissée au rang des plus grands exportateurs d'artisanat de la ville. Si la famille Y avait été une famille marwari, elle aurait dû offrir une dot beaucoup plus élevée comprenant voiture et bijoux sertis de diamants.

Depuis quelques années, de nombreuses familles dhat ont par ailleurs commencé à inclure dans la dot des biens de consommation modernes dont le coût total dépasse souvent largement celui de l'or offert selon la coutume. Parmi ces objets, pour lesquels aucune prescription n'a été prévue et qui échappent par conséquent au contrôle de la communauté, figurent le frigidaire, la télévision en couleur, le ventilateur, le magnétoscope, le chauffe-eau, la machine à laver le linge, le robot de ménage, le moulin à grain, l'armoire, le lit et le canapé, etc.

Constatant les changements survenus dans sa communauté, un Dhat Maheshwari exprima ainsi son point de vue:

Aujourd'hui, nous nous sommes engagés sur une mauvaise voie parce que nous nous sommes mis à donner un peu plus de *dahej* (dot). Depuis que nous

⁴⁰⁴ *Rīti-rivāz*: manières, coutumes, observance.

vivons en ville, nous avons gagné de l'argent, nous avons commencé à tenir compte de l'ambiance actuelle et nous nous sommes mis à donner davantage à notre fille. Certains ont alors commencé à lui donner un frigidaire, un ventilateur, un lit... Mais ce n'est pas une bonne chose. Autrefois, on ne connaissait pas cela. Autrefois, il y avait une limitation pour tout. Et on donnait en tenant compte de ces restrictions. (I: 6)

Si les Dhat Maheshwari enfreignent aujourd'hui de plus en plus souvent le règlement qui limite les dépenses matrimoniales, ils semblent toujours respecter le libre arbitre de la famille de la mariée: les parents d'une jeune fille sont libres de lui donner ce qu'ils souhaitent sans avoir à subir la moindre pression de la part des parents du marié:

Une chose est très bien chez nous: nous sommes libres d'organiser le mariage comme nous voulons. Il n'y a aucune contrainte. Je dépenserai uniquement ce que j'ai dans ma poche: 5'000 roupies ou 500'000 roupies. Lorsque ceux d'en-face [le marié et ses compagnons] viendront, je leur offrirai un repas en fonction de ce que je possède. Ils ne me diront pas de leur offrir ceci ou cela, de faire ceci ou cela. Ils ne peuvent pas faire cela. Si je ne peux leur offrir que des galettes de millet au mariage de ma fille, ils devront s'en contenter. Chez nous, il n'y a aucune contrainte, dans rien. C'est cela que je trouve vraiment bien chez nous. Chez nous, les dépenses sont très limitées.

Chez les Marwari par contre, la famille du marié exige une télévision en couleur... réclame ceci ou cela. Chez nous, cela n'existe pas. Si nous ne donnons qu'un seul *tolā* d'or à notre fille, ils la prendront quand même. Ils ne diront pas: pourquoi a-t-il seulement donné un *tolā*? Et même si nous ne lui donnons rien du tout, ils ne diront pas non plus: pourquoi n'a-t-il rien donné à sa fille? (I: 65)

Dans le contexte actuel, il semble toutefois que les parents des mariées dhat aient tendance à exprimer leur réussite économique en accroissant les dépenses ostentatoires:

Les gens étaient plus intelligents dans le temps. Ils vivaient modestement et ne jetaient pas l'argent par les fenêtres. Lorsque quelqu'un gagne de l'argent aujourd'hui, il fait de grandes dépenses. Autrefois, les gens n'avaient pas l'habitude de dépenser beaucoup: ils n'exhibaient pas leur fortune et n'appréciaient pas l'ostentation (*dikhāvā*). Ils pensaient qu'ils pourraient redevenir pauvres le lendemain et que les gens se moqueraient alors d'eux en disant: «quand il avait de l'argent, il faisait le fier; or, maintenant, il n'est plus capable d'en faire autant.» C'est pourquoi les gens ne dépassaient pas les limites. (I: 73)

LE MAINTIEN DE DEUX GROUPES ENDOGAMES DISTINCTS

Bien qu'ils se fréquentent au sein du mouvement associatif, les Dhat Maheshwari et les Marwari forment deux groupes endogames distincts. Certains aspects du système matrimonial des Dhat Maheshwari, et en particulier leur contrôle des dépenses matrimoniales, auraient pu favoriser la fusion des deux sous-castes dhat et marwari maheshwari en une seule entité d'intermariage: en maintenant le coût de leurs mariages à un niveau particulièrement bas, les Dhat Maheshwari représentaient, comme les Patwa Maheshwari, des alliés potentiellement intéressants pour les Marwari indigents.

En 1974, le président de la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur s'approcha d'un notable dhat pour l'inciter à arranger des mariages entre des jeunes filles maheshwari pauvres et les Dhat. Bien que ceux-ci aient été initialement favorables à ces alliances, ils finirent par renoncer à ce projet, car les familles marwari n'étaient pas prêtes à se plier à leur exigence, c'est-à-dire celle de procéder à des mariages par échange de sœurs.

Vingt ans plus tard, les Dhat Maheshwari ne se sont guère montrés plus intéressés à marier leurs enfants avec les Marwari Maheshwari, comme le signale entre autres le fait suivant: plusieurs Dhat Maheshwari faisaient partie du comité d'organisation des foires de rencontre et des mariages collectifs que la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur organisa en 1995, 1996 et 1997. Or, aucune famille Dhat Maheshwari n'accepta d'y inscrire un de ses enfants. Décrivant sa relation avec les Maheshwari de Jaipur, un Dhat Maheshwari m'expliqua: «Nous entretenons des liens sociaux (*samājik rīstā*) avec la Maheshwari Samaj (de Jaipur), mais nous ne concluons guère de mariages avec les Marwari Maheshwari» (L. août 1997).

Différents facteurs peuvent être invoqués pour expliquer la volonté et la capacité des Dhat Maheshwari à préserver durablement leur endogamie:

- récusant les accusations des Marwari Maheshwari, qui dénigrent le mariage par échange de sœurs comme étant d'inspiration musulmane, ils vantent cet arrangement.

Les gens de Marwar ne comprennent pas notre système et disent que le système *āṭṭā-sāṭṭā* est musulman. Or ce n'est pas vrai. Chez les musulmans, les frères et les sœurs se marient entre eux. Chez nous, ce n'est pas le cas. Notre système vise uniquement à créer un équilibre (*balance*), de façon que personne ne cause de problème à notre sœur. Si jamais quelqu'un la met en difficulté, il sait qu'on agira de la même manière avec sa sœur. Aujourd'hui toutefois, les Marwari commencent à comprendre que notre système est avantageux; d'autres communautés l'adoptent peu à peu, par exemple les Agarwal et même des Marwari.

A une époque où les associations de caste maheshwari décrient les abus imputés à la pratique de la dot, les Dhat Maheshwari estiment que le

mariage par échange de sœurs constitue un dispositif idéal pour protéger leurs filles mariées contre les persécutions de leur belle-famille:

La fille d'un de mes amis (non Dhat Maheshwari) a été mariée (dans un mariage à sens unique) il y a quinze ans et elle a deux enfants. Son mari l'a chassée. Elle n'a pas pu se défendre et elle est toute désemparée. Tout ce que l'on peut faire dans son cas, c'est aller au Tribunal pour demander le divorce et obtenir une pension après s'être bien battu. Notre système offre une protection contre tout cela. (II: 73)

Les deux partis sont liés, si bien qu'aucun ne cherche à tirer des avantages exagérés de l'autre. Dans une relation de réciprocité, si l'un ne donne pas ce qu'il doit à l'autre ou s'il se montre trop exigeant, cela entraîne des disputes. (I: 68)

- en se basant sur les arguments qui précèdent, les Dhat Maheshwari prennent le contre-pied des Marwari Maheshwari et d'autres castes et affirment que le mariage par échange restreint est un type de mariage éminemment honorable. A leurs yeux, il respecte non seulement l'idéal du *kanyā dān*, mais offre aux familles impliquées dans une telle alliance la possibilité de poursuivre divers objectifs hautement valorisés dans la culture hindoue, tels que la protection des filles, le renforcement des liens entre frère et sœur et l'établissement de relations harmonieuses entre les alliés;
- les Dhat Maheshwari condamnent la pratique de la dot, telle qu'elle est en vigueur chez les Marwari Maheshwari. Jouant sur l'homophonie entre *vyavahār* (relation) et *vyāpār* (commerce), un de mes interlocuteurs dhat fit le commentaire suivant: «lorsque nous concluons une alliance, nous établissons des liens; eux par contre, ils ne font que du commerce.»⁴⁰⁵ Contestant la gratuité du don unilatéral en vigueur chez les Marwari Maheshwari, les Dhat Maheshwari leur reprochent de subordonner la conclusion des alliances à des préoccupations commerciales. Le mariage marwari se réduirait en fait à une transaction commerciale entre partenaires qui cherchent à maximaliser leur profit économique: tandis que les parents de la jeune fille versent une dot afin d'acquérir un gendre aussi qualifié que possible, les parents du jeune homme vendent leur fils au plus offrant. La dot des Marwari Maheshwari serait en réalité un «prix du fiancé» permettant aux parents des jeunes filles «d'acheter» un jeune homme hautement qualifié:

Nous ne nous marions pas avec les Marwari locaux parce qu'ils exigent des dots trop élevées et qu'ils accordent une place trop importante aux prestations (*lenā-dēnā*) [que leur donnent les familles des jeunes filles]. Pour

⁴⁰⁵ *Hamārā vyavahār hai, unkā vyāpār hai.*

conclure une alliance avec eux, il faut au moins dépenser 2 à 3 *lākh* ⁴⁰⁶. Nous sommes arrivés du Pakistan [en ayant laissé tout derrière nous], alors d'où nous viendrait autant d'argent ? Chez nous, on donne à sa fille ce que l'on veut. Même en lui donnant seulement 2 saris, on marie sa fille. Ici à Jaipur, on ne conclut des alliances qu'avec de l'argent.

Les Dhat Maheshwari font remarquer qu'il existe un abîme entre l'idéal du *kanyā dān* et les pratiques matrimoniales des Marwari Maheshwari chez qui les dots font souvent l'objet de marchandages féroces. En subordonnant la conclusion d'alliances à des exigences d'ordre matériel, les familles des mariés marwari agissent, à leur avis, de toute évidence à l'encontre de l'idéal du *kanyā dān*. D'après cet idéal, un père doit offrir sa fille ainsi que la dot qui l'accompagne, de son plein gré, sans espérer aucune compensation matérielle en retour et dans le seul but d'acquiescer du mérite religieux. Quant à la famille du marié, elle ne doit rien exiger de la part de celle de la mariée, un état de fait qui est démenti par la réalité.

Les Dhat Maheshwari reprochent également aux Marwari Maheshwari de négliger, en raison de leur pratique de la dot, leur devoir parental – à la fois social et religieux – consistant à marier leurs filles à temps :

Chez les Marwari, les filles prennent de l'âge, car leurs parents ont de la peine à leur trouver des époux ; et, lorsqu'elles sont mariées, elles se font maltraiter. Chez nous, tout cela n'existe pas : on marie nos filles sans rencontrer de difficultés. (1: 1)

Poussant la critique plus loin, les Dhat Maheshwari accusent les Marwari Maheshwari de traiter leur belle-fille comme un otage pour exiger un maximum de biens matériels de la part de sa famille paternelle. Leur cupidité et leur manque de scrupule inciteraient même certaines familles à éliminer physiquement leur belle-fille pour pouvoir arranger un nouveau mariage. Faisant référence aux *dowry cases* ⁴⁰⁷, une femme dhat dit ainsi : « Chez nous, on traite bien nos belles-filles, chez eux, ils les brûlent. » Un autre interlocuteur rajoute :

Chez nous, le vice social de la dot (*dahej*) n'existe pas. La famille du marié n'exprime aucune exigence. Bien sûr, on donne actuellement plus de choses qu'autrefois. C'est à la mode de donner une télévision, un frigidaire ou une machine à laver le linge. Mais ces cadeaux ne sont pas exigés par la famille du marié.

⁴⁰⁶ Chez les Marwari, 2 à 3 *lakh* représentaient en 1997 le coût d'un mariage de la classe moyenne et classe moyenne inférieure.

⁴⁰⁷ *Dowry cases* : cette expression se réfère ici aux cas de « mort par dot » (*dowry deaths*) dont la presse indienne se fait régulièrement l'écho (Bénéï 1994: 28-30).

J'organise le mariage de ma fille comme je veux. La famille du marié n'a strictement rien à dire. Chez les Marwari Maheshwari par contre, elle demandera qu'il y ait ceci et qu'il y ait cela dans la dot. Elle dira à la famille de la mariée qu'il lui faudra dépenser 500'000 roupies, 1 million de roupies. Avant de conclure l'alliance, ils se mettent d'accord sur ce qui sera dépensé. Nous ne concluons pas d'alliance en ayant à l'esprit qu'ils [la famille de la mariée] nous donneront ceci ou cela. [...] Chez nous, on n'évalue pas un homme d'après ce qu'il dépense. Nous, on tient compte de son standing en général. Si je suis riche, cela se voit dans mon standing de vie: mes affaires sont florissantes; ma maison est confortable; je suis cultivé et influent. On tient compte de tout cela. (I: 75)

- la réglementation des pratiques matrimoniales en vigueur chez les Dhat agit comme un facteur de clôture du groupe. En allégeant considérablement la charge financière des donneurs de femmes, elle les incite à sélectionner leurs gendres dans leur communauté plutôt que parmi les Marwari Maheshwari, qui exigent des dots plus élevées;
- leur respect des règles d'endogamie révèle par ailleurs qu'ils font partie d'une communauté morale dont les membres sont en mesure d'exercer des représailles collectives sur les individus qui contreviennent aux normes communautaires. La punition infligée à un Dhat Maheshwari qui maria ses fils à des jeunes filles marwari découragea d'autres familles dhat de suivre son exemple. Si cet homme avait obtenu des dots élevées lors du mariage de ses fils, il se trouva en revanche dans une situation problématique quand il dut marier ses petites-filles (SD). Comme il ne parvenait pas à les doter suffisamment pour trouver un bon parti parmi les Marwari, il chercha des conjoints dans la communauté dhat maheshwari. Ses propositions en mariage furent toutefois rejetées par les familles dhat maheshwari qui lui reprochaient d'avoir transgressé les règles d'endogamie par pure cupidité. Après avoir fait amende honorable en tentant en vain de conclure des alliances pendant plusieurs années, il parvint à se faire réadmettre dans la communauté et à marier ses petites-filles à des Dhat Maheshwari. L'ostracisme, l'humiliation et les tribulations que lui avait valu sa transgression des règles d'endogamie servirent de leçon aux autres familles dhat;
- si les différences culturelles entre les Dhat et les Marwari se reflètent dans leur système matrimonial respectif, elles s'expriment également dans leurs pratiques alimentaires et linguistiques distinctes, qui font obstacle à la conclusion d'alliances entre les membres des deux groupes. Les familles marwari et dhat souhaitent avant tout garantir la prospérité et le bonheur conjugal de leurs enfants et les marier à un parti avec lequel elles puissent entretenir des relations honorables. Pour éviter tout risque de mésalliance, elles suivent une procédure de sélection complexe, choisissent les conjoints en tenant compte d'un grand nombre de paramètres et cherchent à s'allier à des familles qui leur ressemblent

du point de vue socioculturel et économique. Le désir de faciliter l'intégration des jeunes mariées dans leur belle-famille et d'éviter des sources de frictions potentielles entre alliés les dissuade ainsi de se lier à des familles dont l'horizon culturel diffère fondamentalement du leur;

- l'insertion des Dhat Maheshwari et des Marwari dans des réseaux de parenté distincts et séparés est une barrière supplémentaire à la conclusion de mariages entre les membres des deux groupes. Elle les empêche de pouvoir se renseigner d'une façon approfondie sur des alliés potentiels dans l'autre sous-caste et les incite de ce fait à recruter leurs gendres et leurs belles-filles uniquement dans leur propre communauté.

CONCLUSION

Ce chapitre a prolongé l'étude des stratégies qui permettent aux Dhat Maheshwari de résister au processus d'homogénéisation orchestré par le mouvement associatif maheshwari. Il révèle en particulier comment ces derniers parviennent à se constituer comme un groupe endogame distinct de celui des Marwari Maheshwari et des Sindhi grâce à leurs pratiques matrimoniales. Celles-ci présentent en effet des particularités qui les distinguent clairement de celles des Marwari Maheshwari et forment, par conséquent, un obstacle à la conclusion d'alliances entre les membres des deux groupes.

Chez les Marwari Maheshwari, la sélection des conjoints et la gestion des relations entre alliés obéissent à la même logique, celle du don. Les Marwari Maheshwari concluent uniquement des mariages à «sens unique», dans lequel les femmes et les prestations matrimoniales circulent unilatéralement des donneurs aux preneurs de femmes. A ce titre, ils condamnent les pratiques matrimoniales des Dhat Maheshwari, qui arrangent en effet couramment des mariages par échange de sœurs dans lesquels deux hommes se donnent réciproquement une sœur d'une façon immédiate ou différée. Cette inversion du sens de l'alliance ne se produit toutefois qu'au niveau d'une seule génération et n'entraîne donc pas de mariages entre cousins croisés. Les Dhat Maheshwari concluent également des arrangements circulaires impliquant trois et parfois davantage de familles qui se connaissent entre elles et qui procèdent à un échange orienté de «sœurs» ou de «filles». Ce type de dispositif ne crée pas de liens entre des clans et des lignées spécifiques, mais établit des liens horizontaux et temporaires entre des unités domestiques appartenant à des lignées distinctes. Ils recourent en outre, à l'instar des Marwari Maheshwari, à un arrangement à «sens unique» qui n'implique pas de retour immédiat ou différé entre des partenaires connus.

Particulièrement complexes, les pratiques matrimoniales des Dhat Maheshwari sont régies simultanément par plusieurs logiques non convergentes: tandis que la logique du don détermine les relations entre les preneurs et les donneurs de femmes, la logique de la dette et celle du resserrement des liens entre les alliés orientent la sélection des conjoints. En recevant une épouse, un homme contracte à l'égard de sa belle-famille une dette qui l'oblige à rendre une femme à ses alliés, sa sœur étant tout à la fois la première et la principale partenaire de l'échange. Apparemment simple, le mariage par échange de sœurs est toutefois complexe dans la mesure où les Dhat Maheshwari «construisent» une sœur de différentes manières: pour former une paire «frère-sœur», un jeune homme recrute sa «sœur» d'abord parmi ses sœurs réelles (Z), puis parmi ses sœurs classificatoires (FyBD, FeBD, MBD) ou ses nièces (eBD) et, en dernière instance, parmi des jeunes filles issues de lignées non apparentées. En obtenant une jeune fille d'une famille Z non apparentée qui lui permet de former une paire «frère-sœur», un jeune homme (appartenant à la famille X) s'acquitte non seulement de sa dette «de fille» à l'égard de la famille Y, dont il obtient ou a obtenu une épouse, mais contracte également une dette à l'égard de la famille Z. Pour éviter la création de cette dette, les Dhat Maheshwari disposent d'une solution particulière: ils établissent un lien de parenté rituelle entre le jeune homme à marier (X) et la jeune fille (Z) avec laquelle il forme une paire «frère-sœur». En modifiant l'identité sociale de ces deux personnages, ils transforment – sur le plan rituel – un arrangement orienté, où les filles circulent d'une façon unidirectionnelle des donneurs aux preneurs de femmes, en un mariage par échange de sœurs, dans lequel deux hommes s'offrent mutuellement une sœur.

Le recours au rite permet ainsi aux Dhat Maheshwari d'occulter une réalité sociale pour en privilégier une autre qui est en accord avec la logique censée modeler leurs pratiques. Il leur donne ainsi la possibilité de créer, au niveau de la sélection des conjoints, de la réciprocité là où il y a de l'orientation et de conclure ainsi des arrangements matrimoniaux conformes au principe de la dette. Grâce au rite, les Dhat Maheshwari ont en outre le moyen de faire surgir, au niveau des relations entre alliés, de l'orientation là où il y a de la réciprocité et d'établir entre alliés des rapports soumis à l'idéal du don. Comme l'ont souligné plusieurs auteurs, l'inégalité hiérarchique entre les alliés ne préexiste pas à la célébration du mariage, mais en résulte et s'avère par conséquent avant tout rituelle et contextuelle. En se fondant sur le pouvoir transformateur du rite, les Dhat Maheshwari estiment que le mariage peut inverser les relations entre inégaux et assigner aux donneurs de femmes le rôle de preneurs et aux preneurs de femmes celui de donneurs.

Dans le contexte cérémoniel, ils recourent au principe de l'alternance des rôles pour créer une asymétrie entre des alliés qui ont conclu un mariage par échange direct de sœurs et pour conférer un caractère orienté au don.

S'ils cumulent, du point de vue global, les rôles de preneurs et de donneurs de femmes, ils occupent dans leurs interactions concrètes soit l'un, soit l'autre rôle. Grâce à ce dispositif, ils distinguent clairement le rôle des preneurs de celui des donneurs de femmes et affirment la supériorité hiérarchique des premiers sur les seconds. Leur volonté de gérer leurs relations avec leurs alliés conformément à l'idéal du don se reflète tout particulièrement dans l'organisation des mariages par échange de sœurs. Ces mariages ne sont en effet jamais célébrés en même temps, mais à quelques heures, à quelques jours et souvent à quelques années d'intervalle et ont lieu dans des endroits différents, c'est-à-dire chaque fois au domicile de la mariée.

Quand le contexte ne permet pas d'assigner un rôle déterminé aux alliés ayant conclu un mariage par échange, les Dhat Maheshwari manifestent leur adhésion à l'idéologie du don en utilisant la terminologie de parenté hindi de façon sélective. Ils disposent, pour désigner leurs alliés, de deux termes qui actualisent une opposition donneurs/preneurs de femmes. Or, face à leur allié, les Dhat Maheshwari choisissent systématiquement celui qui le place du côté des preneurs et qui les situe eux-mêmes du côté des donneurs de femmes⁴⁰⁸. Ce faisant, ils occultent le fait qu'il y ait eu un mariage par échange direct de sœurs, soulignent leur attachement à l'idéologie du don et placent leurs alliés dans la position honorable de preneurs de femmes.

Pour légitimer leur prétention à respecter l'idéologie du *kanyā dān* tout en concluant des mariages par échange direct de sœurs, les Dhat Maheshwari ont développé une argumentation en faveur de l'échange de sœurs en privilégiant le point de vue local et psychologique des parents qui offrent leur fille en mariage et non celui des lignées ou des unités familiales qui échangent des sœurs. En raison de la nature particulière des liens qui lient des parents à leur fille, ils affirment que celle-ci représente pour eux un être si unique que son don exclut la possibilité même d'un contre-don et qu'il obéit de ce fait nécessairement à l'idéal du *kanyā dān*, qui interdit tout retour sous forme matérielle.

L'adhésion des Dhat Maheshwari à l'idéal du don se reflète également dans d'autres pratiques: lors de mariages par échange de sœurs, les familles alliées s'offrent mutuellement des dots dont l'importance diffère parfois. Lorsqu'elles concluent plusieurs alliances avec la même famille, elles donnent en outre parfois davantage de filles à leur allié qu'elles n'en reçoivent de sa part.

⁴⁰⁸ Deux beaux-frères impliqués dans un mariage par échange de sœurs se désignent ainsi par le terme de référence *bahnai* (ZH) et non *sālā* (WB).

Si les pratiques matrimoniales des Dhat Maheshwari obéissent à la logique de la dette et à celle du don, elles sont également régies par la logique du resserrement des liens entre alliés. Pour renforcer leurs relations avec un allié, les Dhat Maheshwari arrangent en effet non seulement des mariages par échange direct de sœurs, mais tentent parfois de conclure plusieurs alliances avec la même famille.

L'usage que les Dhat Maheshwari font de la terminologie de parenté hindi reflète leur volonté de renforcer la proximité sociale avec leurs alliés. Comme il a été mentionné ci-dessus, ils disposent, à l'occasion de mariage par échange de sœurs, de deux termes distincts pour désigner une seule et même personne. Lorsque l'un des deux termes décrit une chaîne relationnelle comprenant un lien de germanité ou de consanguinité (filiation + germanité; germanité + filiation), ils le privilégient systématiquement. Ainsi, les Dhat Maheshwari mettent l'accent sur l'importance qu'ils accordent à la relation de germanité ou de consanguinité et l'affection qui les lie à la personne à laquelle ils se réfèrent.

Les Dhat Maheshwari, comme les Marwari Maheshwari, cherchent à lutter contre le processus de segmentation intracommunautaire provoqué par l'inégalité économique des membres de la communauté. A la différence du mouvement associatif maheshwari, ils n'ont pas créé d'institutions spécifiquement destinées à résoudre les problèmes matrimoniaux auxquels sont confrontées les familles indigentes ou celles de la classe moyenne.

L'examen attentif du système matrimonial des Dhat Maheshwari révèle que celui-ci favorise la circulation des femmes au sein de la communauté en limitant d'une part le capital impliqué dans les transactions matrimoniales et en restreignant d'autre part la circulation de ce capital entre les membres du groupe lors des mariages. Pour ce faire, ils ont recours à deux dispositifs complémentaires: à savoir la réglementation des dépenses matrimoniales et certains types d'arrangements matrimoniaux.

Contrairement aux conseils de caste marwari maheshwari, les Dhat Maheshwari contrôlent non seulement les échanges publics, mais également les transactions privées à l'occasion des mariages: ils ont en effet déterminé le nombre de repas que la famille de la mariée peut offrir à la belle-famille et à leurs invités et ont fixé un plafond maximal à la quantité d'or et au nombre de vêtements et de vaches qui constituent la dot. Pour ne pas mettre en difficulté les familles des jeunes à marier, ils confèrent même aux donneurs de femmes la possibilité de donner des dots de façon différée ou virtuelle et assignent à la lignée maternelle des mariées la responsabilité de réunir une partie fixe de la dot. Ils font également clairement la distinction entre le don de la dot et la transmission d'une partie du patrimoine familial aux filles mariées.

Les Dhat Maheshwari restreignent par ailleurs la circulation du capital impliqué dans les transactions matrimoniales en encourageant des arrangements matrimoniaux dans lesquels la dot «circule» dans un cercle très

limité. Ils concluent en effet les arrangements «circulaires»⁴⁰⁹ et établissent de préférence des mariages par échange de sœurs, qui atténuent l'effet de transfert des biens au moment des mariages.

En donnant aux familles la possibilité de marier aisément leurs filles au sein de la communauté, ces dispositifs évitent que les Dhat Maheshwari pauvres n'enfreignent les règles d'endogamie pour trouver un gendre (cf. chap. II et VIII) et favorisent jusqu'à aujourd'hui la clôture du groupe (cf. chap. IX). La réglementation de la dot permet néanmoins aux membres de la caste de se positionner dans la hiérarchie socio-économique de leur communauté. A la différence des Marwari Maheshwari, les Dhat Maheshwari offrent des dots qui ne reflètent pas le standing socio-économique du père de la mariée, mais qui expriment le rang social de la lignée paternelle de la mariée. La quantité d'or faisant partie de la dot est en effet codifiée par la tradition communautaire et familiale: elle est déterminée par le rang qu'une lignée occupe depuis plusieurs générations dans la communauté et varie entre 2 et 12 *tolā* d'or (1 *tolā*: 10 gr). Au lieu de permettre à un individu de se différencier des autres membres de sa lignée à l'occasion du mariage de sa fille, la dot resserre les liens qui l'attachent à eux et privilégie l'affirmation du statut collectif aux dépens du statut individuel. Si elle interdit l'expression d'une mobilité sociale individuelle, elle peut néanmoins refléter une ascension sociale collective et durable.

La réglementation des échanges matrimoniaux des Dhat Maheshwari présente des parallèles avec la gestion du capital économique dont disposent les membres des castes commerçantes. En se basant sur un document de l'administration britannique, D.W. Rudner (1994: 90-91) rapporte en effet que les Nakarattar, mais aussi les Marwari, les Multani et les Gujarati redéfinissaient régulièrement les taux d'intérêt de certains prêts. Les Nakarattar se réunissaient mensuellement dans le temple de leur communauté pour fixer ces taux en tenant compte de divers facteurs parmi lesquels figuraient notamment les taux d'intérêts en usage dans les autres communautés commerçantes. Cette politique monétaire leur permettait d'avoir un accès privilégié au capital détenu par les membres de leur communauté.

Dans un contexte marqué par un déséquilibre démographique entre les hommes et les femmes, les Dhat Maheshwari semblent avoir exploité leur savoir-faire commercial pour apporter une solution concrète à leurs problèmes matrimoniaux. Ils ont en effet élaboré une stratégie collective semblable à celle qui facilitait l'accès des Nakarattar aux ressources financières détenues par les membres de leur caste. Pour accroître le nombre

⁴⁰⁹ L'arrangement «circulaire» comprend souvent trois, parfois même davantage de familles (*ghar*) qui se connaissent entre elles et qui procèdent à un échange orienté de «sœurs» ou de «filles». Chez les Dhat, cet arrangement ne crée donc pas de liens entre des clans et des lignées spécifiques, mais établit des liens horizontaux et temporaires entre des unités domestiques appartenant à des lignées distinctes.

des jeunes filles à marier, ils ont cherché à contrôler le niveau des dépenses matrimoniales. En résolvant les problèmes financiers des familles pauvres, ils évitent qu'elles ne soient tentées d'enfreindre les règles d'endogamie pour marier leurs filles et renforcent ainsi l'endogamie du groupe.

La tendance et la capacité des Dhat Maheshwari de gérer le «capital» de femmes et le capital financier selon la même logique se reflètent clairement dans leurs arrangements matrimoniaux, qui sont modelés par la logique de la dette propre aux transactions financières. Le parallèle existant entre la gestion des femmes et celle des ressources financières s'exprime tout particulièrement dans la coutume des Dhat Maheshwari de comptabiliser les reconnaissances de dettes «de filles» de la même manière que les dettes d'argent. Si l'usage d'inscrire dans leurs livres de comptes leurs transactions matrimoniales au même titre que leurs transactions financières semble spécifique aux Dhat Maheshwari, l'association de la femme et de la fortune est en revanche fortement implantée dans l'imaginaire hindou. La femme mariée est en effet assimilée à *Lakshmi*, la déesse de la prospérité et de la beauté (cf. chap. III).

On peut se demander pourquoi et comment les Dhat Maheshwari ont mis en place un système matrimonial spécifique, différent de celui des autres Maheshwari. Un des facteurs explicatifs réside peut-être dans le fait que les Dhat Maheshwari ont vécu pendant plusieurs siècles dans un environnement social et géographique particulier. Comme ils formaient une communauté très restreinte et marquée par un fort déséquilibre démographique entre les hommes et les femmes, ils auraient été particulièrement enclins à élaborer un système matrimonial capable de renforcer l'endogamie du groupe. Depuis que les Dhat Maheshwari se sont établis en Inde, différents indices semblent annoncer un élargissement de la zone d'endogamie à plus ou moins long terme. La déréglementation progressive de la pratique de la dot, l'augmentation du nombre des mariages à «sens unique» et la participation accrue des Dhat Maheshwari au mouvement associatif maheshwari constituent peut-être des signes avant-coureurs d'une fusion des Dhat Maheshwari et des Marwari Maheshwari en un seul groupe d'intermariage.

Les expériences passées incitent toutefois à la prudence dans l'élaboration de tels pronostics. Si la limitation des dépenses matrimoniales aurait pu favoriser la conclusion de mariages entre des Dhat et des Marwari pauvres, leur divergence d'opinion concernant le mariage par échange de sœurs les décourage de réaliser un tel projet. Les Marwari Maheshwari méprisent en effet l'échange de sœurs parce qu'il enfonce, selon eux, l'idéal du *kanyā dān* en impliquant un retour du sens de l'alliance. Cet arrangement souligne à leurs yeux l'extranéité des Dhat et leur adhésion à un système de valeurs différent du leur. Pour les Dhat Maheshwari, le mariage par échange de sœurs est non seulement compatible avec l'idéal du *kanyā dān*, mais participe à la construction de «l'honneur social» de leur

communauté: il est un emblème autour duquel se cristallisent d'une façon privilégiée certaines valeurs centrales de la collectivité dhat, à savoir: l'égalité et la solidarité entre les membres de la caste, la protection des filles mariées, l'équilibre des relations de pouvoir entre preneurs et donneurs de femmes, la cohésion étroite des familles et le resserrement des liens entre les alliés ⁴¹⁰.

En restreignant la circulation de l'argent entre les preneurs et les donneurs de femmes au moment de la célébration des mariages, la réglementation des dépenses matrimoniales et ses dispositifs annexes favorisent par ailleurs la circulation des jeunes filles à marier au sein de la communauté. Elle contribue ainsi à clôturer le groupe et à préserver l'endogamie des Dhat Maheshwari.

⁴¹⁰ T.N. Madan (1993:303) mentionne certaines stratégies auxquelles les preneurs de femmes ont recours pour obliger les donneurs de femmes à leur offrir davantage de prestations.

Dynamiques associatives

Le présent ouvrage analyse l'impact du mouvement associatif sur le devenir des Maheshwari au cours du XX^e siècle⁴¹¹. Pour mieux faire ressortir l'action spécifique de ce mouvement, il évoque tout d'abord les conseils de caste. Ces derniers organisaient les relations entre leurs membres sur la base de la parenté et de la corésidence, favorisant ainsi une forte différenciation intracaste. La sphère d'action de ces organes était exclusivement locale et se bornait à certains segments de lignages issus d'une même provenance géographique: au XIX^e siècle, les Maheshwari de Jaipur étaient par exemple affiliés à sept conseils de caste différents, qui réunissaient les membres de certaines lignées originaires de la même ville ou région.

Les conseils de caste maheshwari jouaient un rôle essentiel dans le maintien et dans la production des normes communautaires qui mettaient en jeu l'intérêt et la réputation de la caste. Ils régularisaient les relations

⁴¹¹ Il est fait référence, dans cette étude, à cinq groupes distincts: les Dhat Maheshwari, les Patwa Maheshwari, les Marwari Maheshwari, les Bisa Maheshwari et les Dasa Maheshwari. Alors que le premier comprenait au milieu des années 1990 une quarantaine de familles, le second en comptait une cinquantaine et le troisième environ 2'500.

Les Bisa Maheshwari et les Dasa Maheshwari, dont il est question au chapitre II, constituaient jusqu'au début du XX^e siècle deux catégories sociales hiérarchisées. Les Bisa Maheshwari étaient les Maheshwari «purs», à part entière. Les Dasa Maheshwari constituaient un groupe subalterne et regroupaient des individus qui, eux ou leurs ancêtres, avaient gravement enfreint les lois communautaires, en particulier les règles d'endogamie. Les Dhat Maheshwari sont des Maheshwari qui vécurent pendant plusieurs siècles dans le Sind, au Pakistan, avant de s'installer en Inde, et notamment à Jaipur, au lendemain de la Partition. Ils furent rapidement reconnus comme Maheshwari par les Maheshwari locaux et admis dans la Shri Maheshwari Samaj.

Le terme de Marwari Maheshwari, utilisé dans les chapitres IX et X ainsi que dans l'introduction et dans la conclusion, désigne les Maheshwari majoritaires, qui n'ont jamais vécu au Pakistan, par opposition aux Dhat Maheshwari.

Les Patwa Maheshwari sont des Maheshwari dont les ancêtres, devenus des artisans bijoutiers, furent exclus parce qu'ils avaient adopté une profession manuelle. Après avoir été considérés pendant longtemps comme un groupe distinct et inférieur aux Maheshwari, ils furent récemment admis par le mouvement associatif maheshwari.

Le terme Maheshwari s'applique aux Maheshwari en général et à tous les membres du mouvement associatif maheshwari.

rituelles, occupationnelles, maritales et les rapports de commensalité des Maheshwari. Les violations des coutumes de la caste étaient punies par des amendes, des humiliations et des exclusions temporaires ou définitives. La sévérité du châtement dépendait du degré et de la permanence de l'impureté entraînée par l'acte coupable. La nature des sanctions révèle que les conseils de caste formaient des communautés morales dont les membres étaient capables de prendre des sanctions collectives pour punir les fautifs.

La présence au sein de la caste de deux groupes endogames distincts et hiérarchisés, à savoir les Bisa et les Dasa Maheshwari prouve que les conseils de caste préservaient la pureté des lignées et le statut collectif des Maheshwari en marginalisant les individus qui avaient gravement enfreint les normes communautaires, notamment en concluant des mariages inter-castes; cette mise à l'écart s'appliquait également à leurs descendants. Si la décision d'ostraciser certains individus et certaines lignées incombait aux conseils de caste, la marginalisation durable des Dasa Maheshwari était garantie par les généalogistes. Ces derniers étaient les dépositaires de la mémoire lignagère de leurs patrons et permettaient aux conseils de caste d'identifier les familles dont les ancêtres avaient été exclus et d'assigner à celles-ci un statut subalterne permanent.

Le mouvement associatif des Maheshwari, comme celui d'autres castes, s'est constitué à la fin du XIX^e siècle, en réaction à divers facteurs exposés au chapitre III. Son apparition éte encouragée par les recensements décennaux organisés à partir de 1871 et, d'une façon générale, par la politique coloniale, qui conférait des avantages à des groupes choisis. Le désir de tirer profit des ressources dispensées par le Gouvernement incita les Indiens à créer des structures sociales susceptibles d'acquérir une reconnaissance de la part du pouvoir colonial et d'obtenir de lui, et au nom de la collectivité, des avantages dont les cadres associatifs furent souvent les premiers à bénéficier. Le développement des moyens de communication, qui ont facilité la mobilité des personnes et la diffusion des idées, a également contribué à l'émergence de structures associatives. Ce facteur semble avoir été particulièrement décisif pour les castes de commerçants, dotées depuis longtemps d'une grande capacité d'association et de coopération.

Le mouvement associatif adhère à une conception de la caste très différente de celle des conseils de caste. Fortement influencé par la représentation de la caste que se faisaient les agents coloniaux chargés d'organiser les recensements décennaux, il définit celle-ci comme un «groupe juridique», «défini en soi», supposé «uni», «homogène»⁴¹² et composé d'individus dotés de certains traits spécifiques. Sur cette base, il a élaboré de nouveaux critères d'appartenance à la caste, qui pouvaient servir de dénominateurs communs à des individus et des groupes préalablement distincts.

⁴¹² Voir chap. VIII, note 310.

Alors que les conseils de caste visaient avant tout à préserver la pureté et le prestige des lignées qui étaient sous leur juridiction, le mouvement associatif maheshwari, pour sa part, cherche principalement à unifier la caste, à accroître son prestige collectif ainsi que la prospérité de tous ses membres. A la différence des anciennes structures de la caste, il étend sa sphère d'action au niveau supralocal et lutte de diverses manières contre le processus de différenciation intracaste. Dans cette visée, il a créé un réseau associatif à plusieurs niveaux de l'appareil administratif de l'Union indienne.

Ses structures locales et supralocales poursuivent des buts à la fois distincts et complémentaires. Les associations locales renforcent les liens entre les membres de la caste en leur fournissant de nombreuses occasions de rencontre: la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur célèbre ainsi les grandes fêtes du calendrier hindou, prépare annuellement deux repas communautaires ainsi qu'une foire de rencontre et commémore l'anniversaire de la caste pendant le mois lunaire de *jeth* (mai-juin). A l'exemple d'autres associations locales, elle joue par ailleurs un rôle essentiel dans le processus d'accumulation et de redistribution des ressources diversifiées que les Maheshwari mettent à la disposition du mouvement associatif. La Shri Maheshwari Samaj possède ainsi un fonds d'entraide, un hôpital et plusieurs écoles de renom.

Les structures supralocales doivent avant tout contrebalancer le processus de différenciation provoqué par la dispersion géographique des Maheshwari et étendre le programme de réformes et les initiatives de l'ABMMS à toutes les communautés maheshwari de l'Inde.

Au cours des 30 dernières années, le mouvement associatif maheshwari a connu un développement spectaculaire, qui se reflète dans la multiplication des structures associatives au niveau supralocal ainsi que dans la création, au niveau local, de nouveaux instruments destinés à renforcer les liens entre les Maheshwari et d'accroître leur prospérité individuelle, familiale et collective. L'investissement dans la construction et dans la gestion d'établissements scolaires de plus en plus performants, la mise sur pied d'institutions telles que les foires de rencontre et les mariages collectifs, l'organisation récente de stages d'enculturation destinés à la jeune génération et aux femmes ainsi que l'organisation d'un nombre grandissant de manifestations montrent que les associations locales s'efforcent de multiplier leurs domaines d'intervention dans la vie quotidienne des Maheshwari.

Par leurs diverses initiatives, elles se proposent en effet d'agir dans des contextes de plus en plus nombreux et d'œuvrer comme des médiatrices entre un nombre croissant de catégories sociales. Les associations défendent aujourd'hui les intérêts collectifs de leurs membres dans la société entière, établissent des contacts entre les Maheshwari dispersés sur tout le territoire indien, mettent en présence les familles établies de longue date dans une ville avec celles qui y sont arrivées récemment et s'efforcent de

renforcer les liens entre les Maheshwari riches et pauvres. Par le biais de leurs initiatives les plus récentes, elles cherchent en outre à favoriser les relations entre les fonctionnaires, les commerçants et les *urban professionals* maheshwari, entre les familles des jeunes à marier, entre les preneurs et les donneurs de femmes et entre les générations.

Le projet d'unifier la caste a fortement modelé les réformes entreprises par le mouvement associatif. L'élite intellectuelle qui constituait le fer de lance du parti réformateur fut ainsi obligée de tempérer certaines de ses réformes pour ne pas heurter les sensibilités des Maheshwari plutôt conservateurs. Cette recherche de compromis se reflète, par exemple, dans la lutte que le mouvement associatif a entreprise, au début du XX^e siècle, contre le mariage d'enfants. Pour éviter de créer des tensions intracommunautaires, les progressistes maheshwari fixèrent l'âge minimal du mariage des jeunes filles à un nombre d'années moins élevé que ne l'exigeaient les mouvements réformateurs hindous tels que l'Arya Samaj. Cette attitude de consensus détermine encore aujourd'hui l'action du mouvement associatif. Conscients de ce que les foires de rencontre pouvaient choquer les membres de la caste, leurs instigateurs déployèrent de grands efforts pour surmonter les réticences des membres de la caste et pour les inciter à prendre part à ces manifestations d'un genre nouveau.

La vocation unificatrice du mouvement associatif marque également l'attitude politique actuelle des associations locales. Si la Shri Maheshwari Samaj aime démontrer ses relations privilégiées avec les centres du pouvoir étatique en conviant des hauts fonctionnaires et des politiciens de différents bords à certaines de ses grandes manifestations, elle ne souhaite pas que les partis politiques puissent exploiter ses structures afin d'élargir leur base électorale. Pour éviter que les affiliations politiques des Maheshwari n'occasionnent des clivages intracommunautaires⁴¹³, la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur oblige ses membres à subordonner, dans le milieu associatif, leurs ambitions politiques à leur solidarité de caste et leur interdit, avec succès, de militer politiquement au sein de l'association en faveur du parti auquel ils sont affiliés⁴¹⁴. Cette neutralité politique affichée remet en question l'idée selon laquelle le mouvement associatif de caste serait avant tout un outil de mobilisation politique⁴¹⁵.

⁴¹³ Pendant les deux premières décennies, la Shri Maheshwari Samaj était toutefois marquée par un clivage idéologique, social et politique: la faction conservatrice, de tendance plutôt traditionaliste, politiquement neutre ou probritannique s'opposait à la faction progressiste, recrutée surtout dans la jeune génération, pronationaliste et proche de l'Arya Samaj. Les divergences entre les deux groupes se cristallisèrent avant tout sur les pratiques sociales, et en particulier sur les pratiques matrimoniales.

⁴¹⁴ Certains cadres associatifs entretiennent néanmoins, à titre privé, des relations avec des partis politiques qui les incitent à promouvoir leur cause.

⁴¹⁵ Divers auteurs (Srinivas 1968, Kothari et Maru 1995 [1970], Hardgrave 1995 [1970], Rudolph et Rudolph 1960, Washbrook 1975) indiquent que les associations de caste permet-

Tout en se distançant de la politique partisane, les associations maheshwari s'investissent à fond dans des activités qui ont une portée politique. Leur volonté de conférer aux membres de la caste la meilleure formation scolaire possible doit préserver et accroître la compétitivité des Maheshwari et représente, d'une certaine manière, une stratégie destinée à compenser une politique de réservation considérée comme favorable aux castes basses et discriminatoire à l'égard des castes hautes.

Par le biais de ses institutions et de ses manifestations, le mouvement associatif maheshwari rivalise par ailleurs, au niveau local, avec ceux des Agarwal, des Khandelwal et des Oswal. S'inspirant les unes des autres, les associations locales de ces quatre communautés mettent sur pied à Jaipur des initiatives qui doivent leur permettre de surpasser leurs concurrentes. L'organisation de foires de rencontre, de mariages collectifs, de repas communautaires ou la gestion d'hôpitaux et d'établissements scolaires leur donnent la possibilité de se différencier avantageusement les unes les autres; ces démarches leur offrent les moyens d'exhiber la puissance numérique de la caste, sa richesse, sa générosité à l'égard de toute la société, son efficacité organisationnelle, son raffinement intellectuel ou encore la solidarité qui unit ses membres.

Cette émulation montre que, dans le contexte actuel, les associations maheshwari se positionnent dans la société globale en se référant surtout aux associations d'autres castes commerçantes, proches du point de vue statutaire, économique et culturel. Elle fait ainsi ressortir la proximité sociale des castes commerçantes et souligne simultanément leur volonté de se distinguer les unes des autres.

IOÉOLOGIE ÉGALITAIRE ET DIFFÉRENCIATION INTRACOMMUNAUTAIRE

Pour unifier les membres de la caste, le mouvement associatif maheshwari a créé des dispositifs idéologiques et des institutions qui doivent affirmer l'égalité et l'identité de principe entre tous les Maheshwari, indépendamment de leur situation économique.

La conception que le mouvement associatif se fait de l'égalité est complexe, car elle se réfère, en fonction des circonstances, soit à l'univers de la caste, soit au monde de la secte, soit à l'idéal démocratique. Dans le premier cas, l'égalité découle de l'appartenance de tous les Maheshwari à la même caste (*jāti*), c'est-à-dire à la même espèce et résulte du fait qu'ils partagent les mêmes propriétés fondamentales.

tent à des collectivités, dont elles se font les représentantes, d'obtenir une reconnaissance de la part des partis politiques.

L'idéal égalitaire se reflète dans le mythe d'origine qui assigne à tous les Maheshwari des ancêtres rajput et qui répartit les membres de la caste dans 72 clans de statut égal.

Pour créer une identité et une égalité entre les membres de la caste, le mouvement associatif a, par ailleurs, exploité le pouvoir unificateur de la religion, calquant sa démarche sur celle des mouvements réformateurs hindous (cf. chap. III). Il s'inspire également de la *bhakti*, qui considère la dévotion à l'égard de la divinité suprême comme la voie privilégiée du salut, rendu ainsi accessible à chacun⁴¹⁶. Comme le révèlent le mythe d'origine de la caste et le culte rendu à Mahesh, le mouvement associatif fait de la dévotion au dieu fondateur l'acte par excellence qui détermine et manifeste l'appartenance à la caste des Maheshwari. A ce titre, la vénération du dieu fonde l'unité de la caste et exprime l'identité et l'égalité des Maheshwari. Tous, qu'ils soient riches ou pauvres, jeunes ou vieux, vivant dans le sud ou dans le nord de l'Inde, se voient assigner une position identique: celle de dévots d'un dieu qui incarne l'unicité originelle et virtuelle de la caste. Les représentations imagées du mythe d'origine soulignent clairement l'aptitude de la dévotion commune à transformer les Maheshwari en des égaux devant leur dieu: assis en rang les uns à côté des autres et de la même taille, les 72 ancêtres sont tous orientés vers Shiva et le vénèrent dans la même posture et avec les mêmes gestes.

Les repas communautaires, au cours desquels est servie une alimentation *kaccā*, «vulnérable à l'impureté et réservée aux parents ou aux membres du groupe endogame»⁴¹⁷, doivent rappeler que les Maheshwari appartiennent tous à la même «espèce» et qu'ils sont ainsi dotés des mêmes qualifications de statut, indépendamment de leur standing socio-économique⁴¹⁸. Au cours de ces festins, les familles riches et pauvres, les anciens et les nouveaux résidents se rencontrent, se mêlent dans la même foule et mangent ensemble.

La volonté du mouvement associatif de masquer la différenciation intracaste se reflète également dans les «déguisements» idéologiques qu'il confère aux collectes destinées à financer ses diverses activités. Lorsque la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur récolte des sommes destinées au fonds d'entraide de la caste, l'association évite que cet argent puisse être considéré comme une aumône que les riches feraient aux pauvres.

⁴¹⁶ Ce salut, accessible par la dévotion, est ouvert à tous, chacun faisant son devoir de caste et de position. La promesse du salut s'accompagne de ce fait d'un maintien des hiérarchies.

⁴¹⁷ L. Dumont (1966: 182) ajoute que cette nourriture «imparfaite», par opposition à la nourriture parfaite *pakkā*, est également servie aux serveurs de castes très inférieures. Dans ce cas, la nourriture est donnée sous forme de restes et exprime la hiérarchie et la différenciation sociale.

⁴¹⁸ De par leur naissance, les Maheshwari occupent le même rang dans la société, quelle que soit leur position socio-économique.

En présentant ces dons comme des offrandes faites au dieu Mahesh, elle met l'accent sur l'orientation religieuse commune des donateurs et détourne l'attention sur l'inégalité économique des Maheshwari.

Si la Shri Maheshwari Samaj recourt dans certaines situations à un dispositif religieux, elle exploite, dans d'autres contextes, des procédés économiques. Pour réunir les fonds nécessaires à l'organisation du grand repas communautaire annuel, la Shri Maheshwari Samaj vend des billets d'entrée très bon marché et surtout des «actions» nettement plus coûteuses, à 500 roupies pièce, qui permettent à de nombreuses familles, y compris à certaines de la classe moyenne, d'exhiber leur générosité et leur affluence relative. En assignant aux principaux mécènes du festin une identité d'«actionnaires», c'est-à-dire d'acquéreurs, elle leur interdit de se placer dans la position dominante de donateurs, qui réduirait les familles plus modestes au rang subalterne de donataires; elle empêche en outre qu'un ou plusieurs hommes riches couvrent les frais du repas, démontrant ainsi ostensiblement leur supériorité économique sur leurs frères de caste.

Dans d'autres circonstances, le mouvement associatif emprunte des dispositifs au monde politique et se réfère à l'idéal démocratique. Cette stratégie se reflète notamment dans les élections du comité directeur des associations locales, qui accordent des droits égaux à tous les Maheshwari adultes: aux riches et aux pauvres, aux commerçants et aux salariés, aux membres des vieilles familles de la ville et aux immigrés récents. Elles permettent, théoriquement en tout cas, à un individu d'accéder à la reconnaissance sociale sur la base de son mérite personnel et de qualifications acquises (éducation, entregent, charisme) ⁴¹⁹.

Pour préserver un caractère démocratique aux élections, la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur a récemment édicté des règles qui limitent strictement les dépenses que les candidats à la présidence du comité directeur peuvent effectuer dans le cadre de leurs campagnes électorales. Elle cherche, par ce moyen, à empêcher les hommes riches d'utiliser leur argent pour remporter les élections.

En offrant à chacun la possibilité de voter, d'être élu et même potentiellement de diriger l'association, les élections du comité directeur encouragent l'émergence de nouvelles rivalités et solidarités qui confèrent un grand dynamisme à la vie associative. Si les votations peuvent entraîner des tensions intracommunautaires et parfois même intrafamiliales en obligeant les Maheshwari à choisir entre les candidats de deux équipes rivales, elles favorisent aussi la cohésion sociale. Pour remporter les suffrages, les candidats à la présidence sont en effet tenus d'élargir au maximum leur base

⁴¹⁹ Dans la réalité, de nombreux autres facteurs conditionnent la reconnaissance sociale à laquelle peut aspirer un individu, notamment le prestige et la richesse de sa famille ou l'étendue de son réseau de parenté.

électorale: ils ne se contentent pas d'activer d'anciennes solidarités fondées sur des liens de parenté, d'amitié et de clientélisme préexistants, mais cherchent également à développer de nouveaux appuis parmi les membres de catégories sociales avec lesquelles ils n'étaient pas liés jusque-là (par exemple, les vieilles familles de Jaipur ou, au contraire, les familles récemment immigrées dans la ville). Choissant leurs nouveaux alliés avec soin, ils recrutent de préférence des personnes qui disposent d'un certain capital social et qui sauront influencer les votes de leur entourage. Ils cherchent en outre à s'assurer que ces nouveaux partenaires se montreront tout à la fois compétents et dévoués. En garantissant un renouvellement constant des membres du comité directeur, les élections suscitent une émulation profitable pour la vie associative. Pour se distinguer favorablement de leurs prédécesseurs, les nouveaux élus cherchent à faire preuve de la plus grande efficacité et inventivité possibles pendant la durée de leur mandat.

Si certaines pratiques reflètent l'adhésion du mouvement associatif à une idéologie égalitaire, d'autres dénotent la présence d'une hiérarchie intracaste.

La fréquentation des diverses institutions et manifestations de la Shri Maheshwari Samaj révèle que leur succès ou leur rejet résultent en grande partie de la convergence ou, au contraire, de la divergence qui existe entre le programme d'unification du mouvement associatif et la quête de prestige individuelle des Maheshwari. On constate ainsi que ces derniers sont nombreux à vouloir faire admettre leur progéniture dans les écoles de la Shri Maheshwari Samaj pour favoriser la carrière professionnelle de leurs enfants. Ils se pressent également aux fêtes de *Holi* ou de *Dīwālī* et surtout aux grands repas communautaires, qui constituent des occasions de retrouvailles privilégiées avec leurs frères de caste. Ils contribuent par ailleurs volontiers aux collectes, qui leur offrent la possibilité de démontrer leur générosité et d'étaler leur aisance financière. Ils sont également prêts à mettre à disposition de l'association leurs compétences professionnelles et une partie de leur temps en travaillant au sein de son comité directeur ou de comités *ad hoc* formés pour la préparation de certains événements ponctuels. Cet engagement pour la cause communautaire fait non seulement état de leur attachement à la caste, mais leur permet aussi d'agrandir leur réseau d'amitié, de clientélisme et potentiellement de parenté.

Tout en participant activement à certains pans de la vie associative, les Maheshwari boycottent les manifestations et les institutions dont la fréquentation leur paraît incompatible avec leurs stratégies de différenciation sociale. A ce titre, une partie des familles refusent de tirer parti des foires de rencontre et des mariages collectifs évoqués ci-après.

La présence d'une différenciation intracaste fondée sur l'inégalité économique des Maheshwari ressort clairement de la division des tâches au sein du mouvement associatif. Les grands commerçants et les industriels détiennent fréquemment en effet, depuis plusieurs dizaines d'années, les charges

et les titres les plus honorifiques dans les structures associatives locales, régionales et nationales. Quant aux hommes plus modestes, ils se voient en principe assignés à des positions plutôt intermédiaires ou subalternes.

Ce travail révèle que les cadres de la Shri Maheshwari Samaj ont évolué au cours du XX^e siècle, reflétant un changement dans les objectifs et les activités de l'association. Les premiers présidents n'étaient pas des commerçants, mais des fonctionnaires occupant des postes élevés dans l'administration coloniale et postcoloniale. Leur stature intellectuelle et le prestige qui était attaché à leurs fonctions faisaient d'eux des figures de référence idéales durant la période de réformes qui marqua les débuts du mouvement associatif. Dès les années 1960, les présidents furent de grands commerçants et des industriels: leur fortune et leur savoir-faire dans le domaine commercial les rendaient particulièrement aptes à diriger l'association, à partir du moment où celle-ci commença à accumuler des biens mobiliers et immobiliers et à multiplier ses activités. Les appuis dont ils disposaient à l'intérieur et à l'extérieur de la caste leur permettaient de défendre les intérêts de la communauté, et cela notamment dans le cadre de litiges concernant des biens immobiliers.

L'élection récente d'hommes de la classe moyenne au poste de président et de «patron» de la Shri Maheshwari Samaj résulte du désir de reconnaissance des Maheshwari de la classe moyenne, qui aspirent à recevoir des honneurs semblables à ceux décernés habituellement aux hommes riches⁴²⁰. En raison de son caractère exceptionnel, le recrutement des présidents d'associations locales parmi des familles relativement modestes n'a pas ébranlé, jusqu'à ce jour, la position dominante des élites économiques dans les structures associatives.

Les liens qui se nouent au sein de la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur révèlent que les observations de R. Hardgrave (1995: 97-98) sur les Nadar ne s'appliquent pas aux Maheshwari⁴²¹. Selon cet auteur, le mouvement associatif favorise à court terme l'établissement de liens horizontaux supralocaux entre les membres d'une caste, mais encourage à moyen terme une segmentation de la caste en des couches socio-économiques distinctes, dont les membres développent de nouvelles affiliations fondées sur des appartenances de classe. S'il est vrai que les familles maheshwari fortunées

⁴²⁰ Les familles de la classe moyenne estiment que tous les Maheshwari doivent «sacrifier» à la caste selon leurs capacités. Partant du principe que le sentiment dévotionnel prime avant tout, certaines attendent que le mouvement associatif confère la même reconnaissance sociale à ceux qui offrent leur argent et à ceux qui lui consacrent une partie de leur temps et de leur expérience professionnelle.

⁴²¹ Contrairement aux Maheshwari, qui forment depuis longtemps une caste de bon statut, les Nadar étaient considérés encore au XIX^e siècle comme de quasi intouchables et se virent interdire l'accès aux temples jusqu'au début du XX^e siècle. Si les Maheshwari ont une vocation marchande depuis longtemps, seule une partie des Nadar sont devenus des commerçants et ont connu une ascension économique spectaculaire.

exhibent, notamment lors des mariages, leur supériorité économique sur leurs confrères moins nantis et rivalisent avec leurs pairs économiques d'autres castes, il n'en demeure pas moins qu'elles cultivent également leurs liens avec les membres moins aisés de leur caste et apportent un soutien important au mouvement associatif. Ce constat coïncide avec celui de R.S. Khare (1970: 204), qui souligne le rôle crucial joué par les élites dans le mouvement associatif *kanya kubja* ⁴²².

Ce travail montre par ailleurs que le dynamisme de la vie associative dépend des contributions diversifiées et complémentaires de tous les Maheshwari, aussi bien riches que pauvres: la gestion des institutions de la Shri Maheshwari Samaj et la mise sur pied des différentes manifestations susmentionnées sont non seulement tributaires des dons et de l'appui offerts par les Maheshwari fortunés, mais dépendent également des prestations matérielles et immatérielles fournies par les familles de la classe moyenne. Celles-ci jouent en effet un rôle crucial en acceptant de consacrer à l'association souvent une partie importante de leur temps libre et de la faire bénéficier de leur expérience professionnelle. Bien que leurs dons d'argent soient plus modestes que ceux des familles riches, elles apportent, en raison de leur grand nombre, un soutien financier non-négligeable à l'association. Quant aux familles indigentes, elles augmentent la puissance numérique de la caste et offrent à la collectivité la possibilité de mettre en scène les liens de solidarité qui unissent les Maheshwari et, par conséquent, leur rectitude morale.

L'ACCUMULATION ET LA REDISTRIBUTION D'UN CAPITAL ÉCONOMIQUE, SOCIAL ET CULTUREL

Les associations de caste sont des symboles modernes de la solidarité de caste et promeuvent des valeurs religieuses traditionnelles, telles que le devoir (*dharma*) à l'égard de la caste, pour inciter leurs membres à leur faire des dons (Khare 1970: 201-202).

Le présent travail analyse les stratégies que le mouvement associatif maheshwari a développées pour s'appropriier, au nom de la collectivité, une partie du capital financier, social et culturel dont disposent ses membres et le redistribuer d'une façon sélective parmi eux. Recourant à différents

⁴²² «Besides economic support, elite participation performs the function of introducing varied incentives for evolving strategies, manoeuvres, communication networks, and decision-making procedures for bridging the conceptual "gaps" and for creating an appropriate apparatus of "societal guidance" for handling the institutional as well as the bureaucratic demands of the modern sabha. As modern organisers they develop and handle the sabha's contacts with complex organisations, including state offices that form a "nonkinship" type segment.» (Khare 1970: 204)

dispositifs, les associations orchestrent, entre autres, des pratiques culturelles centrées autour du dieu fondateur de la caste. Dans ce contexte, elles fondent leur légitimité sur le principe qu'elles assument, à l'égard de la caste, une fonction semblable à celle que les temples remplissent à l'égard des dieux et des hommes. La collecte d'offrandes destinées à Mahesh souligne non seulement l'identité et l'égalité de principe de tous les Maheshwari, mais institue en outre la Shri Maheshwari Samaj comme la représentante privilégiée de la communauté maheshwari locale et du dieu fondateur lui-même, qui incarne La Caste dans son unité originelle et potentielle, c'est-à-dire comme une «communauté imaginaire» (Anderson 1996: 19), toujours en devenir.

Cette étude contredit l'observation de D. Washbrook (1975), selon laquelle le mouvement associatif de caste défendrait avant tout les ambitions d'une élite; elle montre en effet que les associations maheshwari œuvrent dès leur création dans l'intérêt des Maheshwari de standing économique très variable: elles accroissent en effet de différentes manières le capital social, culturel et économique de toutes les catégories socio-économiques de la caste.

La fréquentation des manifestations et des institutions du milieu associatif permet aux Maheshwari d'activer et de renforcer leur réseau de parenté et de clientélisme et d'obtenir des appuis utiles pour l'exercice de leur activité professionnelle. Dotée d'un véritable système de sécurité sociale destiné aux familles les plus modestes, la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur subventionne leurs soins médicaux, la scolarité de leurs enfants, couvre les frais de leurs mariages et donne même des rentes aux plus indigents. Si elle octroie une aide financière directe aux Maheshwari qui sont dans le besoin, elle redistribue ses ressources financières et humaines surtout sous la forme d'un capital culturel. En permettant aux jeunes Maheshwari d'acquérir une bonne instruction scolaire grâce à ses écoles de qualité, la Shri Maheshwari Samaj favorise, au terme de leur scolarité, leur admission dans les filières universitaires les plus prisées. Elle garantit ainsi qu'une partie des jeunes gens et des jeunes filles de la caste pourront se former dans des domaines techniques et économiques et trouver par la suite des emplois dans les secteurs public ou privé. Elle poursuit ainsi une stratégie semblable à celle d'autres associations de castes hautes, notamment celles des Kanya Kubja et des Kayastha (Khare 1970, Carroll 1977). Ces dernières ont encouragé, elles aussi, la formation scolaire de leurs membres afin de faire coïncider leurs occupations professionnelles modernes avec leur statut traditionnel.

Pour mener à bien cet objectif, les associations de commerçants disposent toutefois de moyens financiers plus importants que les associations d'anciennes castes de lettrés. Elles visent par ailleurs des objectifs différents puisqu'elles cherchent avant tout à accroître la compétitivité commerciale de leurs membres. En poussant la jeune génération maheshwari dans des

formations de pointe, la Shri Maheshwari Samaj veut stimuler l'inventivité et le dynamisme des entreprises maheshwari, qui bénéficient des connaissances acquises par la jeune génération. Elle élargit en même temps le vivier des Maheshwari qui travaillent comme consultants dans des domaines techniques ou financiers et qui peuvent, de ce fait, appuyer les initiatives de leurs confrères commerçants. L'association accroît également le nombre des Maheshwari qui parviennent à obtenir des emplois dans les services administratifs gouvernementaux. Par ce biais, elle permet aux commerçants maheshwari de simplifier leurs démarches administratives et d'accéder plus aisément aux informations, appuis financiers ou autorisations nécessaires pour leurs entreprises commerciales.

Depuis quelques années, le mouvement associatif maheshwari s'est en outre efforcé de stimuler activement l'établissement de liens entre les différentes catégories socioprofessionnelles de la caste. En 1987, la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur avait ainsi publié, dans son annuaire, les noms des Maheshwari qui travaillaient dans différents départements publics et dans les établissements bancaires de la place. A l'instigation de la ABMMS, elle a en outre participé à un recensement panindien des *urban professionals* maheshwari. Elle a par ailleurs organisé à Jaipur des réceptions en leur honneur, en les incitant à s'engager davantage dans le mouvement associatif, et a collaboré en outre à la création d'une cellule réunissant les *urban professionals* du district.

Comme le reflètent ces initiatives, le mouvement associatif cherche non seulement à redistribuer entre ses membres les ressources diversifiées qu'ils sont prêts à mettre à sa disposition, mais vise également à faciliter leur accès aux diverses ressources dont disposent certaines institutions gouvernementales. Il permet ainsi aux Maheshwari d'accéder plus aisément aux enseignements dispensés par les universités, d'obtenir les informations et les autorisations de certains départements ou de jouir d'appuis financiers susceptibles d'être fournis par des établissements bancaires.

Le mouvement associatif maheshwari favorise en outre la circulation des idées entre les membres de la caste: réunissant des individus dont les orientations intellectuelles, religieuses et politiques peuvent parfois diverger considérablement, il constitue un espace d'affrontement et de négociation entre les Maheshwari et contribue à la redéfinition constante des normes communautaires.

Au début du XX^e siècle, les réformes qui touchaient au domaine matrimonial engendrèrent par exemple de vifs débats entre les membres de la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur, qui comptait, à cette époque, aussi bien des éléments progressistes que des hommes de tendance conservatrice. Les premiers appartenaient plutôt à la jeune génération, proche de l'Arya Samaj, et étaient dotés d'une formation scolaire parfois très poussée, certains d'entre eux détenant des titres universitaires. Les seconds se recrutaient dans la vieille génération, notamment parmi les notables des anciens

conseils de caste, et restaient attachés à des conceptions traditionnelles de la pureté et du mérite religieux. A Calcutta comme à Jaipur, le clivage entre les progressistes et les conservateurs coïncidait en outre avec une division entre probritanniques et nationalistes. A Jaipur, les divergences d'opinions politiques semblent toutefois avoir peu affecté les relations intracommunautaires à cette même époque. Les Maheshwari de cette ville se sont surtout concentrés sur des problèmes sociaux et religieux, tels que le mariage d'enfants, le remariage des veuves ou l'organisation de festins funéraires.

Pour l'emporter sur leurs adversaires, les protagonistes recrutèrent parfois des alliés en dehors de la caste, soulignant en même temps l'ancrage du mouvement associatif maheshwari dans la société indienne en général. Le parti conservateur chercha ainsi à obtenir l'appui des Brahmanes pour défendre son point de vue. Quant au parti réformateur, il exploita l'aide que pouvait lui apporter l'Etat et fit notamment référence aux dispositions légales qui condamnaient le mariage d'enfants. Pour l'organisation de leurs cortèges, les progressistes demandèrent occasionnellement main-forte aux membres d'autres castes commerçantes, en particulier aux Agarwal. Afin de promouvoir le remariage des veuves, ils s'appuyèrent en outre sur l'idéologie et sur les structures de l'Arya Samaj.

La capacité du mouvement associatif maheshwari de savoir tirer profit des stratégies et des concepts élaborés dans les domaines politique, religieux ou commercial, s'est confirmée tout au long du XX^e siècle. Quelques exemples illustrent ce propos: s'appropriant un outil élaboré par les pouvoirs publics, le mouvement associatif maheshwari organise régulièrement, au niveau local et national, des recensements des membres de la caste. Afin de surmonter l'écart culturel entre les générations, il a commencé récemment à organiser des stages d'enculturation destinés à la jeune génération, s'inspirant d'un dispositif que les partis nationalistes hindous ont développé pour leur travail de propagande. Il utilise par ailleurs, comme cela a été mentionné plus haut, des dispositifs religieux ou économiques tels que la collecte d'offrandes au dieu fondateur de la caste ou la vente d'actions pour récolter l'argent destiné à financer ses diverses activités.

La faculté du mouvement associatif de tirer parti des moyens qui sont susceptibles de renforcer son action se reflète également dans son usage intensif des techniques de communication développées au cours du XX^e siècle. S'il a amplement recouru à la presse écrite pour unifier les membres de la caste, il exploite désormais aussi les possibilités que lui fournit l'informatique pour créer des banques de données des jeunes gens et des jeunes filles à marier. Les participants aux foires de rencontre peuvent ainsi obtenir une liste des candidats qui répondent à leurs principaux critères de sélection. Selon certains interlocuteurs, le mouvement associatif projetait même, au milieu des années 1990, de créer des sites internet comprenant les adresses de *professionals maheshwari*.

Si le mouvement associatif se compose d'individus dont les opinions peuvent diverger, il vise également des objectifs qui entrent parfois en conflit les uns avec les autres, l'obligeant à hiérarchiser ses priorités d'une façon changeante.

La politique de recrutement des élèves dans les écoles maheshwari est, à ce titre, exemplaire. Bien que les associations prennent en charge les frais d'écologie des enfants maheshwari pauvres en les admettant dans les classes où l'enseignement est assuré en hindi, elles ne leur accordent pas nécessairement une place dans les sections anglaises. Dans ces filières plus prestigieuses, aux frais d'écologie plus élevés, sont en principe uniquement admis des élèves susceptibles d'exceller aux examens organisés chaque année par l'Etat et dont les parents disposent de revenus suffisants. En recrutant les candidats sur la base de leurs aptitudes scolaires et non de leur appartenance de caste, les associations cherchent à garantir que les résultats des examens étatiques, publiés dans les journaux locaux, soient brillants et accroissent ainsi la réputation des écoles maheshwari. En renonçant à admettre systématiquement tout Maheshwari dans leurs établissements les plus renommés, elles font toutefois primer le prestige collectif de la caste sur une solidarité inconditionnelle à l'égard des Maheshwari démunis.

Afin d'assurer le succès de leurs foires de rencontres, certaines associations locales sont par ailleurs prêtes à remettre en question l'un des buts affichés de ces manifestations, à savoir la préservation de l'endogamie de la caste. Espérant augmenter le nombre des participants et élargir l'éventail de sélection des conjoints potentiels, les organisateurs de certaines foires n'hésitent pas à redéfinir la zone d'endogamie et tolèrent la présence de jeunes gens et de jeunes filles agarwal ou oswal, issus de castes commerçantes considérées comme proches, mais néanmoins différentes des Maheshwari.

LES STRATÉGIES MATRIMONIALES DU MOUVEMENT ASSOCIATIF

Pour renforcer la puissance numérique et l'unité de la caste, le mouvement associatif maheshwari s'est efforcé de modeler les pratiques matrimoniales de ses membres. Afin de favoriser l'intégration des différentes communautés maheshwari régionales en une seule entité d'intermariage, il a inventé une nouvelle utilisation de la catégorie sociale du clan⁴²³. En mettant en évidence un lien de filiation mythique entre les Maheshwari du XX^e siècle et l'un des 72 ancêtres fondateurs de la caste, il parvient

⁴²³ Le clan désigne chez les Maheshwari un groupe de filiation unilinéaire (en ligne agnatique) dont les membres sont les descendants d'un ancêtre mythique. (cf. chap. III)

à rattacher à un même groupe abstrait des individus, des familles et des lignées qui appartiennent à des communautés distinctes et parfois très éloignées les uns des autres. En permettant de repenser la caste comme une entité qui transcende les différences socioculturelles et géographiques, la référence au mythe et au clan légitime les mariages entre les membres des différents groupes régionaux endogames et encourage ainsi la création d'une zone d'endogamie unifiée.

Le mouvement associatif a, par ailleurs, agrandi cette zone d'endogamie en acceptant des groupes précédemment considérés comme extérieurs ou comme subalternes à la caste. Ce processus, amorcé au début du XX^e siècle avec l'admission des Kolwar, s'est poursuivi jusqu'à aujourd'hui avec la récente intégration des Patwa Maheshwari. Le mouvement associatif a en outre élargi l'éventail de sélection des conjoints: assouplissant les règles d'exogamie, il a réduit à deux le nombre de clans que les Maheshwari devaient rejeter au moment de choisir un conjoint. Il a également augmenté le nombre des femmes à marier en se prononçant en faveur du remariage des veuves et des divorcées. Plus récemment encore, il a créé des institutions, telles que les foires de rencontre, qui facilitent la conclusion des mariages.

Dans sa recherche d'unité de la caste, le mouvement associatif maheshwari s'est préoccupé, dès ses débuts, des problèmes dus à l'inégalité économique des Maheshwari et a tenté de venir en aide aux sections économiquement faibles de la caste. Comme je l'ai démontré dans les chapitres II, IX et X, les problèmes matrimoniaux des familles pauvres menacent l'endogamie du groupe; quand elles ne parviennent pas, faute d'argent, à marier leurs enfants au sein de la caste, elles concluent des alliances avec les membres d'autres communautés considérées comme légèrement inférieures ou différentes des Maheshwari. Certains Maheshwari de condition modeste ont ainsi marié leurs filles à des Patwa Maheshwari avant que ces derniers n'aient été reconnus officiellement comme Maheshwari.

Dans un contexte où le nombre d'hommes à marier excédait celui des femmes, les jeunes Maheshwari dévalorisés sur le marché matrimonial étaient condamnés au célibat ou obligés de recruter leur épouse dans des castes d'un statut inférieur au leur. Les généalogies de certaines familles dhat maheshwari attestent ainsi qu'une partie des hommes restaient célibataires, il y a plusieurs décennies, faute d'avoir trouvé une épouse. Comme le prouve un répertoire du XVIII^e siècle, qui mentionne les noms de Dasa Maheshwari, certains Bisa Maheshwari, probablement indigents, ont épousé à cette époque des femmes d'autres castes, en particulier de castes d'artisans.

En cherchant à résoudre les problèmes matrimoniaux des familles pauvres, le mouvement associatif manifeste une préoccupation identique à celle des anciennes structures de la caste. Les conseils de caste maheshwari réglementaient en effet les dépenses matrimoniales. Ceux de Jaipur avaient

ainsi fixé un plafond supérieur aux dépenses somptuaires et limité l'étalage public de la richesse. Si ces organes cherchaient à exercer une pression sur l'élite économique de la caste, ils ne fournissaient en revanche aucun appui concret aux familles économiquement défavorisées et se bornaient à sanctionner celles qui avaient enfreint les lois ou les normes communautaires, en concluant notamment des mariages intercastes et en versant ou en acceptant des compensations matrimoniales.

A l'instar des anciens conseils de caste, le mouvement associatif maheshwari a édicté des règles qui doivent inciter les familles fortunées à réduire leurs dépenses ostentatoires. Depuis quelques années, la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur a restreint à 15 le nombre maximal de plats pouvant être servis lors des mariages et menace les contrevenants d'être boycottés par les membres du comité directeur. Pour convaincre les familles riches de respecter ces restrictions, le mouvement associatif recourt également à la persuasion. Il invite les hommes fortunés à privilégier leur devoir à l'égard de leurs frères de caste plutôt que leurs obligations sociales envers leurs pairs économiques – un groupe de référence qui déborde l'univers de la caste. Il les encourage à concilier leur recherche de prestige avec la poursuite de l'intérêt collectif des Maheshwari et à exhiber leur richesse et leur générosité en finançant des institutions utiles pour les membres de la caste.

En qualifiant les pratiques somptuaires d'improductives et de néfastes pour la communauté, le mouvement associatif tient un discours réformiste qui accroît la légitimité des familles modestes, dont les dépenses ostentatoires sont nécessairement limitées, et inverse – sur le plan de la moralité – les relations asymétriques entre les riches et les moins riches.

A défaut de pouvoir contraindre ses membres à suivre ses directives, le mouvement associatif a créé depuis les années 1980 diverses institutions, telles que les foires de rencontre et les mariages collectifs, pour inciter les Maheshwari à adopter des normes et des pratiques qui doivent favoriser le processus d'unification de la caste. Complétant et prolongeant les potentialités des réseaux de parenté, d'amitié et de clientélisme, les foires de rencontre réunissent au même endroit pendant deux ou trois jours quelques centaines de jeunes gens et de jeunes filles à marier accompagnés de leurs parents. Organisées par les associations de caste urbaines, ces manifestations servent de plates-formes de rencontre entre les populations rurales et urbaines et drainent des participants sur des distances plus ou moins importantes. Comme l'indique le qualificatif «panindien» de certaines foires, elles visent à attirer des Maheshwari de l'ensemble du territoire indien et à unifier la caste en un seul groupe d'intermariage.

Les foires de rencontre apportent par ailleurs des solutions concrètes aux familles pauvres et de la classe moyenne en réduisant le temps et l'argent consacrés à la recherche d'un gendre ou d'une bru: elles permettent en effet aux participants d'élargir leur éventail de sélection des conjoints sans avoir à se déplacer dans différents endroits. En obligeant les familles des

jeunes gens et celles des jeunes filles à assumer publiquement le rôle de «demandeurs» de conjoints, les organisateurs des foires cherchent à décourager les preneurs de femmes de tirer parti de leur supériorité rituelle sur les donneurs de femmes et les incitent à limiter leurs exigences financières à l'égard des parents des jeunes filles.

Les foires de rencontre offrent finalement aux associations une tribune privilégiée pour diffuser leur message réformateur. Dans leurs discours d'accueil et de clôture, les cadres associatifs condamnent les dépenses ostentatoires et la pratique de la dot et suggèrent aux familles présentes de réviser leurs critères de sélection et de négliger les paramètres économiques pour tenir davantage compte des affinités entre les futurs époux.

Quant aux mariages collectifs, dont les frais sont assumés pour l'essentiel par le mouvement associatif, ils permettent aux Maheshwari indigents de marier leurs enfants à moindres frais. Ils sont donc particulièrement intéressants pour les familles des jeunes filles, dont les charges financières sont plus élevées que celles des familles des jeunes gens.

L'origine géographique et le profil socio-économique des participants aux foires de rencontre révèlent que ces manifestations n'atteignent que partiellement leurs objectifs. Elles ne réunissent pas en fait des Maheshwari de toute l'Inde, mais uniquement des candidats qui résident dans un rayon de quelques dizaines ou centaines de kilomètres du lieu où elles se déroulent. Certaines foires particulièrement populaires attirent toutefois des candidats d'endroits plus distants et créent ainsi des contacts entre des familles maheshwari qui vivent parfois à des milliers de kilomètres les unes des autres.

Si les foires de rencontre et les mariages collectifs donnent aux familles pauvres et à celles de la classe moyenne la possibilité de marier plus aisément leurs enfants, elles ne favorisent en revanche pas la conclusion d'alliances entre les membres des différentes couches socio-économiques et n'atténuent pas l'expression de l'inégalité financière entre les membres de la caste. Bien que les Maheshwari approuvent unanimement l'organisation des foires de rencontre et des mariages collectifs, ils n'en tirent pas nécessairement parti: les familles fortunées acceptent de subventionner ces institutions, mais refusent d'y recourir pour marier leurs propres enfants. Elles jouissent en effet d'un réseau social et de moyens financiers suffisamment importants pour conclure aisément des alliances matrimoniales sans l'aide de ces structures. Les familles de la classe moyenne participent, elles, aux foires de rencontre pour élargir l'éventail de sélection des conjoints potentiels et trouver plus facilement une bru ou un gendre appropriés. Elles rejettent en revanche les mariages collectifs, qui les privent de l'occasion, parfois unique, d'exhiber à leur guise leur capital social, économique et culturel. Seuls les Maheshwari de condition très modeste acceptent de marier leurs enfants en ayant recours aussi bien aux foires de rencontre qu'aux mariages collectifs.

L'ARTICULATION DE DEUX LOGIQUES

Cet ouvrage analyse l'impact du mouvement associatif sur le processus de redéfinition des identités collectives. Pour mettre en évidence les potentialités, mais aussi les limites du programme d'unification de la caste, j'ai étudié deux communautés qui entretiennent des relations complexes avec le mouvement associatif maheshwari, à savoir les Patwa Maheshwari et les Dhat Maheshwari.

Les Patwa Maheshwari, que l'on trouve surtout dans le nord-est du Rajasthan et dans le Haryana, comptent à Jaipur une cinquantaine de familles, qui vivent presque toutes dans le même quartier. Tandis qu'une partie d'entre elles exercent le métier traditionnel d'artisan bijoutier spécialisé dans l'enfilage des perles, les autres se sont lancées dans le commerce ou exercent une activité salariée.

Les Dhat Maheshwari sont des Maheshwari qui ont vécu pendant plusieurs siècles dans le Sind, dans l'actuel Pakistan, avant de s'installer en Inde à la suite de la Partition. Tandis qu'une partie d'entre eux se sont établis au Gujarat, les autres se sont implantés au Rajasthan, notamment à Jaipur, où ils forment une communauté forte d'une quarantaine de familles.

Les relations que les Patwa Maheshwari et les Dhat Maheshwari entretiennent avec les Marwari Maheshwari permettent de montrer comment se combinent deux logiques distinctes, à savoir :

- d'une part, la «logique de segmentation», c'est-à-dire de différenciation et d'identification («selon l'ancestralité, le statut, le standing»), «qui caractérise la caste et ses processus» et qui préside à la formation des *jāti*, c'est-à-dire de collectivités conçues comme des espèces dotées de qualités de statut relatives et de frontières floues;
- d'autre part, la logique d'unification de l'association de caste moderne qui définit la caste selon des critères bureaucratiques, à savoir comme «une catégorie administrative», un «groupe juridique», «défini en soi», supposé «uni», «homogène»⁴²⁴ et composé d'individus dotés de certains traits spécifiques.

Le présent travail indique également la manière dont s'articulent :

- d'une part, des communautés concrètes qui forment des zones d'endogamie dont les contours sont constamment remodelés lors d'interactions qui sont elles-mêmes conditionnées par les aléas de l'histoire et des facteurs politiques, économiques et culturels;
- d'autre part, la communauté «imaginaire» que forme La Caste telle que la conçoit le mouvement associatif.

⁴²⁴ Cf. chap. VIII note 310.

Comme le montre l'étude des Dhat Maheshwari et des Patwa Maheshwari, le mouvement associatif maheshwari renforce en partie sa puissance numérique grâce à l'intégration de groupes préalablement considérés comme extérieurs à la caste et se nourrit par ailleurs du processus de segmentation à l'œuvre en leur sein. Ce processus incite en effet certains membres de ces groupes à vouloir se repositionner dans l'ordre social et par conséquent à établir ou à resserrer des liens avec d'autres communautés.

La différenciation intracommunautaire peut être occasionnée par des facteurs variables. Alors que, chez les Patwa Maheshwari, elle est engendrée par leur diversification professionnelle, elle résulte largement, chez les Dhat Maheshwari, de leur vécu migratoire.

Les dispositifs que le mouvement associatif a développés pour mener à bien son programme d'unification de la caste ont facilité l'intégration des Dhat Maheshwari et des Patwa Maheshwari au sein de la Shri Maheshwari Samaj. Pour se faire admettre, les uns et les autres ont privilégié l'usage de leur nom clanique, qui figure dans la liste des clans inventoriés par le mouvement associatif maheshwari; ils ont par ailleurs fréquenté assidûment les manifestations et les institutions de la Shri Maheshwari Samaj. Avant d'être officiellement admis comme Maheshwari, certains Patwa Maheshwari participaient déjà aux foires de rencontre maheshwari, qui leur permettaient de compenser le manque d'intermédiaires en mesure de leur signaler des gendres et des belles-filles parmi les Maheshwari. Les Patwa Maheshwari et les Dhat Maheshwari cherchèrent par ailleurs des alliés au sein du mouvement associatif et se rapprochèrent de notables associatifs qui avaient la réputation d'être particulièrement progressistes et favorables à leur intégration.

L'admission au sein d'une association de caste maheshwari est présentée et revendiquée comme un droit et un devoir de naissance des Maheshwari. Elle ne résulte pas seulement d'un acte volontaire et du paiement de cotisations, mais est conditionnée par d'autres facteurs plus complexes. L'acceptation immédiate des Dhat Maheshwari et le rejet initial des Patwa Maheshwari prouvent que l'accueil réservé aux demandes d'adhésion de nouveaux membres est largement déterminé par des considérations statutaires. La prise en compte de la profession ancestrale des individus et des groupes qui souhaitaient être admis a entravé l'intégration des Patwa Maheshwari au sein de la Shri Maheshwari Samaj. L'exercice d'une activité artisanale disqualifiait en effet leur revendication identitaire. Le mythe d'origine maheshwari, qui précise que les 72 ancêtres sont tous devenus commerçants, érige en effet implicitement l'activité commerciale comme un critère d'appartenance à la caste.

L'étude des Dhat Maheshwari et des Patwa Maheshwari offre un éclairage privilégié sur la manière dont le mouvement associatif gère l'hétérogénéité de ses membres. Comme je l'indique au chapitre II, la communauté

maheshwari de Jaipur a été alimentée depuis longtemps par l'arrivée de nouveaux immigrants, originaires de lieux plus ou moins lointains. A la fin du XIX^e siècle, elle comprenait en effet certaines familles qui provenaient de Delhi, de Jaisalmer ou encore de Multan, c'est-à-dire d'endroits parfois distants de plusieurs centaines de kilomètres. Aujourd'hui encore, elle est marquée par une grande diversité, comme l'attestent notamment l'origine géographique de ses membres et la spécificité des Dhat Maheshwari.

Toutefois, les anciennes et les nouvelles structures de la caste ne recourent pas aux mêmes stratégies pour gérer la mobilité géographique et l'hétérogénéité culturelle des Maheshwari. Les conseils de caste, qui organisaient les relations entre leurs membres sur la base de la parenté et de la corésidence, répartissaient les nouveaux immigrés et, par la suite, leurs descendants dans des structures distinctes: à la fin du XIX^e siècle, les Maheshwari de Jaipur appartenaient ainsi, en fonction de leur lieu d'origine ou de celui de leur ancêtre, à sept conseils de caste différents. Cette affiliation à des structures distinctes n'empêchait toutefois pas les Maheshwari établis dans cette ville de se reconnaître mutuellement comme des Maheshwari à part entière.

Le mouvement associatif de caste cherche, pour sa part, à intégrer tous les Maheshwari dans une seule entité, indépendamment de leurs lieux d'origine. Dans ce but, il s'est efforcé de dégager et de promouvoir certains dénominateurs communs à tous les membres de la caste. Tout en se présentant vis-à-vis de la société globale comme un groupe homogène, il inclut des individus et des familles diversifiés du point de vue économique, social et culturel. S'il lutte contre le processus de différenciation occasionné par leur dispersion géographique et par leur inégalité économique, il ne cherche en revanche guère à les unifier du point de vue culturel. Le comité directeur de la Shri Maheshwari Samaj a ainsi admis les Dhat Maheshwari malgré leur grande différence culturelle et n'a pas tenté de dissoudre leurs structures collectives. Cette volonté et cette capacité d'inclure une certaine hétérogénéité culturelle se reflètent également dans l'attitude que le mouvement associatif adopte à l'égard des pratiques religieuses de ses membres. Tout en les incitant à vénérer le dieu Mahesh dans le milieu associatif, il ne fait pas obstacle à leur affiliation individuelle, familiale et collective à différentes sectes vishnouites.

La diversité culturelle et religieuse des membres de la caste est même valorisée par le mouvement associatif. Comme elle résulte de la migration des Maheshwari à travers l'Inde, elle rappelle leur vocation marchande et souligne leur esprit d'entreprise. La présence d'une certaine hétérogénéité est en outre légitimée par la conception particulière que le mouvement associatif maheshwari se fait de la caste: celle-ci ne constitue pas une entité totalement homogène, mais comprend une certaine différenciation interne. Cette idée est clairement exprimée dans les représentations imagées du mythe d'origine. Les 72 ancêtres ne sont pas des copies

conformes et se distinguent clairement les uns des autres par la couleur variée de leurs habits, qui symbolise leur spécificité. Cette capacité d'inclusion d'une diversité économique, religieuse et culturelle atteste la permanence d'un esprit de caste au sein du mouvement associatif.

L'intégration des Dhat Maheshwari et des Patwa Maheshwari dans la Shri Maheshwari Samaj prouve également que les frontières de la caste, en tant que communauté concrète, continuent à être fluides et sont redéfinies localement par des acteurs individuels et collectifs qui visent des objectifs différents et en partie convergents. Elle révèle aussi que le mouvement associatif, et en particulier les associations locales, jouent un rôle essentiel dans le balisage de la caste. Les Dhat Maheshwari et les Patwa Maheshwari ont ainsi adressé leur demande de reconnaissance à la Shri Maheshwari, l'instituant au rang d'arbitre habilité à évaluer la légitimité de leurs revendications identitaires. Reprenant une fonction assumée autrefois par les conseils de caste, les associations locales se présentent aujourd'hui comme les gardiennes de l'intégrité de la caste. Leur souveraineté en la matière est d'ailleurs acceptée par la ABMMS, qui leur reconnaît le pouvoir d'inclure ou de rejeter de nouveaux membres.

L'étude des Dhat Maheshwari et des Patwa Maheshwari souligne l'efficacité, mais aussi les limites de l'action unificatrice du mouvement associatif. Tout en se rapprochant des Marwari Maheshwari, les Dhat Maheshwari et les Patwa Maheshwari conservent à leur égard une distance plus ou moins grande. Leur volonté d'autonomie se révèle notamment dans le choix de leur lieu de résidence, dans le maintien ou la création de structures communautaires (temples, association), dans l'organisation de manifestations exclusivement destinées aux Patwa Maheshwari ou aux Dhat Maheshwari et surtout dans leurs arrangements matrimoniaux.

ENTRE INTÉGRATION ET ASSIMILATION

Les Patwa Maheshwari de Jaipur présentaient, au milieu des années 1990, une certaine différenciation interne, qui se manifestait surtout dans leurs occupations professionnelles et dans les relations qu'ils souhaitaient établir avec les Maheshwari. Si les Patwa Maheshwari revendiquaient unanimement une identité maheshwari et le droit d'être admis dans la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur, ils ne s'accordaient pas sur le degré d'autonomie qu'il était souhaitable de conserver à l'égard des Maheshwari. Ceux qui exerçaient une activité commerciale ou étaient employés dans l'administration publique ou privée, considéraient cette intégration comme un important facteur de mobilité sociale et étaient désireux de se fondre autant que possible parmi les Maheshwari. Par contre, les Patwa Maheshwari qui pratiquaient encore une activité artisanale cherchaient plutôt à préserver une identité collective distincte.

La divergence des ambitions des Patwa Maheshwari se reflétait tout particulièrement dans leurs choix matrimoniaux: alors que les Patwa Maheshwari artisans préféraient sélectionner leurs gendres et leurs brus au sein de la communauté patwa, ceux qui étaient devenus commerçants souhaitaient arranger des mariages avec les Maheshwari.

Si les alliances entre Maheshwari et Patwa Maheshwari attestent la fusion progressive de deux groupes endogames distincts, elles montrent aussi que ce processus d'unification se double d'un mouvement contraire de différenciation. Les premières alliances conclues entre les membres de ces deux communautés étaient hypogames: elles unissaient des jeunes filles maheshwari de la classe moyenne inférieure à des jeunes gens patwa maheshwari de la classe moyenne. Par la suite, des alliances hypergames furent également conclues entre des jeunes gens maheshwari et des jeunes filles patwa.

Les dots offertes dans le cadre de ces alliances révèlent que les Maheshwari ont exploité la supériorité hiérarchique de leur communauté sur celle des Patwa Maheshwari pour conclure des arrangements profitables du point de vue économique. Quand ils mariaient une de leurs filles à une famille patwa, ils offraient une dot inférieure à celle qu'ils auraient dû fournir à un allié maheshwari. Lorsqu'ils recrutaient une belle-fille parmi les Patwa Maheshwari, ils exigeaient en revanche que ceux-ci adaptent la dot au niveau de celles en vigueur chez les Maheshwari.

Quant aux Patwa Maheshwari désireux d'établir des alliances avec les Maheshwari, ils étaient non seulement prêts à marier leurs fils à des jeunes filles maheshwari peu dotées, mais étaient également disposés, pour obtenir un gendre maheshwari, à offrir des dots plus élevées qu'il n'était l'usage dans leur communauté. En agissant ainsi, ils révélaient qu'ils étaient conscients de l'infériorité statutaire de leur communauté et que, pour la compenser, ils acceptaient que leurs alliés maheshwari tirent parti du taux différentiel des dots pratiquées dans l'une et dans l'autre communauté.

L'étude des motivations qui incitèrent les Patwa Maheshwari et les Maheshwari à conclure des alliances révèle que celles-ci obéissaient à des logiques distinctes. Tandis que les Patwa Maheshwari cherchaient à se faire admettre dans une caste de commerçants prestigieuse, les Maheshwari voulaient éviter de se ruiner ou de s'endetter en mariant leur fille et, néanmoins, lui procurer un époux capable de lui offrir un standing de vie jugé approprié.

La conclusion d'alliances entre des Patwa Maheshwari et des Maheshwari n'a pas seulement été favorisée par les projets matrimoniaux de certaines familles, mais était le fruit de l'action conjuguée d'individus qui appartenaient à différentes catégories socio-économiques et qui visaient des objectifs tout à la fois différents et convergents. L'admission des Patwa Maheshwari offrait en effet des atouts à des cadres du mouvement associatif, dont certains appartenaient à l'élite socio-économique de la communauté: elle leur permettait d'exhiber publiquement leur attitude progressiste,

de renforcer la puissance numérique du mouvement associatif, d'accroître le succès des foires de rencontre et d'élargir leur réseau de clientélisme.

Le processus d'intégration des Patwa Maheshwari au sein de la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur nuance les observations de R.L. Hardgrave (1968). Ce chercheur attribue en effet la fusion entre des sections socio-économiques similaires de castes distinctes au fait qu'elles développent des solidarités de classe. Complétant cette analyse, j'ai démontré que le rapprochement entre les Patwa Maheshwari et les Maheshwari s'inscrit également dans une logique de caste, dans la mesure où il a été favorisé et préparé par le projet d'unification du mouvement associatif maheshwari et qu'il a été activement soutenu par des notables maheshwari.

LE CHOIX DE L'AUTONOMIE

Les Dhat Maheshwari se distinguent des Patwa Maheshwari sur différents points: ils sont commerçants et non artisans; ils ont été admis dans la Shri Maheshwari Samaj dès leur arrivée à Jaipur, alors que les Patwa Maheshwari en ont été exclus pendant une cinquantaine d'années; ils sont dotés d'une culture différente de celle des Marwari Maheshwari⁴²⁵ et continuent de former une sous-caste à part.

En établissant des contacts avec la Shri Maheshwari Samaj, ils cherchaient à atteindre des objectifs qui différaient largement de ceux des Patwa Maheshwari. Pour les Dhat Maheshwari, il s'agissait avant tout de résoudre un certain nombre de difficultés engendrées par leur histoire migratoire. Après avoir vécu pendant plusieurs siècles au Sind, dans des localités proches les unes des autres, ils furent contraints de s'installer en Inde où ils formèrent des petites communautés dispersées sur un large territoire. Leur isolement géographique et leur faiblesse numérique les incitèrent à renforcer leur ancrage dans leur nouveau lieu de résidence et à établir ou à resserrer des liens avec les membres de trois communautés avec lesquelles ils avaient quelques attaches ou affinités préalables.

Dès leur arrivée à Jaipur, les Dhat Maheshwari surent développer des stratégies qui devaient leur permettre de préserver et d'exploiter les différentes facettes de leur identité multiple. Pour renforcer leurs liens avec les autres réfugiés du Sind non dhat, ils se sont installés avec eux dans une même colonie, la Bassant Bahar Colony. Cette décision leur a permis d'établir des relations d'amitié, de voisinage et d'affaires avec les Sindhi. Certains Dhat Maheshwari se sont également affiliés à l'association de caste locale sindhi et se sont spécialisés dans une des voies commerciales privilégiées des Sindhi, celle du négoce des textiles artisanaux destinés aux touristes.

⁴²⁵ Cf. note 411.

Les Dhat Maheshwari ont également pris contact avec les Marwari Maheshwari de Jaipur et ont demandé leur admission au sein de la Shri Maheshwari Samaj. Après avoir d'abord participé à ses manifestations, certains notables dhat ont été intégrés dans son comité directeur renforçant ainsi leurs relations avec l'association.

S'ils cultivent des liens avec les Marwari Maheshwari et les Sindhi, les Dhat Maheshwari n'en conservent pas moins leur culture et leur identité sociale spécifique et n'établissent aucune alliance matrimoniale avec ces deux groupes. Ils choisissent en effet leurs alliés matrimoniaux exclusivement à l'intérieur de la communauté dhat du Rajasthan ou du Gujarat.

Cette attitude de réserve diffère par conséquent de celle des Patwa Maheshwari, dont un certain nombre étaient non seulement désireux de conclure des alliances avec les Marwari Maheshwari, mais étaient aussi prêts à renoncer à leur identité collective pour mieux se fondre parmi les Marwari Maheshwari.

La volonté et la capacité durables des Dhat Maheshwari de fréquenter la Shri Maheshwari Samaj, tout en formant un groupe endogame distinct de celui des Marwari Maheshwari, font ressortir certaines propriétés du mouvement associatif maheshwari. Elles attestent les limites de son action unificatrice et révèlent en outre sa tolérance à l'égard de la diversité interne de ses membres.

*

* *

La spécificité culturelle des Dhat Maheshwari se reflète non seulement dans leurs pratiques linguistiques et alimentaires, mais également et surtout dans leurs pratiques matrimoniales. Original et complexe, le système matrimonial des Dhat Maheshwari leur permet de côtoyer les Marwari Maheshwari tout en constituant une sous-caste à part. Il favorise en effet la circulation des femmes au sein de la communauté en réduisant les prestations financières que les donneurs de femmes doivent offrir, lors des mariages, aux preneurs de femmes.

Les Dhat Maheshwari ont développé, à divers égards, une pratique de la dot qui se différencie nettement de celle qui a été décrite jusqu'à ce jour par la littérature anthropologique. Contrairement aux conseils de caste et au mouvement associatif maheshwari, les Dhat Maheshwari ont réussi à limiter les dépenses matrimoniales des membres de leur communauté et à résoudre efficacement les problèmes financiers que rencontrent les familles pauvres au moment où elles doivent marier leurs filles. Ils contrôlent non seulement les échanges publics entre alliés, mais également leurs transactions privées: ils limitent, d'une part, le nombre de repas que la famille de

la mariée peut offrir à la famille du marié lors des noces et ont, d'autre part, fixé un plafond maximal aux dots pouvant être données et reçues ⁴²⁶.

La quantité d'or offerte à l'occasion des mariages dhat dépend du statut que la lignée paternelle de la mariée occupe depuis plusieurs générations dans la communauté locale. Elle ne reflète donc pas le statut socio-économique d'un individu, mais exprime avant tout son rang, c'est-à-dire son appartenance à une lignée dotée d'un statut déterminé et durable. Cette réglementation instaure ainsi une nette distinction entre le versement de la dot et la transmission d'une partie du patrimoine familial aux filles mariées. Elle interdit en outre à un homme de se différencier des autres membres de sa lignée à l'occasion du mariage de sa fille, resserre les liens qui l'attachent à eux et atténue ainsi le caractère agonistique des dépenses matrimoniales.

Pour permettre aux familles des jeunes filles de faire face à leurs obligations financières à l'égard de leurs alliés, les Dhat Maheshwari ont mis en place certains dispositifs complémentaires: ils assignent à la lignée maternelle de la jeune fille la responsabilité de réunir une partie fixe de la dot et ont en outre aménagé la possibilité de donner la dot d'une façon différée ou même virtuelle. Les Dhat Maheshwari établissent par ailleurs fréquemment des mariages par échange de sœurs, qui atténuent l'effet du transfert des biens au moment du mariage.

En exigeant des dots limitées, les Dhat Maheshwari auraient pu constituer – à l'instar des Patwa Maheshwari – des alliés potentiellement intéressants pour les Marwari Maheshwari de condition modeste. Le désir des Dhat Maheshwari de conclure des mariages par échange de sœurs et le refus des Marwari Maheshwari d'accéder à leur demande firent toutefois obstacle à l'établissement de liens matrimoniaux entre les deux groupes. Valorisé par les premiers, cet arrangement matrimonial est en effet condamné par les seconds, qui le considèrent comme contraire à l'idéal du *kanyā dān*.

L'attitude divergente que les Dhat Maheshwari et les Marwari Maheshwari adoptent à l'égard du mariage par échange direct de sœurs résulte de la différence fondamentale qui existe entre leurs systèmes matrimoniaux. Chez les Marwari Maheshwari, la sélection des conjoints et la gestion des relations entre alliés obéissent à une seule et même logique, à savoir celle du don. Ils concluent de ce fait uniquement des mariages «à sens unique», dans lesquels les femmes et les prestations matrimoniales circulent unilatéralement des donneurs aux preneurs de femmes. Chez les Dhat Maheshwari, la sélection des conjoints et la gestion des relations entre les alliés

⁴²⁶ Le poids de l'or que les Dhat Maheshwari sont en principe autorisés à donner varie entre 2 et 12 *tolā* (1 *tolā*: 10 gr.), quantité modeste en comparaison de celles qu'offrent les riches familles marwari maheshwari.

sont régies par trois logiques non convergentes: tandis que la logique du don détermine les relations entre les donneurs et les preneurs de femmes dans le cadre cérémoniel, la logique de la dette et celle du resserrement des liens entre alliés orientent la sélection des conjoints.

Pour résoudre le hiatus existant entre les plans profane et sacré, les Dhat Maheshwari exploitent le pouvoir transformateur du rite. Le rite leur permet en effet d'occulter une réalité sociale pour en privilégier une autre, qui soit en accord avec la logique censée modeler leurs pratiques. Il leur donne ainsi la possibilité de créer, au niveau de la sélection des conjoints, de la réciprocité là où il y a de l'orientation et de conclure ainsi des arrangements matrimoniaux conformes au principe de la dette. Grâce au rite, les Dhat Maheshwari ont en outre le moyen de faire surgir, au niveau des relations entre alliés, de l'orientation là où il y a de la réciprocité et d'établir entre les alliés des rapports soumis à l'idéal du don.

Considérant que l'inégalité hiérarchique entre les alliés est avant tout rituelle et contextuelle, ils recourent au principe de l'alternance des rôles pour introduire une asymétrie entre les preneurs et les donneurs de femmes et pour conférer un caractère orienté au don. Dans leurs transactions concrètes, notamment dans le cadre des fiançailles et du mariage, les alliés dhat occupent en effet toujours soit le rôle de preneur, soit celui de donneur de femmes. Lorsque le contexte n'attribue pas, *de facto*, des rôles distincts aux alliés, les Dhat Maheshwari recourent à d'autres dispositifs pour marquer la supériorité rituelle des preneurs sur les donneurs de femmes et pour se conformer à l'idéal du don: ils utilisent la terminologie nord-indienne de façon à occulter le fait qu'ils ont conclu un mariage par échange direct de sœurs.

La pratique du mariage par échange de sœurs chez les Dhat Maheshwari révèle que cet arrangement est plus complexe qu'on ne pouvait l'imaginer jusqu'alors. Pour s'acquitter de leur dette envers leurs alliés, les Dhat construisent en effet une paire «frère-sœur» de différentes manières, en recourant notamment à la création de liens de parenté rituelle. Le fait que les Dhat Maheshwari puissent métamorphoser en «sœur» des personnages aussi différents qu'une sœur réelle (Z), une sœur classificatoire, en l'occurrence une cousine parallèle patrilatérale (FyBD, FeBD), une nièce (BD), une cousine croisée matrilatérale (MBD), une sœur fictive ou une sœur rituelle jette un nouvel éclairage sur la relation de germanité dans le nord de l'Inde. La «fabrication» d'une paire frère-sœur démontre en effet que, chez les Dhat Maheshwari, le mariage ne sépare pas un frère et une sœur et ne se limite pas à transformer les relations qu'une femme entretient avec son frère. Il joue un rôle fondateur dans la relation frère-sœur: ce lien de germanité s'exprime avant tout, pour un Ego féminin, dans l'acte d'épouser un homme et de permettre à un autre homme, à savoir le frère d'Ego, d'obtenir une épouse et de devenir ainsi un maître de maison, à même de s'acquitter de ses devoirs à l'égard des dieux, des ancêtres et des hommes.

L'étude des Dhat Maheshwari et des Patwa Maheshwari démontre finalement que plusieurs groupes peuvent établir des relations variables avec les structures associatives et poursuivre des objectifs différents. L'une et l'autre communauté ont su exploiter les institutions du mouvement associatif maheshwari pour être admis au sein de la Shri Maheshwari Samaj. Bien que leur démarche présente une similitude, elle s'inscrit dans une logique différente. Alors qu'une partie des Patwa Maheshwari cherchaient à se fondre dans une communauté plus prestigieuse que la leur, les Dhat Maheshwari souhaitaient avant tout renforcer leur ancrage local en établissant des liens avec les Marwari Maheshwari et les Sindhi, deux communautés dotées d'une puissance économique et d'une force numérique supérieures à la leur. Ce désir d'exploiter les diverses facettes de leur identité multiple pour favoriser leur prospérité collective n'empêche pas les Dhat Maheshwari établis à Jaipur de préserver une totale autonomie dans le domaine matrimonial. En soulignant les limites de l'action unificatrice du mouvement associatif maheshwari, l'étude des pratiques matrimoniales des Dhat Maheshwari rappelle que le processus d'homogénéisation orchestré par l'association maheshwari s'accompagne, à différents niveaux de la réalité sociale, d'un mouvement de différenciation intracommunautaire.

L'incapacité des foires de rencontre maheshwari à favoriser les mariages entre les membres des différentes catégories socio-économiques de la caste, la provenance essentiellement régionale des familles qui participent à ces manifestations, la divergence des aspirations matrimoniales des Patwa Maheshwari et l'autonomie des Dhat Maheshwari prouvent que les choix matrimoniaux des Maheshwari constituent un butoir contre lequel vient s'achopper le projet d'homogénéisation poursuivi par le mouvement associatif. Le hiatus entre, d'une part les normes et les pratiques promues par les structures associatives et, d'autre part, celles des familles maheshwari souligne le décalage existant entre la logique qui préside à l'action de l'associationnisme maheshwari et celle qui oriente la sélection des conjoints et la célébration des mariages. Pour le mouvement associatif, le mariage est tout à la fois un reflet et un instrument privilégié de son programme d'unification de la caste: il doit exprimer l'appartenance des individus, des familles et des collectivités à une seule entité (La Caste) et permettre de manifester et de renforcer l'unité et la puissance numérique de ses membres. Il doit en outre favoriser la formation d'une zone endogame homogène dont les frontières correspondent à celles de La Caste, une communauté imaginaire intégrant tous les Maheshwari du monde, passés, présents et à venir.

Pour les Maheshwari (riches ou pauvres, marwari, dhat ou patwa maheshwari), le mariage revêt en revanche une autre signification: il conditionne le bonheur des conjoints et met en jeu le prestige des familles, la continuité des lignées, l'immortalité des ancêtres et des dieux. Il est l'institution par excellence grâce à laquelle se perpétuent, s'affirment et se construisent les

identités individuelles, familiales et collectives, et représente par conséquent pour les individus, pour les familles et pour les collectivités, une occasion exceptionnelle d'affirmer leur particularisme.

Lorsque les Maheshwari sélectionnent des alliés et organisent le mariage de leurs enfants, ils rappellent non seulement qu'ils font partie d'une certaine caste, mais exhibent également leur affiliation à une sous-caste et à une lignée spécifiques, ainsi qu'à une couche socio-économique déterminée de leur communauté; ils se situent aussi en référence à un cercle de connaissances non maheshwari. Pour mettre en scène la multiplicité de leurs appartenances, les familles adoptent lors des noces une stratégie de différenciation sociale qui souligne la diversité culturelle et l'inégalité économique des Maheshwari.

Un exemple permettra d'illustrer ces propos: un père dhat, qui marie sa fille au sein de la communauté et invite une large proportion de convives dhat, révèle par ses choix qu'il se définit avant tout comme un Dhat Maheshwari. En outre, l'importance de la dot qu'il offre rappelle en principe qu'il appartient à une lignée qui jouit depuis plusieurs générations d'un statut déterminé, plus ou moins élevé. L'envergure de son activité commerciale ou le prestige de son emploi, les qualifications professionnelles de son allié et éventuellement, depuis quelques années, le luxe de la réception de mariage indiquent son *standing* socio-économique personnel ainsi que celui de ses proches parents. En conviant par ailleurs des hôtes marwari maheshwari et sindhi, le père de la mariée souligne sa qualité de membre du mouvement associatif maheshwari et la communauté de destin qui l'unit aux réfugiés sindhi en général. L'invitation de ces convives non dhat lui permet en outre d'exhiber son appartenance à la communauté marchande locale, c'est-à-dire à un groupe de référence qui dépasse celui de la caste et de la sous-caste.

Les stratégies matrimoniales des Dhat, des Marwari et des Patwa Maheshwari révèlent ainsi les limites du processus d'homogénéisation orchestré par le mouvement associatif. Elles font en effet ressortir la marge de manœuvres dont disposent les individus, les familles et les collectivités, et traduisent leur volonté de préserver et d'affirmer leur spécificité.

L'étude du mouvement associatif maheshwari remet en question les propos d'auteurs qui affirment que la caste aurait perdu de son importance dans les classes moyennes urbaines⁴²⁷. Elle tend même, en ce qui concerne les Maheshwari, à prouver le contraire. L'enrichissement considérable de la Shri Maheshwari Samaj de Jaipur au cours du XX^e siècle et la multiplication de ses activités et de ses institutions révèlent que les Maheshwari

⁴²⁷ A. Béteille (1993: 441) remarque ainsi que les familles d'*urban professionals* ont détourné leur attention de la caste et de la subcaste pour la consacrer aux institutions scolaires et au monde du travail.

s'investissent d'une façon croissante dans leur mouvement associatif. Les efforts que les Dhat Maheshwari et surtout les Patwa Maheshwari ont déployés pour se faire admettre au sein de la Shri Mahehwari Samaj et les passions déchaînées par les élections de son comité directeur constituent des indices supplémentaires de l'intérêt énorme que suscitent les associations de caste. L'attractivité des nouvelles structures de la caste repose en grande partie sur leur faculté de s'adapter aux circonstances et d'offrir à leurs membres des solutions concrètes à leurs problèmes cruciaux. La focalisation des associations sur la gestion d'établissements scolaires de qualité et la création d'institutions facilitant la sélection des conjoints révèlent que le mouvement associatif maheshwari vise explicitement à appuyer les familles maheshwari dans deux domaines: ceux de la profession et du mariage. En favorisant l'obtention d'un emploi, la prospérité dans les affaires et la conclusion d'alliances matrimoniales avantageuses, les associations de caste représentent une ressource précieuse pour leurs membres et interviennent, à ce titre, dans les principaux choix de leur vie.

Epilogue

En mars et en septembre 2002, je suis retournée à Jaipur pour y retrouver mes connaissances et pour entreprendre des recherches centrées sur une nouvelle thématique. Depuis 1997, la ville avait changé. Le trafic avait augmenté; les banlieues s'étaient agrandies et s'étaient «autonomisées». Elles étaient dotées de nombreux magasins, parfois de grands centres commerciaux et d'écoles renommées. Alors que mes interlocuteurs continuaient de se rendre quotidiennement au Centre pour leur travail, leurs épouses ne s'y déplaçaient qu'occasionnellement, afin d'y effectuer des visites ou certains achats particuliers.

Les moyens de communication s'étaient par ailleurs diversifiés et, dans une certaine mesure, démocratisés. De nombreux Maheshwari de la classe moyenne et supérieure utilisaient un téléphone portable et avaient accès à l'ordinateur, soit à leur domicile, soit au bureau. L'usage du courrier électronique et de l'Internet s'était par conséquent considérablement répandu.

Des changements étaient également survenus dans la Shri Maheshwari Samaj. Ces innovations, qui seront brièvement évoquées ci-après, soulignent l'inventivité et l'esprit d'initiative dont les Maheshwari font preuve non seulement dans leurs entreprises commerciales, mais aussi dans leur vie associative; elles révèlent en outre que les logiques sociales analysées et décrites dans ce travail continuent d'orchestrer la vie des individus, des familles et de la communauté maheshwari.

En 2002, la Shri Maheshwari Samaj a conservé le même dynamisme que par le passé. Elle investit l'essentiel de ses ressources dans les domaines du mariage et de l'école. Elle encourage de cette manière la mobilité sociale des Maheshwari et l'endogamie du groupe, tout en accroissant le prestige de la caste. Elle continue aussi de proposer des services destinés aux différentes catégories socio-économiques de la caste et adaptés aux conditions de vie changeantes de ses membres.

L'association a inauguré en 2001, dans une banlieue de Jaipur et sur un terrain acheté à l'Etat, un quatrième édifice scolaire à l'architecture raffinée et fort bien équipé d'installations informatiques, sportives et récréatives. Elle y a installé la *Maheshwari Girls Public School* rattachée

au *Central Board of Secondary Education*. Dans les anciens locaux situés dans la vieille ville est logée une autre filière anglaise, la *Maheshwari Girls Senior Secondary School (English Medium)*, affiliée au *Rajasthan Board of Examination*. Tout en proposant un enseignement assez semblable, les deux institutions sont destinées à des élèves issues de milieux socio-économiques et d'endroits distincts. L'institution localisée dans la vieille ville attire surtout des jeunes filles de la classe moyenne habitant dans le Centre historique. La *Maheshwari Girls Public School*, construite dans la banlieue et dont l'écologie est plus élevée, est plutôt fréquentée par des enfants de familles aisées, résidant dans les quartiers résidentiels récents. En 2002, environ 1'300 jeunes filles sont scolarisées dans les nouveaux locaux et élèvent à près de 9'000 le nombre des élèves formés dans des institutions scolaires maheshwari. Ces dernières rivalisent ou surpassent même, du point de vue de leur renommée, taille et nombre, les réalisations d'autres castes commerçantes de Jaipur, plus riches et plus nombreuses que les Maheshwari. Comme le releva un interlocuteur, elles reflètent la coopération des Maheshwari et démontrent publiquement leurs qualités morales. La cohésion entre les membres de la caste est d'ailleurs exprimée visuellement lors de *Mahesh Navmi*, grâce à une nouvelle mise en scène. Les participants du cortège, qui défilent avec des effigies de Mahesh, sont tous habillés de la même manière. Les hommes, vêtus de blanc, arborent des écharpes jaune or, qui est également la teinte



Figure 17: *Maheshwari Girls Public School.*

au *Central Board of Secondary Education*. Dans les anciens locaux situés dans la vieille ville est logée une autre filière anglaise, la *Maheshwari Girls Senior Secondary School (English Medium)*, affiliée au *Rajasthan Board of Examination*. Tout en proposant un enseignement assez semblable, les deux institutions sont destinées à des élèves issues de milieux socio-économiques et d'endroits distincts. L'institution localisée dans la vieille ville attire surtout des jeunes filles de la classe moyenne habitant dans le Centre historique. La *Maheshwari Girls Public School*, construite dans la banlieue et dont l'écolage est plus élevé, est plutôt fréquentée par des enfants de familles aisées, résidant dans les quartiers résidentiels récents. En 2002, environ 1'300 jeunes filles sont scolarisées dans les nouveaux locaux et élèvent à près de 9'000 le nombre des élèves formés dans des institutions scolaires maheshwari. Ces dernières rivalisent ou surpassent même, du point de vue de leur renommée, taille et nombre, les réalisations d'autres castes commerçantes de Jaipur, plus riches et plus nombreuses que les Maheshwari. Comme le releva un interlocuteur, elles reflètent la coopération des Maheshwari et démontrent publiquement leurs qualités morales. La cohésion entre les membres de la caste est d'ailleurs exprimée visuellement lors de *Mahesh Navmī*, grâce à une nouvelle mise en scène. Les participants du cortège, qui défilent avec des effigies de Mahesh, sont tous habillés de la même manière. Les hommes, vêtus de blanc, arborent des écharpes jaune or, qui est également la teinte



Figure 17: *Maheshwari Girls Public School.*

des saris portés par les femmes. La couleur des tenues accroît, par son uniformité, l'homogénéité du groupe et démontre l'unité des Maheshwari; elle exprime aussi leur sentiment dévotionnel envers le dieu fondateur de la caste.

La Shri Maheshwari Samaj poursuit par ailleurs son effort dans le domaine matrimonial. Le *Marriage Bureau Comity* organise annuellement, en étroite collaboration avec le club des femmes (*Mahila Parishad*), une foire de rencontre et un mariage collectif. Malgré le peu de couples réunis lors du mariage collectif de 1997, la Shri Maheshwari Samaj continue de préparer de tels événements et parvient en principe à rassembler entre 15 et 25 couples, à qui elle fournit des dots. Ne se contentant pas de venir en aide aux Maheshwari démunis, l'association s'efforce aussi d'apporter un soutien à ceux de la classe moyenne. Dans ce but, elle cherche actuellement à acquérir un terrain appartenant à l'Etat pour y édifier un *community center* destiné, avant tout, à la célébration des mariages. Cet édifice, bénéficiant d'un *standing* approprié aux familles de la classe moyenne, doit permettre aux utilisateurs de louer à bon prix des salles de réception et des chambres d'hôtes.

Les familles maheshwari de Jaipur exploitent les possibilités offertes par les foires de rencontre, en manifestant toutefois une résistance à l'égard des directives émises par les organisateurs. Selon ces derniers, seul un quart des 1'700 jeunes gens et jeunes filles inscrits dans le catalogue publié en 2001 ont pris part à la manifestation. De nombreux parents établis à Jaipur se contentent de faire figurer le nom de leurs enfants dans le livret et se rendent à la foire, sans se faire accompagner de leur descendance. Cette pratique, critiquée par les organisateurs, limite fortement les possibilités de rencontre entre alliés et conjoints potentiels et affecte le succès de la manifestation. Pour accroître la participation des jeunes et augmenter l'efficacité de la manifestation, l'association a conçu, en septembre 2002, un nouveau stratagème: faire suivre la foire par le *goth*, grand repas communautaire annuel qui réunit les Maheshwari de la ville et des environs et attire toutes les générations. Afin de fournir une aide permanente aux familles en quête de gendres ou de brues, la Shri Maheshwari Samaj a par ailleurs fondé en 1996 une agence matrimoniale dans les locaux du siège de l'association. Actuellement, cette agence est ouverte quotidiennement pendant quatre heures par jour et est fréquentée aussi bien par des familles citadines que rurales.

An cours des années, la Shri Maheshwari Samaj n'a pas seulement développé et créé de nouvelles institutions, mais a aussi modifié son organisation interne. Elle a en particulier simplifié son système électoral, en l'adaptant à la dispersion de ses membres dans un espace urbain élargi. Prenant modèle sur les associations maheshwari d'autres grandes villes, elle a divisé Jaipur en quatre grands secteurs et leur a conféré une plus

grande autonomie qu'aux 15 anciens quartiers auxquels étaient affiliés précédemment les membres de l'association. Chaque secteur est représenté au sein du comité directeur par un nombre déterminé de personnes, qui sont élues exclusivement par leurs confrères du même secteur et non plus par tous les Maheshwari de la ville. Le profil des deux présidents élus depuis 1999 ne se différencie en revanche guère de celui de plusieurs prédécesseurs. Comme souvent par le passé, ils se recrutent parmi les hommes fortunés de la communauté: le premier est un bijoutier de renom et le second, élu en 2002, un industriel.

Le quartier de Bassant Bahar Colony, où résident une grande partie des Dhat Maheshwari, s'est lui aussi quelque peu modifié. Un gardien a été engagé et posté devant le principal portail de la colonie pour surveiller les allées et venues. Deux maisons particulièrement somptueuses ont été édifiées récemment et reflètent la prospérité de leurs propriétaires, des commerçants de textiles artisanaux. Quant aux vaches, qui déambulaient dans les rues encore en 1997, elles ont pour la plupart disparu, à la suite du décès de la veille dame qui s'en occupait.

En 2002, les Dhat Maheshwari semblent avoir approfondi leur ancrage local, tout en préservant leur identité collective spécifique. Le mariage par échange de sœurs est toujours pratiqué. Quatre des cinq unions célébrées à Jaipur en 2002, avant la mousson, sont de tels arrangements: les deux premiers ont été conclus avec des familles dhat de Baroda (Gujarat) et les deux derniers avec des familles dhat de Barmer (Rajasthan). La cinquième union, «à sens unique», a été établie entre deux familles dhat de la colonie.

Pour expliquer leur préférence pour le mariage par échange direct, mes interlocuteurs évoquent les raisons déjà mentionnées au chapitre X. L'un des notables de la communauté m'a expliqué toutefois que le recours à ce dispositif obéit parfois, depuis peu, aussi à de nouvelles motivations. Le mariage par échange de sœurs ne favorise plus nécessairement la recherche d'une belle-fille, mais celle, au contraire, d'un gendre particulièrement qualifié: il permet en effet aux parents d'un jeune homme valorisé sur le marché de l'emploi de procurer à sa sœur un époux exerçant lui aussi une profession reconnue. Cette évolution récente, qui sera analysée lors d'un prochain séjour, traduirait une modification dans les relations de pouvoir entre preneurs et donneurs de femmes et laisserait supposer que certains preneurs de femmes exercent un ascendant accru sur les parents des jeunes filles. Cette évolution exprimerait aussi une modification des critères de sélection et tout particulièrement une valorisation croissante des qualifications professionnelles, et par conséquent individuelles, des jeunes gens.

L'importance conférée aux aptitudes scolaires se reflète clairement dans la formation des mariées. S'alignant sur leurs consœurs marwari, les jeunes filles dhat convolent au terme de leur formation universitaire ou peu

avant. Trois des jeunes filles mariées en 2002 ont ainsi épousé leur mari quelques mois avant d'obtenir leur diplôme. Elles ont néanmoins poursuivi leurs études après les noces et, peu avant les épreuves finales, sont retournées préparer leurs examens dans leur famille paternelle, où elles disposaient des meilleures conditions de travail possibles.

En 2002, la réglementation de la dot ne semble plus guère respectée à Jaipur. Aux dires de mes interlocuteurs, les Dhat de la classe moyenne suivent l'exemple de leurs confrères nantis et offrent, eux aussi, des dots à leur convenance. Bien que la quantité d'or fournie par les familles dhat ait augmenté, elle reste toutefois inférieure à celle donnée par les Marwari. En revanche, les noces des Dhat fortunés sont, comme le révèlent les albums de mariage, aussi somptueuses que les festivités organisées par leurs pairs marwari.

En 2001, deux mariages «arrangés» ont été conclus entre des jeunes filles marwari de Jaipur, qui appartiennent à la petite classe moyenne, et des jeunes gens dhat maheshwari de Barmer (Rajasthan). Ces alliances ont permis aux familles alliées de résoudre des problèmes spécifiques, engendrés par leur appartenance à des communautés qui confrontent leurs membres à des problèmes distincts. Les preneurs de femmes dhat, qui n'ont pas trouvé de bru dans leur communauté, sont ainsi parvenus – m'a-t-on expliqué – à procurer des épouses à leurs fils. Quant aux donneurs de femmes marwari, ils ont pu trouver des conjoints pour leurs filles sans dépenser beaucoup d'argent. Ce faisant, ils ont adopté – peut-on ajouter – une stratégie semblable à celle des parents marwari qui ont marié leurs filles à des jeunes gens pathwa maheshwari.

Bien que les alliances avec les Marwari semblent être tolérées par les Dhat, elles sont néanmoins dépréciées et considérées comme des arrangements de fortune, auxquels se résignent ceux qui n'ont pas d'autre choix. Comme par le passé, les Dhat préfèrent sélectionner leurs alliés au sein de la communauté dhat, même si – pour cela – ils sont obligés de conclure des alliances avec des familles établies à plusieurs centaines de kilomètres.

La volonté de consolider les liens intracommunautaires se reflète non seulement dans le maintien de l'endogamie du groupe, mais aussi dans la création d'une nouvelle institution. Prenant exemple sur les Marwari, les Dhat de Jaipur organisent annuellement dans la colonie de Bassant Bahar un grand repas communautaire auquel sont conviées toutes les familles dhat de la ville. Lors de ce repas, les enfants particulièrement méritants à l'école reçoivent des prix. La reconnaissance publique dont ils font l'objet reflète, tout comme les critères de sélection des conjoints, la valorisation de la formation scolaire et professionnelle de la jeune génération.

Tout en préservant leur identité collective spécifique, les Dhat ont renforcé leurs attaches avec les Marwari. Ils participent, de diverses manières, à la vie associative et entretiennent des relations personnelles avec des Marwari, qu'ils invitent notamment à leurs mariages. Les notables

de la Shri Maheshwari Samaj figurent ainsi parmi les invités de marque de ces festivités et sont placés en position d'honneur dans l'album de photo du mariage, tout comme le *thakur* du village dont les familles des mariés sont originaires.

Les innovations et changements susmentionnés prouvent que l'association locale continue d'appuyer ses membres dans la poursuite de leurs principales ambitions, consistant à favoriser l'avenir professionnel et le mariage de leurs enfants. L'acquisition répétée de terrains étatiques à bas prix révèle par ailleurs l'aptitude de l'associationnisme de caste à obtenir de la part des pouvoirs publics un soutien pour concrétiser divers projets. Ces réalisations s'adressent à des destinataires variables, qui se recrutent aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de la caste. Alors que certaines initiatives, comme les mariages collectifs, sont réservées aux Maheshwari, d'autres – notamment les écoles – sont ouvertes aux membres de la société globale. Le coût plus ou moins élevé de l'écolage conditionne toutefois l'origine socio-économique des élèves admis dans les divers établissements. Les relations qu'entretiennent les Dhat et les Marwari Maheshwari prouvent que les individus, les familles et les communautés continuent d'orchestrer leur avenir en fonction d'objectifs qui leur sont propres. Elles soulignent aussi la capacité intégratrice de la Shri Maheshwari Samaj et sa faculté de rapprocher les différentes catégories sociales que comprend la caste. Les relations entre les Dhat et les Marwari Maheshwari attestent dans le même temps la tolérance du mouvement associatif à l'égard de la différenciation interne des Maheshwari et révèlent ainsi que le «devenir» de la caste continue à être marqué par le double processus d'homogénéisation et de différenciation analysé tout au long de cet ouvrage.

**INFORMATIONS CONCERNANT
QUELQUES FAMILLES PATWA MAHESHWARI**

1. Noms et professions des enfants de Bhavar Lal Kalani de Sambhar

1. H: Garsi Lal – Sambhar – *patwa*
2. H: Gordan Lal – Sambhar – *patwa*
3. H: Gulab Chand Dev – Jaipur – *patwa*
4. H: Rameshwar Lal – émigré à Delhi – service – perdu contact
5. H: Prahlad – Sambhar – service (compagnie d'électricité)
6. H: Durga Lal – Sambhar – service (compagnie d'électricité)
7. H: Shri Lal – parti à Delhi – émigré à Delhi – service (banque) – perdu contact
8. F: Kamela – Chomu – mariée à Soni, propriétaire d'une épicerie

2. Noms et professions exercées par les petits-fils et par les maris des petites-filles de Bhavar Lal Kalani (F: femme, H: homme)

I Ramesh (père d'une fille mariée à Patwa Maheshwari de Alwar, propriétaire d'un magasin de chaussures)

II Gordan Lal (père de deux fils et de six filles):

1. F: Parvati (1943) mariée en 1960 à Bhavar Lal Nagauri de Nagaur, qui possède un magasin de *namkin* (amuse-gueules)
2. F: Tara (1945) mariée en 1960 à Lal Chandra Falod de Jaipur, qui est *patwa*
3. F: Nortti (1948) mariée en 1965 à Narayan Lal X. de Rewari, qui avait un magasin de produits cosmétiques à Nanaur, puis s'est installé à Jaipur où il travaille comme *patwa*
4. F: Kanti (1951) mariée en 1965 à Babu Lal Nagauri de Nagaur (un frère cadet de Bhavar Lal Nagauri), qui possède un magasin d'amuse-gueules
5. F: Chuki (1954) mariée en 1973 à Musseda Lal Chandak de Rewari, qui tient une échoppe de thé
6. F: Purni (1957) mariée en 1973 à Rambabu Falod, (un frère cadet de Lal Chandra Falod) *patwa* de profession
7. H: Damoder (1956), *patwa*, marié en 1982 à Santosh Malpani qui vient d'Ajmer et dont le père est fonctionnaire
8. H: Puren (1958) marié en 1986 à Usha Chandak de Sangaria (Ganganagar district), dont le père est *patwa*
9. H: Satya Narayan (1968), marié en 1988 à Vinita Karva de Firozabad (UP), dont le père fait le commerce de légumes.

III Gulab Chand Dev (père d'un fils et de six filles):

1. H: Shyam Sunder, marié à X. Falod (la belle-sœur cadette (WyZ) de Damoder) dont le père est employé au tribunal d'Ajmer
2. F: Ramu, mariée à Lal Chand Soni, de Chomu, *patwa*
3. F: Susila mariée à X. Falod, de Kishangarh, épicier
4. F: Asha, mariée à Gopal Lal Falod, de Jaipur, *patwa* (bijouterie)
5. F: Manju, mariée à Om Prakash Falod (yBS de Gopal Lal Falod), épicier
6. F: Alka, mariée à Prem Parwal, *patwa*
7. F: Sangita, mariée à Mukesh Gupta, *patwa*.

IV Rameshwar Lal (père de six fils, dont quatre sont patwa, et d'une fille)

Rameshwar Lal et ses descendants ont perdu le contact avec le reste de la famille.

V Prelad (père de trois fils et de cinq filles):

1. H: Kailash (né en 1964/scolarité: 12 ans) vit à Jaipur, *patwa*, marié en 1980 à Prem Falod de Jaipur
2. F: Bina (1961/scolarité: 6 ans) mariée en 1981 à Shiv Charan Falod, de Renwal, propriétaire d'un magasin de tissus
3. F: Santosh (1962/scolarité: 6 ans) mariée en 1985 à Satiya Narayan Chandras, de Jaipur qui est *patwa*
4. H: Rajesh (1966/scolarité: 10 ans), célibataire, *patwa*, vit à Katmandou
5. F: Baby (1970/scolarité: 8 ans) mariée en 1989 à Raju X. de Rewari, employé d'un épicier
6. H: Shyam Sunder (1971/scolarité: 12 ans), célibataire, salarié à Beawar (Rajasthan),
7. F: Manju (1973/scolarité: 8 ans) mariée en 1992 à Radesh Falod de Renwal qui est salarié à Jaipur
8. F: Ritu (1976/scolarité: 6 ans) célibataire en 1994.

VI Durga Lal (père de quatre fils et de trois filles):

1. H: Mohan Lal, vit à Sambhar, salarié, marié à X Ajmera de Ajmer dont le père est employé par une fabrique de sari où il exécute des broderies avec des fils métalliques
2. H: Hira Chand, vit à Sambhar, épicier, marié à X Falod de Jaipur
3. H: Dana Lal, célibataire en 1994, vit à Sambhar, copropriétaire d'un magasin d'amuse-gueules
4. H: Suresh, célibataire en 1994, vit à Sambhar, copropriétaire du magasin d'amuse-gueules avec son frère Dana Lal
5. F: Pushpa, marié à un épicier de Rewari
6. F: Manju, célibataire en 1994
7. F: Anju, célibataire en 1994.

3. Provenance des belles-filles et des gendres de Nathu Lal Falod, originaire de Kishangarh-Renwal, à 70 km de Jaipur

1. H: Durga Shyam (né en 1932), *patwa*, marié en 1946 à Rameshwari Devi Parwal de Jaipur, établi à Jaipur depuis l'âge de 30 ans et dont le père est *patwa*
2. F: Fula Devi (née en 1935) mariée en 1947 à Madhu Shyam Soni de Chomu, propriétaire d'une épicerie

3. H: Maden Lal (né en 1938), *patwa*, marié en 1953 à Bimla Devi Parwal de Jaipur (la sœur de l'épouse de Durga)
4. F: Shanti Devi (née en 1940) mariée en 1954 à Durga Lal Kalani de Sambhar, employé au département de l'électricité
5. F: Mali Devi (née en 1944) mariée en 1959 à Nanda Kishore Chandak de Kota, employé d'une fabrique chimique
6. F: Chanda Devi (née en 1947) mariée en 1965 à Ram Gopal Nagauri de Nagaur, propriétaire d'un magasin d'amuse-guenles

4. Provenance des belles-filles et des gendres de la famille de Durga Lal Falod, originaire de Kishangarh-Renwal et établi à Jaipur

1. F: Muni (1954) mariée en 1967 à Lal Chand Ajmera de Jaipur qui est *patwa*
2. H: Satya Narayan (1957), *patwa*, marié en 1972 à Lali Devi de Fatehabad dont le père est *patwa*
3. H: Om Prakash (1961), *patwa*, marié en 1979 à Prem Karva de Nawalgarh dont le père est *patwa*
4. F: Sakuntela (1964) mariée en 1978 à Ramesh de Nimrana (distr. de Alwar), propriétaire d'une épicerie
5. F: Santosh (1967) mariée en 1981 à Suresh de Nimrana (le frère de l'époux de Sakuntela), propriétaire d'une épicerie
6. H: Mahesh (1970), *patwa*, marié en 1991 à Raki de Meerut (UP) dont le père possède un magasin (moulin à céréales)
7. H: Mukesh (1974), tailleur de pierres précieuses, fiancé en 1995 à Mamta Gattani d'Ajmer dont le père a une épicerie
8. H: Narayan (1977), tailleur de pierres précieuses, célibataire en 1994.

5. Provenance des belles-filles et des gendres de la famille de Lalchand Falod, dont le grand-père, originaire de Astera, s'est installé à Jaipur

1. H: Lalchand (1940), *patwa*, marié en 1958 à Tara Devi Kalani de Sambhar (Rajasthan)
2. H: Shankar Lal (1942), *patwa*, marié en 1960 à Shanti Devi Soni de Chomu (près de Jaipur)
3. H: Tchingen Lal (1946), *patwa*, marié en 1968 à Saraswati Sarda de Jaipur
4. H: Rama Babu (1955), *patwa*, marié en 1973 à Purni Devi Kalani de Sambhar (la sœur de Tara)
5. H: Shyam Babu (1960), *patwa*, marié en 1978 à Meena Devi Chandak de Fatehabad (Haryana)
6. F: Prem (1961), mariée en 1978 Kailash Kalani de Sambhar, fonctionnaire
7. H: Maden Lal (1962), *patwa*, marié en 1980 à Savitri Devi Rathi de Govindgarh (près de Alwar) dont le père possède une épicerie
8. H: Gopal Lal (1963), *patwa*, marié en 1981 à Asha Kalani de Jaipur et dont le père est *patwa*
9. F: Gita (1964), *patwa*, mariée en 1991 à Rajesh Birla originaire de Sikar et établi à Jaipur

6. Exemples d'alliances entre des Patwa Maheshwari et des Maheshwari: le cas des enfants de Gopal Lal Sarda¹

1. H: Hira Lal (né en 1938, scolarité: 10 ans), *patwa* de profession, marié en 1957 à Rajna Karva de Rewari dont le père possède une épicerie
2. F: Tara (née en 1940, scolarité: 5 ans) mariée en 1954 à Damoder Soni de Rewari, propriétaire d'une épicerie
3. F: Mira (née en 1950, scolarité: 8 ans) mariée en 1965 à Narayan Jaju de Rotak (Haryana), propriétaire d'une épicerie
4. F: Santosh (née en 1953, scolarité: 11 ans), mariée en 1970 à Mahesh Soni de Rewari, propriétaire d'une épicerie
5. H: Sunil (né en 1955, doté d'un Master en commerce), fonctionnaire d'Etat (employé par le Dairy Development Corporation of the Government of Rajasthan), est marié en 1977 à Dipika Malpani (Maheshwari) de Kota dont le père possède un magasin de balais
6. H: Babu Lal (né en 1957, scolarité: 11 ans), *patwa* est marié en 1978 à Gita Lohiya (Maheshwari) de Kota, dont le père est fonctionnaire
7. H: Anand (né en 1959, scolarité: 11 ans), *patwa*, est marié en 1981 à Shanti Ajmera (Maheshwari) d'Atoun (distr. de Kota) dont le père possède un magasin de tissus
8. H: Ramu (né en 1962, scolarité: 10 ans), *patwa*, est marié en 1987 à Manju Totla (Maheshwari) de Jaipur dont le père possède un magasin de médicaments ayurvédiques
9. F: Susila (née en 1965, scolarité: 10 ans), mariée en 1982 à Shankar Lal Rath (Maheshwari) d'Indore qui possède un magasin de céréales
10. H: Mukesh (né en 1971, Master in arts), *patwa* et commerce de pierres, marié en 1997 à Sangita Bhutra de Sardar Shahar (distr. de Churu)
11. F: Parvati (né en 1974, scolarité: 10 ans) mariée en 1992 à Rama Ajmera (Maheshwari) de Mukundgarh (distr. de Jhunjhunu), propriétaire d'un magasin de céréales.

7. Les alliances avec les Maheshwari mentionnées ci-dessus ont été conclues grâce aux intermédiaires suivants

- Les études:
Sunil Sarda (n° 5) a épousé la cousine (MZD) de Promod, un Maheshwari qui était un ami d'études.
- Le voisinage:
Babu Lal Sarda (n° 6) a épousé une voisine de sa belle-sœur (la femme de Sunil). La belle-famille de Babu Lal est voisine de celle de Sunil.
- La parenté/amitié:
Anand Sarda (n° 7) épousa la nièce (BD) de la belle-mère de Promod Jaju, l'ami de Sunil.
Prahalaad Ajmera, Maheshwari de Jaipur et parent lointain de l'épouse de Babu Lal (No 6), arrangea le mariage de Susila (n° 9) avec le fils de son beau-frère (WBS). Il arrangea également le mariage de Ramu (n° 8) et de Parvati (n° 11).

¹ Les informations concernant les dates de naissance et de mariage, la formation scolaire et la profession sont exactes. En revanche, les noms de personnes sont fictifs. Les conjoints maheshwari sont signalés entre parenthèses.

Bibliographie

- AGHASSIAN Michel, AMSELLE Jean-Loup, BALDÉ M.S., FIÉLOUX Michèle
 1976 *Les migrations africaines*. Paris: François Maspero
- AKHIL BHARATVARSHIYA MAHESHWARI MAHA SABHA
 1994 *Jaisalmer Adhiveshan*
 1997 *All India Maheshwari professional's directory*. Bangalore: Saroj Printers
- AMBIRAJAN Srinivasa
 1991 «Changing attitudes towards business in India» in: Dwijendra TRIPATHI (ed.), *Business and politics in India*, p. 1-19. New Delhi: Manohar
- ANDERSON Benedict
 1996 *L'imaginaire national*. Paris: La Découverte
- APPADURAI Arjun, BRECKENRIDGE Carol Appadurai
 1976 «The south Indian temple: authority, honor and redistribution». *Contributions to Indian sociology* (n.s.) 10(2), p. 187-211
- ARNOLD David, JEFFREY Robin, MANOR James
 1976 «Caste associations in south India: a comparative analysis». *The Indian economic and social history review* 13 (3), jul-sept, p. 354-373
- ASSAYAG Jackie
 1997 «Le corps de l'Inde: la carte, la vache, la nation». *Gradhiva* 22, p. 15-29
 1986 «Modernisation de la caste et indianisation de la démocratie: le cas des Lingayat». *Archives européennes de sociologie* 27, p. 319-353
- ATAL Yogesh
 1968 *The changing frontiers of caste*. Delhi: National Publishing House
- AUGUSTINS Georges
 1989 *Comment se perpétuer ? Devenir des lignées et destin des patrimoines dans les paysanneries européennes*. Nanterre: Société d'ethnologie

BABB Lawrence A.

- 1998 «Rejecting violence: sacrifice and the social identity of trading communities». *Contributions to Indian sociology* 32 (2), p. 387-407

BAILEY Frederick George

- 1963 «Closed social stratification in India». *European journal of sociology* 4, p. 107-24
- 1992 *Stratagems and spoils: a social anthropology of politics*. Oxford: Basil Blackwell

BAJEKAL Madhavi

- 1990 «The State and the rural grain market in eighteenth century eastern Rajasthan» in: Sanjay SUBRAHMANYAN (ed.), *Merchants, markets and the State in early modern India*, p. 90-120. Bombay [etc.]: Oxford University Press

BAKER Christopher John

- 1975 «Temple and political development» in: Christopher John BAKER et David A. WASHBROOK (eds), *South India: political institutions and political change, 1880-1940*, p. 69-97. London: Mac Millan Press

BANKS Marcus

- 1986 «Defining division: an historical overview of Jain social organisation». *Modern Asian studies* 20(3), p. 447-460
- 1992 *Organizing Jainism in India and England*. Oxford: Clarendon Press

BARTH Fredrik

- 1969 *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Bergen; Oslo: Universitets-forlaget; London: George Allen and Unwin

BARUA Jaimini Kaushik Rishi

- 1985 *Amrit-vallari*. Akhil Bharatvarshiya Maheshwari Maha Sabha

BAYLY Christopher Alan

- 1973 «Patrons and politics in northern India». *Modern Asian studies* 7(3), p. 349-388
- 1992 *Rulers, townsmen and bazaars: North Indian society in the age of British expansion*. Bombay [etc.]: Oxford University Press

BÉNEI Véronique

- 1996 *La dot en Inde, un fléau social ? socio-anthropologie du mariage au Maharashtra*. Paris: Karthala; Pondichéry: Institut français

BERREMAN Gerald Duane

- 1993 «Sanskritization as female oppression in India» in: Barbara Diane MILLER (ed.), *Sex and gender hierarchies*, p. 366-392. Cambridge: Cambridge University Press

BÉTEILLE André

- 1993 «The family and the reproduction of inequality» in: Patricia UBEROI (ed.), *Family, kinship and marriage in India*, p. 435-451. Delhi [etc.]: Oxford University Press
- 1996 «Caste in contemporary India» in: Christopher J. FULLER (ed.), *Caste today*, p. 150-179. Delhi: Oxford University Press

BIARDEAU Madeleine, MALAMOUD Charles

- 1976 «Le sacrifice dans l'hindouisme» in: Madeleine BIARDEAU et Charles MALAMOUD (éds.), *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, p. 7-154. Paris: PUF

BILLIG Michael S.

- 1991 «The marriage squeeze on high-caste Rajasthani women». *The journal of Asian studies* 50(2), p. 341-360

BOUEZ Serge

- 1985 «Le prix de la pureté: isogamie et hypergamie chez les brahmanes rahri du Bengale». *L'Homme* 25(4), p. 23-48

BOURDIEU Pierre

- 1970 *La reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Minuit
- 1979 *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Minuit

BOURGEOIS Frédérique

- 1997 «Grocers and the grocery trade in Ratlam: Madhya Pradesh» in: Philippe CADÈNE, Denis VIDAL (eds.), *Webs of trade: dynamics of business communities in western India*, p. 159-173. New Delhi: Manohar

BRADFORD Nicholas J.

- 1985 «From bridewealth to groom-fee: transformed marriage customs and socio-economic polarisation amongst Lingayats». *Contributions to Indian sociology* (n.s.) 19(2), p. 269-302

BUSINESS TODAY

- 1997 *India's 50 business families, 1947-97*. 22 août-6 sept., (numéro spécial)

CADÈNE Philippe

- 1993 «Réseaux économique et territoires de l'identité: les migrations de travail et les relations de mariage d'une communauté marchande dans une petite ville indienne». *Cahiers de l'ORSTOM* 29 (2-3), p. 443-463
- 1997 «The part played by merchant castes in the contemporary Indian economy: the case of the Jains in a small town in Rajasthan» in: Philippe CADÈNE, Denis VIDAL (eds.), *Webs of trade: dynamics of business communities in western India*, p. 136-158. New Delhi: Manohar

CAPLAN Patricia

- 1979 «Women's organizations in Madras City, India» in: Patricia CAPLAN et Janet M. BUJRA (eds), *Women united, women divided: comparative studies of ten contemporary cultures*, p. 99-128. London; Bloomington: Indiana University Press
- 1993 «Bridegroom price in urban India: caste, class and "dowry evil" among Christians in Madras» in: Patricia UBEROI (ed.), *Family, kinship and marriage in India*, p. 357-382. Delhi: Oxford University Press

CARROLL Lucy

- 1977 «Caste, community, and caste(s) association». *Contributions to Asian studies* 10, p. 3-24
- 1978 «Colonial perception of Indian society and the emergence of caste(s) association». *Journal of Asian studies* 36(2), p. 233-250
- 1979 «The seavoyage controversy and the Kayasthas of north India: 1901-1909». *Modern Asian studies* (Cambridge) 13(2), p. 205-299
- 1989 «Law, custom, and statutory social reform: the Hindu women's remarriage act of 1856». *Indian economic and social history review* 20(4), p. 363-389
- 1991 «Daughter's right of inheritance in India: a perspective on the problem of dowry». *Modern Asian studies* (Cambridge) 25(4), p. 791-809

CARTER Anthony T.

- 1976 «Caste boundaries and the principle of kinship amity: a Maratha caste Purana». *Contributions to Indian sociology* (n.s.), 9(1), p. 123-137

CENSUS OF INDIA

- 1881... *Rajputana & Ajmer-Merwara*. Calcutta: Superintendent Government Printing [Census of 1881, 1891, 1901 and 1911]

CENTLIVRES Pierre

- 1992a «Le jeu des garçons» in: Jacques HAINARD, Roland KAEHR (éds.), *Les femmes*, p. 55-80. Neuchâtel: Musée d'ethnographie
- 1992b «Structure et évolution des bazars du Nord afghan» in: Pierre CENTLIVRES, Micheline CENTLIVRES-DEMONT, *Et si on parlait de l'Afghanistan ? terrains et textes, 1964-1980*, p. 193-218. Neuchâtel: Ed. de l'Institut d'ethnologie; Paris: Ed. de la Maison des sciences de l'homme
- 1992c «Groupes ethniques: de l'hétérogénéité d'un concept aux ambiguïtés de la représentation» in: Pierre CENTLIVRES, Micheline CENTLIVRES-DEMONT, *Et si on parlait de l'Afghanistan ? terrains et textes, 1964-1980*, p. 53-63. Neuchâtel: Ed. de l'Institut d'ethnologie; Paris: Ed. de la Maison des sciences de l'homme

CENTLIVRES-DEMONT Micheline

- 1988 «Rites de mariage: le dit et le vécu» in: Pierre CENTLIVRES, Micheline CENTLIVRES-DEMONT, *Et si on parlait de l'Afghanistan ? terrains et textes, 1964-1980*, p. 135-147. Neuchâtel: Ed. de l'Institut d'ethnologie; Paris: Ed. de la Maison des sciences de l'homme

CHAKRAVARTI Uma

- 1993 «Whatever happened to the Vedic Dasi ? orientalism, nationalism and a script for the past» in: Kumkum SANGARI, Sudesh VAID (eds.), *Recasting women: essays in colonial history*, p. 27-88. New Delhi: Kali for women

CHAMBARD Jean-Luc

- 1961 «Mariages secondaires et foires aux femmes en Inde centrale». *L'Homme* 1(2), p. 51-88
- 1988 *Le calendrier religieux et les fêtes de l'Inde du Nord: comment la recherche ethnographique et la tradition orale recueillie aujourd'hui nous aident à mieux les comprendre*. Paris: Librairie de l'Inde
- 1996 *La déesse Laksmi, héroïne d'une version populaire du Ramayana en Inde centrale*. Exposé du 20 mai 1996. Equipe Héros régionaux (EPHE Mallison)

CHAPUT Pascale

- 1999 «Castes et mobilité sociale: d'un groupe de statut à l'autre». *Cahiers internationaux de sociologie* 106, p. 201-223

CHAUHAN Brij Raj

- 1964 «Chokhala, an intervillage organization of a caste in Rajasthan». *Sociological bulletin*, p. 24-35

CHATTERJI Basudev

- 1981 «Business and politics in the 1930s: Lancashire and the making of the Indo-British trade agreement, 1939». *Modern Asian studies* (Cambridge) 5(3), p. 527-573

CHEN Lincoln C.

- 1982 «Where have the women gone ? Insights from the Bangladesh on low sex ratio of India's population». *Economic and political weekly* 17(10), p. 364-372

CHOUDHRY P.S.

- 1968 *Rajasthan between the two world wars (1919-1939)*. Agra: Sri Ram Mehra

CLARK Alice W.

- 1987 «Social demography of excess female mortality in India: new directions». *Economic and political weekly* 22(17), p. 12-21
- 1993 «Analyzing the reproduction of human beings and social formations, with Indian regional examples over the last century» in Alice W. CLARK (ed.), *Gender and political economy: explorations of south Asian systems*, p. 115-145. Delhi: Oxford University Press

CLÉMENTIN-OJHA Catherine

- 1995 «L'inégalité des Śūdra: convictions smārta, dilemme vishnuite, un débat interne à l'hindouisme». *Puruṣārtha* 17, p. 87-109

CLÉMENTIN-OJHA Catherine (suite)

- 1999 *Le trident sur le palais: une cabale anti-vishnouite dans un royaume hindou à l'époque coloniale*. Paris: Presses de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

COHN Bernard S.

- 1994a «Some notes on law and change in north India» in: Bernard S. COHN, *An anthropologist among the historians and other essays*, p. 554-574. Delhi: Oxford University Press
- 1994b «Anthropological notes on disputes and law in India» in: Bernard S. COHN, *An anthropologist among the historians and other essays*, p. 575-631. Delhi: Oxford University Press
- 1994c «The census, social structure and objectification in south Asia» in: Bernard S. COHN, *An anthropologist among the historians and other essays*, p. 225-255. Delhi: Oxford University Press

CORWIN Lauren A.

- 1977 «Caste, class and the love-marriage: social change in India». *Journal of the marriage and the family* 39(4), p. 823-831

CURRIE Kate

- 1992 «The Indian stratification debate: a discursive exposition of problems and issues in the analysis of class, caste and gender». *Dialectical anthropology* 17, p. 115-139

DALMIA Vasudha

- 1997 *The nationalization of the Hindu traditions: Bharatendu Haris?handra and nineteenth-century Banaras*. Delhi: Oxford University Press

DARAK Shivkaran Ramratan

- 1923 *Vaishyakulbhusan va itihaskapdrum Maheshwarikulshuddhdarpan aur sarhi barah va caurasi nyatka varnan*. Bombay: Lakshmi Venkateshwar Press [4th ed.] (1st ed.: 1893)

DAYANANDA Saraswati

- 1915 *Satyarth Prakash* / transl. Chiranjiva Bharadvaja. Agra: Arya Pratinidi Sabha

DELIÈGE Robert

- 1988 *Les Paraiyars du Tamil Nadu*. Nettetal: Steyler
- 1989 «Les mythes d'origine chez les Paraiyars du Tamil Nadu». *L'Homme* 109, p. 107-116

DOBBIN Christine

- 1970 «The Parsi Panchayat in Bombay City in the nineteenth century». *Modern Asian studies* 4(2) p. 109-132

DUBE Leela

- 1988 «On the construction of gender: Hindu girls in patrilineal India». *Economic and political weekly* 23(18), p. 11-20

DUMONT Louis

- 1966 *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes*. Paris: Gallimard
- 1980 «La dette vis-à-vis des ancêtres et de la catégorie des *sapinda*». *Puruṣārtha* 4, p. 15-37
- 1997 *Groupes de filiation et alliance de mariage: introduction à deux théories d'anthropologie sociale*. Paris: Gallimard

DUPONT Véronique

- 1997 «The role of trade and traders in small-scale industrial development: the example of a textile-printing centre in Gujarat» in: Philippe CADÈNE, Denis VIDAL (eds.), *Webs of trade: dynamics of business communities in western India*, p. 108-135. New Delhi: Manohar

ETIENNE Gilbert

- 1985 *L'économie de l'Inde*. Paris: Presses universitaires de France
- 1996 «L'heure des réformes économiques (1980-1996)» in: Christophe Jaffrelot (dir.), *L'Inde contemporaine de 1950 à nos jours*, p. 109-128. Paris: Fayard

FOX Richard G.

- 1967a «Resiliency and change in the Indian caste system: the Umar of Uttar Pradesh». *Journal of Asian studies* 26, p. 555-586
- 1967b «Family, caste, and commerce in a north Indian market town». *Economic development and cultural change* 15, (April), p. 294-314

FRÉDÉRIC Louis

- 1987 *Dictionnaire de la civilisation indienne*. Paris: Robert Laffont

FRUZZETTI Lina M.

- 1976 «Seed and earth: a cultural analysis of kinship in a Bengali town». *Contributions to Indian sociology* (n.s.), 10(1), p. 98-132
- 1990 *The gift of a virgin: women, marriage and ritual in Bengali society*. Delhi: Oxford University Press

GALANTER Marc

- 1989 «Changing legal conceptions of caste» in: Marc GALANTER, *Law and society in modern India*, p. 141-182. Delhi: Oxford University Press

GHASARIAN Christian

- 1992 *Honneur, chance et destin: la culture indienne à la Réunion*. Paris: l'Harmattan
- 1996 *Introduction à l'étude de la parenté*. Paris: Senil

GIORDANO Christian

- 1992 *Die Betrogenen der Geschichte: Überlagerungsmentalität und Überlagerungsrationalität in mediterranen Gesellschaften*. Frankfurt; New York: Campus

GODBOUT Jacques T. (en collaboration avec Alain CAILLÉ)

- 1992 *L'esprit du don*. Paris: La Découverte

GOODY Jack

- 1990 *The oriental, the ancient and the primitive: systems of marriage and the family in the pre-industrial societies of Eurasia and India*. Cambridge: Cambridge University Press

GOODY Jack, TAMBIAH Stanley Jeyaraja

- 1973 *Bridewealth and dowry*. Cambridge: Cambridge University Press

GOUGH E. Kathleen

- 1972 «The social structure of a Tanjore village» in: McKim MARRIOTT (ed.), *Village India*, p. 36-52. Chicago: Chicago University Press

GUPTA Babu Lal

- 1987 *Trade and commerce in Rajasthan during the 18th century*. Jaipur: Rajendra Printers

HALL Kenneth R.

- 1980 *Trade and statecraft in the age of Colas*. New Delhi: Abhinav Publications

HARDGRAVE Robert L.

- 1968 «Caste: fission and fusion». *Economic and political weekly* 3, special number, p. 1065-1070
- 1995 «Political participation and primordial solidarity» in: Rajni KOTHARI (ed.), *Caste in Indian politics*, p. 96-120. Hyderabad: Sangam Books

HARDIMAN David

- 1996 *Feeding the Baniya: peasants and usurers in western India*. Delhi: Oxford University Press

HARMAN William P.

- 1992 *Sacred marriage of a Hindu goddess*. Delhi: Motilal Banarsidass

HAYDEN Robert M.

- 1983 «Excommunication as everyday event and ultimate sanction: the nature of suspension from an Indian caste». *Journal of Asian studies* 42(2), p. 291-309

HAYNES Douglas E.

- 1987 «From tribute to philanthropy: the politics of gift giving in a western Indian city». *Journal of Asian studies* 46(2), p. 339-359

HAYNES Douglas E. (suite)

- 1992 *Rhetoric and ritual in colonial India: the shaping of a public culture in Surat City, 1852-1928*. Delhi: Oxford University Press

HAZLEHURST Leighton Wilson

- 1968 «Caste and merchant communities» in: Milton SINGER, BERNARD S. Cohn (eds.), *Structure and change in Indian society*, p. 285-297. Chicago: Aldine

HEIMSATH Charles H.

- 1989 «The functions of Hindu social reformers: with special reference to Kerala». *The Indian economic and social history review*, vol. 15(1), p. 21-39

HERRENSCHMIDT Olivier

- 1989 *Les meilleurs dieux sont hindous*. Lausanne: L'Âge d'homme

HERSHMAN Paul

- 1981 *Punjabi kinship and marriage*. Delhi: Hindustan Publishing Corporation

HIMATRAM-JI Savai Ram

- 1911 *Diddu Maheshwari Jati Rakshak Sangrah*, 3^e partie. 6^e éd. Indore: Shri Ganesh Printing Press

HOBBSAWM Eric, RANGER Terence (eds.)

- 1983 *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press

INDEN Ronald B.

- 1976 *Marriage and rank in Bengali culture: a history of caste and clan in middle period Bengal*. Berkeley: University of California Press

JAFFRELOT Christophe

- 1993 *Les nationalistes hindous: idéologie, implantation et mobilisation des années 1920 aux années 1990*. Paris: Presses de la fondation nationale des sciences politiques
- 1994a «Réformes socio-religieuses et nationalisme» in: Claude MARKOVITS (éd.), *Histoire de l'Inde moderne: 1480-1950*, p. 540-560. Paris: Fayard
- 1994b «Œuvres pieuses en Inde» in: Jean-François BAYART (dir.), *La réinvention du capitalisme*, p. 145-172. Paris: Karthala
- 1998 *La démocratie en Inde: religion, caste et politique*. Paris: Fayard

JAMOUS Raymond

- 1991 *La relation frère-sœur: parenté et rites chez les Meo de l'Inde du Nord*. Paris: Editions de l'école des hautes études en sciences sociales
- 1992 «Les rites de l'Inde ancienne». *Gradhiva* 12, p. 3-21
- 1995 «"Faire", "défaire" et "refaire" les saints: les pir chez les Meo (Inde du Nord)». *Terrain* 24, p. 43-56
- 1996 «The Meo as a Rajput caste and a Muslim community» in: Christopher J. FULLER (ed.), *Caste today*, p. 180-201. Delhi: Oxford University Press

JAMOUS Raymond (*suite*)

- 1999 «Elémentaire, complexe: de certaines formes d'explication en anthropologie». *Archives européennes de sociologie* 40(2), p. 279-303

JONES J. Howard M.

- 1991 «Jain shopkeepers and moneylenders: rural informal credit networks in south Rajasthan» in: Michael CARRITHERS, Caroline HUMPHREYS (eds.), *The assembly of listeners: Jains in society*. Cambridge: Cambridge University Press

JONES Kenneth W.

- 1989a *Socio-religious reform movements in British India*. Cambridge: Cambridge University Press
1989b *Arya dharma: Hindu consciousness in 19th century Punjab*. New Delhi: Manohar

JORDENS Joseph Teresa Florent

- 1997 *Dayananda Saraswati: his life and ideas*. Delhi: Oxford University Press

KANE Panduranga Vamana

- 1974 «Marriage» in: *History of Dharmasastra: (ancient and mediæval religious and civil law)*, vol. II, part 1, p. 427-582. Poona: Bhandarkar Institute Press
1993 «Contracts» in: *History of Dharmasastra: (ancient and mediæval religious and civil law)*, vol III, p. 411-461. 3rd ed. Poona: Bhandarkar Institute Press

KANNAN Chirayil Thumbayil

- 1961 «Intercaste marriage in Bombay». *Sociological bulletin* 10, p. 53-68
1963 *Intercaste and inter-community marriages in India*. Bombay: Allied Publishers

KAPADIA Kanaiyalal Motilal

- 1992 *Marriage and family in India*. Calcutta: Oxford University Press

KAPADIA Karin

- 1993 «Marrying money: changing preference and practice in Tamil marriage». *Contributions to Indian sociology* (n.s.) 27 (1), p. 25-51

KAPANI Lakshmi

- 1992 *La notion de saṃskāra dans l'Inde brahmanique et bouddhique*, vol. 1. Paris: de Boccard

KHARE Ravindra S.

- 1970 *The changing Brahmins: associations and elites among the Kanya-Kubjas of north India*. Chicago: University of Chicago Press

KISHWAR Madhu

- 1986 «Arya Samaj and women's education: kanya mahavidyalaya, Jalandhar». *Economic and political weekly* 21(17), Avril 26, p. 9-24
- 1989a «The daughters of Aryavarta» in: Jayasankar KRISHNAMURTY (ed.), *Women in colonial India: essays on survival, work, and the state*, p. 78-114. Delhi: Oxford University Press
- 1989b «Towards more just norms for marriage: continuing the dowry debate». *Manushi* 53, p. 1-9
- 1989c «Dowry and inheritance rights». *Economic and political weekly*, March 18, p. 587-588
- 1989d «Continuing the dowry debate: discussion». *Economic and political weekly*, December 9, p. 2738-2740
- 1990 «Inheritance rights for women: a response to some commonly expressed fears». *Manushi* 57, p. 3-15

KISHWAR Madhu, VANITA Ruth

- 1987 «The burning of Roop Kanwar». *Manushi* 43, p. 15-29

KOCHANNEK Stanley A.

- 1974 *Business and politics in India*. Berkeley: University of California Press

KOLENDA Pauline

- 1984 *Caste in contemporary India: beyond organic solidarity*. Jaipur: Rawat
- 1987 *Regional differences in family structure in India*. Jaipur: Rawat
- 1994 «The joint family household in rural Rajasthan: ecological, cultural and demographic conditions for its occurrence» in: Karine SCHOMER, Joan ERDMAN, Deryck O. LODRICK, Lloyd L. RUDOLPH (eds), *The idea of Rajasthan*, vol. 2, p. 64-116. New Delhi: Manohar

KOTHARI Rajni, MARU Rushikesh M.

- 1965 «Caste and secularism in India». *Journal of Asian studies* 25 (1), p. 33-50
- 1995 «Federating for political interests: the kshatriyas of Gujarat» in: Rajni KOTHARI (ed.), *Caste in Indian politics*, p. 66-95. Hyderabad: Sangam Books

LACHATIER Pierre

- 1992 «Le capitalisme lignager assigné aujourd'hui: les marchands kutchi lohana du Maharashtra (Inde)». *Annales ESC* 4-5, p. 865-888
- 1997 «Merchant lineage firm and non-invisible hand» in: Philippe CADÈNE, Denis VIDAL (eds.), *Webs of trade: dynamics of business communities in western India*, p. 23-53. New Delhi: Manohar
- 1999 *Firmes et entreprises en Inde: la firme lignagère dans ses réseaux*. Paris: Karthala

LAMBERT Helen

- 1996 «Caste, gender and locality in rural Rajasthan» in: Christopher J. FULLER (ed.), *Caste today*, p. 93-123. Delhi: Oxford University Press

LARDINOIS Roland

- 1986 «En Inde, la famille, l'Etat, la femme» in: André BURGUiÈRE, Christiane Klapisch-ZUBER, Martine SEGALen, Françoise ZONABEND (éds.), *Histoire de la famille*, p. 351-391. Paris: Armand Colin
- 1996 «Transition démographique et croissance de la population» in: Christophe JAFFRELOT (dir.), *L'Inde contemporaine de 1950 à nos jours*, p. 289-315. Paris: Fayard

LATEEF Shireen

- 1987a «Fijian Indians: the women's predicament: a study of bureau marriages». *Manushi* 41, p. 8-15.
- 1987b «Indo-Fijian Women: past and present». *Manushi* 39, p. 2-10

MADAN Triloki Naath

- 1975 «Structural implications of marriage in north India: wife-givers and wife-takers among the Pandits of Kashmir». *Contributions to Indian sociology* 9(2), p. 217-243
- 1989 *Family and kinship: a study of the Pandits of rural Kashmir*. Bombay: Asia Publishing House. 2nd rev. ed. Delhi: Oxford University Press
- 1993 «The structural implication of marriage alliance in north India: wife-givers and wife-takers» in: Patricia UBEROI (ed.), *Family, kinship and marriage in India*, p. 287-306. Delhi: Oxford University Press

MAHESHWARI Naviyuvak Mandal (Barmer)

- 1987 *Maheshwari Darshan: Rajasthan mai Dhat Maheshwari Samaj, Ek Parichay* (Janganana) Jaipur

MAHESHWARI

- 1994-96 *Maheshwari*, Nagpur

MALAMOUD Charles

- 1980 «La théologie de la dette dans le brahmanisme». *Purusārtha* 4, p. 39-62
- 1989 *Cuire le monde: rite et pensée dans l'Inde ancienne*. Paris: La Découverte

MALHOTRA Kailash Chandra

- 1979 «Excommunication as a process leading to the formation of new groups». *The eastern anthropologist* 32 (1), p. 49-53

MANI Lata

- 1989 «Contentious Traditions: the debate on sati in colonial India» in: Kumkum SANGARI, Sudesh VAID (eds.), *Recasting women: essays in colonial history*, p. 88-127. Delhi: Kali for Women

MARKOVITS Claude

- 1977 «Capitalisme indien et mouvement national dans l'entre-deux-guerres». *Puruṣārtha* 3, p. 155-177
- 1981 «Indian business and the congress provincial Government 1937-1939». *Modern Asian studies*, vol. 15, p. 487-526
- 1982 «Peut-on parler d'une classe capitaliste indienne ?». *Puruṣārtha* 6, p. 159-187
- 1985 *Indian business and nationalist politics, 1931-39: the indigenous capitalist class and the rise of the Congress Party*. Cambridge: Cambridge University Press
- 1994 «Commerces, industries, villes» in: Claude MARKOVITS (éd.), *Histoire de l'Inde moderne*, p. 518-538. Paris: Fayard
- 2000 *The global world of Indian merchants 1750-1947*. Cambridge: Cambridge University Press

MARRIOTT MacKim

- 1959 «Interaction and attributional theories of caste ranking». *Man in India*, June, p. 92-107
- 1966 «Multiple reference in Indian caste systems» in: James SILVERBERG (ed.), *Social mobility in the caste system in India*, p. 103-113. The Hague: Mouton
- 1976 «Hindu transactions: diversity without dualism» in: Bruce KAPPERER (ed.), *Transaction and meaning: directions in the anthropology of exchange and symbolic behavior*, p. 109-142. Philadelphia: Institute for the study of human issues

MAYER Adrian C.

- 1962 *Caste and kinship in central India: a village and its region*. London: Routledge and Kegan Paul
- 1996 «Caste in an Indian village: change and continuity 1954-1992» in Christopher J. FULLER (ed.), *Caste today*, p. 32-64. Delhi: Oxford University Press

MEHTA R.

- 1971 «Purdah among the Oswals of Mewar» in: Hanna PAPANEK, Gail MINAULT (eds.), *Separate worlds: studies of purdah in south Asia*, p. 139-163. Delhi: Chanakya

MILLER Barbara Diane

- 1980 «Female neglect and the costs of marriage in rural India». *Contributions to Indian sociology* (n.s.) 14 (1), p. 95-129

MINES Mattison, GOURISHANKAR Vijayalakshmi

- 1990 «Leadership and individuality in south Asian: the case of the south Indian big-man». *Journal of Asian studies* 49(4), p. 761-786

MISRA Bankey Bihari

- 1961 *The Indian middle classes: their growth in modern times*. London: Oxford University Press

NANDY Ashis

- 1983 *The intimate enemy: loss and recovery of self under colonialism*. Delhi: Oxford University Press

NARASIMHAN Sakuntala

- 1990 *Sati: a study of widow burning in India*. New Delhi: Viking

NEEDHAM Rodney

- 1962 *Structure and sentiment: a test case in social anthropology*. Chicago: University of Chicago Press

NISHIMURA Yuko

- 1998 *Gender, kinship and property rights: Nagarattar womanhood in south India*. Delhi: Oxford University Press

NOBLE William A., SANKHYAN Ad Ram

- 1994 «Signs of the divine: sati memorials and sati worship in Rajasthan» in: Karine SCHOMER, Joan ERDMAN, Deryck O. LODRICK, Lloyd L. RUDOLPH (eds.), *The idea of Rajasthan*, vol. 2, p. 343-391. New Delhi: Manohar

O'HANLON Rosalind

- 1991 «Issues of widowhood: gender and resistance in colonial Western India» in: Douglas HAYNES and Gyan PRAKASH (eds.), *Contesting power: resistance and everyday social relations in South Asia*, p. 62-108. Delhi: Oxford University Press
- 1994 *A comparison between women and men: Tarabai Shinde and the critique of gender relations in colonial India*. Madras: Oxford University Press

OLDENBURG Veena Talwar

- 1991 «Lifestyle as resistance: the case of the courtesans of Lucknow» in: Douglas HAYNES and Gyan PRAKASH (eds.), *Contesting power: resistance and everyday social relations in South Asia*, p. 23-62. Delhi: Oxford University Press

ÖSTÖR Akos

- 1984 *Culture and power: legend, ritual, bazaar and rebellion in a Bengali society*. New Delhi: Sage

PACHE Véronique

- 1990 «Les associations portugaises en Suisse ou l'image d'une Suisse méconnue», in: Marc-Olivier GONSETH (éd.), *L'image de la Suisse = Schauplatz Schweiz*, p. 139-155. Berne : Société suisse d'ethnologie. 425 p. (Ethnologica Helvetica; 13-14)
- 1997 «Une stratégie matrimoniale inédite: les foires de rencontre chez les Maheshwari, une caste de commerçants hindous» in: Jacques HAINARD, Roland KAEHR (éds.), *Dire les autres: réflexions et pratiques ethnologiques: textes offerts à Pierre Centlivres*, p. 345-358. Lausanne: Payot

PACHE Véronique (suite)

- 1998a «Marriage fairs among Maheshwaris: a new matrimonial strategy». *Economic and political weekly*, April 25, p. 970-975
- 1998b «Le rôle du barbier dans la sélection des conjoints chez les Maheshwaris» in: *Les faiseurs d'amour: le tiers dans nos relations*, p. 119-134. Payot: Lausanne
- 2000 «La pratique de la dot comme dispositif de clôture du groupe: le cas des Dathi Maheshwari, une caste de commerçants originaires du Rajasthan, Inde» in: Pierre CENTLIVRES, Isabelle GIROD (éds), *Les défis migratoires: actes du colloque CLUSE «Les défis migratoires à l'aube du troisième millénaire»*, Neuchâtel 1998, p. 481-488. Seismo: Zurich

PACHE HUBER Véronique

- 2001 «Chère belle-sœur, procure-moi donc une épouse... Le rôle des femmes dans les stratégies matrimoniales de commerçants nord-indiens». *Tsantsa: revue de la Société suisse d'ethnologie* (Zurich) 6, p. 17-26
- 2002 «Recourir contre la mort: un devoir des épouses hindoues», Rapport pour le CICR (à paraître en 2003)

PANAGARIYA B.L., PAHARIYA N.C.

- 1993 *Political, socio-economic and cultural history of Rajasthan*. Jaipur: Panch-sheel Prakashan

PANDE Ram

- 1994 *Jaipur Rajya Praja Mandal*. Jaipur: Shodak

PANDEY Gyan

- 1983 «Rallying round the cow: sectarian strife in the Bhojpuri region, c. 1888-1917». *Subaltern studies: writings on South Asian history and society* 2, p. 60-129

PAPANEK Hanna

- 1973 «Men, women and work: reflections on the two-person career». *American journal of sociology* 78(4), p. 852-872
- 1979 «Family status production: the «work» and «non-work» of women». *Signs* 4(4), p. 775-781
- 1989 «Family status-production work: women's contribution to social mobility and class differentiation» in: Maithreyi KRISHNARAJ, Karuna CHANANA (eds.), *Gender and the household domain: social and cultural dimensions*, p. 97-116. New Delhi: Sage

PAREEK Radhey Shyam

- 1973 *Contribution of Arya Samaj in the making of modern India*. New Delhi: Sarvadeshik Arya Pratinidhi Sabha

PARRY Jonathan P.

- 1974 «Egalitarian values in a hierarchical society». *South Asian review* 7(2), p. 95-121
- 1979 *Caste and kinship in Kangra*. New Delhi: Vikas Publishing House
- 1986 «The gift, the Indian gift and the "Indian gift"». *Man* (n.s.) 21, p. 453-473

PARVATHAMMA Carehanumanythappa Syagali

- 1967 «Adultery: a case study». *Eastern anthropologist* 20 (1), p. 15-32

PATWARI Sita Ram

- 1987 «Patwa Maheshwari Kaun ?». *Maheshwari Sevek* (juillet), p. 47-48

PEACE Adrian

- 1984 «Constructions of class, images of inequality: the middle class and the urban poor in a north Indian city». *Urban anthropology* 13(2-3), p. 261-293

POCOCK David Francis

- 1993 «The hypergamy of the Patidar» in: Patricia Uberoi (ed.), *Family, kinship and marriage in India*, p. 330-340. Delhi: Oxford University Press

POWLETT Percy William

- 1874 *Gazetteer of the Bikánir state*. Calcutta, Office of the superintendent of government printing [cité par Timberg 1978]

QUIGLEY Declan

- 1993 *The interpretation of caste*. Oxford: Clarendon Press

RAHEJA Gloria Goodwin

- 1988 *The poison in the gift: ritual, prestation, and the dominant caste in a northern Indian village*. Chicago: University of Chicago Press

RAY Himanshu Prabha

- 1986 *Monastery and guild: commerce under the Satavahanas*. Delhi [etc.]: Oxford University Press

RAY Rajat Kanta

- 1993 «Introduction» in: Rajat Kanta RAY (ed.), *Entrepreneurship and industry in India, 1800-1947*, p. 1-69. Delhi: Oxford University Press
- 1995 «Asian Capital in the Age of European Domination: the Rise of the Bazaar 1800-1914». *Modern Asian studies*, 28(3), p. 449-554

REINICHE Marie-Louise

- 1979 *Les dieux et les hommes: études des cultes d'un village du Tirunelveli, Inde du Sud*. Paris: Mouton
- 1989 *Tiruvannamalai: un lieu saint sivaïte du sud de l'Inde: 4, la configuration sociologique du temple hindou*. Paris: Ecole française d'Extrême-Orient

REINICHE Marie-Louise (suite)

- 1990a «Les pensions pour pèlerins à Tiruvannamalai» in: Christophe GUILMOTO, Marie-Louise REINICHE, Pierre PICHARD, *Tiruvannamalai: un lieu saint shivaïte du sud de l'Inde: 5, la ville*, p. 89-177. Paris: Ecole française d'Extrême-Orient
- 1990b «La ville sud-indienne» in: Christophe GUILMOTO, Marie-Louise REINICHE, Pierre PICHARD, *Tiruvannamalai: un lieu saint shivaïte du sud de l'Inde: 5, la ville*, p. 181-195. Paris: Ecole française d'Extrême-Orient
- 1991 «La civilisation indienne» in: Jean POIRIER (dir.), *Histoire des mœurs: vol. 3, thèmes et systèmes culturels*, p. 825-864. Paris: Gallimard
- 1995 «Le sel de la caste: dévotion shivaïte dans le Sud Tamoul». *Puruṣārtha* 17, p. 157-182
- 1996 «The urban dynamics of caste: a caste study from Tamil Nadu» in: Christopher J. FULLER (ed.), *Caste today*, p. 124-149. Delhi: Oxford Univ. Press
- 1998 «Des brahmanes et des dieux en sociologie». *Archives européennes de sociologie* 34(2), p. 283-308
- 1999 «Religions de l'Inde». *Annuaire EPHE, 1998-1999, section sciences religieuses*, t. 106, p. 151-159

ROWE William L.

- 1968a «The new Cauhans: a caste mobility movement in north India» in: James SILVERBERG (ed.), *Social mobility in the caste system in India*, p. 66-77. The Hague: Mouton
- 1968b «Mobility in the nineteenth-century caste system» in: Milton SINGER, BERNARD S. Cohn (eds.), *Structure and change in Indian society*, p. 201-207. Chicago: Aldine

RUDNER David West

- 1994 *Caste and capitalism in colonial India: the Nattukottai Chettiars*. Berkeley: University of California Press

RUDOLPH Lloyd I., RUDOLPH Susanne Hoeber

- 1960 «The political role of India's caste associations». *Pacific affairs* 33(1), p. 5-23

SANGAVE Vilas Adinath

- 1961 «Changing pattern of caste organisation in Kolhapur city». *Sociological bulletin*, 11, p. 36-59

SARASWATI Baidyanath

- 1962 «A note on Rabbari caste panchayat». *Man in India* 42(3), p. 195-205
- 1977 *Brahmanic ritual traditions*. Simla: Indian Institute of advanced study

SARDA Har Bilas

- 1935 *Speeches and writings*. Ajmer: Vedic Yantralaya

SARKAR Jadunath

1994 *A history of Jaipur*. New Delhi: Orient Longman

SAXENA Hari Mohan

1994 *Rajasthan: a unique State*. Ajmer: Kuldeep Publications

SCHOMER Karine

1994 «Testing the groom: riddling at Rajasthani weddings as cultural performance» in: Karine SCHOMER, Joan L. ERDMAN, Deryck O. LODRICK, Lloyd I. RUDOLPH (eds), *The idea of Rajasthan*, p. 110-142. Delhi: Manohar, AIIS

SHAH Arvindbhai Manila, DESAI Ishwarlal Pragji

1988 *Division and hierarchy: an overview of caste in Gujarat*. Delhi: Hindustan Publishing Corporation

SHARMA G.D.

1984 «The Marwaris: economic foundations of an Indian capitalist class» in: Dwijendra TRIPATHI (ed.), *Business communities of India: a historical perspective*, p. 185-207. New Delhi: Manohar

SHARMA Gollapalli Nagabhushana, VASHISHTHA Vijay Kumar

1993 *Political awakening and Indian freedom movement, with special reference to Rajasthan*. Jaipur: Centre for Rajasthan studies, Univ. of Rajasthan

SHARMA Kanhaiya Lal

1997 «Changing aspects of merchants, markets, moneylending and migration: reflections based on field notes from a village in Rajasthan» in: Philippe CADÈNE, Denis VIDAL (eds.), *Webs of trade: dynamics of business communities in western India*, p. 174-194. New Delhi: Manohar

SHARMA Ursula M.

1984 «Dowry in north India: its consequences for women» in: Renée HIRSCHON (ed.), *Women and property, women as property*, p. 62-72. London: Croom Helm

SHEKHAWAT Pahlad Singh

1987 «The culture of Sati in Rajasthan». *Manushi* 43, p. 30-34

SHRI MAHESHWARI SAMAJ (Jaipur)

1987 *Shri Maheshwari Samaj Jaipur, Najagana Ank*. Jaipur

SINGH Gurbax

1999 *Commentary on the Rajasthan non-government educational institutions act, 1989 (Act No. 19 of 1992)*. Jaipur: Dominion Law Depot

SOLITAIRE INTERNATIONAL

1994 *Solitaire International*. A publication of the gem & jewellery export Promotion Council, Jaipur

SRINIVAS Mysore Narasimhachar

- 1962 *Caste in modern India, and other essays*. Bombay: Asia Publishing
 1966 *Social change and modern India*. Berkeley: University of California Press
 1968 «Mobility in the caste system» in: Milton SINGER, Bernard S. COHN (eds.), *Structure and change in Indian society*, p. 189-207. Chicago: Aldine
 1984 *Some reflections on dowry*. Delhi: Oxford University Press
 1992 *On living in a revolution and other essays*. Delhi: Oxford University Press

STERN Henri

- 1979 «Power in modern India: caste or class ? an approach and case study». *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 13 (1), p. 61-84
 1982 «L'édification d'un secteur économique moderne: l'exemple d'une caste marchande du Rajasthan». *Puruṣārtha* 6, p. 135-158

STERN Robert W.

- 1988 *The cat and the lion: Jaipur State in the British Raj*. Leiden: E.J. Brill

SUBRAHMANYAM Sanjay

- 1990 *The political economy of commerce: southern India, 1500-1650*. Cambridge: Cambridge University Press

SUBRAHMANYAM Sanjay, BAYLY Christopher Alan

- 1990 «Portfolio capitalists and the political economy of early modern India» in: Sanjay SUBRAHMANYAM (ed.), *Merchants, markets and the state in early modern India*, p. 242-265. Delhi [etc.]: Oxford University Press

SUBRAMANIAN Lakshmi

- 1987 «Banias and the British: the role of indigenous credit in the process of imperial expansion in Western India in the second half of the eighteenth century». *Modern Asian Studies* 21 (3), p. 473-510

SUBRAMANIAN Lakshmi, RAY Rajat Kanta

- 1991 «Merchants and politics: from the great Mughals to the East India Company» in: Dwijendra TRIPATHI (ed.), *Business and politics in India*, p. 19-86. New Delhi: Manohar

TAKNET Dashrath K.

- 1987 *Industrial entrepreneurship of Shekhawati Marwaris*. Jaipur: Kumar Prakashan
 1996 *B.M. Birla: a great visionary*. New Delhi: Indus

TARLO Emma

- 1997 «The genesis and growth of a business community: a case study of Vaghri street traders in Ahmedabad» in: Philippe CADÈNE, Denis VIDAL (eds.), *Webs of trade: dynamics of business communities in western India*, p. 53-84. New Delhi: Manohar

TEMPLEMAN Dennis

- 1996 *The northern Nadars of Tamil Nadu: an Indian caste in the process of change*. Delhi: Oxford University Press

TIMBERG Thomas A.

- 1971 «A note on the arrival of Calcutta's Marwaris». *Bengal: past and present*, January-June, p. 75-84
- 1978 *The Marwaris: from traders to industrialists*. New Delhi: Vikas
- 1992 «Three types of Marwari firm» in: Rajat Kanta RAY (ed.), *Entrepreneurship and industry in India, 1800-1947*, p. 127-157. Delhi: Oxford University Press

TIWARI S.N.

- 1991 *Role of business community in freedom movement: a case study of Rajasthan*. Jaipur: Aalekh Publishers

TRAUTMANN Thomas R.

- 1981 *Dravidian kinship*. Cambridge: Cambridge University Press
- 1993 «The study of Dravidian kinship» in: Patricia UBEROI (ed.), *Family, kinship and marriage in India*, p. 74-90. Delhi [etc.]: Oxford University Press

TRIPATHI Dwijendra

- 1971 «Indian entrepreneurship in historical perspective: a reinterpretation». *Economic and political weekly*, May 1971, p. 59-67
- 1987 *State and business in India: a historical perspective*. New Delhi: Manohar
- 1991 «Congress and the industrialists (1885-1947)» in: Dwijendra TRIPATHI (ed.), *Business and politics in India*, p. 86-124. New Delhi: Manohar

TURNER Victor

- 1990 *Le phénomène rituel: structure et contre-structure*. Paris: PUF

UPADHYA Carol Boyack

- 1990 «Dowry and women's property in coastal Andhra Pradesh». *Contributions to Indian sociology* (n.s.) 24(1), p. 29-59

VAID Sudesh, SANGARI Kumkum

- 1991 «Institutions, beliefs, ideologies: widow immolation in contemporary Rajasthan». *Economic and political weekly*, April 27, p. 1-18

VAN DER VEEN Klaas W.

- 1972 *I give thee my daughter: a study of marriage and hierarchy among the Anavil Brahmans of south Gujarat*. Assen: Van Gorcum
- 1973 «Marriage and hierarchy among the Anavil Brahmans of south Gujarat». *Contributions to Indian sociology* (n.s.) 7, p. 36-52

VAN Wouden Franciscus Antonius Evert

- 1968 *Types of social structure in Eastern Indonesia*. The Hague: Martinus Nijhoff

VATUK Sylvia

- 1969a «A structural analysis of the Hindi kinship terminology». *Contributions to Indian sociology* (n.s.) 3, p. 94-115
- 1969b «Référence, adresse and fictive kinship in urban north India». *Ethnology* 8, p. 255-272
- 1975 «Gifts and affines in north India». *Contributions to Indian sociology* (n.s.) 9(2), p. 155-196

VEYNE Paul

- 1976 *Le pain et le cirque: sociologie historique d'un pluralisme politique*. Paris: Seuil

VIDAL Denis

- 1995 *Violences et vérités: un royaume du Rajasthan face au pouvoir colonial*. Paris: Ed. de l'Ecole des hautes études en sciences sociales
- 1997 «Rural credit and the fabric of society in colonial India: Sirohi district, Rajasthan» in: Philippe CADÈNE, Denis VIDAL (eds.), *Webs of trade: dynamics of business communities in western India*, p. 85-107. New Delhi: Manohar

WADLEY Susan Snow

- 1976 «Brothers, husbands, and sometimes sons: kinsmen in north India ritual». *Eastern anthropologist* 29(2), p. 149-170
- 1983 «Vrats: transformers of destiny» in: E. Valentine DANIEL, Charles F. KEYES (eds.), *Karma: an anthropological inquiry*, p. 147-162. Berkeley: University of California Press
- 1992a «Women and the Hindu tradition» in: Susan Snow WADLEY, Doranne JACOBSON (eds.), p. 111-136. New Delhi: Manohar
- 1992b «Hindu women's family and household rites in a north Indian village» in: Susan Snow WADLEY, Doranne JACOBSON (eds.), *Women in India*, p. 157-170. New Delhi: Manohar

WALSH Judith

- 1995 «The virtuous wife and the well-ordered home: the re-conceptualization of Bengali women and their worlds» in: Rajat Kanta RAY (ed.), *Mind, body and society: life and mentality in colonial Bengal*, p. 331-364. Delhi [etc.]: Oxford University Press

WASHBROOK David A.

- 1975 «The development of caste organisation in south India: 1880-1925» in: Christopher John BAKER, David A. WASHBROOK (eds.), *South India: political institutions and political change, 1880-1940*, p. 150-203. Delhi: Macmillan

WEINBERGER-THOMAS Catherine

1996 *Cendres d'immortalité: la crémation des veuves en Inde*. Paris: Seuil

WILKE Arthur S., MOHAN Raj P.

1978 «Caste, caste association, caste federation and inequality as vocabularies». *Contributions to Indian sociology* 12(2), p. 213-237

ZIMMERMAN Francis

1993 *Enquête sur la parenté*. Paris: PUF

Glossaire

- ABMMS:** Akhil Bharatvarshiya Maheshwari Maha Sabha (littér.: grande assemblée panindienne des Maheshwari; organe faitier du mouvement associatif maheshwari).
- Agarwal:** caste marchande originaire du Rajasthan et faisant partie des Marwari.
- Āmil:** fonctionnaire subalterne chargé de la collecte des revenus.
- Āmnā-sāmnā:** face à face; expression qui désigne ici le mariage par échange (de sœurs).
- Anulom:** conformément à l'ordre naturel.
- Anuloma:** s'applique à un mariage intercaste lorsque l'homme appartient à une caste d'un statut supérieur à celle de son épouse.
- Āṣṭā-sāṣṭā:** expression qui désigne le mariage par échange (de sœurs), *sāṣṭā* signifie transaction.
- Āratī:** rite consistant à faire tourner dans le sens faste une lampe devant l'image d'une divinité.
- Arya Samaj:** secte réformatrice fondée en 1875 par Dayananda Sarasvati.
- Arth (artha):** gain, profit, fortune.
- Bahnōi / behnōi:** mari de la sœur (ZH).
- Bāi / bahin:** frère (B) / sœur (Z).
- Baniya (Baniyā):** membre d'une caste haute pratiquant traditionnellement le commerce.
- Barāt:** le cortège du marié, les convives du marié.
- Bhābhī:** femme du frère (BW).
- Bhakt:** dévot.
- Bhakti:** dévotion, courant de l'hindouisme qui met l'accent sur la relation personnelle qui unit le dévot à sa divinité d'élection.
- Bhāratīya:** indien.
- Bhāt:** généalogiste, barde.
- Bhāt:** prestation du frère de la mère lors du mariage.
- Bisa (Bisā) Maheshwari:** désigne les Maheshwari «purs», à part entière, de statut supérieur aux Dasa Maheshwari.
- Būā:** sœur du père, tante paternelle (FZ).
- Candā:** donation.
- Caudhri:** titre conféré au chef du conseil de caste, du village ou du bazar.
- Dahej (dahez):** dot.
- Dakṣiṇā:** honoraire payé à un brahmane pour l'accomplissement d'un sacrifice; donation.

Dān: don, offrande.

Darśan: vision sanctifiante d'un objet d'adoration (divinité, saint).

Dasā (Dasā / Dassā) Maheshwari: Maheshwari de statut inférieur qui ou dont les ancêtres ont gravement enfreint les lois communautaires, et en particulier les règles d'endogamie. Ils formaient un groupe endogame distinct de celui des Bisa Maheshwari (cf. ci-dessus).

Dastūr: coutume, usage, cérémonie.

Dayanand Sarasvatī (Dyānanda Sarasvatī): fondateur de l'Arya Samaj.

Devar: frère cadet du mari (HyB).

Devrānī: épouse du frère cadet du mari (HyBW).

Dhat Maheshwari (Dhāt Māheshwarī): dans le cadre de cet ouvrage, ce terme désigne les Maheshwari qui ont vécu pendant plusieurs siècles dans le Sind, au Pakistan, avant de s'installer en Inde, et notamment à Jaipur, au lendemain de la Partition.

Dhan: propriétés, richesses.

Dharma: le devoir, l'ordre socio-cosmique et moral, l'un des quatre buts de l'homme.

Dharma-bhāi / dharma-bahin: frère rituel / sœur rituelle.

Dharmśālā: hospice pour voyageurs et pèlerins.

Dharmaśāstra: «enseignement de la Loi», recueil de textes en sanskrit traitant des usages et des lois. Ces textes, auxquels appartiennent notamment les lois de Manu, auraient été inspirés par le Brahmane.

Dhoṛī: pièce de tissu qui est drapée autour de la taille et qui couvre le bas du corps.

Didu (Dīḍu / Dīḍu) Maheshwari: les Maheshwari dont les ancêtres sont originaires de Didwana, le lieu d'origine mythique de la caste, et par conséquent, les authentiques Maheshwari.

Dikhāvā: ostentation.

Dīvālī: festival en l'honneur de la déesse Lakshmi qui a lieu la première quinzaine (sombre) du mois de *kārtik* (octobre – novembre). Fête des Vaishya, des marchands, dont elle est le Nouvel An.

Dvij: «deux fois né», homme appartenant au groupe des Brahmanes, des Kshatriya ou des Vaishya.

Gauśālā: hospice pour vaches âgées ou malades.

Ghar: maison, famille.

Goṭh: repas communautaire.

Gotra: groupe de «descendants spirituels» d'un sage mythique. L'expression *gotra bhāi-bahin* (frère et sœur de *gotra*) est généralement utilisée pour désigner les personnes qui partagent une affiliation à un *gotra*, ce qui interdit le mariage entre eux. Clan.

Haq: justice, droit, obligation.

Havelī: maison de briques ou de pierre, ancienne demeure fortifiée des princes rajput et des riches commerçants.

Hoṛī: festival de l'équinoxe de printemps célébré pendant la pleine lune du mois de *phāgu* (février – mars). Dédié à Krishna dans le Nord de l'Inde et à Kama dans le Sud de l'Inde, ce festival marque le début du printemps. A cette occasion, les Hindous s'aspergent mutuellement de poudres et d'eau colorées.

Hundī (hundī): lettre de change.

Jāgā: généalogiste.

Jāgīr: domaine foncier soumis à l'impôt.

Jāgīrdār: détenteur d'un *jāgīr*.

Jajmān: celui qui demande et paie l'accomplissement d'un sacrifice; celui qui paie les services rendu traditionnellement.

Jaṅgam: caste de *sādhu* sivaïtes qui sont réputés être toujours en mouvement.

Jāti: naissance, caste, groupe endogame.

Jēṭh: frère aîné du mari (HeB).

Jēṭhānī: épouse du frère aîné du mari (HeBW).

Jogī: yogi, membre d'une caste de *sādhu* qui pratiquent le yoga.

Kacaurī: feuilleté rempli d'une farce de lentilles que l'on fait frire à l'huile.

Kāma: amour, désir.

Kanyā dān: don de la jeune fille, forme la plus prestigieuse du mariage.

Kayastha: caste de scribes et d'écrivains du Bengale et du Nord de l'Inde.

Karoṭ: groupe de dix millions d'unités.

Khāḍī: tissu de coton grossier filé et tissé à la main.

Khāndān: famille, ligne, dynastie.

Khandelwal: caste marchande originaire du Rajasthan et faisant partie des Marwari.

Khicṛī: préparation de riz et de lentilles cuits ensemble.

Khāp / *upkhāp* ou *nakh*: 1. branche; 2. tribu, groupe, clan (unité exogame).

Kothiwal (*kothivāl*): banquier spécialisé dans le prêt d'argent.

Kshatriya (*kṣatriya*): membres du second varna qui détiennent la souveraineté politique, «classe» des guerriers et des princes.

Kuldevī: déesse de la famille, du *kul*, d'une unité de parenté d'un niveau inférieur au clan.

Lāḍḍī: friandise de forme ronde à base de farine et sucre.

Lakh: groupe de 100'000 unités.

Lakshmi (*Lakṣmī*): déesse de la beauté et de la prospérité.

Mahajan (*mahājan*): 1. organisation marchande, guild; 2. marchand d'une certaine importance, prêteur, banquier.

Mahajar Nāmā (abrégé M.N.): dans le cadre de cet ouvrage, les lois des conseils de caste maheshwari de Jaipur.

Maheshwari: dans cet ouvrage, ce terme s'applique à tous les membres du mouvement associatif maheshwari.

Mahesh Navmī: fête qui a lieu le neuvième jour de la moitié claire du mois lunaire de *Jēṭh* (mai - juin) et qui commémore chez les Maheshwari le jour où la caste est réputée avoir été créée.

Māmā: frère de la mère, oncle maternel (MB).

Māmī: femme de l'oncle maternel (MBW).

Mān: honneur, prestige, statut, réputation.

Mandir: temple.

Maṅglik / *maṅgī*: terme qui désigne ici une personne née sous l'influence de la planète Mars.

Marwari: communauté marchande originaire du Rajasthan formée de plusieurs castes distinctes.

Marwari Maheshwari: dans le cadre de cet ouvrage, cette expression désigne les Maheshwari qui ne sont pas établis au Pakistan.

Melā: kermesse religieuse en l'honneur d'une divinité ou d'un saint; foire, large assemblée.

Modī (modī): marchand, fournisseur de l'armée.

Moksha (mokṣ): libération du cycle des renaissances, délivrance, émancipation.

Mosar: festin de funérailles.

Munsif (munṣif): juge de rang inférieur.

Nakarattar: caste de marchands-banquiers originaire du Tamil Nadu.

Nakk: clan.

Nām: nom, réputation.

Nanad / nanand: sœur du mari (HZ).

Nandoī: époux de la sœur du mari (HZH).

Nattukottai Chettiar: voir *Nakarattar*.

Nyotā: invitation, fête.

Niyog: lévirat.

Nuktā: cérémonie.

Oswal: communauté marchande originaire du Rajasthan et faisant partie des Marwari.

A la différence des Maheshwari, les Oswal sont jaïns.

Paisā: monnaie qui équivaut à un centième de roupie.

Panchayat (pañcāyat): instance d'arbitrage et de régulation agissant au niveau d'une caste ou d'un village et qui réunit traditionnellement cinq aînés.

Parivār: famille, parents.

Paṭvā: 1. rang de perles; 2. artisan bijoutier spécialisé dans l'enfilage de perles.

Patwari (Paṭvari): fonctionnaire subalterne chargé de la comptabilité du revenu d'un village.

Patwa Maheshwari: artisans bijoutiers qui revendent depuis les années 1950 une origine et une identité maheshwari et qui ont été reconnus comme tels au cours des années 1990.

Phūphā: époux de la tante paternelle (FZH).

Pihar: maison, famille paternelle d'une femme mariée.

Piṇḍa: 1. boule; 2. boule de nourriture offerte aux ancêtres; 3. corps humain.

Pratīlom: contraire à l'ordre.

Pratīloma: terme qui s'applique à un mariage intercaste lorsque l'homme appartient à une caste d'un statut inférieur à celle de son épouse.

Pratiṣṭhā: position, rang, honneur, prestige, réputation.

Pūjā: culte, vénération.

Purāṇa: textes en sanskrit, au nombre de 18, traitant de sujets très divers, comme de la création du monde, des généalogies des rois mythiques, des mythologies, des légendes et des castes. Ces textes de provenances et de dates diverses furent rédigés pour la plupart entre le IV^e siècle et le XIV^e siècle.

Purdah (pardā): «rideau, voile», nom donné à l'ensemble de règles qui assignent aux hommes et aux femmes des sphères d'actions distinctes et maintiennent une ségrégation entre les sexes.

Qamīz salvar: costume composé d'un pantalon bouffant et d'une longue tunique.

Rajpur: caste guerrière.

Rākhi: talisman protecteur en forme de ruban, qui est attaché cérémonieusement au poignet.

Raksābandhan: fête hindoue au cours de laquelle les femmes lient autour du poignet de leurs frères un cordon de tissu en guise d'amulette protectrice contre la malchance. Les hommes, en retour, offrent des cadeaux à leurs sœurs.

Rīti-rivāj: coutumes, manières.

R.S.S.: Rashtriya Swayamsevak Sangh, un groupe militant nationaliste créé en 1925.

Sabhā: assemblée, réunion, association, société.

Sādhu: «dévot, pieux», nom donné aux ascètes et saints hommes hindous.

Śākhā: branche, division, lignée. Ce terme est parfois utilisé comme un synonyme du terme *khāp* «clan».

Sālā: frère de l'épouse (WB).

Samāj: société, association.

Samśkār: perfectionnement, faculté innée, influence de la socialisation, rites essentiels de perfectionnement.

Samuhik goṭh: repas communautaire.

Sangh (saṅgh): groupe, organisation, association.

Sapindā: 1. qui a le même *pindā*, qui est lié par la même offrande funéraire: en ligne directe ascendante ou descendante; 2. qui a droit au *pindā*.

Sarāf: banquier spécialisé dans l'échange des monnaies, marchand d'or et d'argent.

Sasurāl: belle-famille d'un homme ou d'une femme.

Sati: femme vertueuse, fidèle, veuve qui s'immole sur le bûcher funéraire de son mari.

Sāntī Tij: cette fête, qui a lieu le troisième jour de la deuxième moitié du mois lunaire de *Bhāva* (mi - août à mi-septembre), commémore l'action salvatrice des femmes évoquée dans le mythe d'origine et met en valeur leur aptitude à intercéder auprès des dieux afin d'obtenir une longue vie pour leur mari et d'assurer ainsi non seulement la sauvegarde et la prospérité de leur famille, mais aussi celle de l'ensemble de la caste.

Sevā: service, culte.

Sān: dignité, pompe, majesté, gloire.

Śāstra: traité; traité de droit religieux.

Śūdra: quatrième varna, dont la fonction est de servir les trois autres varna.

Suhāgin: femme bienheureuse dont le mari est vivant.

Shroff: voir *sarāf*.

Svayamvar (svayamīvar): choix public d'un marié par la mariée, qui sélectionne son futur époux parmi une assemblée de candidats.

Tahsīl: district du point de vue fiscal.

Tolā: unité de poids équivalant à 10 grammes d'or.

Tyāg: abandon, renoncement, sacrifice.

Uddhār: prêt, crédit, dette.

Vaiśya: troisième varna, comprenant traditionnellement les paysans et les commerçants.

Vallabhāchārya: 1. philosophe hindou (1479-1531), fondateur d'une secte vishnouite;
2. secte qu'il a fondée.

Vamś: lignée.

Varna (*varṇ*): couleur, classe.

Vrat: 1. vœu; 2. jeûne, observance religieuse.

Veda (*ved*): 1. «savoir», nom générique donné aux plus anciens textes sacrés de l'Inde, considérés comme ayant été inspirés par les Divinités aux rishi qui les transcrivirent;
2. littérature védique en général.

Zamindar (*zamīndār*): représentant du pouvoir moghol chargé de collecter les impôts agricoles sur un territoire délimité. Les Britanniques décidèrent de reconnaître formellement les *zamindār* comme propriétaires et promulguèrent en 1793 le *Permanent Settlement*, c'est-à-dire un régime d'imposition fixe, qui devait inciter les *zamindār* à développer la production de leurs domaines. Cette innovation n'eut toutefois pas les effets escomptés et accrut notamment la précarité des paysans.

Zilā: district administratif.

Index

A

- Actions (vente d') · 200, 236, 240, 357, 491, 497
 Ajmer · 124, 173, 180, 259, 263, 267, 277, 287, 331
 Alliance matrimoniale · 83, 94-100, 106, 108, 148, 162, 168, 195, 203-204, 216, 242, 244, 255, 267, 272-273, 283-322, 332, 345-351, 368, 370, 372, 377, 391, 393-395, 397, 401-484
 Amber · 71, 84
 Annuaire · 131, 140-142, 161-170, 223, 288, 376-377, 380-381, 496
 Artisans · 94, 108, 130, 139, 212, 284, 309, 363, 385-386, 499
 Artisans bijoutiers · 97, 171, 279, 324, 333-342
 Arya Samaj · 109, 112, 114, 124, 128, 144, 146, 173-175, 178, 205, 241, 245, 258, 260-263, 265, 269-271, 279-280, 423, 488, 496-497
 Astrologie · 296-297, 418

B

- Bajaj Jamna Lal · 53, 176
 Barbier · 252, 271, 284, 288, 319
 Bhakā · 127, 235
 Bijou · 88, 132, 171, 250, 260, 275, 305, 335, 339, 417, 432-433, 460, 462, 471
 Birla (famille) · 46-47, 53, 59, 73, 111-112, 173, 227-228, 243-244, 365
 BJP (Bhartiya Janta Party) · 58, 182, 190

C

- Calcutta · 50-51, 57-58, 74, 111, 146, 176, 186, 188, 190, 227, 243, 249, 497
 Capital économique, culturel et social · passim
 Caste (devoir de) · 79, 120, 230, 234, 255, 280, 303, 500

Castes diverses

- Agarwal · 39, 53, 92, 95, 120, 158, 199, 222, 284, 294, 322, 359, 473, 489, 497-498
 Banjara · 73
 Brahmanes · 40, 71-72, 76, 87, 117-120, 123, 228, 252, 262, 266, 270-271, 280, 284, 345, 430, 497
 Brahmanes Anavil · 246, 429
 Brahmanes Kulin · 429
 Brahmanes Maithili · 311
 Gaur Brahmanes · 403
 Girth · 347, 429
 Kanya-Kubjas · 18, 495
 Kayastha · 18, 495
 Khandelwal · 39, 120, 158, 284, 300-301, 312, 315, 318, 489
 Khatan · 94
 Kirar · 429
 Kolwar · 243-244, 365, 499
 Komatti · 129-130
 Meo · 212, 429-430
 Mudaliyar · 139, 363
 Nadar · 19-20, 119, 493
 Nakarattar (ou Nagarattar, Nattukkottai Cettiyar) · 72, 233, 481
 Oswal · 39, 41, 93, 95, 131, 158, 222, 261, 267, 294, 311, 322, 489
 Pandit · 428
 Paraiyar · 212
 Patidar · 246
 Pushkara Brahmanes · 284
 Rajput · 24, 40, 60, 64-71, 77-79, 82, 86, 91-92, 117-121, 246, 346, 429
 Rathi · 246, 346-347
 Vania · 429
 Census of India
 Généralités · 110
 1881 · 408
 1901 · 158, 408
 1911 · 259, 267, 272, 409

Clan · 92, 102, 109, 134-143, 153-154, 161, 163-164, 241-243, 245-246, 278-279, 293, 295-296, 344, 355-356, 359, 362, 369, 372-374, 398, 402-403, 429, 477, 498, 503

Classe défavorisée/pauvres · 89, 97-98, 105, 157, 172, 186, 192, 200, 202, 208, 214-215, 223, 227, 234-235, 237, 244, 247, 250, 257, 272, 274, 300-301, 304, 309-310, 314, 316, 321, 348, 362-364, 395, 415, 460, 465, 498-499, 512

Classe moyenne · 47, 77, 106, 167, 189, 191-192, 196-197, 200, 208-209, 232, 236, 238, 240, 247, 250, 257, 281, 288, 300-302, 304, 310, 312, 314, 316, 321, 324, 333, 340, 353, 364, 388, 396, 459, 480, 488, 493-494

Cliantélisme · 185, 187, 192, 195-196, 208-209, 216, 223-226, 239, 256, 281, 302, 362, 393, 399, 495-496

Collecte de fonds · 22, 184, 190, 192, 211, 214, 230-234, 236, 239-240, 302, 389, 492

Colonisation britannique

- Représentation de la femme hindoue · 257-259, 277
- Système légal · 70, 86, 103-105, 107, 173, 259, 265, 268, 271

Commerce

- de pierres précieuses et semi-précieuses · 169, 171, 336
- de textiles artisanaux · 384-388, 507

Compensation matrimoniale · 90, 98, 112, 271-274, 437

Concubine · 93, 98

Conflit/dispute · 82, 102-104, 152, 175-178, 196, 198, 206, 243-244, 261-265, 279-280, 317, 328-331, 496-497

Conflits indo-pakistanaïes · 371, 376-377, 468

Congrès National Indien · 53, 175, 177

Consanguin · 91, 405, 417, 441, 446, 480

Conseil de caste · 24, 82-92, 99-108, 135-136, 157, 164, 175-176, 206, 242, 245, 251-254, 264, 273, 278, 280, 309, 328-330, 345, 359, 486, 500, 504

Cortèges

- Divers · 58, 130, 178, 193
- de mariage · 251, 255, 265, 276-278, 318

Courtisane · 112, 172, 274-278

D

Dayanand Sarasvati · 124, 128, 258, 260

Démographie (*sex ratio*) · 97-98, 162, 246, 251, 272, 306-308, 321, 395, 408-410, 466

Dépenses ostentatoires (aussi lutte contre les) · 63, 87-89, 106, 112, 148, 173, 178, 205, 246-257, 278, 303-316, 348-349, 363, 368, 457-465, 472, 480-483, 499, 509

Dettes · 42, 62-63, 65-68, 71, 82, 250, 304, 410-426

Dharma · 65, 68, 120, 122, 127, 135, 255, 416

Dharmśālā (hospice pour voyageurs) · 213

Différenciation/segmentation · passim

Divinités

- Krishna · 58, 123, 153
- Kubera · 65
- Lakshmi · 65, 72, 121, 138, 183, 482
- Mère-Patrie · 112
- Parvati · 58, 118-119,
- Ram · 58, 123, 153, 202, 305-306
- Sita · 305-306
- Srinivasa · 65
- Vishnou · 65, 122-123

Don · 53, 60, 59, 74, 186, 188, 190, 192-193, 227-234, 239-240, 254, 302-304, 343

Don de la vierge (idéal et pratique du) · 273-274, 309-314, 395, 402, 427-441, 451-457, 478-479, 510

Donneur/preneur de femmes · 248, 251-254, 273-274, 308-310, 322, 405, 429-448, 451-457, 462-463, 478-479, 501, 508, 510

Dot · 88, 172, 244, 246-247, 248, 272, 304-309, 313-315, 325, 331, 348-350, 402, 437-440, 457-476, 480-483, 501, 506, 509

E

Ecole/scolarisation · 22, 59-60, 131, 148, 161, 172, 205, 213, 215-223, 237-239, 269, 317, 338, 343, 351, 357, 373, 487, 498, 513

Egalité/égalitarisme · 104, 127, 137-138, 147, 153, 159, 163-164, 192, 197, 199-200, 202-203, 207-208, 234-236, 239-240, 421, 441-448, 457-465, 480-483, 489-491, 500

Elite · passim

Endogamie · 82, 89-90, 92-93, 96, 100-101, 106-108, 134-135, 139, 153, 216, 241-246, 278-279, 294-295, 325, 347, 368, 372, 377, 391, 393, 397-398, 401-403, 465, 473-477, 480-483, 498-499, 508

Exogamie · 89, 101, 107, 134-137, 241, 245-246, 279, 294, 309, 322, 346-347, 402-403, 434, 499

F

- Faction · 102, 175-178, 196-198, 243-244, 262, 280, 317, 496-497
 Famille jointe · 182-184, 288, 293, 380-381, 386-387
 Famille nucléaire · 183, 288, 466, 470
 Femme mariée · 65, 69, 71-72, 115-116, 120-121, 131-133, 182-184, 196, 257-260, 276, 452-457, 443-448, 473-475, 482-483
 Fêtes
 Divālī · 184, 328
 Holi · 184, 328
 Mahesh Nāyami · 113, 130-131, 184, 233-234, 357, 392
 Sānūri Tij · 113, 131-133, 161
 Fiançailles · 88, 102-103, 251, 329, 350, 419-421
 Filiation · 139, 153, 242-243, 480, 498
 Foire aux femmes · 284-285
 Foire de rencontre · 281, 283-322, 358, 360, 362, 473, 487, 489, 499
 Candidat(e) · 287-291, 300-302
 Catalogue · 295-296
 Critères de sélection · 293-294, 319, 321
 Informatique · 296
 Processus de sélection · 291-299, 305-306
 Fonctionnaires · 48, 169-170, 173-175, 226, 239, 297, 487-489
 Fonds d'entraide · 22, 60, 148, 172, 187, 214-215, 234, 237, 255, 357
 Formation professionnelle · 171, 204, 216, 224-226, 269-270, 301, 421, 496
 Funérailles · 63, 87-88, 116, 176, 254, 288, 328, 370

G

- Généalogiste · 82-83, 91-92, 99-100, 102, 107-108, 114, 116, 118, 120, 136-137, 153, 359, 361, 369-371
 Germanité · 401, 410-418, 431-434, 451-457, 480, 510

H

- Handicapé(e)s · 97, 294, 297, 322, 350
 Hindū Sangathan · 112, 263
 Honneur · passim
 Hôpital · 59-60, 214-215, 489
 Hypergamie · 96, 246, 346-347, 363, 402, 429-430, 435-441, 506
 Hypogamie · 96, 247, 309, 363

I

- Indore · 81, 99, 101, 108, 136, etc.
 Industrie/activité industrielle · 45-49, 55-56, 76, 169
 Isogamie · 402-404, 441-443

J

- Jain/jaïnisme · 118-119, 123-124, 131, 261
 Jaipur
 Plan de · 165
 Quartiers de · 166-167, 326-327, 381-383
 Jaipur Praja Mandal · 176-177
 Journaux/presse · 60, 117, 119, 126, 145, 155, 180, 185, 189, 193-194, 197, 220, 231, 236, 255, 272, 290, 308, 318, 320, 354, 497-498

K

- Kshatriya · 76, 79, 112, 119-120, 137, 153

L

- Lettre de change · 41-43
 Lignée · 55, 84, 94-96, 107, 137, 139-143, 154, 163, 207, 254, 278, 307, 372-374, 398, 405, 412-417, 436, 459-460, 477

M

- Mahesh (Shiva)
 Culte · 122-131, 212, 239, 357, 490
 Offrande · 234, 357, 495
 Procession · 58, 161, 184, 233-234
 Maheshwari
 Affiliations religieuses · 123, 504
 Bisa Maheshwari · 92-97, 99-100, 105-108, 486, 499
 Dasa Maheshwari · 92-97, 99-102, 105-108, 486, 499
 Dhat Maheshwari · 25-27, 143, 367-484, 502
 Didu Maheshwari · 119, 356
 Disparité économique · passim
 Distribution géographique · 21, 50-52
 Diversité culturelle · 21, 89, 107, 123, 245, 279, 371-372, 389-400, 499, 503-504, 512
 Patwa Maheshwari · 27, 143, 247, 319, 323-365, 399-400, 499
 Professions · 47-49
 Recensements du mouvement associatif · 48-49, 51, 94-95, 159, 162-163, 375, 379-381, 408-409, 467
 Spécialisations commerciales des Maheshwari de Jaipur · 169

Mariage

- Age du · 265-271, 291, 409-410, 419-421
- Annonce matrimoniale · 162, 288, 295-296
- Célibataires · 98, 259-260, 272, 289, 306, 309, 395, 410, 499
- Collectif · 281, 310-316, 473, 487, 501
- d'enfants · 112, 172, 265-271, 409-410, 488
- Echange de sœurs · 89, 98, 246, 272-273
- Intercaste · 91, 92, 94-98, 108, 244, 247, 294, 322, 345-347, 486, 498-499
- Lévirat · 261
- Love marriage · 305, 393
- Marriage hall · 312
- Rites · 88, 116, 250, 253, 356, 396, 430-434, 436, 448, 478, 510
- Sarda Act · 268, 271
- Svayamvar · 305-306
- Marwari · 39-47, 111, 244, 267, 311, 317, 481
- Epoque britannique · 45
- Epoque moghole · 40-42
- Réseau commercial et financier · 41, 43-44, 48-49, 54, 72
- Migration
- Généralités · 50-54, 73-74, 101, 134-135, 138, 243, 286-288, 307, 409, 487, 492, 504
- Dhat · 368-371, 375-381, 386-387, 443-444, 468, 504, 507
- Maheshwari de Jaipur · 21, 84, 101, 138, 160, 164, 167, 193, 207-208, 504
- Maîtrise de l'espace · 53-55
- Rapport au lieu de résidence · 59-61, 381-400, 507, 511
- Rapport au lieu d'origine · 56-59, 188
- Réseau ferroviaire · 54-55, 74
- Mouvement associatif de caste (recherches sur le) · 18-21
- Mouvement associatif maheshwari
- Structure nationale (ABMMS) · 52-53, 56-58, 126, 144-148, 161, 189-190, 223, 243-245, 261, 268-269, 271, 273, 275-277, 279, 284, 290, 359-360, 365, 400, 487
- Structure régionale (Rajasthan) · 149-152, 189, 290, 487
- Structure locale · 60, 148-149, 286-289, 487; voir aussi Shri Maheshwari Samaj
- Mythe d'origine des Maheshwari · 54, 70, 115-122, 235, 399, 490, 503-504

N

- Nation · 52, 55-56, 79, 110, 154, 230
- Nationalisme · 53, 111, 244, 280
- Normes communautaires · 66-67, 70-71, 83, 91, 97, 106, 135-137, 175-184, 245, 251-255, 279-280, 289, 297-309, 322, 329-331, 391, 402-405, 407, 435-441, 451-483, 485-486, 496
- Notables · passim

O

- Occidentalisation · 113, 179, 181, 258, 279
- Oncle maternel · 113, 356, 396, 415, 417, 433-434, 453
- Ostracisme · 83, 90-91, 94-96, 100, 102, 107, 280, 329-330, 476, 486

P

- Pakistan (Sind) · 51, 142, 367, 369-370, 386-387, 460-461, 468, 475, 502
- Parenté
- Rituelle · 356, 416-417, 455
- Terminologie de la · 448-451
- Parenté (dhat)
- Arrangements «à sens unique» · 407, 465-466
- Arrangements circulaires · 401, 403, 405-406, 421-426, 465
- Echange de sœurs · 391, 394-395, 401, 403-405, 407-408, 410-421, 443-454, 463, 466, 468, 473-474, 477-480, 482, 509-510
- Réglementation de la dot · 457-465, 470-472, 509
- Usage de la terminologie de · 450-457
- Partition · 51, 367, 370-371, 375-377, 468, 502
- Philanthropie · 59-60, 227-228, 303
- Pouvoir politique/domaine public (relation au) · 41-42, 52-53, 60, 65-72, 144, 151, 176-177, 185, 190, 194, 203, 205-206, 220-221, 228-229, 265, 279, 318, 322, 486, 488, 497
- Prestige · passim
- Purdah · 112, 172, 176, 258, 260, 275, 289, 297, 392
- Pureté/impureté · 82, 91-93, 100-101, 106-107, 199-200, 267, 394, 396, 431, 486, 497

R

- Ram Singh II · 85-86, 124
 Ré-enchaînement d'alliances · 403
 Réformes sociales · 85-86, 112, 144, 147-149, 151, 154, 157, 172-184, 205-206, 208, 241, 245, 257, 262, 269-270, 278-279, 304-316, 329, etc.
 Repas communautaires · 58, 89, 198-206, 236, 248, 251, 253-254, 328, 398, 457, 480, 487
 Réseau associatif, de caste, de parenté · passim
 R.S.S. (Rashtriya Svayamsevak Sangh) · 177, 182

S

- Sacrifice · 60, 71, 118-120, 127, 235, 260
Samskār · 178-184, 397
Sanskritisation · 113, 279
 Sarda Harbilas · 23, 263, 268, 294
Sati · 260
 Shastri Hira Lal · 176
 Shri Maheshwari Samaj de Jaipur
 Composition des comités directeurs · 195-196, 508
 Elections · 159, 191-198, 206-207, 235, 357, 393, 491, 513
 Fondateurs · 173
 Présidents · 174-175, 186-190, 206-209, 361, 492-493
 Sindhi · 371-372, 382, 384, 389-392, 398-399, 507, 511
 Sœur
 Cousine croisée matrilatérale · 412, 414-415, 510
 Cousine parallèle patrilatérale · 412-413, 510
 Paire «frère-sœur» · 410-421, 466, 510
 Relation frère/sœur mariée · 431-434
 Rituelle · 416-417
 Tante maternelle · 456-457
 Tante paternelle · 452-453
 Solidarité · passim
 Statut · 22, 39, 61, 63, 68, 75-76, 79, 81-82, 92-98, 101, 105-108, 112, 119, 120, 132, 137-139, 153, 166, 173-175, 187-190, 197, 208, 243-244, 246-248, 254-255, 258, 262, 268, 271, 275, 280, 317-318, 322, 324, 333, 338-339, 347-348, 396, 404, 429, 430, 435-436, 457, 459, 481, 492-493, 503, 509, 511-512
Śuddhi · 128
Śūdra · 324

T

- Télévision · 181
 Temple
 de Govind Dev · 59
 de Hanuman · 389
 de Radha-Krishna · 389
 de Shiva · 327, 389
 de Tiruvannamalai · 64, 229
 Don au · 228-230, 389
 Thar · 371

U

- Unification · passim
Urban professionals · 48-49, 170, 195, 223-226, 239, 496

V

- Vache(s)
 Don de · 430, 461, 480
 Gauśālāpānjrapol · 112-113, 188
Vaiśya · 61, 65, 112, 118, 153, 324
 Vallabh Kuf · 123
 Veufs · 97, 259, 272, 393
 Veuves · 90, 119, 224, 232, 257-265, 283, 297, 410, 497, 499
 Vishnouïte · 123-124, 128, 130, 202, 212, 389, 504

Note sur l'indication des noms, la translittération et les abréviations

Mes recherches concernent la communauté maheshwari de Jaipur. Par souci de discrétion et pour suivre une pratique longuement établie en anthropologie, j'ai préservé l'identité et l'intimité des familles qui m'ont reçue et qui m'ont parlé de leur vie. Le prénom, le patronyme, le lieu de résidence ou d'origine de nombreuses personnes mentionnées dans l'ouvrage sont ainsi fictifs.

Il m'a toutefois paru pertinent d'indiquer les noms de trois catégories de personnes, c'est-à-dire :

- les personnages qui avaient joué un rôle essentiel dans l'histoire de la communauté marwari et plus particulièrement maheshwari;
- les notables qui exerçaient une fonction officielle dans le mouvement associatif (fondateurs et présidents) et qui jouissaient d'une notoriété publique, notamment grâce à la presse;
- les individus qui souhaitaient que leur nom fût publié.

Translittération des termes vernaculaires

Cet ouvrage repose sur des sources orales et écrites hindies, rajasthanies et anglaises. Les termes hindis et rajasthanis sont transcrits selon la méthode utilisée habituellement pour le sanskrit et sont cités en italiques. Me distançant de la convention usuelle, je n'ai toutefois pas indiqué le «a» bref entre deux syllabes ou placé en fin de mot car il ne se prononce pas en hindi.

Pour faciliter la lecture, j'ai écrit en caractères romains et sans utiliser de signes diacritiques les noms de lieux, de personnes, de divinités ainsi que les termes indiens répertoriés dans les dictionnaires de langue française (par exemple raja ou maharaja). Les noms de caste ne sont jamais accordés.

Citations

Les citations tirées d'ouvrages anglais sont en principe rapportées en anglais. Certaines, particulièrement brèves, ont parfois été traduites en français pour conférer davantage d'homogénéité au paragraphe dans lequel elles figuraient.

Abréviations et symboles

Les symboles employés pour constituer les schémas de parenté sont les suivants :

△	individu de sexe masculin
○	individu de sexe féminin
□	individu de sexe indifférencié, masculin ou féminin
□ ou	mariage
□	germanité

Les parents primaires ont été désignés en utilisant des abréviations anglaises :

F	father (père)
M	mother (mère)
S	son (fils)
D	daughter (fille)
B	brother (frère)
Z	sister (sœur)
H	husband (mari)
W	wife (épouse)

également au catalogue

ETHNOSCOPE

une collection

de l'Institut d'ethnologie et Centre de recherches ethnologiques, Neuchâtel

Directeur

Christian Ghasarian

- 1 Geneviève HEROLD
*Les Alforjas de Chota:
tissage, échanges et portage dans les Andes de Cajamarca (Pérou).*
1995. 180 p. (FS 20.-)
- 2 Philippe MATHEZ
*Beau comme un croque:
ethnographie d'une entreprise de pompes funèbres.*
1996. 143 p. (FS 20.-) (épuisé)
- 3 Annick MELLO
*Enfance et identité culturelle:
le jardin d'enfants de la communauté israélite de Genève.*
1997. 164 p. (FS 20.-)
- 4 Bertrand COTTET
*Le temps d'une demande:
familles de requérants d'asile au centre d'accueil de Courrendlin, Jura.*
1998. 178 p. (FS 20.-)
- 5 Annette DONNIER-TROEHLER
*Images de la Suisse:
les paysans dans l'œuvre d'Albert Anker (1831-1910).*
1999. 194 p. (FS 22.50)
- 6 Grégoire MAYOR
*Le serment politique:
ethnologie de l'assermentation dans le canton de Vaud.*
2001, 148 p. (FS 19.50)

Dès la fin du XIX^e siècle, le mouvement associatif de caste joue un rôle capital dans la société indienne. Toutefois, à ce jour, il n'a suscité qu'un nombre limité d'études anthropologiques. Pour combler cette lacune, une recherche sur les Maheshwari se révélait des plus opportunes. Cette importante caste marchande possède en effet des ressources financières et une capacité d'organisation exceptionnelles, qui confèrent à son mouvement une vitalité remarquable.

Hétérogènes du point de vue économique et culturel, les Maheshwari ont élaboré un vaste réseau associatif au niveau local, régional et national pour renforcer leur unité, leur prestige et leur puissance numérique. Ils ont aussi fondé de nombreuses institutions qui fournissent aux membres de la caste un appui décisif dans les domaines professionnel et matrimonial.

Combinant une étude approfondie de la réalité actuelle avec l'examen de faits historiques, l'auteur accorde une place centrale à l'analyse des stratégies matrimoniales. Ces dernières constituent un miroir et un instrument privilégiés des ambitions individuelles, familiales et collectives, et révèlent, à ce titre, les potentialités et les limites de l'action unificatrice d'un mouvement associatif de caste contemporain.

Véronique Pache Huber est maître de conférences au Séminaire d'ethnologie de l'Université de Fribourg (Suisse). Ses recherches, en Inde et en Europe, portent sur la parenté, la classe moyenne indienne, les commerçants, le clientélisme, l'associationnisme, la citoyenneté et les relations interculturelles.

