

Mondes indiens

Lionel Baixas
Marie Fourcade
Laurent Gayer
Nicolas Jaoul
Nicolas Lainé
Claude Markovits
Christine Moliner
Stéphanie Tawa Lama-Rewal
Arundhati Virmani
Francis Zimmermann

Comptes rendus

Joëlle Weeks

Représentations européennes de l'Inde, du XVII^e au XIX^e siècle
Paris, L'Harmattan, 2009, 287 p.

Succédant aux voyageurs grecs, arabes et chinois, les Européens ont redécouvert l'Inde au XV^e siècle. Les Portugais abordent les côtes de Malabar quand les Moghols conquièrent le sous-continent pour le dominer deux siècles durant, relayés par les Anglais jusqu'en 1947. Angliciste, Joëlle Weeks remonte avec finesse et érudition le cours des représentations européennes de l'Inde jusqu'à la période coloniale. L'ouvrage couvre deux siècles, de 1658 à 1857, de la prise de pouvoir de l'empereur Aurangzeb jusqu'à la fin du *Company Raj*. L'enquête s'inscrit dans le domaine des *cultural studies* anglo-saxonnes, fondées dans les années 1960 par des universitaires marxistes engagés dans le processus de décolonisation, notamment l'essayiste et historien Raymond Williams et l'anthropologue Clifford Geertz. J. Weeks dit sa dette à Edward Said, pour ses travaux sur l'orientalisme, et s'inspire des théories et critiques postcoloniales indiennes de Gayatri Chakravorty Spivak et de Sara Suleri, qui mettent en évidence l'héritage impérialiste de l'Inde et les voies de la reconquête de l'indianité. Elle montre qu'il n'y a pas de construction d'identité sans rapport à l'Autre et que les concepts d'identité/altérité sont irrésistiblement imbriqués.

Ces représentations constituent des schémas à travers lesquels un groupe donné établit une relation de pouvoir à l'Autre. Dans cette perspective, le discours sur l'Autre produit souvent des représentations monolithiques, élaborées en fonction d'une dichotomie dominant/dominé. Il s'agit de faire émerger un espace

polymorphe. L'altérité se définit non seulement dans son rapport binaire à l'identité, mais encore dans un espace de métissage et d'hybridité où s'opère un renversement stratégique du processus de domination, où se renégocient le sens et les représentations. Ce concept post-moderne prend le relais de la modernité, sur laquelle s'était fondée la domination coloniale, et permet de définir le processus de représentation des groupes non dominants. Ainsi, des catégories au cœur de cette problématique, comme l'Orient et l'Occident, s'avèrent instables et leurs relations révèlent divers problèmes nationaux tels que, par exemple, les conflits de classes ou l'évolution des rôles sexuels¹.

Le concept marxiste d'hégémonie, de domination politique par une classe, élude, selon Antonio Gramsci, le processus de négociation et de compromis permanent avec les « groupes subalternes », qui conduit une classe donnée au pouvoir. L'idée de domination doit être repensée en tant que système de pratiques intériorisées et d'alliances à l'intérieur d'une culture.

Autour du thème majeur du despotisme oriental dans l'Inde moghole, J. Weeks convoque les voyageurs-savants du XVII^e siècle, tels François Bernier, Jean-Baptiste Tavernier et Jean de Thévenot, et fait place à l'excellente interprétation de Sylvia Murr², qui voit dans l'image du tyran asiatique un effet rhétorique visant à l'exemplarité universelle, faisant d'Aurangzeb un despote éclairé avant la lettre. Les visions des voyageurs, inspirées par des principes de philosophie politique, d'une part, et des impératifs moraux, d'autre part, les divisent en deux camps : ceux qui perçoivent les schémas de la modernité et projettent un modèle fondé sur le droit et la raison, et ceux

qui proposent une vision populaire et moralisatrice, condamnant du même coup les sociétés qu'ils découvrent.

Ambiguïtés et paradoxes ne manquent pas. Les pratiques alimentaires des hindous les rattachent à la pureté originelle. « L'hindou n'est pas le bon sauvage mais le bon civilisé auprès duquel l'Européen semble rude et grossier, dans ses appétits comme dans ses manières » (p. 84). La cohabitation entre conquérants et conquis est fondée sur des compromis qui sont surtout le fait de ces derniers.

Cependant, c'est au cœur de cette civilité des hindous que d'autres voyageurs vont déceler les fondements de leur sujétion et de leurs faiblesses dans les dysfonctionnements de leur nature et les dérives de leur culture. Ainsi les représentations s'affrontent-elles autour des paramètres qui permettent de lire les sociétés : attrait de la civilité et tyrannie de la religion.

La volonté de refouler le religieux est déjà visible chez les écrivains-voyageurs du XVII^e siècle. En privilégiant dans leurs descriptions la déconstruction des pratiques, ils veulent démontrer que les hindous sont victimes de cette engeance diabolique et perverse que sont les brahmanes, qui entretiennent leur aveuglement. Les représentations de l'hindouisme vont, au cours du XVIII^e et du XIX^e siècle, subir bien des avatars et se voir maintes fois réinterprétées.

Parmi les Européens répartis sur le sous-continent indien, les Portugais adoptent une approche conquérante, qui associe le glaive au crucifix et vise à réduire l'altérité en la réformant. Ils revendiquent d'abord leur rôle messianique, justifiant leur conquête, mais leur mission est un échec et ils succombent bientôt à un art de vivre luxueux et ostentatoire, témoin de la perte de leurs valeurs martiales. Il s'agit d'une « nawabisation » avant la lettre, la négation même de l'esprit conquérant. Quant aux Hollandais, encore dominants, ils sont assimilés aux potentats et despotes asiatiques, leur mission évangélique servant uniquement d'outil de pouvoir et de manipulation. Seuls les Anglais, dont l'identité se définit en fonction des Portugais et en réaction aux pouvoirs asiatiques, ont une approche globalisante qui leur fait affirmer leurs propres valeurs et discerner le substrat commun à toutes les cultures, sans volonté réformatrice.

Ces représentations font office de rhétorique à l'usage de deux publics distincts : l'Europe et l'Inde. Elles transparaisent essentiellement dans les récits de voyageurs destinés aux élites de leur pays, reflétant les problématiques de la fin du XVII^e siècle sur le pouvoir politique, économique, et les débats religieux et culturels. Chez les Portugais, le processus d'assimilation inversée est à l'œuvre, l'orientalisation s'effectue par le métissage, donnant naissance à une société hybridée et créolisée. À l'inverse, chez les Hollandais, l'orientalisation implique des mécanismes de conquête et se justifie par la *realpolitik*, produisant un despotisme asiatique. Les Anglais, quant à eux, restreignent ce concept à des fins rhétoriques, les représentations n'étant qu'une forme de théâtralité qui se construit et se réécrit en fonction des époques et du génie des dramaturges et acteurs.

L'iconographie sculpte à la fois l'identité du *Raj* et les représentations de l'Inde. Les styles en présence établissent divers prismes qui traduisent la polysémie des discours et une systématisation de la vision de l'Inde. La peinture officielle exprime le prestige de la conquête et définit un modèle de gouvernement inspiré par l'Antiquité romaine. La mission orientaliste, révélée dans les portraits des administrateurs et de leurs informateurs, consiste à retrouver les fondements de la civilisation indienne à travers les textes sanskrits. Érudits anglais et lettrés ou pandits indiens collaborent dans cette archéologie du savoir qui se fixe pour objectif d'établir en Inde des institutions conformes à la nature de sa civilisation. Au contraire, les réformateurs sont représentés dans leurs bibliothèques londoniennes dans le but de transplanter le modèle occidental en Inde pour faire accéder le pays à l'autonomie. Les *company paintings* donnent à voir nettement les emprunts et les influences pour exprimer identité et altérité. L'exotisme des représentations ne diminue en rien le prestige des sujets reproduits, attestant bien au contraire l'ancrage dans une culture autre, qui sera pourtant reçu plus tard comme le signe d'une assimilation inversée et donc critiqué. Dans le pittoresque, s'observe une impuissance à capter l'Inde, celle-ci ne pouvant se définir que comme « indissimé ».

La rébellion de 1857 signe l'échec de l'ère réformatrice. L'Inde est désormais perçue comme dangereuse : ses sociétés doivent être distancées et organisées en entités distinctes et gérables. Au long de cette exploration, l'appréhension de l'altérité témoigne de la modernité qui définit le monde occidental à partir des Grandes Découvertes et dans laquelle s'enracinent les idéologies coloniales. Quand les Européens entrent en contact avec les sociétés asiatiques et amérindiennes traditionnelles, les fondements philosophiques, sociaux, politiques et culturels de la modernité s'édifient dans leurs propres sociétés. Si l'altérité indienne a été une construction idéologique élaborée dans un mouvement dialectique avec l'identité, elle a parfois emprunté à son tour les voies transversales ou les voies de l'Autre. Cette architecture binaire a créé des phénomènes féconds encore ignorés ou refoulés par la recherche et le politiquement correct, qui sont ceux de l'hybridité.

En conclusion, on émettra deux réserves : l'écriture soignée mais très condensée du livre laisse à penser que l'auteur a dû opérer des coupes dans sa thèse et parfois resserrer ses raisonnements et ses démonstrations, notamment sa conclusion finale, bien trop brève par rapport à l'énorme travail d'investigation et d'érudition qui méritait des nuances et des affinements plus appropriés à l'étendue des connaissances développées dans l'ouvrage. Enfin, la profusion et l'intérêt des documents iconographiques présentés méritaient sûrement une meilleure qualité de reproduction. Cela étant, on recommande très vivement ce foisonnant outil de travail, précieuse référence pour les historiens, les indianistes et les anglicistes.

MARIE FOURCADE

1 - Michel FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 109.

2 - Sylvia MURR, « Le politique au 'Mogol' selon Bernier : appareil conceptuel, rhétorique stratégique, philosophie morale », in J. POUCHÉPADASS et H. STERN (éd.), *De la royauté à l'État dans le monde indien*, Paris, Éd. de l'EHESS, 1991, p. 239-311, ici p. 283.

Partha Chatterjee

The Black Hole of Empire:

History of a Global Practice of Power

Princeton, Princeton University Press, 2012, XIV-425 p.

À partir d'une analyse conjointe des réévaluations d'un événement local au Bengale – le fameux « Trou noir » de Calcutta, du nom d'une salle du fort William où plus d'une centaine d'Anglais sont morts pendant la nuit du 20 juin 1756, peu après la prise de la ville par le nabab du Bengale, Siraj-ud-Daullah – et de l'expansion impériale britannique en Inde, Partha Chatterjee nous propose une approche d'ensemble du processus de colonisation britannique du XVIII^e au XX^e siècle, entre histoire et théorie politique. L'impérialisme est ici conçu comme une construction globale, pensée à l'échelle du monde, qui s'incarne au niveau local, en suscitant conflits et collaborations entre Indiens et Britanniques. Événement à la fois connu et méconnu, entouré d'affabulations et de distorsions, le *Black Hole* est tantôt mis en avant, tantôt refoulé. Mobilisé, il permet aux Britanniques de justifier leurs conquêtes territoriales, celle du Bengale au premier chef (1757), mais aussi celle de territoires d'autres princes jugés dissolus et tyranniques (350 000 km² annexés entre 1799 et 1806), ce que l'auteur appelle une « pédagogie de la violence ». Mais il est aussi un moment d'humiliation, qui contredit l'histoire triomphante de leur prise de contrôle d'un vaste territoire et qu'ils veulent par moments oublier. En face, les Bengalis peuvent s'opposer à une construction coloniale de leur passé et tenter alors de se réapproprier une histoire que les colonisateurs ont déformée.

Tout au long du livre, l'approche de cet événement local passe par différents prismes, à travers des regards anglais aussi bien que bengalis. Si ce *Black Hole* est, du côté britannique, un mythe fondateur de l'empire, il n'en connaît pas moins une série de réécritures pour répondre aux exigences du moment : imposer la discipline dans des époques d'activité commerciale trop individualiste et ainsi affirmer la supériorité britannique ; justifier de nouvelles conquêtes en dénonçant l'incapacité politique de princes décadents ; célébrer le

rôle du sacrifice dans l'épopée impériale. Les Indiens, eux, expriment leur mécontentement contre la mainmise impériale sur leur histoire, à travers des romans ou pièces de théâtre où ils évoquent les droits et les libertés dont ils jouissaient sous les Moghols et, plus tardivement, la fraternité unissant hindous et musulmans. Mais l'événement n'entre jamais dans l'épopée nationaliste qui veut privilégier la non-violence des Indiens dans la lutte anti-impériale et montrer les injustices et l'inhumanité des colonisateurs.

Dès les premières années, les Anglais organisent la commémoration du massacre. Un monument est érigé en 1760 à Calcutta. Cette commémoration se révèle cependant ambiguë. En 1821, le monument est détruit pour oublier les débuts humiliants de l'empire, puis, en 1902, le vice-roi Curzon le fait rebâtir pour célébrer le sacrifice héroïque qui a permis l'empire, et ce sont finalement des nationalistes bengalis qui le détruisent en 1940. Cela met en évidence le statut complexe et paradoxal de l'événement, qui a une signification régionale, et non nationale, qui n'apparaît jamais dans les manuels scolaires de l'Inde indépendante et qui reste problématique dans l'Inde actuelle : avec l'affirmation des identités communautaires, son souvenir peut désormais diviser hindous et musulmans et chacun peut l'exploiter contre l'autre.

En parallèle, P. Chatterjee examine, à la suite de Sanjay Subrahmanyam, la notion d'une première modernité (*early modern*) qui précéderait en Inde le moment colonial. Il entend ainsi mettre en évidence une réflexion indienne sur les pratiques politiques et les croyances, qui se développerait à partir du xv^e siècle. Certains chefs d'un type nouveau (P. Chatterjee s'intéresse en particulier à Tipu, sultan de Mysore) incarnent cette modernité (élargissement des actions de l'État, usages de nouvelles technologies militaires, exaltation des qualités du chef contre le principe dynastique) qui ne résiste pas toutefois à la machine britannique. Ce n'est qu'à l'époque coloniale que la question des libertés et de l'égalité des droits (majeure pour P. Chatterjee) est en effet véritablement posée, dans le cadre des institutions coloniales (politiques, économiques, culturelles). À Calcutta, cette modernité est éla-

borée par des élites urbaines bengalies qui travaillent avec les Britanniques, partagent leurs lectures et s'imprègnent de leurs idées ; mais elles font l'expérience d'une séparation dans l'espace public qui les conduit à prendre conscience de l'impossibilité d'un partenariat égal. Pour P. Chatterjee, la modernité de ces élites indiennes colonisées n'est donc pas importée en bloc. C'est en grande partie le produit de situations locales, dans des lieux publics précis, théâtres, terrains de sport, en particulier de football, ou espaces de voisinage.

Le développement de la presse, en anglais et en bengali, suscite des critiques contre le régime colonial de censure ; l'exigence de la liberté d'expression est au cœur des revendications bengalies. C'est aussi au cœur d'affrontements locaux à Calcutta que seront élaborés des langages symboliques nouveaux, que l'auteur laisse de côté, malgré la modernité politique dont ils sont porteurs¹. Le livre accorde une attention particulière au développement du théâtre bengali vers 1870 et le nouveau souffle qu'il donne à l'imaginaire nationaliste à travers le *Black Hole* incite ainsi à chercher des stratégies efficaces de résistance. Ce que l'auteur appelle une « pédagogie culturelle » de l'État colonial n'empêche pas pour autant le développement parallèle du recours à la violence, qui se manifeste par le terrorisme des années 1905-1908 ; la répression, qui frappe durement, brise alors l'apparence légale de l'État colonial : « Quand la violence du régime colonial pour préserver la loi se révèle pour ce qu'elle est : un mythe » (p. 289).

Ces réalités régionales ne sont pas toutefois dissociables de la construction impériale britannique dans son ensemble, que P. Chatterjee saisit à partir des « formations discursives de l'empire », auxquelles il consacre un chapitre important. Il s'intéresse aux « lignées généalogiques des concepts et des arguments qui ont ouvert des possibilités aux formulations des politiques et des pratiques impériales » (p. 178). Ainsi, la théorie des étapes du développement social d'Adam Smith ou la théorie utilitariste de Jeremy Bentham et son approche comparée des régimes politiques auraient contribué à l'élaboration d'un cadre légitime, à la fin du xix^e siècle, des pratiques impériales et du cadre normatif de l'État en

Inde. Il est toutefois étonnant que l'auteur ait choisi une définition étroite de ces espaces discursifs et ne se soit pas penché sur les propositions émanant des élites coloniales, tel le « patriotisme colonial » au tout début du XX^e siècle². La force de ces espaces discursifs n'en est pas moins telle qu'ils se maintiennent bien au-delà de la fin de la colonisation, voire jusqu'à nos jours. À l'évidence, sa réflexion est ici étroitement liée aux discussions en cours sur les modes de légitimation des interventions militaires occidentales dans des pays comme l'Irak ou l'Afghanistan, qu'il assimile aux « pratiques globales de l'empire » (p. 336).

L'ouvrage propose ainsi d'analyser l'action des discours sur la fabrique impériale à partir d'une étude intensive d'une scène locale, celle de Calcutta, des années 1750 jusqu'au XX^e siècle, au moment où celle-ci s'affirme comme une des rares « villes-monde » de l'empire³. Pour cela, il mobilise une masse impressionnante de travaux en langues anglaise et bengalie sur l'Inde coloniale, qu'il associe à la littérature théâtrale en bengali mettant en scène l'arrivée des Anglais au Bengale. Longtemps relégué aux marges de l'histoire coloniale, le *Black Hole* devient ici le fil conducteur d'une réflexion conjointe sur l'élaboration des pratiques impériales et sur la formulation par les Indiens, à partir de l'analyse de leur passé, de leur revendication d'égalité et de liberté. L'histoire se lie à la théorie politique, en particulier autour de la question de la souveraineté de l'État moderne, qui assoit la légitimité de l'annexion coloniale. Cette construction ambitieuse jongle entre différents registres et échelles d'analyse, sans proposer finalement une articulation concrète de l'exercice colonial du pouvoir. Et les « espaces discursifs » analysés – peut-être trop exclusivement textuels –, malgré la maîtrise impressionnante de l'auteur, sont loin d'être absents de l'historiographie des mondes coloniaux.

ARUNDHATI VIRMANI

1 - Les sources en ont été réunies par Suniti Kumar CHATTERJI, *The National Flag: A Selection of Papers, Cultural and Historical*, Calcutta, Mitraand Ghosh, 1944.

2 - John EDDY et Deryck SCHREUDER (éd.), *The Rise of Colonial Nationalism: Australia, New Zealand, Canada and South Africa First Assert their Nationalities, 1880-1914*, Sydney/Boston, Allen and Unwin, 1988.

3 - Kapil RAJ, « Régler les différends, gérer les différences. Dynamiques urbaines et savantes à Calcutta au XVIII^e siècle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 55-2, 2008, p. 70-100.

Jayeeta Sharma

Empire's Garden: Assam and the Making of India

Durham, Duke University Press, 2011, 344 p.

L'Assam demeure en Inde une région particulière du sous-continent. Mondialement réputée pour son thé, mais souvent montrée du doigt pour l'instabilité et les tensions extra-communautaires qui y règnent, la région conserve une mauvaise image par rapport au reste du sous-continent. Dans cet ouvrage, Jayeeta Sharma s'intéresse à la période post-médiévale, au cours de laquelle l'Assam, sous contrôle ahom, devint une province coloniale, étape qui conféra à la région sa place dans le pays, telle que nous la connaissons aujourd'hui. Pour analyser les multiples transformations sociales, politiques, économiques, identitaires qui eurent lieu durant cette période, l'auteure a choisi de mener sa recherche sous l'angle du thé, étudiant l'instauration des plantations par les Britanniques et leurs conséquences.

L'ouvrage comporte sept chapitres, divisés en deux parties. Dans la première partie, J. Sharma retrace l'histoire des plantations de thé en Assam, depuis la découverte de la plante par les Britanniques jusqu'à la transformation de la région en un véritable champ de plantation. Elle présente les modifications dans l'organisation du territoire et le recrutement de la main-d'œuvre, qui ont permis de faire de l'Assam le jardin à thé que nous connaissons aujourd'hui.

Dans la seconde partie, J. Sharma s'intéresse plus particulièrement aux nombreuses transformations sociales, politiques, économiques et culturelles liées à l'instauration des plantations de thé dans la région. Si, avance

J. Sharma, le thé a permis à l'Assam d'entrer dans le sous-continent, les plantations ont également transformé radicalement les identités multiples de la région, l'amenant à une unification culturelle et identitaire assamaise. En analysant chacune des transformations qui ont conduit à cette uniformisation voulue par les Britanniques, la démonstration tend à montrer qu'elles sont à la base des conflits extra-communautaires qui se poursuivent aujourd'hui, de manière régulière.

Le premier chapitre s'ouvre par un récit retraçant la découverte du thé par les Britanniques, cinq années après l'annexion de cette province par l'empire en 1826. Ces derniers étaient guidés par une vision scientifique de gestion des ressources naturelles, l'environnement du Nord-Est se prêtant aux modifications de l'espace. Après avoir mis les plantations de thé au cœur de la politique économique de l'empire, vint le temps de la mise en place de la filière. Le chapitre 2 traite de la question de la main-d'œuvre indispensable au développement des plantations. Prétextant la nonchalance de populations locales qui sont souvent stigmatisées (notamment comme fumeurs d'opium) et le désintéressement d'investisseurs locaux aisés pour ce marché, les Britanniques n'ont pas hésité à faire venir plusieurs centaines de milliers de travailleurs migrants dans la région, les « *tea-coolies* » (p. 71). L'apparition de cette imposante force de travail d'origine cosmopolite donna un nouveau visage à la population de la région. En développant la filière du thé, l'empire britannique encouragea également la migration de marchands, originaires eux aussi de plusieurs régions du sous-continent : des Marwaris (marchands du Rajasthan), des Népalis, ou encore des paysans musulmans du Bengale (chapitre 3). L'auteure conclut cette première partie en signalant que la présence de ces différents groupes, nouvellement installés, fournira les bases de futures revendications identitaires.

À partir du chapitre 4, J. Sharma revient sur les conséquences de cette politique coloniale. Elle montre comment l'implantation des Britanniques dans la vallée du Brahmapoutre fut facilitée par l'affaiblissement de l'élite locale et de l'aristocratie ahom. Par un jeu d'alliances stratégiques, les Anglais auraient alors favorisé

la valorisation d'une haute classe d'hindous lettrés employés à leur service. Le chapitre 5 décrit l'émergence durant la seconde moitié du XIX^e siècle de cette élite locale formée en Occident qui joue un rôle dans la formation de la culture assamaise (*asomiya*) en permettant le développement d'une littérature et d'une presse écrite en langue vernaculaire. Ces hommes lettrés ont par ailleurs refaçonné l'histoire de la région à la lueur de l'identité hindoue réformée selon la voie de la Bhakti. Dans le chapitre 6, J. Sharma s'intéresse à un point central dans l'établissement d'une culture assamaise : l'instauration d'une langue commune et officielle, l'*asomiya* (assamais), reconnue alors comme « seule véritable langue de la région » (p. 194). Dans le dernier chapitre, l'auteure montre que dans les années qui suivirent, cette identité nouvelle dut faire face à de nombreuses oppositions issues des groupes à la marge comme les tribus répertoriées, les castes de pêcheurs, les anciens Ahoms et les migrants musulmans, des populations qui aujourd'hui encore, pour certaines, revendiquent leurs droits dans le Nord-Est.

Le récit s'achève au moment où une nouvelle donne se dessine sur le marché avec le développement des labels verts et du commerce équitable (*fair-trade*). Et alors que les *tea-coolies* de l'époque coloniale portent désormais la dénomination de « *tea-tribes* » (p. 235), la mainmise sur le thé de culture biologique est aujourd'hui l'apanage des populations locales dont certaines sont qualifiées de « tribus répertoriées » (*scheduled tribes*) dans la Constitution. J. Sharma montre aussi comment les groupes nationalistes de la région, en particulier l'Union Liberation Front of Assam (ULFA), visent en priorité les riches entrepreneurs du thé pour à la fois extorquer de l'argent et se faire entendre.

Tout au long de l'ouvrage, le propos de J. Sharma est clair. La lecture est facilitée par les nombreux rappels, en début et fin de chapitre, même si cela peut parfois donner une impression de répétition. Elle aurait par ailleurs gagné en aisance si l'éditeur avait choisi de placer les (très) nombreuses notes en bas de chaque page et non en fin de volume.

En somme, le volume couvre un grand nombre de thèmes associés à la question

coloniale (reformulation d'identités, développement du nationalisme, ethnicité, rôle de l'idéologie dominante pour servir des intérêts politico-économiques, etc.), que l'auteure tente, sans toujours y parvenir, de rattacher à l'Inde et à l'Asie du Sud de manière générale. À ce titre, rappelons que J. Sharma s'inscrit dans la nouvelle génération d'historiens natifs du Nord-Est indien¹, dont les travaux actuels visent à réhabiliter le rôle de l'Assam dans le pays en proposant un regard neuf sur son histoire². Mais l'Assam est un État spécifique du sous-continent. Aussi, l'ouvrage de J. Sharma reste un excellent ouvrage d'histoire régionale, très détaillé et abondamment documenté, qui devrait pleinement satisfaire ceux qui s'intéressent avant tout à l'histoire de l'Assam, ou à celle du thé.

NICOLAS LAINÉ

1 - Arupjyoti SAIKIA, *Forests and Ecological History of Assam, 1826-2000*, New Delhi, Oxford University Press, 2011.

2 - Jusqu'à peu, en effet, les ouvrages de référence sur l'Assam dataient de la période postcoloniale, voire coloniale. Ceci n'est pas seulement vrai pour l'histoire mais, d'un point de vue plus général, pour les études en sciences humaines et sociales sur le Nord-Est indien.

Tanika Sarkar

Rebels, Wives, Saints: Designing Selves and Nations in Colonial Times

Calcutta, Seagull Books, 2009, IX-347 p.

Tanika Sarkar est connue pour ses travaux sur le Bengale à l'époque coloniale, en particulier sur la question des femmes, dont elle a montré qu'elle est un prisme d'analyse particulièrement fécond pour appréhender toute la complexité de la relation entre colonisés et colonisateurs. Elle a joué un rôle majeur et pionnier dans l'analyse du nationalisme culturel hindou, que ce soit à l'époque coloniale¹ ou à l'époque contemporaine. Elle a ainsi dirigé, avec Urvashi Butalia, un ouvrage essentiel sur la mobilisation des femmes par la droite nationaliste hindoue, et notamment par le Bharatiya

Janata Party (Parti du peuple indien), dans les années 1990².

Avec ce nouvel ouvrage, T. Sarkar revient à son objet de prédilection, le Bengale de l'époque coloniale, à travers quatre chapitres centrés respectivement, comme l'indique le titre, sur des rebelles (le chef d'un mouvement de révolte tribale), des épouses (la question de la crémation et du remariage des veuves) et des saints (le fondateur d'une secte vishnouite, Balakdas). Quatre autres chapitres portent sur la naissance du théâtre public, sur le roman *Ananda Math* de Bankim Chandra Chatterji, ou sur les écrits politiques et pédagogiques de Rabindranath Tagore. Derrière cet éclectisme apparent, l'ouvrage offre une vision relativement intégrée du Bengale à l'époque coloniale, la connexion entre les chapitres étant fournie, entre autres, par la mise en évidence du rôle des intellectuels dans les rapports de pouvoir entre Britanniques et Indiens, mais aussi entre les Indiens eux-mêmes : des pères fondateurs de la renaissance bengalie (Raja Rammohun Roy, Ishwar Chandra Vidyasagar) aux géants de la littérature (Bankim, Tagore) en passant par les premiers promoteurs, moins célèbres, du théâtre public. Au bout du compte, cet ouvrage offre une compréhension fine de quelques-uns des topos majeurs de la socio-histoire de l'Inde : de la sanskritisation au communalisme en passant par le rôle des tribunaux et du théâtre dans l'émergence d'une sphère publique bengalie.

L'ouvrage débute par une longue introduction dans laquelle T. Sarkar explicite sa démarche. Si elle revient sur des thèmes, des acteurs, des moments de l'histoire indienne qui ont déjà fait l'objet d'analyses importantes, c'est qu'elle considère, d'une part, que les sources qu'elle explore permettent d'enrichir leur compréhension et, d'autre part, que ce nouveau regard est porteur de nuances qui aident à combattre les nouveaux préjugés savants hérités de l'histoire postcoloniale. T. Sarkar affirme ainsi son intention de sortir de la vision « monolithique » ou « binaire » qui caractérise une bonne part de l'historiographie sur ces objets (p. 4-5). De fait, l'un des grands intérêts de l'ouvrage est la façon dont l'auteure, dans chaque chapitre, propose une double lecture des faits qu'elle porte à notre connaissance, en montrant à la fois comment la mobilisation

de nouvelles sources complète la vision que nous pouvions avoir de tel ou tel moment, et comment cette vision enrichie remet en cause des associations et des oppositions qui, aujourd'hui, peuvent passer pour des évidences. Par exemple, en revenant sur le débat sur la *sati* (c'est-à-dire la concrémation des veuves, légalement interdite en 1829), et notamment sur le rôle, dans ce débat, des administrateurs britanniques, elle montre que le discours orientaliste a pu faire l'objet d'un usage stratégique, non pour inférioriser l'Autre, mais au contraire pour préserver une altérité culturelle considérée comme respectable. Ici T. Sarkar conteste la vision d'une certaine historiographie féministe, là ce sont les subalternistes ou les néogandhiens qu'elle critique pour leur manque de nuance. Chapitre après chapitre, elle offre ainsi à la compréhension du lecteur le spectacle de l'historienne au travail, dans le double contexte des sources qu'elle analyse et de la littérature académique dans laquelle elle s'inscrit.

À travers une écriture fluide, limpide, d'une élégance qui culmine dans le chapitre sur les écrits de Tagore sur et pour les enfants, qu'elle a rédigé avec une jubilation visible, T. Sarkar manifeste une fois de plus son talent de narratrice de l'histoire « par le bas ». Ce livre justifie parfaitement son intérêt pour « le concret, le palpable, le sensible – l'expérience vécue à travers les activités historiques des gens » (p. 7). Elle parvient – chose rare – à être à la fois très fine et très claire dans ses analyses.

Deux regrets cependant. Premièrement, on ne voit pas bien pourquoi le chapitre qui analyse le débat sur le remariage des veuves ne suit pas le chapitre qui traite du débat sur la *sati*, alors que l'auteure compare à plusieurs reprises les deux débats. Deuxièmement, le chapitre portant sur les écrits de Tagore sur le nationalisme s'intègre mal à l'ensemble. Dans ce commentaire de plusieurs textes de Tagore, on ne voit pas clairement quelles nouvelles sources sont mobilisées ni quel est son apport en tant qu'historienne. Ces réserves mises à part, ce livre évoque irrésistiblement l'image de l'historienne en brodeuse, remettant sans cesse sur le métier son ouvrage, et composant un vaste tableau dont la richesse du motif le dispute à la finesse de l'exécution.

1 - Tanika SARKAR, *Hindu Wife, Hindu Nation: Community, Religion, and Cultural Nationalism*, New Delhi, Permanent Black, 2001.

2 - Tanika SARKAR et Urvashi BUTALIA (éd.), *Women and the Hindu Right: A Collection of Essays*, New Delhi, Kali for Women, 1995.

David Lockwood

The Indian Bourgeoisie: A Political History of the Indian Capitalist Class in the Early Twentieth Century

Londres/New York, I. B. Tauris, 2012, 315 p.

Ce livre, écrit par un spécialiste de l'histoire globale du capitalisme, se place dans une perspective marxiste, mais adopte un point de vue original sur le rapport entre l'économie et la politique. Il considère en effet l'État, plutôt que la bourgeoisie, comme l'élément central dans le développement du capitalisme. Appliquant ce modèle à l'Inde coloniale, David Lockwood définit une séquence temporelle et causale allant du début du ^{xx}e siècle jusqu'à l'indépendance en 1947.

Vers 1900, l'État colonial indien, avec le soutien du gouvernement impérial, aurait ainsi conçu le projet de faire de l'Inde le deuxième pôle industriel de l'empire britannique, pour des raisons avant tout stratégiques. Cette volonté aurait rencontré les aspirations de certains capitalistes indiens, et la conjonction des deux aurait abouti, entre autres, à la création d'une industrie sidérurgique, avec le démarrage en 1913 des usines Tata. Mais la Première Guerre mondiale, en particulier du fait des difficultés logistiques rencontrées par le corps expéditionnaire indien en Mésopotamie (Irak), aurait creusé un fossé de plus en plus large entre Londres et Delhi, le gouvernement impérial tenant celui de l'Inde pour responsable de ces difficultés. Tandis que ce dernier continuait à se montrer favorable à l'industrialisation de la colonie, les décideurs impériaux conclurent qu'il s'agissait d'un projet trop ambitieux et aléatoire, et imposèrent son abandon de fait. Confrontée à ce revirement des autorités coloniales, la bourgeoisie industrielle indienne aurait alors décidé de soutenir le mouvement d'indépendance animé par le Parti du Congrès. Cependant, sa relative faiblesse aurait empêché cette bourgeoisie d'établir une véritable

hégémonie sur le mouvement national, et elle aurait été obligée d'accepter un modèle économique dans lequel c'était l'État, et non le capital privé, qui jouait le rôle dominant. Le rapport de forces entre la bourgeoisie et l'État ne se serait modifié que dans la période récente, suite aux réformes « libérales » de 1991, elles-mêmes dues exclusivement à une initiative étatique.

Cette analyse, dont on a exposé seulement les grandes lignes, souffre cependant, au niveau empirique, de plusieurs faiblesses. D. Lockwood, qui utilise surtout la littérature secondaire existante, assez peu abondante et d'une qualité variable, n'est pas en mesure de démontrer de façon convaincante l'existence d'un véritable projet cohérent d'industrialisation de l'Inde de la part des autorités coloniales avant 1914. Il ignore en particulier le poids de la question agraire dans la vision que les dirigeants britanniques avaient de l'Inde. Une politique trop appuyée d'industrialisation eût pu menacer le fragile équilibre des campagnes indiennes, essentiel au maintien de la domination britannique. Par ailleurs, il surestime également le poids des activités industrielles dans le portefeuille d'intérêts de la bourgeoisie indienne encore embryonnaire du début du siècle. Des études ont montré que les activités commerciales et financières y étaient encore prédominantes. Il est même douteux qu'il y ait eu à cette époque en Inde une véritable bourgeoisie industrielle.

S'il est vrai qu'une divergence est devenue manifeste entre les vues de Delhi et celles de Londres après 1918, celle-ci est surtout due à la perception différente que les deux échelons du gouvernement impérial avaient de la situation politique indienne. Delhi s'inquiétait en effet de voir la bourgeoisie indienne se rapprocher du Congrès et cherchait à faire des concessions qui puissent l'amadouer, tandis que Londres, qui raisonnait en termes plus globaux et était soumise plus directement à l'influence de lobbies impériaux comme les cotonniers du Lancashire ou la City, s'inquiétait de tout ce qui pouvait affaiblir les positions économiques du Royaume-Uni dans une phase où elles étaient menacées au niveau mondial par les États-Unis et le Japon. Par ailleurs, sur la question des rapports exacts

entre la bourgeoisie indienne et le Congrès¹, les vues de D. Lockwood paraissent empreintes d'un certain schématisme. Il néglige l'existence d'une variété de points de vue et d'attitudes au sein d'une classe d'affaires indienne qui était loin de constituer un groupe unifié tant sur le plan économique que politique. Dans la mesure où il n'apporte pas d'éléments nouveaux à l'appui de sa thèse, il n'emporte guère la conviction.

En somme, il s'agit incontestablement d'un ouvrage ambitieux qui cherche à donner une réponse théorique cohérente à la question de la spécificité de la trajectoire historique du capitalisme indien. Il en cherche la clé du côté des rapports entre État et bourgeoisie industrielle. En Inde, une bourgeoisie relativement faible se serait trouvée dans une situation de dépendance particulièrement accentuée par rapport à un État doté de moyens importants. Lorsqu'elle eût compris, après la Première Guerre mondiale, que l'État colonial n'était pas prêt à la soutenir dans ses projets de développement industriel, elle se serait tournée vers la seule alternative disponible, le mouvement nationaliste, dans l'espoir qu'il favoriserait la réalisation de ses projets. Espoir qui se trouva en partie déçu pendant les quatre premières décennies de l'histoire de l'Inde indépendante, mais pourrait finalement se réaliser. Ce modèle théorique, apparemment séduisant, ne résiste pas à l'épreuve des faits dans leur complexité : il n'est pas possible de renouveler l'histoire du capitalisme indien sans retourner aux sources. Le livre provoque donc une certaine déception, le résultat n'étant pas tout à fait à la hauteur des ambitions affichées.

CLAUDE MARKOVITS

1 - Claude MARKOVITS, *Indian Business and Nationalist Politics, 1931-1939: The Indigenous Capitalist Class and the Rise of the Congress Party*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Raghuvendra Tanwar

Reporting the Partition of Punjab, 1947: Press, Public, and Other Opinions
New Delhi, Manohar, 2006, 622 p.

L'ouvrage de Raghuvendra Tanwar s'inscrit en faux contre les diverses écoles d'historiens

indiens et étrangers qui ont eu tendance à ne considérer la partition de l'empire britannique des Indes en 1947 qu'à l'ombre déformante de l'histoire et du succès du mouvement d'indépendance nationale, ce qui revient à n'en faire qu'un épiphénomène malheureux et insensé de la glorieuse accession à l'indépendance, et qui se sont contentés d'étudier la « haute politique » de la partition, c'est-à-dire les stériles négociations constitutionnelles entre les élites britanniques, congressistes et musulmanes, sur les modalités du transfert du pouvoir, reléguant l'expérience humaine de l'événement majeur de l'histoire contemporaine du sous-continent indien aux oubliettes de l'histoire. R. Tanwar se situe ainsi dans le sillage d'un certain nombre d'historiens qui ont, depuis les années 1990, fait le choix de promouvoir une « histoire contestée » de la partition en faisant la part belle à la dimension humaine de l'expérience, notamment en se plaçant du point de vue des subalternes, ces hommes, ces femmes et ces enfants qui ont à la fois pris part et subi de plein fouet les massacres.

L'intérêt et l'originalité scientifiques du travail de R. Tanwar résident donc moins dans la posture adoptée que dans le choix des sources consultées. Pour comprendre la nature des événements qui se sont déroulés au Pendjab en 1947, il mobilise de manière systématique et quasi exhaustive les presses locale et nationale contemporaines. S'appuyant sur les avancées de la recherche sur les médias, R. Tanwar considère que dans la mesure où la couverture médiatique d'un événement est constitutive de l'importance que l'opinion publique attache à cet événement et où les lettres adressées par les lecteurs aux éditeurs, ainsi que les rubriques d'opinion, renseignent sur les perceptions que se font non seulement leurs auteurs mais le public en général sur un événement donné, l'étude de la presse contemporaine de la partition lui permet « d'entendre les voix marginalisées afin de restaurer une dimension humaine à une histoire qui fut essentiellement une histoire de misère humaine [...] de se concentrer sur les 'petites voix' qui auraient dû être entendues mais qui furent balayées, sur ce qui transpira sur le terrain, dans les allées et contre-allées poussièreuses des villages et des petites villes du

Pendjab, à l'extérieur des chambres retirées où les fonctionnaires britanniques s'entretenaient avec les leaders indiens du futur de gens avec qui ils n'avaient rien en commun » (p. 12-13). Il est toutefois conscient que les journaux ne peuvent être considérés comme des baromètres objectifs de l'opinion publique dans la mesure où ils en sont moins les miroirs que les façonneurs et où ils ne retranscrivent pas la réalité telle qu'elle est ou fut mais n'en fournissent qu'une version parmi d'autres, informée par une ligne éditoriale préexistante. Néanmoins, R. Tanwar affirme qu'en dépit de ce biais, il est possible de faire un usage pertinent de la presse en tant que source car les journaux et leurs opinions demeurent ce à quoi les hommes politiques comme les citoyens ont appris à répondre et ce qu'ils tentent d'influencer : « l'opinion publique est avant tout ce que les contemporains perçoivent qu'elle est » (p. 19). Afin de corroborer les « faits » colportés par les journaux, il a également consulté de nombreux documents officiels et privés appartenant à des acteurs clés de l'époque.

R. Tanwar a décidé, pour des raisons de clarté, d'adopter un schéma narratif chronologique au sein duquel chaque chapitre a pour cœur un événement qu'il considère comme nodal dans le déroulement de la partition. Le premier chapitre de l'ouvrage se contente de mettre succinctement en place le contexte qui a conduit à la première explosion de violence au Pendjab en mars 1947 à partir d'ouvrages de seconde main considérés comme des références sur le sujet. On ne rentre donc dans le vif du sujet qu'à partir du deuxième chapitre qui traite des violences du mois de mars et de leurs conséquences, à travers les archives de divers journaux. Les trois chapitres suivants se focalisent respectivement sur le plan du 3 juin officialisant la partition du *Raj* britannique, l'annonce de la décision de la Commission frontalière sur la partition du Pendjab, et sur les massacres que cela a engendrés. Les chapitres 6 et 7 couvrent quant à eux les efforts massifs mis en œuvre afin de rétablir l'ordre et de prendre en charge le plus vaste transfert de population de l'histoire de l'humanité. Le dernier chapitre, malheureusement plus un post-scriptum qu'une véritable conclusion,

relie les événements dramatiques du Pendjab et l'assassinat de Gandhi à Delhi en 1948.

S'il apparaît pertinent de mobiliser des articles de presse afin d'établir l'état d'esprit d'une partie de l'opinion publique face à un événement historique précis, il aurait été judicieux de la part de R. Tanwar de justifier au préalable cet usage d'un point de vue épistémologique au regard de théories scientifiques telles que le constructivisme ou l'analyse du discours. Il se concentre sur les articles écrits par les journalistes, et en particulier les éditorialistes, et sur les lettres envoyées par les lecteurs afin d'analyser leurs perceptions respectives de la partition. Or l'on sait avec Roland Barthes que la lecture est loin d'être un acte univoque puisqu'« un texte est fait d'écritures multiples, issues de plusieurs cultures et qui entrent les unes avec les autres en dialogue [...] Mais il y a un lieu où cette multiplicité se rassemble, et ce lieu, ce n'est pas l'auteur [...] c'est le lecteur : le lecteur est l'espace même où s'inscrivent [...] toutes les citations dont est faite une écriture ; l'unité d'un texte n'est pas dans son origine, mais dans sa destination ¹ ». Alors que R. Tanwar affirme vouloir retranscrire de la manière la plus fidèle possible l'expérience funeste des « petites gens », le recours exclusif à la presse tend à exclure de fait la majeure partie de ces personnes qui ne savent ni lire ni écrire et n'ont donc soit pas accès au contenu de la presse soit seulement de manière indirecte et souvent déformée. Sa préférence assumée à l'égard de la presse anglophone au détriment de la presse vernaculaire ajoute un biais à son analyse dans la mesure où seule une infime fraction de la population indienne parlait et comprenait l'anglais. Par conséquent, les principaux protagonistes de son récit demeurent les Mountbatten, les Jenkins et les Attlee, les Nehru, les Gandhi et les Patel, les Jinnah, les Liaquat Ali Khan et les Khizar Hayat Khan, qui occupent une place prééminente dans l'histoire de la « haute politique » de la partition que critique tant R. Tanwar, et non les subalternes dont il prétendait pouvoir relayer la voix par le biais d'une analyse de la presse contemporaine. Il apparaît donc que la presse ne soit pas plus en mesure que les archives officielles de fournir un récit objectif de l'expérience humaine de

la partition autre que celui, macabre, d'une violence collective de masse.

Une approche ethnographique basée sur des entretiens auprès des hommes, des femmes et des enfants qui furent les témoins directs et actifs de la partition – qui se font de plus en plus rares –, telle que l'a par exemple entreprise Urvashi Butalia, semble devoir porter plus de fruits dans la restitution de cette expérience et la compréhension de son impact sur ceux qui la vécurent de plein fouet ². Plus de soixante ans après la partition, alors que ces fantômes continuent à hanter tant les relations indo-pakistanaïses que les relations intercommunautaires en Inde et au Pakistan, une réflexion sur les mémoires plurielles, dont certaines antinomiques, de la partition et leurs vecteurs de transmission intergénérationnelle (récits familiaux, manuels scolaires, littérature, ouvrages scientifiques, idéologies nationales, etc.) semble nécessaire afin de servir de manière heuristique le projet qui anime R. Tanwar ³.

En outre, son récit, en se limitant à l'année 1947 pour des raisons légitimes, à savoir l'étendue de l'objet et des sources, tend à donner l'impression que les causes et les effets de la partition se limitent à cette année critique alors qu'il est aujourd'hui admis qu'il est plus judicieux de l'appréhender comme un événement « long » dont les racines plongent plus loin dans le passé, au tournant du XIX^e et du XX^e siècle, et dont les répercussions continuent à se faire sentir à l'heure actuelle ⁴. Pour les mêmes raisons, il limite également son étude d'un point de vue géographique en se consacrant exclusivement au cas du Pendjab qui fut en effet l'épicentre des massacres de la partition au cours de l'année 1947. Or la trajectoire du Pendjab, bien que spécifique et exceptionnelle à bien des titres au regard des autres provinces de l'empire, ne peut être comprise non seulement qu'en l'historicisant mais aussi qu'en la contextualisant, en l'intégrant aux récits plus larges du mouvement d'indépendance mené par le Congrès national indien et du mouvement pour la création du Pakistan animé par la Ligue musulmane au niveau pan-indien.

En dépit de ces quelques réserves, l'ouvrage de R. Tanwar doit être salué en raison de sa précision, sa rigueur et son impartialité, ainsi

que pour mettre en avant une source historique qui a souvent été marginalisée dans l'histoire de la partition. Il se révèle ainsi être une référence extrêmement riche et utile pour les chercheurs et les étudiants travaillant sur l'Asie du Sud.

LIONEL BAIXAS

1 - Roland BARTHES, *Essais critiques*, vol. IV, *Le bruissement de la langue*, Paris, Éd. du Seuil, 1984.

2 - Urvashi BUTALIA, *Les voix de la partition. Inde-Pakistan*, trad. par F. Bouillot, Paris, Actes Sud, [1998] 2002.

3 - Lionel BAIXAS, « Entre l'Inde et le Pakistan. Mémoires de la Partition et partition de la mémoire », *Transcontinentales*, 6, 2008, p. 73-89, <http://transcontinentales.revues.org/623>.

4 - Vazira Fazila-Yacoobali ZAMINDAR, *The Long Partition and the Making of Modern South Asia: Refugees, Boundaries, Histories*, New Delhi, Penguin Books, [2007] 2008.

Vazira Fazila-Yacoobali Zamindar

The Long Partition and the Making of Modern South Asia: Refugees, Boundaries, Histories

New Delhi, Penguin Books, [2007] 2008, 288 p.

La partition de l'Inde britannique en 1947 n'en finit pas de faire débat. L'ouvrage de Vazira Fazila-Yacoobali Zamindar s'inscrit ainsi dans un renouveau des études sur le sujet, constatable aussi bien en Inde qu'au Pakistan depuis la seconde moitié des années 1980. Pour autant, *The Long Partition* se détache clairement du lot de ces productions par ses ambitions théoriques autant que par l'originalité du matériau mobilisé. Plutôt qu'aux causes de la partition, décortiquées *ad nauseam* par des générations d'historiens et de politistes, c'est à une anthropologie historique des États indien et pakistanais et de leurs régimes de citoyenneté que s'attelle ici l'auteure. L'analyse est décapante, et sa portée dépasse de très loin le sous-continent indien pour offrir des éléments de réflexion génériques sur la formation de l'État et le contrôle territorial des populations.

À rebours de l'historiographie nationaliste dominante en Inde aussi bien qu'au Pakistan, qui voit dans la partition le moment fondateur de deux États-nations en bonne et due forme, V. Zamindar démontre que le grand partage de 1947 fut au contraire vécu comme un moment d'incertitude prolongée par les populations concernées. Aussi massifs soient-ils, les mouvements de population qui s'ensuivent ne se laissent pas ramener à des « migrations » et s'apparentent plutôt à des « déplacements » fortement contingents, souvent conçus comme temporaires ou tout au moins exploratoires (p. 7). De part et d'autre de la ligne de partage, on se déplace rarement dans le pays voisin pour s'y installer définitivement mais plutôt pour s'y mettre temporairement à l'abri, pour y tenter sa chance ou encore pour tâter le terrain avant que le reste de la famille ne suive... Non seulement ces déplacements de population témoignent rarement d'une adhésion idéologique aux projets nationaux respectifs de l'Inde et du Pakistan, mais ils bafouent l'idée même de frontière entre les deux États naissants, tant d'un point de vue pratique qu'ontologique.

Face à des populations indécises, qui refusent l'assignation à un État-nation exclusif et conservent des attaches de part et d'autre de la ligne de partage, les équipes dirigeantes ne tardent pas à réagir. Dès juillet 1948, l'Inde adopte unilatéralement un système de permis de résidence, avant d'être imitée par le Pakistan quelques mois plus tard. En 1952, ces premières entraves au mouvement des populations entre les deux États sont renforcées avec l'entrée en vigueur d'un système de passeports et de visas extrêmement restrictif, cette fois impulsée par le Pakistan.

Sur ce point, au moins, les premiers gouvernements indien et pakistanais se rejoignent : afin de parachever le travail de la partition, il s'agit désormais de fixer les populations, en les arrimant à un espace géographique délimité – le territoire national – tout en les inscrivant dans un régime juridique exclusif – la citoyenneté. Du côté pakistanais, cette entreprise n'est possible qu'au prix d'un renoncement pratique sinon théorique au projet fondateur du « pays des purs » : offrir un foyer à l'ensemble des musulmans du sous-continent indien.

Dépassées par l'ampleur des mouvements de population vers le Pendjab et le Sindh, les autorités pakistanaïses introduisent rapidement des restrictions à l'immigration, qui rendent *de facto* caduque la théorie des deux nations sur laquelle repose pourtant toujours officiellement le nationalisme pakistanaïse. Comme le montre Sarah Ansari, les autorités pakistanaïses ont même encouragé les réfugiés installés dans le Sindh à retourner en Inde afin d'alléger la contrainte migratoire pesant sur l'État pakistanaïse naissant et sa capitale, dont la population tripla entre 1947 et 1951¹.

Les fonctionnaires chargés de faire appliquer cette politique sont les premiers visés par la hantise de la double allégeance. Ainsi les agents des deux États devront-ils bientôt prouver qu'ils ne sont pas eux-mêmes des agents pathogènes, source de graves « pollutions » et « dangers », en justifiant preuves à l'appui la co-résidence de leur famille proche, sous peine de devoir renoncer à leur poste (p. 112).

Ce travail citoyen ne prolonge pas seulement la partition : il la rend effective, mettant en pratique ce qui, au lendemain des indépendances, n'est encore qu'un projet de partage sans grande réalité sociologique. Et alors qu'on a souvent tendance à penser la citoyenneté comme la production d'un monde commun, le cas de l'Inde et du Pakistan offre une autre généalogie de l'entreprise citoyenne, consistant au contraire à mettre en échec une « culture composite » qui des siècles durant avait rassemblé hindous et musulmans autour de référents partagés – ce qui n'excluait évidemment pas l'écllosion de conflits ponctuels ou la perpétuation d'une méfiance structurelle entre de larges segments de ces populations. Avant de produire du liant, la construction nationale en Inde et au Pakistan consiste donc à délier des populations dangereusement proches, à les stabiliser dans des identités exclusives qui, en 1947, n'allaient pas de soi. Il est à cet égard significatif que le terme fréquemment utilisé en Inde, y compris dans les circuits officiels, pour commenter l'introduction d'un système de passeports, en 1952, eut été celui de « divorce » (*talak*). Cette métaphore conjugale prend un relief particulier lorsque l'on se tourne vers les statistiques des mariages transfrontaliers, qui sont passés de 40 000 par an, dans les années 1950, à environ 300 dans la décennie suivante.

Cette entreprise citoyenne est inséparable d'un projet disciplinaire, en particulier en Inde. Comme l'auteure le suggère, « permis et passeports furent utilisés pour discipliner la participation des musulmans dans l'espace public » (p. 217). La délivrance de passeports est ainsi conditionnée au loyalisme des postulants, et les individus jugés subversifs se voient systématiquement refuser ces documents de voyage afin qu'ils ne puissent ternir l'image de l'Inde à l'étranger ou, pire, y conspirer en intelligence avec des puissances ennemies. La simple participation à une manifestation contestataire pouvait valoir d'être interdit de sortie du territoire.

Le matériau mobilisé au fil de l'ouvrage n'est pas entièrement original. Aussi riches soient-ils, les entretiens de l'auteure avec des familles déplacées de part et d'autre de la ligne de partage (essentiellement à Delhi et Karachi) s'inscrivent dans un courant intellectuel déjà bien établi : celui de l'histoire orale de la partition, à laquelle des auteures féministes aux marges du monde académique (Urvashi Butalia, Ritu Menon...) ont donné ses lettres de noblesse. *The Long Partition* ne se contente pourtant pas de mobiliser des sources orales mais explore aussi méthodiquement des sources textuelles et iconographiques largement négligées par les historiens de la partition. Le travail mené par l'auteure sur les archives du quotidien ourdou *Jang* est particulièrement stimulant à cet égard. Outre sur les éditoriaux, les commentaires sociopolitiques en vers et le courrier des lecteurs de l'époque, l'auteure a eu l'excellente idée de se pencher sur les caricatures publiées par ce même quotidien, qui viennent mettre en image, avec une ironie corrosive, les troubles identitaires accompagnant le grand partage de 1947. À bien des égards, ces dessins s'apparentent à une archive de la désillusion : loin des récits migratoires enchantés, ces caricatures pointent du doigt les déceptions de nombreux candidats à l'exode, parfois tentés de retourner dans leur pays d'origine devant l'accueil mitigé des populations autochtones et les difficultés rencontrées pour trouver un logement ou un emploi. Pour bien des familles *muhajir* (littéralement « réfugiées », selon la terminologie islamique utilisée par les autorités pakistanaïses pour désigner les « migrants » musulmans arrivés d'Inde), l'expérience du

déplacement fut synonyme de déclassement, portant en germe une recomposition des relations de pouvoir au sein de cette population ourdouphone qui, dans les années 1980, s'approprie le terme *muhajir* (devenu *mohajir*) pour revendiquer une identité séparée. Ce mouvement nationaliste mohajir, articulant les déceptions et les espoirs des descendants des « sionistes pakistanais », plonge alors Karachi dans une spirale de violence, dont la ville, trois décennies plus tard, ne s'est pas libérée. On peut d'ailleurs regretter que V. Zamindar n'ait pas prolongé ses réflexions sur la « longue partition » par une évocation un peu plus poussée de ce mouvement (auquel elle ne consacre que quelques lignes dans ses remarques conclusives), tant celui-ci tend à confirmer son analyse. Purs produits de la partition, les mohajirs s'en sont aussi fait les critiques les plus virulents, le leader de ce mouvement, Altaf Hussain, ayant été jusqu'à qualifier le grand partage de 1947 de « plus grande gaffe de l'histoire de l'humanité ».

La partition n'est pas « inachevée », comme on l'entend parfois en Inde et au Pakistan (notamment chez les défenseurs de la « libération » du Cachemire), dans la mesure où son travail ne saurait s'épuiser qu'avec les projets nationaux auxquels elle a donné naissance. Elle n'en demeure pas moins un point de (contre-)référence essentiel pour la plupart des mouvements sociaux et politiques en Inde et au Pakistan, tandis que le travail de nationalisation des populations indo-pakistanaïses se poursuit au quotidien par le biais d'un nationalisme dont la « banalité » contemporaine en dit long sur le travail de scission identitaire accompli depuis 1947. En d'autres termes, la partition est à ranger dans la catégorie rarissime de ces événements internationaux devenus des faits sociaux nationaux marqués du double sceau de la « totalité » et de la permanence.

LAURENT GAYER

1 - Sarah ANSARI, *Life after Partition: Migration, Community and Strife in Sindh, 1947-1962*, Karachi, Oxford University Press, 2005, p. 131.

Denis Matringe

Les sikhs. Histoire et traditions des « Lions du Panjab »

Paris, Albin Michel, 2008, 377 p.

Avec cet ouvrage, Denis Matringe nous offre une somme sur les sikhs, dont il présente, dans un langage accessible à tous, l'évolution historique, ainsi que les croyances religieuses et les pratiques socioculturelles – il s'agit, nous explique l'auteur, d'un livre sur les sikhs et non sur le sikhisme. C'est là le premier travail d'envergure en français sur cette communauté ethno-religieuse originaire d'Inde du Nord et qui compte plus de vingt millions de fidèles de par le monde.

Cet ouvrage comble donc une lacune, mais il fait plus que cela. Pour illustrer son propos, il utilise en effet une très grande variété de sources littéraires. Spécialiste reconnu de la littérature et de l'histoire culturelle du Nord de l'Inde et du Pakistan, D. Matringe a traduit quelques-unes des œuvres littéraires majeures de cette région¹ et a consacré plusieurs travaux aux rapports entre littérature, histoire et religion en contexte sikh et musulman panjabis². L'auteur cite de larges extraits des textes religieux sikhs (en particulier l'*Adi Granth*, constitué d'hymnes poétiques dont il restitue à merveille la beauté), de récits héroïques et historiques, de poèmes profanes, de témoignages d'administrateurs britanniques et de la littérature panjabe moderne. D'un point de vue historique et sociologique, ce vaste panorama a le mérite de replacer l'histoire des sikhs dans un contexte culturel plus large. Il permet, ce faisant, de mieux appréhender ce que le sikhisme a emprunté à son environnement socioreligieux panjabi, façonné par la présence millénaire de l'hindouisme et de l'islam, alors que la littérature anglo-saxonne – qui détient un quasi-monopole sur les études sikhes – a tendance, et c'est regrettable, à se focaliser sur leur idiosyncrasie.

Les sikhs sont abordés au prisme de leur double relation à leur terre d'origine et à leur histoire. Le premier chapitre du livre est consacré au Panjab, littéralement « le pays des cinq fleuves », auquel les sikhs sont viscéralement attachés. Leur identité communautaire puise ses racines dans une forte identité régio-

nale, la *panjabyyiat*. Cette culture partagée par cent millions de personnes (hindous, sikhs et musulmans vivant de part et d'autre de la frontière indo-pakistanaise et dans la diaspora) repose sur un héritage littéraire vivace, des traditions culinaires, des pratiques vestimentaires, un style de vie et des valeurs spécifiques (*l'izzat*, « l'honneur », la bravoure, l'hospitalité, la possession de la terre).

L'auteur opère une lecture à deux niveaux de l'histoire des sikhs : il décrit le processus historique de consolidation communautaire du Panth (terme sanskrit qui désigne la communauté sikhe) et aborde en parallèle les multiples interprétations du passé, la reconstruction de l'histoire à laquelle se livrent les sikhs, en fonction d'enjeux sociopolitiques contemporains. Ce faisant, il aborde une question cruciale et particulièrement sensible, celle du sikhisme comme religion séparée, ainsi que son rapport à l'hindouisme et l'islam. Rejetant l'idée communément admise selon laquelle le sikhisme serait un syncrétisme (il doit peu à l'islam et beaucoup à l'hindouisme dévotionnel), D. Matringe explique qu'il s'est affirmé, au terme d'une évolution historique qu'il détaille, comme une religion à part entière. L'ouvrage adopte la périodisation standard de l'histoire sikhe en trois phases : la première, de la fin du xv^e siècle au tout début du xviii^e siècle, voit se succéder les dix Gurus sikhs ; la deuxième, du xviii^e siècle à l'indépendance de l'Inde en 1947, couvre la période qui conduit à l'établissement d'un royaume sikh, à la colonisation britannique et aux massacres de la partition ; la troisième, enfin, mène jusqu'à l'époque contemporaine.

Parmi les dix Gurus (des maîtres spirituels divinement inspirés), deux occupent une place toute particulière dans le développement du Panth et dans le cœur des sikhs : le premier, Nanak (1469-1539), parce qu'il est le fondateur d'une lignée spirituelle qui fait évoluer une congrégation qu'êtiste en communauté religieuse et politique au fil des siècles ; le second, Gobind (1666-1708), parce qu'il est le créateur du Khalsa, un ordre militaro-religieux qui représente l'aboutissement de cette évolution. La doctrine religieuse de Guru Nanak s'inscrit dans le courant dévotionnel hindou de la *bhakti*, qui se développe à partir

du xiii^e siècle en Inde du Nord, à travers le mouvement des *sant*. En effet, comme ces derniers, Guru Nanak propose une méthode de libération spirituelle qui repose sur la croyance en un Dieu unique, qu'il s'agit de vénérer par la répétition de son nom, la méditation, le chant d'hymnes en congrégation et le service désintéressé de son prochain (*seva*). Les pratiques ritualistes, les aspects extérieurs de la foi sont rejetés avec vigueur, de même que les distinctions de caste qui ne conditionnent en rien l'accès au salut.

L'auteur retrace les principales étapes du long processus d'institutionnalisation et de consolidation du Panth. Les Gurus, qui succèdent à Nanak, dotent leurs disciples (*shishya*, en sanskrit, qui a donné le terme de sikh) de textes canoniques, avec la compilation au xvi^e siècle de l'*Adi Granth* (« livre ancien »). Un deuxième temps fort dans ce processus intervient, au xvii^e siècle, dans un contexte d'antagonisme grandissant avec le pouvoir moghol qui considère la montée en puissance des sikhs comme une menace : le Guru est désormais détenteur à la fois du pouvoir spirituel (*piri*) et du pouvoir temporel (*miri*), incarnant ainsi l'idéal sikh du *sant-sipahi* (« saint-soldat »). La transformation des sikhs en communauté politique dotée d'un *ethos* militaire est parachevée avec la création en 1699, par le dixième Guru, d'une fraternité militante, le Khalsa (« les purs »). Au terme d'un rituel de « baptême » qui abolit les distinctions de caste, les nouveaux initiés doivent obéir à un strict code de conduite (le *rahit*), porter cinq symboles distinctifs (cheveux et barbe longs, poignard, peigne, bracelet en métal et sous-vêtement), adopter le nom de Singh (« lion », ce qui explique le sous-titre du présent ouvrage) pour les hommes et de Kaur (« princesse ») pour les femmes – de fait, presque tous les sikhs portent aujourd'hui ces deux noms. Avec la fin de la lignée des Gurus vivants, l'autorité religieuse ultime est transférée à l'*Adi Granth* et à l'assemblée des croyants – c'est la doctrine du Guru Panth et du Guru Granth.

La colonisation britannique représente une autre étape cruciale dans l'évolution de la communauté sikhe : l'intégration tardive, en 1849, du Panjab dans l'empire s'est accompa-

gnée, en réaction au prosélytisme chrétien et à la présence coloniale, d'un réformisme socio-religieux chez les sikhs, comme chez les hindous et les musulmans. En prônant un retour aux sources et une affirmation identitaire, ces mouvements de réforme créent des lignes de démarcation rigides dans une culture panjabe aux frontières religieuses auparavant très fluides. Le mouvement des Singh Sabha (« société des lions »), en affirmant l'existence d'une identité sikhe totalement séparée de l'hindouisme, pose les bases du sikhisme contemporain.

Une dernière étape est franchie dans les années 1920, lorsque les sikhs se dotent d'institutions politico-religieuses propres, le SGPC (ou parlement sikh) et le parti politique sikh de l'Akali Dal. Ils rejoignent massivement le mouvement national pour l'indépendance et s'opposent jusqu'au bout à la partition. Celle-ci entraîne des violences de masse, massacres, viols et déplacements de population (tous les sikhs et les hindous panjabis gagnent l'Inde, tous les musulmans le Pakistan), sources d'un profond traumatisme chez les sikhs, qu'évoque en ces termes l'auteur : « la vivisection de leur Panjab, de leur patrie spirituelle, des champs, des rivières et des canaux, séparant Lahore d'Amritsar, le lieu de naissance de Nanak de celui de Gobind, le village d'un père de celui d'une mère, fut vécu comme l'amputation d'une partie de leur être même » (p. 223).

L'évolution historique des sikhs dans l'Inde indépendante, plus rapidement évoquée, est marquée par la création, en 1966, d'un État indien du Panjab à majorité sikhe et de langue panjabe, par les bouleversements socioéconomiques et politiques résultant de la révolution verte, source de développement, mais aussi de profondes inégalités, et par la montée du fondamentalisme sikh, qui culmine avec la revendication d'un État sikh indépendant (Khalistan) et les années de guerre civile qui ont déchiré le Panjab de 1984 à 1992. Les deux millions de sikhs de la diaspora, dont certains ont apporté un soutien actif au mouvement khalistani, jouent un rôle crucial dans l'évolution contemporaine du Panth.

L'ouvrage se termine sur une utile et vivante exploration de la grande diversité interne des sikhs, en termes de croyances et de pratiques religieuses, d'appartenance sociale

et de vision de la société. Il rappelle aussi ce qui les unit, à savoir l'enseignement des Gurus, tel qu'il est consigné dans l'*Adi Granth*, révéralé par tous les sikhs comme bien plus qu'un livre sacré : l'incarnation de la présence du Guru.

CHRISTINE MOLINER

1 - *Hir Varis Shah*, poème panjabi du XVIII^e siècle, Pondichéry, Institut français d'indologie, 1988; HAŠAM ŠAH, *Sassi*, Paris, Langues et mondes, 2004; AMRITĀ PRĪTAM, *La vérité*, Paris, Éd. des Femmes, 1989, et *Pinjar le squelette*, Paris, Kailash, 2003.

2 - Voir en particulier Denis MATRINGE, *Littérature, histoire et religion du Panjab, 1850-1950*, Paris, Collège de France, 2009; Denis MATRINGE, *Un islam non arabe. Horizons indiens et pakistanais*, Paris, Téraèdre, 2005.

Véronique Bouillier

Itinérance et vie monastique. Les ascètes Nāth Yogīs en Inde contemporaine

Paris, Éditions de la MSH, 2008, xvi-312 p. et 40 p. de pl.

Véronique Bouillier fait autorité sur l'ethnologie de la secte des Nāth ou Kānpaṭā Yogīs. Ce nouvel ouvrage, où elle poursuit en Inde l'analyse des structures monastiques qu'elle avait étudiées au Népal dans *Ascètes et rois*¹, présente la diversité des institutions qui, derrière l'atomisation des pratiques individuelles, rassemblent cette communauté aujourd'hui. Son intention est de montrer à quel point la pérennité de cette forme particulière du Renoncement dans l'Inde est liée à sa structure monastique.

Dès les temps anciens, les ascètes se réunirent en petits groupes autour de figures charismatiques et constituèrent le noyau d'institutions communautaires, dont la première partie du livre donne une vue d'ensemble. Ce sont ces communautés de type monastique qui permirent la pérennité de la tradition du Renoncement en la structurant autour de systèmes de valeurs, d'orientations philosophiques ou théologiques pour donner naissance à des sectes, définies comme un « regroupement volontaire d'adeptes parta-

geant une certaine orientation religieuse fondée sur la transmission d'un enseignement, d'une pratique ou d'une croyance exclusive » (p. 3). L'organisation monastique est une donnée fondamentale de l'ascétisme sectaire indien. Les structures monastiques assurent la continuité institutionnelle et préservent les mouvements sectaires de l'éclatement ; elles se sont renouvelées à travers les structures bureaucratiques modernes instituées par les mouvements associatifs visant à harmoniser les relations entre les *sādhu* (les ascètes) et la société civile, dans le respect des normes contemporaines du bon gouvernement. L'institution monastique ne contredit pas le principe de l'itinérance, toujours présent dans le Renoncement. Itinérance et vie monastique sont deux modes de vie complémentaires entre lesquels oscillent les ascètes en pratiquant « un rapport différencié à l'espace » (p. 278), une alternance entre mobilité et fixité. Seuls certains de leurs chefs ont interdiction de se déplacer pendant la durée de leur charge, tandis que les ascètes ne demeurent jamais vraiment sédentaires.

Deux modèles sont en concurrence, les monastères collectifs et les monastères personnels. Les monastères collectifs, présentés dans la deuxième partie du livre, sont les lieux de la mémoire collective et les points d'ancrage de la communauté. La rotation des fonctions prévient toute appropriation personnelle ou référence particulariste. Ces monastères se relient aux grands mythes fondateurs de la secte, adhèrent aux modèles proposés par les grands Siddha (êtres semi-divins passés maîtres dans les *siddhi* ou « pouvoirs magiques ») et à leurs pratiques dérivées des conceptions du corps et de l'univers du tantrisme yogique, et célèbrent de grands rituels ésotériques réservés aux seuls initiés. Ces monastères sont « déterritorialisés » ; leurs chefs n'ont aucune attache locale préalable. L'étude est centrée sur le monastère collectif de Kadri, situé à la lisière nord de la ville de Mangalore, au Karnataka, et le pèlerinage qu'entreprend tous les douze ans une troupe d'ascètes, à pied, pendant six mois, entre la ville sainte de Nasik au Maharashtra et le monastère de Kadri. Ce pèlerinage et la consécration du chef du monastère de Kadri qui lui est associée dessinent une topographie légende

naire régionale dans laquelle ont sédimement des influences religieuses successives depuis le bouddhisme.

Les monastères personnels, auxquels est consacrée la dernière partie du livre, dépendent de facteurs plus aléatoires tels que le charisme du fondateur et de ses successeurs, les patronages, la relation à l'environnement local. Leurs chefs sont issus la plupart du temps de la région qu'ils parcourent fréquemment. Le récit de la vie exceptionnelle du fondateur est le moyen de construire la sacralité en réunissant la communauté des dévots autour de cette hagiographie et du culte rendu au fondateur lors de la fête anniversaire de sa naissance. Les monastères personnels sont souvent récents et de fondation privée. Situé au Rajasthan, le monastère de Fatehpur, dont il est principalement question, témoigne de la faculté que possède la secte des Nāth Yogīs de s'insérer dans la modernité, relevant le défi de trouver un nouveau patronage, les marchands remplaçant désormais les princes.

L'auteur s'interroge sur l'importance qu'a prise le monastère de Kadri, à Mangalore, dans une tradition Nāth que l'on imagine plus volontiers nord-indienne. Nous devons considérer l'ensemble que composent le grand temple de Mañjunāth, situé au pied d'une colline à la lisière nord de la ville, et le monastère Nāth Yogī de Kadri qui le surplombe. On désigne cet ensemble sous le nom de Kadri-Mañjunāth, ce qui témoigne de leur connexion, même si le temple de Mañjunāth est à présent desservi par des brahmanes vishnouites Mādhva. Les statues qui font la renommée artistique et historique de ce temple sont installées dans les niches aménagées autour du *garbhagrha* (*sanctum sanctorum*). Ces statues qui datent du X^e siècle sont-elles bouddhistes ou shivaïtes ? Le socle de la statue en bronze doré de Brahmā-Lokeśvara porte une inscription votive en sanskrit mentionnant une date qui correspond à 968 apr. J.-C. : le roi Kundavarma, dit-elle, fait procéder à l'installation d'une statue du dieu Lokeśvara « dans le *vihāra* du nom de Kadari ». La statue est donc identifiée et datée, et cette inscription sert de point d'ancrage aux spéculations qui vont se développer sur la présence à Kadri d'un ancien site bouddhiste. Outre le terme de *vihāra* qui

s'applique aux monastères bouddhistes, l'iconographie des différentes statues dans les niches alentour ressort clairement du bouddhisme. Enfin, le nom de Lokeśvara n'est autre que celui du Bodhisattva Avalokiteśvara, le « Seigneur (*īśvara*) au regard compatissant (*avaloka*) », dont le culte se diffusa dans tout l'univers du Mahāyāna. Fortement associé à la royauté, il n'est pas surprenant que ce culte ait été favorisé par le roi Kundavarma. Au terme d'une analyse méticuleuse qui mobilise les données de l'iconographie, de l'épigraphie et l'histoire du culte d'Avalokiteśvara-Matsyendranāth au Népal, V. Bouillier montre de façon convaincante en Lokeśvara une figure de transition, une divinité charnière dont les caractéristiques se sont prêtées admirablement à une fusion du bouddhisme dans le shivaïsme, que la tradition Nāth a incarnée.

Cet ouvrage érudit s'inscrit dans la grande tradition indianiste associant l'ethnologie et l'histoire. Élégant et soigné, richement illustré et impeccablement édité, il est destiné à devenir un classique de nos études.

FRANCIS ZIMMERMANN

1 - Véronique BOUILLIER, *Ascètes et rois. Un monastère de Kanphata Yogis au Népal*, Paris, CNRS Éditions, 1997.

Anupama Rao

The Caste Question: Dalits and the Politics of Modern India

Berkeley, University of California Press, 2009, XXII-392 p.

Cette histoire régionale de l'émancipation des dalits (« intouchables ») au Maharashtra, bastion historique du mouvement ambedkariste, comble une lacune significative de l'historiographie postcoloniale de l'Inde. Tout en se démarquant d'une historiographie nationaliste qui a fait la part belle au mouvement d'indépendance nationale et à ses élites urbaines de haute caste, les *subaltern studies* n'en ont pas moins reproduit un angle mort, en ignorant jusqu'à une période tardive la contestation radicale de la caste par les dalits. Comment un mouvement d'émancipation inspiré par les

Lumières et la pensée libérale anglo-saxonne, pouvait-il trouver sa place dans un paradigme fondé sur l'autonomie culturelle d'un ensemble paysan valorisé pour sa « virginité » idéologique par rapport à l'Occident et aux catégories coloniales ?

La conflictualité des rapports de caste a en effet été sous-estimée par les subalternistes au profit d'une conception communautaire de la petite paysannerie solidaire face au colonialisme, unie tant par l'exploitation économique que par ses résistances, ses révoltes et ses références à l'hindouisme populaire. Si de rares travaux d'historiens se sont toutefois intéressés aux mouvements dalits de l'époque coloniale, ils n'ont pas trouvé leur place dans le méta-projet politique des subalternistes qui, en dépit de leur orientation post-moderne, n'ont donné néanmoins qu'une version populiste du « grand récit » des luttes d'indépendance.

En replaçant la « question de la caste » au centre de la société coloniale et postcoloniale, Anupama Rao porte son regard d'historienne-anthropologue sur les vicissitudes d'un autre sujet politique, les dalits ou « caste subalterns », qui, à la différence de la petite paysannerie des *subaltern studies*, s'est constitué par lui-même, avec ses propres intellectuels. Désavoué par l'historiographie nationaliste pour avoir joué le jeu de la représentation communautaire mis en place par les autorités coloniales et pour s'être opposé à Gandhi en défendant un statut de minorité, le mouvement dalit, dirigé par Bhimrao Ramji Ambedkar, s'est approprié la modernité politique occidentale à des fins émancipatrices. Une vernacularisation qui, aux yeux des subalternistes, a sans doute pu représenter une forme de pollution épistémique du sujet, expliquant ainsi ce dénigrement persistant de la part des courants dominants successifs de l'historiographie indienne. Or, pour A. Rao, la participation aux institutions coloniales, dès lors qu'elle poursuit un objectif politique propre, est bien constitutive d'un sujet politique aux prises avec la gouvernabilité coloniale, la travaillant de l'intérieur tout en poursuivant un but émancipateur profondément subversif par rapport au *statu quo* colonial sur la caste.

Le dalit émancipé émerge ainsi depuis les marges de la société hindoue de castes en pre-

nant appui sur une revendication universelle d'égalité citoyenne. Le principal mérite de ce travail est d'accorder toute sa valeur théorique à cette fabrique du politique depuis les marges, là où la réforme gandhienne avait assimilé la question « intouchable » à une question morale. L'affirmation d'une citoyenneté dalit constitue donc un acte de resignification politique d'une question qui, bien que constamment dépolitisée par le discours nationaliste, n'en constitue pas moins le maillon faible du projet démocratique de l'Inde indépendante. De même que l'intouchabilité représente « 'l'extérieur constitutif' de l'Hindouisme » (p. 127), le dalit politisé, partisan de l'annihilation de la caste, doit être conçu comme « partie intégrante plutôt que comme élément périphérique d'une généalogie de la modernité politique démocratique » (p. 34).

La première partie porte sur la formation du sujet dalit depuis la fin du XIX^e siècle jusqu'à la décennie suivant l'indépendance. Dans le premier chapitre, l'auteure revient sur la genèse intellectuelle du radicalisme dalit à l'époque coloniale et sur la formation d'une sphère publique dalit dans la province de Bombay (futur Maharashtra). La critique culturelle de l'hindouisme comme matrice de la domination de caste représente déjà une forme de contestation de la distinction artificielle opérée par le « sécularisme », idéologie officielle du parti du Congrès, entre un domaine privé de la religion et un domaine public de la politique.

Dans le deuxième chapitre, les mobilisations d'Ambedkar contre l'exclusion des temples hindous et des réservoirs d'eau soulignent la tolérance des autorités coloniales vis-à-vis de la discrimination, et même sa rationalisation au nom de la propriété privée.

Le chapitre 3 analyse l'adoption du modèle de la minorité religieuse lors de la conversion de 1956 au bouddhisme Navayana (le « nouveau véhicule » du bouddhisme, ainsi redéfini de façon politique par Ambedkar), montrant qu'il s'agit là d'une extrapolation radicale et universaliste de la notion de minorité issue du colonialisme. Certes, la conversion représente une stratégie originale en vue de l'annihilation de la caste, et la conséquence directe de son analyse des liens entre intouchabilité, caste

et hindouisme. « La conversion d'Ambedkar affirma avec emphase une caractéristique structurante de l'émancipation dalit : la signification du religieux et du politique comme axes simultanés de la formation du sujet dalit » (p. 118). Néanmoins, ce sont les parallèles avec le marxisme (la minorité comme réinvestissement politique de l'utopie religieuse et dépassement des limites de la citoyenneté bourgeoise) qui constituent la trame de fond de cette réflexion. Alors que la genèse intellectuelle du radicalisme anti-caste est analysée dans le détail, le lecteur reste toutefois sur sa faim quant aux raisons de ces convergences et à l'influence implicite de Karl Marx sur Ambedkar. Au-delà de son opposition à l'économisme de Marx, insuffisant pour rendre compte de la discrimination de caste dans sa spécificité, comment expliquer ces convergences avec le Marx de « Sur la question juive » ? Certes, l'auteure nous explique qu'« Ambedkar réfléchit au dalit comme un sujet historique universel avec, contre et au-delà des catégories marxistes de la classe et de la formation du sujet politique » (p. 124). Mais plus concrètement, quelles lectures Ambedkar a-t-il faites de Marx ?

La seconde partie est consacrée aux effets pervers de l'institutionnalisation des idées d'Ambedkar, nommé par le parti du Congrès pour diriger les travaux constitutionnels. La démonstration porte en particulier sur la législation protectrice qui, en application de l'abolition de l'intouchabilité, pénalise la discrimination et la violence à l'égard des dalits.

Le chapitre 4, consacré à cette législation, adopte une perspective foucauldienne sur la productivité du discours, en soulignant la façon dont la condition dalit peine à trouver un quelconque avantage à l'association faite par la loi entre l'intouchabilité, sa criminalisation et l'appréhension officielle de la violence de caste. En effet, cette législation ciblée « pourrait apporter une légitimité fallacieuse à traiter l'existence stigmatisée comme le *statu quo* » (p. 223), contribuant même à générer la violence qu'elle désigne en incitant les castes dominantes à la pratiquer à la façon d'un rituel de transgression de la loi, sorte de « performance et de spectacle » (p. 179) de leur pouvoir local.

Cette législation constitue également, selon l'auteure, une forme officielle de destitution de la radicalité dalit au profit d'une citoyenneté vulnérable nécessitant la protection de l'État et contaminant de façon paradoxale les luttes des dalits.

Le chapitre 5 traite de la seconde vague de radicalisation des dalits (notamment *via* les Dalit Panthers, une variante locale des Black Panthers) et de la tentation vite réprimée d'une réaffirmation de la fierté dalit par la violence dans les années 1970. Les deux derniers chapitres proposent quant à eux une lecture sémiotique de deux faits divers marquants de violence anti-dalit, l'un dans les années 1960, l'autre au début des années 1990. Alors que cette législation se donnait pour but la promotion de nouvelles normes égalitaires en pénalisant l'intouchabilité, la conclusion est radicalement pessimiste : « Davantage qu'une cessation de la violence anti-dalit, les efforts pour décréter légalement la fin de la vulnérabilité dalit ont en réalité aidé à établir la violence comme une modalité publique de la reconnaissance entre les hautes castes et les dalits » (p. 263). Cependant, cette lecture sémiologique des violences de caste semble parfois décalée par rapport à la logique de l'action politique, et en particulier aux enjeux, y compris symboliques, de cette législation pour le mouvement dalit, dont la plupart des mobilisations locales réclament l'application.

Bien que, conformément à ce que ce livre suggère indirectement, les militants dalits soient les premiers à reconnaître qu'une fois privé de son leadership exceptionnel, leur mouvement n'a pas été à la hauteur d'Ambedkar, il faut toutefois rappeler que l'institutionnalisation de ses conceptions n'a été que très partielle et que les mesures prodalits ont en outre fait l'objet d'une forte résistance au sein d'un appareil d'État dominé par les hautes castes. S'il est vrai que le « passage à la citoyenneté des dalits les a liés aux structures d'État et aux mécanismes bureaucratiques » (p. 24), c'est néanmoins en prenant la défense de cet héritage que ce mouvement a réaffirmé sa marque de fabrique politique, à la fois radicale et légaliste. L'usage politique des ressources étatiques mises à la disposition des dalits (comme la discrimination positive

dans les universités et l'emploi public) montre ainsi que la voie pragmatique d'Ambedkar a été suivie, mais toujours avec le risque de dégénérer en un opportunisme vide de contenu politique.

Le principal mérite de ce livre réside dans son effort conceptuel et ses montées en généralité qui, en dépit d'une écriture parfois jargonneuse, permettent de restituer pleinement la virtuosité et la valeur universelle du travail politique d'Ambedkar en tant que théoricien et praticien de l'émancipation dalit. Soulevant les contradictions dues à l'institutionnalisation des acquis sociaux de la lutte, on y trouve également des développements originaux sur la contradiction entre l'aspect genre de la caste dans la théorie d'Ambedkar et l'affirmation d'un *ethos* masculin dans la pratique de l'émancipation.

NICOLAS JAOUËL

Éléni Varikas

Les rebuts du monde. Figures du paria
Paris, Stock, 2007, 216 p.

L'invitation au voyage proposée par Éléni Varikas, qui suit les tribulations du mot « paria » à travers l'histoire et la littérature, se révèle des plus passionnantes. Le livre s'ouvre sur des vers de Phillis Wheatley, esclave noire à Boston au XVIII^e siècle, qui avait osé prendre la plume. Des commissions composées d'un aréopage de ce que l'on nommera plus tard les « brahmanes bostoniens » étudièrent le phénomène, les esclavagistes jugeant qu'une Noire ne pouvait entrer en littérature, les abolitionnistes fustigeant ce choix sentimentaliste préféré à celui de l'engagement politique. Même Thomas Jefferson dénonça l'idée qu'une « négresse » puisse écrire des poèmes ! Wheatley, morte dans la misère et l'isolement, est emblématique de ces « rebuts du monde » aux destins singuliers. Le mot « paria ¹ », désignant à l'origine les plus basses castes en Inde, considérées comme « impures » ou « intouchables », a été employé pour nommer en Europe, au cours du XIX^e siècle, les groupes ou catégories sociales discriminés, exclus, méprisés ou opprimés.

La première occurrence anglaise enregistrée par les dictionnaires remonte à l'installation de l'East India Company sur la côte de Coromandel en 1613. La constitution du savoir sur le paria est issue du *Company Orientalism*, corpus de connaissances accumulées par les orientalistes de l'East India Company dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, sur les langues, les religions et les histoires de l'Asie du Sud. La perception européenne des castes inférieures et des hors-caste a contribué à faire connaître le terme, et la réalité qu'il recouvre, au sein de l'espace public des Lumières. Les missionnaires jésuites, source privilégiée des philosophes éclairés, ont aussi projeté sur le paria, à l'instar des militaires et des savants, la vision brahmanique, même si les intouchables constituaient l'essentiel des volontaires à la conversion.

Du XVI^e au XVIII^e siècle, le mot « paria » circule dans les cercles cultivés portugais, anglais, français, allemands, hollandais et scandinaves au gré des déplacements de militaires, fonctionnaires impériaux, religieux, missionnaires et savants. Il n'entre dans les espaces publics, littéraires et politiques, européens qu'à la fin du XVIII^e siècle, précédé par l'introduction du mot « caste » dans le vocabulaire politique².

Son apparition dans les textes des Lumières radicalise cette connotation critique de la caste en l'attachant à une dénonciation systématique de l'autorité arbitraire. En atteste surtout l'*Histoire des deux Indes* de l'abbé Raynal (1770). C'est au moment où le concept d'humanité fait son entrée comme horizon de l'universalité des droits que la figure du paria s'introduit paradoxalement dans le langage politique de la Révolution, stigmatisé de la difficulté d'y inclure à part entière certains individus ou groupes. Or cette tension inhérente au choix d'un terme emprunté à la hiérarchie des castes pour rendre compte d'une société où la hiérarchie devient illégitime est précisément ce qui intéresse É. Varikas. Car là se constitue le champ sémantique qui donne à la figure du paria sa singularité « occidentale », son historicité propre, voire sa pérennité. Pour illustrer cette thèse, É. Varikas choisit des exemples dans la littérature : *La chaumière indienne* de

Jacques-Henri Bernardin de Saint-Pierre (1791), la pièce de Casimir Delavigne, *Le paria* (1821), ou encore le poème de Johann Wolfgang von Goethe, *Le Dieu et la Bayadère* (1797).

Dès 1842, le mot est référencé par le *Dictionnaire politique* comme désignant les « prolétaires de notre société qui n'ont aucune place reconnue dans la hiérarchie politique, qui sont en dehors de tous les droits des citoyens » (p. 64, n. 1, souligné par l'auteur). À propos des femmes, Flora Tristan analyse la situation *sui generis* dedans-dehors de l'exclusion du paria et surtout cette antinomie fondamentale selon laquelle elles représentent une hétérogénéité impure et radicale tout en étant la condition d'existence de la communauté : « cela doit être un profond sujet de douleur pour les sages des sages de penser qu'ils descendent de la race femme [...]. Quelle honte pour eux d'être conçus dans les flancs d'une semblable créature, d'avoir sucé son lait et d'être restés sous sa tutelle une grande partie de leur vie. [...] Si ces sages avaient pu mettre les femmes hors la nature, comme ils l'ont mise hors l'Église, hors la loi, hors la société, ils se seraient épargné la honte de descendre d'une femme » (p. 70).

Dans la constitution de la figure du paria comme trope – ou subjectivité – de l'humain déshumanisé, l'impureté de la « race », celle du sexe et celle du genre se trouvent imbriquées dans le sillage des élaborations modernes, scientifiques et politiques des distinctions pur/impur, sain/dégénéré, civilisé/sauvage. S'y croisent ainsi les dimensions politique et sociale de l'altérité. Depuis 200 ans, cette figure scande les moments, les formes et les discontinuités de l'antinomie qui l'ont engendrée : l'exclusion des femmes du suffrage dit « universel », la colonisation, le carnet anthropométrique des Tsiganes, etc. Ainsi, « lire » le paria revient à explorer un champ sémantique issu de la tension entre sens premier et sens métaphorique. Les mots « opprobre » ou « proscrit », les motifs, les intrigues qui donnent vie et sens à cette figure du paria interagissent et s'enrichissent mutuellement, tout en gardant leur signification liée à des contextes différents. Cette aptitude à dire mille choses indicibles, en plus d'un concept,

fait la spécificité du paria, outre son caractère insaisissable, mouvant, ouvert. Max Weber, le premier, a fait de cette expression un concept scientifique, recourant entre autres à la notion de « privilèges négatifs » (p. 97), visant par exemple à interdire aux juifs les postes d'enseignement dans l'Éducation nationale ou l'armée pendant une bonne partie du XIX^e siècle. Encore aujourd'hui, la plupart des dictionnaires définissent le paria comme un « individu hors caste » et, en même temps, comme étant « au plus bas degré de l'échelle sociale ».

La différence du paria est tissée de contradictions et de paradoxes en raison de sa situation *sui generis* de « membre d'une caste inférieure dans une société sans castes » (p. 101). Tout est pétrifié dans les différences et l'arbitraire règne sur cette pétrification. C'est en posant sur la société qui l'exclut un regard qui la relativise que le paria se réinvente à la première personne. Et c'est par ce même procédé que les vrais intouchables, de l'Inde, se sont réinventés, comme un « nous » collectif, en se donnant le nom de dalits (opprimés) ! Au lieu d'une appartenance organique, une situation de « soumission à l'ensemble », le nom désigne un rapport de domination qui éclaire d'une tout autre lumière ladite communauté. La figure du paria est un topos singulier, sorte de configuration politique et culturelle de la modernité où se croisent des problématiques tantôt complémentaires, tantôt antagoniques. La controverse de Valladolid sur l'humanité des indigènes des Amériques, comme le régime d'exception imposé par les pratiques et la législation de l'esclavage et de la colonisation, furent des terrains précoces où s'inventait de fait, avant de se codifier, l'art d'une catégorisation hiérarchique dont l'abbé Grégoire affirme dès 1826 qu'elle est une « invention moderne ».

É. Varikas mentionne la fascination qu'exercent, au-delà des clivages politiques et scientifiques, les hiérarchies aryen/juif ou mâle/femelle d'un Gustave Le Bon ou d'un Ernest Renan, comme l'emprise de Cesare Lombroso et du darwinisme social, ou encore les délires de l'hygiène raciale, infiltrés jusque dans les rangs du mouvement socialiste et féministe au tournant du XIX^e siècle. On sait

que l'essor de la liberté s'accompagne de celui de l'esclavage du XVII^e au XIX^e siècle et que « ces deux développements contradictoires » sont non seulement « simultanés » mais « étroitement liés et interdépendants ». Hannah Arendt a bien compris combien, à l'ère de la « race », la distinction entre parvenu et paria devient fragile. Le capitaine Dreyfus lui-même était un parvenu qui s'est retrouvé paria d'un seul coup, comme Grégoire Samsa dans *La Métamorphose* s'éveillant un matin transformé en insecte rampant. Pensons aussi aux changements de nom successifs des intouchables indiens, désignés par l'administration britannique comme castes « répertoriées » (*scheduled castes*), puis *Harijan* (enfants de Dieu) par Gandhi, avant qu'ils n'adoptent celui de dalits.

É. Varikas nous présente des porte-parole éminents d'une intelligentsia issue de couches déshéritées, souvent autodidacte ou à l'éducation jugée inférieure, comme F. Tristan ou William Blake, auxquels s'ajoutent des figures de l'Atlantique noir – esclaves, affranchis, prédicateurs et poètes qui ont constitué une « tradition antihiérarchique ».

Les histoires des parias modernes témoignent d'une utopie qui s'inscrit dans les interstices de l'histoire, fragments insoumis d'un autre humanisme qui font partie de l'histoire de la démocratie, enfouis dans la littérature et la poésie, mais aussi dans les contes, les histoires et les incidents disséminés dans les essais et textes théoriques de H. Arendt, Walter Benjamin, Virginia Woolf, Edward Said, Toni Morrison, etc., qui ramènent la pensée à sa source : l'expérience humaine. Sans doute le personnage de Charlot fait-il, au plus fort, accéder le vécu marginal du paria à la dignité de l'expérience humaine universelle. La remarquable lecture qu'en fait H. Arendt repose sur un malentendu datant du *Dictateur*, selon lequel Charlie Chaplin était juif. D'origine tzigane, il a entretenu cette légende jusqu'à la chute du nazisme pour ne pas se différencier du peuple juif persécuté³. Mais juif ou tzigane comme son créateur, Charlot tire sa grandeur de sa capacité à incarner la peur ancestrale des parias devant les représentants d'un ordre ségrégué. Par le rire, Chaplin a su concilier

la critique incisive d'une situation inhumaine avec l'inventivité créatrice d'une imagination nourrie de ce qui, dans le vécu du paria, n'existe que comme aspiration à une autre existence.

MARIE FOURCADE

1 - Paria : « Empr., par l'intermédiaire du port. *paria* (1607 ds DALG.), au tamoul *parayan* (plur. *paraiyar*), proprement 'joueur de tambour' puis

'homme de la dernière caste', prob. en raison d'une confusion (due aux Européens) avec le tamoul *pulliyar* 'homme de la dernière caste' », *Trésor de la langue française*.

2 - Louis DUMONT, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966.

3 - Hannah ARENDT, *La tradition cachée. Le juif comme paria*, trad. par S. Courtine-Denamy, Paris, Christian Bourgeois, [1944] 1996.

