

Sanjay Subrahmanyam

Conférence
prononcée au MuCEM
le 15 mai 2014



Sanjay Subrahmanyam



Comment être barbare en Inde

Traduit de l'anglais par Olivier Morice

Conférence
prononcée au MuCEM
le 15 mai 2014

« Les sociétés marquées par la peur comme celles imprégnées de ressentiment sont aujourd'hui à la croisée des chemins¹. »

I. Dans l'histoire de l'humanité, ou du moins depuis trois mille ans, la tolérance à l'égard de la différence, telle qu'on la connaît aujourd'hui, est une exception plutôt que la règle. Il n'est donc guère surprenant que sur le sous-continent indien aussi, le fait de se représenter les autres peuples comme des « barbares », sous une forme ou sous une autre, ne date pas d'hier. Les mots que l'on pourrait gloser par le terme « barbare » sont du reste légion, mais peut-être pas toujours au sens strict, à savoir celui qui ne parle pas une langue « compréhensible » et se voit donc contraint, pour communiquer, d'employer un *bar-bar* semi-absurde. En fait, l'histoire de l'Inde pourrait bien être relativement exceptionnelle au regard des innombrables façons d'être barbare. Nous nous proposons d'examiner ici l'histoire du barbare en Inde sur la durée, ainsi que l'évolution des usages et des conjonctures. Mais avant d'aborder le passé, il n'est peut-être pas inutile, même pour l'historien, de s'intéresser d'abord au présent. Les faits divers de ces dernières années apportent en effet de riches – et inquiétants – renseignements à quiconque cherche à comprendre qui, dans l'Inde contemporaine, est considéré comme un « barbare » et quels sont les effets de ce regard porté sur l'autre.

Examinons dans un premier temps un événement relativement récent, qui s'est produit mi-janvier 2014, pendant les quarante-neuf jours de gouvernance de la région de Delhi par le parti populiste Aam Aadmi Party (« Parti de l'homme commun »). Plusieurs étudiants africains, essentiellement ougandais et nigériens, qui habitaient dans le quartier de Khirki, au sud de Delhi, ont été surpris, à une heure avancée de la nuit, de trouver leurs logements encerclés par une milice privée les accusant de trafic de stupéfiants et d'actes de prostitution. Fait particulièrement étonnant, le meneur de cette milice n'était autre que le ministre de la Justice du gouvernement de Delhi et membre de l'Aam Aadmi Party, avocat controversé du nom de Somnath Bharti, déjà accusé à plusieurs reprises de subornation de témoins. Bharti a soutenu avec véhémence qu'il agissait à la suite de plaintes déposées par d'autres habitants contre les Africains. Il a ordonné à des policiers présents sur place de fouiller les logements des personnes mises en cause pour possession de drogues. Les policiers refusant d'obéir en l'absence d'un mandat de perquisition en bonne et due forme, Bharti a apparemment pris les choses en main, s'est introduit de force dans les habitations et a contraint physiquement plusieurs étudiantes africaines à sortir dans la rue. La suite des événements est contestée ; toujours est-il que certains étudiants ont déclaré avoir été physiquement malmenés, insultés et forcés, en pleine rue, à fournir des échantillons d'urine dans le but de vérifier ultérieurement les allégations de toxicomanie dont ils faisaient l'objet. Il a été annoncé, le lendemain ou le surlendemain, que les tests n'avaient rien révélé qui puisse enfreindre la loi. Bon nombre d'Africains,

terrorisés, ont commencé à quitter le quartier les jours suivants, tandis que des habitants déclaraient que Bharti, au vu de ses actes en tant que chef de milice, était un véritable « héros ». Une enquête judiciaire a finalement été instruite contre lui. Elle est toujours en cours.

La mauvaise publicité faite autour de cet événement largement relayé par la presse et les médias électroniques du pays a suscité une vive émotion dans les rangs de l'Aam Aadmi Party. Néanmoins, ses hauts responsables, y compris le leader, Arvind Kejriwal, bien connu pour ses positions moralisatrices, ont insisté sur le fait que Bharti avait agi de façon parfaitement justifiée. Cela étant, l'une des fondatrices, Madhu Bhaduri, ancienne diplomate éminente, a été suffisamment troublée pour demander, au cours d'une réunion du conseil une quinzaine de jours plus tard, l'adoption de la résolution suivante : « Le conseil national de l'Aam Aadmi Party décide à l'unanimité de présenter ses excuses aux femmes ougandaises et nigérianes du quartier de Khirki qui ont été forcées, dans la nuit du 15 au 16 janvier 2014, de se soumettre à des tests de dépistage de stupéfiants sur ordre de certains membres et sympathisants de l'Aam Aadmi Party. Le parti regrette profondément l'humiliation subie par ces femmes. Il se démarque des commentaires racistes qui ont été proférés par ses membres et ses sympathisants, et s'en excuse. L'Aam Aadmi Party n'est pas un parti raciste. »

Non seulement la résolution n'a pas été adoptée, à la grande surprise de Mme Bhaduri, mais celle-ci, huée par les participants, a été contrainte de quitter la tribune. L'ex-diplomate a déclaré plus tard à la presse que l'un de ceux qui l'avaient conspuée était un universitaire de premier plan et un militant autoproclamé des droits des castes inférieures en Inde. Selon elle, quand bien même les femmes africaines en question se livraient à des activités illégales, elles avaient néanmoins droit à une procédure régulière. Manifestement, de nombreux membres du parti de l'« homme commun » ne partageaient pas cet avis. L'Aam Aadmi Party « n'est pas un parti raciste » : cette conclusion n'était-elle pas trop rapide et trop optimiste ?

Cet épisode n'est qu'un exemple d'une série d'événements qui se sont produits ces dernières années, y compris dans d'autres villes où réside un nombre notable d'étudiants africains, comme Pune et Bangalore. Les statistiques les plus récentes (2012) montrent qu'en Inde, sur une population totale d'étudiants étrangers relativement modeste, à savoir 77 000 environ, quelque 10 000 (soit un peu moins de 13 %) sont originaires d'Afrique, en particulier du Soudan, du Nigéria, du Kenya, d'Éthiopie, d'Ouganda et de Somalie, par ordre décroissant. Ces étudiants se plaignent souvent des difficultés qu'ils rencontrent pour convaincre les propriétaires de leur louer un logement ainsi que des insultes dont ils sont l'objet dans la rue. Tout récemment, dans le métro de Delhi, une foule violente a tenté de lyncher trois jeunes Africains après les avoir accusés de harcèlement sexuel envers des femmes. La police a dû intervenir pour les sauver, comme on peut le

voir dans un enregistrement vidéo bouleversant publié sur les réseaux sociaux. Un étudiant tchadien résidant à Bangalore a déclaré au journal *Hindu*: « Nous sentons que les gens ne veulent pas de notre présence ici. Je prendrai le vol du retour vers mon pays le jour même de la fin des cours². »

Plusieurs villes indiennes ont aussi connu d'autres formes d'exclusion ces dernières années, avec leur lot d'actes de violence. Deux semaines seulement après les événements survenus dans le quartier de Khirki, un étudiant de l'État d'Arunachal Pradesh, dans le nord-est de l'Inde, Nido Taniam, a été insulté et brutalisé en plein jour dans un quartier commercial animé du sud de Delhi. Il est décédé des suites de cette attaque. La mort de Taniam, fils d'un responsable politique assez connu, a soulevé une vague de très vives protestations parmi les autres étudiants de sa région d'origine. Le débat public qui a suivi a révélé que ces étudiants étaient souvent taxés d'« étrangers », car leur apparence est notablement différente de celle des populations du nord de l'Inde. Eux aussi sont régulièrement victimes de discrimination à la location. Cet incident a connu des retombées inattendues. Dans le quartier de Munirka, non loin de la prestigieuse université Jawaharlal-Nehru, une association de propriétaires-résidents a décidé, mi-février 2014, soit deux semaines seulement après le décès de Taniam, d'exclure de nombreux locataires potentiels originaires du nord-est du pays sous le prétexte qu'ils seraient des *gande log* (gens sales). Aux médias, ils ont expliqué que ces personnes se comportaient régulièrement comme des alcooliques et perturbaient l'ordre public. Mais la lecture de divers articles parus dans la presse fait ressortir une longue série d'agressions contre des étudiantes célibataires originaires du nord-est du pays, perpétrées précisément par des habitants du quartier de Munirka. Plusieurs de ces étudiantes ont été violées, certaines ont même été tuées. À noter aussi, en mai 2014, le cas d'une étudiante du Nagaland, qui, avec sa petite équipe de juristes, se rendait au tribunal de Tis Hazari, à Delhi, pour déposer une plainte à l'encontre d'un avocat qui l'avait harcelée sexuellement dans une station de métro voisine. Les plaignants ont été poursuivis et agressés en public par d'autres avocats (amis et associés de l'accusé) dans les locaux mêmes du tribunal.

Nul doute que l'on peut tirer diverses conclusions de ces incidents, qui ne représentent qu'une sélection de ceux récemment relatés dans les journaux indiens. Du reste, il en existe assurément d'autres, qui n'ont pas fait l'objet de plaintes officielles ou ne sont pas jugés suffisamment importants pour mériter un article de presse. Il faut d'emblée mentionner que ces incidents se produisent essentiellement en milieu urbain, en particulier dans les grandes villes. La raison en est incontestablement que ces centres constituent des melting-pots, pour les étrangers qui viennent visiter l'Inde, mais aussi pour les Indiens venus des quatre coins du pays. Les personnes visées par ces incidents étant, pour beaucoup, des étudiants, ce serait, semble-t-il, précisément dans les villes dotées d'universités

en plein essor que se produisent en majorité ces agressions violentes. Mais au-delà de ces considérations, il est indéniable que la ville de Delhi est un lieu particulièrement explosif, non seulement pour ce qui concerne ce type d'incidents, mais aussi, de façon plus générale, en tant que scène de violence urbaine, qui s'exprime souvent contre des femmes actives. La deuxième conclusion est que cette violence est dirigée contre des personnes qui sont aux confins géographiques de la culture nationale, ceux qui sont donc « insuffisamment indiens » dans l'imagination d'autrui, et aussi contre les étrangers qui sont vus comme une race inférieure. Incontestablement les touristes blancs américains et européens (au demeurant plus nombreux que les Africains vivant en Inde) sont victimes de violences et de discriminations systématiques, mais dans une moindre mesure. Bref, ce problème va bien au-delà de la simple expression d'une hostilité à l'égard des « non-natifs » ou d'une « xénophobie ». Enfin, et c'est le troisième point, il saute aux yeux que certains actes de violence sont sexuellement motivés, ce dont témoignent les accusations de prostitution et d'autres agissements plus directs.

S'agissant de la logique de l'altérité et de la violence qui lui est associée, la situation de l'Inde contemporaine diffère selon le milieu, urbain ou rural. D'après les chiffres du recensement national réalisé en 2011, 30 % environ de la population indienne vivait alors dans des zones urbaines. Pour ce qui est des 70 % restants, on peut penser que la ligne de fracture la plus importante est liée au système des castes. Une part considérable de la violence en milieu rural est en effet dirigée contre ceux que l'on appelle *dalits* (autrefois les « intouchables »). Les *dalits* désignent en fait un ensemble de plus de 1 200 castes, dont les statuts, les fonctions et les niveaux de richesse sont plus ou moins variables. Dans les zones rurales, ils représentent néanmoins un tiers environ de la main-d'œuvre agricole et c'est dans ce contexte qu'ils se heurtent à la plus grande hostilité et donc à la violence la plus organisée. Si au XIX^e et au début du XX^e siècle, ces castes ouvrières devaient fréquemment accomplir des corvées pour les castes supérieures, depuis quelques dizaines d'années, elles s'y refusent de plus en plus souvent. Par ailleurs, autrefois largement exclus du droit à la propriété foncière, les *dalits* ont progressivement marqué des points dans ce domaine depuis l'indépendance de l'Inde. D'où les « guerres des terres » qui se sont déclenchées entre ces castes et d'autres castes de niveau supérieur. Enfin, comme en milieu urbain, une certaine proportion des actes de violence semble être sexuellement motivée, les hommes des castes propriétaires dominantes exigeant que les familles *dalits* mettent leurs femmes à leur disposition à des fins sexuelles et recourant à la violence en cas de refus. De nombreux cas de ce genre n'étant pas signalés, les données statistiques sur ce type de violence sont, de toute évidence, loin d'être fiables.

Souvent, les observateurs, militants et spécialistes contemporains envisagent ces faits largement indéniables selon des approches différentes. Pour certains, la violence contre les *dalits* a un caractère bien spécifique et elle est

donc comparable, par exemple, à la violence dirigée au siècle dernier contre les Afro-Américains aux États-Unis. Autrement dit, ils proposent que dans ce cas du moins, les différences radicales concernant les castes soient assimilées, d'un point de vue analytique, à des questions de race et de discrimination raciale. D'autres proposent plutôt d'examiner ces formes d'agressivité dans le contexte d'une société indienne rurale envahie par une violence aux multiples visages, caractéristique d'une nation prise dans les affres d'une transformation socio-économique radicale. Pour eux, non seulement les *dalits*, mais aussi de nombreux autres groupes dont la condition s'améliore, subissent des actes de vengeance de la part de groupes qui contrôlaient autrefois la société rurale et supportent mal, aujourd'hui, la perte de cette position dominante. Par ailleurs, les affrontements violents ne sont pas totalement absents même au sein des groupes situés au bas de l'échelle des castes, groupes que l'on désigne sous l'expression officielle « autres castes inférieures » (OBC) et *dalits*.

On pourrait donc examiner les questions de l'altérité et de l'exclusion dans l'Inde contemporaine selon plusieurs axes. Le premier serait le modèle – classique et « vertical » *in abstracto* – de la caste, qui oppose les castes supérieures et théoriquement plus pures aux castes inférieures, plus impures ; schématiquement, ce modèle recouvre un large ensemble constitué de brahmanes, commerçants, propriétaires fonciers, éleveurs, travailleurs agricoles et *dalits*, mais aussi éventuellement d'autres catégories modernes plus floues : industriels, ouvriers d'usine, petits bourgeois, etc.

Une deuxième approche consisterait à examiner ces questions à l'intérieur de l'espace même de l'État-nation, où ceux qui appartiennent aux régions « exotiques » peuplées par les « groupes tribaux » qu'affectionnaient les derniers anthropologues coloniaux comme Verrier Elwin, font tout particulièrement l'objet de discriminations lorsqu'ils sortent de leurs espaces. En réalité, assez peu d'*ādivāsis*, groupes dits « aborigènes » constitués pour l'essentiel d'anciens chasseurs-cueilleurs que la Constitution indienne prétend protéger, se sont déplacés vers les grands centres métropolitains. Ce sont plutôt des membres des groupes instruits et souvent assez occidentalisés du nord-est de l'Inde – des États d'Assam, du Nagaland, du Meghalaya, d'Arunachal, du Manipur, du Mizoram, du Tripura, etc. – qui sont pris dans des tirs croisés avec d'autres groupes originaires du nord du Bengale et du Sikkim, ainsi que des Tibétains réfugiés de longue date.

Un troisième axe opposerait les Indiens et les étrangers selon des notions apparemment simples de citoyenneté. Cela dit, en dépit de l'analyse concernant les étudiants africains faite plus haut, il s'avère que rien n'est en fait vraiment simple. Un débat politique agite actuellement l'Inde à propos de personnes venues de pays voisins, qu'il est difficile d'identifier comme tels parce qu'ils ressemblent aux « vrais » Indiens. Ainsi, on entend souvent dire qu'il existe en Inde une « infiltration » ininterrompue d'habitants du Bangladesh, contre lesquels des

partis nationalistes hindous mènent régulièrement des campagnes politiques. On observe aussi une tension, moindre mais palpable, dans le nord du Bengale à l'égard des Népalais, qui, depuis très longtemps, se déplacent assez librement dans la région et y jouent un rôle social majeur. De même, des mouvements politiques fondés sur l'origine ethnique (tels ceux réclamant un territoire pour le Gurkhaland à l'intérieur de l'État-nation indien) viennent parfois exacerber ces tensions, alors même que leurs exigences d'autonomie reposent sur des éléments avérés de discrimination et d'absence de représentation politique.

Cela étant, toute analyse sur la nature de l'altérité dans l'Inde contemporaine ne saurait écarter un quatrième axe qui apparaît déterminant : celui de la religion, en particulier au regard de la place des musulmans dans l'État-nation que constitue l'Inde d'aujourd'hui. D'après les statistiques officielles, les musulmans représentaient en 2001 quelque 13,4 % de la population indienne, les chrétiens 2,3 % et les sikhs 1,9 % environ. Par comparaison, en 1941, date du dernier recensement avant la partition du pays, l'Inde, non encore scindée, comptait environ 24 % de musulmans. La création du Pakistan en deux parties – occidentale et orientale – a donc entraîné une réduction significative du nombre de musulmans en Inde, sans toutefois constituer une part négligeable. Dans la classe politique indienne, beaucoup considéraient que le travail d'épuration n'avait pas été achevé. Bien que le Congrès national indien, principale formation politique à la tête de l'Inde dans les décennies qui ont suivi l'indépendance, ait affirmé son orientation « laïque », une question majeure subsistait : l'Inde ne devait-elle pas, dans les faits, devenir un État représentant les « hindous », tout comme le Pakistan représentait les musulmans ? Au début, les militants politiques en faveur d'une Inde hindoue ne parvinrent pas à peser réellement dans le système parlementaire qui vit le jour dans les années 1950. Lors des élections générales de 1952 par exemple, le parti Bharatiya Jana Sangh, qui représentait ouvertement cette position, ne remporta que trois sièges au Parlement. Cependant, le sentiment politique antimusulman s'exprimait par d'autres voies, notamment des actes de violence et des émeutes au niveau local et régional. Certaines parties du Congrès lui-même et plusieurs de ses membres éminents n'étaient pas hostiles à la position prohindoue, selon laquelle les musulmans étaient en fait des « barbares », qui avaient certes un jour conquis le pays, mais qui, désormais, n'y étaient plus les bienvenus. Après la dissolution du Jana Sangh et la création de son successeur, le Bharatiya Janata Party (BJP) en 1980, cette position acquit une respectabilité beaucoup plus grande et ce mouvement parvint finalement vingt ans plus tard à peser, pendant un temps, sur l'échiquier politique.

Ce mouvement, parfois appelé *hindutva* (nom inventé par V. D. Savarkar, l'un de ses premiers idéologues), s'articulait à l'origine autour de plusieurs idées connexes. La première était que la fierté hindoue, émasculée pendant des siècles de domination musulmane en Inde, devait être réaffirmée de toute urgence.

La seconde était que, contrairement à ce qu'affirmaient certains chercheurs, l'«hindouisme» était en fait une religion et une idéologie aux origines très anciennes et d'une grande cohérence, présentant un ensemble de textes canoniques et de positions morales fortes. Selon le troisième principe, l'identité hindoue était essentiellement menacée par l'islam, lequel était incarné par les pays musulmans voisins de l'Inde, mais aussi par les musulmans vivant sur le territoire national. Enfin, un quatrième principe, qui émergea assez tardivement, était que le «régime hindou» de l'Inde pouvait se trouver des alliés ailleurs dans le monde, dans une logique de «conflit des civilisations», logique selon laquelle d'autres civilisations et nations majeures aussi verraient en l'islam leur principal adversaire. Comme en Europe, l'alarmisme démographique fut l'une des tactiques privilégiées. Ainsi, l'un des principaux sites internet du Sangh Parivar (conglomérat d'organisations incluant le BJP) déclara qu'«en 2035, les musulmans seront en majorité absolue en Inde», laissant entendre que cela était imputable, d'une part, à la polygamie et à la reproduction débridée et, d'autre part, à la conversion et au terrorisme. Les barbares ne sont donc pas seulement aux portes de la cité, ils sont aussi dépeints comme un cheval de Troie introduit à l'intérieur de l'enceinte.

Dans toutes ces affirmations, l'histoire joue un rôle central, et c'est donc à cet aspect que nous devons prêter attention. Il ne s'agit pas d'imaginer naïvement que des recherches historiques puissent, d'une façon ou d'une autre, résoudre les litiges politiques contemporains, ce qui est plus qu'improbable. Non, ce retour aux sources est bien nécessité par le besoin de révéler la complexité du problème que pose le cas particulier de l'Inde. Nous avons décrit quatre catégories d'altérité qui se dégagent naturellement dans ce pays et où l'on retrouve une certaine notion du «barbare»: les hors-caste ou intouchables; l'autre «tribal» et «aborigène», qui est géographiquement séparé; l'étranger «inférieur», qui, souvent, vient de loin; enfin, l'autre défini par sa religion, fréquemment le musulman en opposition à l'hindou. Je m'attacherai, dans la section suivante, à montrer, de façon assez schématique, comment ces catégories ont évolué dans l'histoire du pays, chacune dans des contextes spatio-temporels différents. Mais commençons d'abord par un exercice relativement classique, que l'on pourrait appeler «Nommer le barbare».

II. Les premiers écrits dont disposent les historiens au sujet de l'Asie du Sud, à savoir ceux qui sont ultérieurs à l'époque – encore assez obscure – de la civilisation urbaine de la vallée de l'Indus, semblent indiquer l'existence d'une société déjà différenciée, avec un certain nombre de catégories sociales qui, dans la première version de la langue sanskrite alors en usage, servent à hiérarchiser et à distinguer. Les locuteurs du sanskrit, qui ont été en relation successivement avec d'autres peuples d'Asie centrale et du plateau iranien, ont créé une société

caractérisée par de nouveaux rituels, des textes liturgiques inédits et des pratiques matérielles nouvelles. Cela s'est passé pendant la période appelée « védique », dont le commencement, en datation conventionnelle, est aujourd'hui situé dans le nord de l'Inde entre 1500 et 1200 avant l'ère commune (AEC) environ. À partir de cette époque, la vision normative tend à diviser la société « normale » et pour l'essentiel pastorale des *āryas* utilisant le sanskrit en quatre grandes couches (ou *varnas*), qui correspondent chacune à une fonction sociale : les brahmanes, les *kshatriyas*, les *vaishyas* et les *shudras*. Les trois premières catégories étaient parfois regroupées sous le nom de *dvija* (deux fois né) et regardées séparément de la quatrième couche. Cette dernière, probablement plus nombreuse, était considérée comme nettement inférieure aux trois autres et exclue de l'utilisation de certains documents rituels en sanskrit. Mais on trouve, aux côtés de ces quatre catégories, des termes plus controversés, souvent employés avec une connotation nettement négative, parmi lesquels *dāsa* et *dasyu*. Pour certains, les *dāsa*, tout en étant l'entité inférieure d'une relation maître-serviteur les liant à leurs homologues *ārya*, ne visaient pas, en réalité, des personnes d'une seule et même origine ou appartenance ethnique. De plus, on estime souvent qu'ils partageaient la même langue et le même système de valeurs que les *āryas*. On a pris l'habitude, dans de nombreux cercles d'historiens, de traduire ce terme par « esclave », en notant néanmoins qu'il ne saurait y avoir d'équivalence exacte avec l'esclavage tel qu'il était pratiqué dans la Grèce ou la Rome classiques. Le terme *dasyu*, pour sa part, semble désigner à l'origine des personnes vivant hors des frontières de la société *ārya* et de ses valeurs, et possédant une apparence physique distincte, mais aussi une richesse considérable, des ressources, voire des forteresses. Le texte relativement ancien *Rig-Véda* les décrit en outre par leur parler criard et incorrect (*mrdhravāc*), ce qui les rapproche de la notion du « barbare ». Cela étant, comme le souligne l'indologue Wendy Doniger, le terme *dasyu* a lui aussi évolué : « À l'époque védique, le *dasyu* désignait un non-Aryen ou un barbare, souvent un démon ; plus tard, un esclave et, plus tard encore, un bandit ou un homme déchu d'une caste. Ce mot est [finalement] devenu un terme général d'opprobre pour désigner [...] un meurtrier, un homme irritable ou un homme d'une caste inférieure. D'après le texte de Manu, il désigne, de façon générale, une personne n'appartenant à aucune caste et qui vit, sans raison clairement identifiée, en dehors de ce système. »

Pour le non-spécialiste que je suis, les débats concernant les catégories sociales et leur utilisation dans la logique de l'altérité et de l'exclusion à cette période ancienne de l'histoire indienne atteignent des considérations philologiques très pointues et sont souvent, de ce fait, quasi impénétrables. Quoiqu'il en soit, nous pouvons retenir plusieurs points généraux en ce qui concerne la période précédant l'émergence de ce qu'il convient d'appeler les « religions de la renonciation », à savoir le milieu du premier millénaire (AEC) environ. L'élément

principal est que nous vivons dans une société caractérisée par au moins trois types de division : tout d'abord, une segmentation horizontale et globalement territoriale en « tribus » (*janas*), dont l'une des plus importantes, les Kuru-Panchala, correspond aujourd'hui à la région de Delhi ; ensuite, une division entre les maîtres, dotés d'un véritable statut de *varna*, et leurs esclaves ; et enfin, une division entre les *āryas* dans leur ensemble et leur « Autre » principal, souvent les descendants des peuples qui habitaient autrefois dans la plaine indogangétique et parlaient peut-être d'autres langues « barbares », non indo-européennes. Tandis que les « tribus » elles-mêmes se seraient souvent livrées à des conflits fratricides endémiques, comme cela apparaît avant tout dans une épopée comme le *Mahābhārata*, elles auraient aussi participé à un vocabulaire commun de la hiérarchie, du rituel et du sacrifice, ainsi que le montre ce même récit épique. Il y a toutes les raisons de penser que ces tribus n'étaient pas encore des sociétés fortement régies par des règles et que la mobilité sociale entre catégories normatives était encore expressément possible. Un autre point à caractère général concerne le processus rampant d'urbanisation, qui semble avoir fait passer cette société de ses origines pastorales et agricoles simples à une organisation de petits royaumes réunis autour des identités « tribales » décrites plus haut. Si dans l'imaginaire nourri par les épopées, la richesse et l'éclat de ces royaumes sont, à n'en pas douter, exagérés, il est manifeste que ceux-ci ont finalement produit d'importantes sociétés de cour le long du bassin du Gange, dans des centres comme Koshala, Kashi, Videha et enfin le centre névralgique oriental de Magadha. Mais nous devons aussi noter que les structures urbaines naissantes auront produit des formes nouvelles d'interactions sociales, et donc des tensions, dans ces sociétés pastorales qui n'en avaient guère l'habitude.

Cette première période de l'histoire de l'Inde (qui s'étend de la composition des premiers Vedas jusqu'au temps des épopées) présente pour nous une difficulté majeure : nous en savons beaucoup plus sur ses normes et sur ses idéaux que sur ses réalités concrètes. Autre problème : c'est à ce moment qu'est né un modèle puissant destiné à penser la différence ; il se présente sous la forme d'un vocabulaire complexe, mais aussi ambigu, qui a subsisté pendant des siècles, voire des millénaires. Ainsi le système des quatre *varnas*, qui date de cette période, existe-t-il toujours sous une certaine forme dans le vocabulaire de l'Inde contemporaine, alors même que les réalités du terrain ont évolué dans des proportions à peine imaginables. L'idée selon laquelle il existerait des activités « rituellement impures » nous vient de là, et, par ricochet, désigne certaines catégories sociales comme étant extérieures à la sphère de la société « normale » en exigeant d'elles des fonctions sociales et des activités que les *varnas* de rang supérieur ne sauraient exercer, notamment celles concernant l'élimination de certains types d'animaux morts ou l'évacuation des excréments humains. Si certains mots, comme *dasyu*, ont sans aucun doute largement disparu du vocabulaire

contemporain dans un sens plus ou moins proche de leur signification d'origine, ce n'est pas le cas de *mleccha*, autre terme essentiel également apparu à cette époque pour qualifier un « barbare » et parfois employé alors à la place de *dasyu*, de façon interchangeable.

L'altérité et l'exclusion, telles qu'elles se présentaient à l'époque où sont apparues les religions de la renonciation (en particulier le bouddhisme), c'est-à-dire vers 500-400 AEC, sont des questions délicates et sujettes à controverses, que l'on ne peut traiter ici en détail. À l'évidence, on ne peut délibérément ignorer que le bouddhisme a acquis une vocation prosélytique ; assez tôt semble-t-il, ses adeptes ont défendu une certaine idée, assez large, de l'ouverture aux autres et n'ont nullement été fascinés par la notion d'appartenance ethnique ni par les limites qu'elle pose. Mais examinons plutôt une période ultérieure, celle qui vit le terme *mleccha* prendre un sens nouveau et se développer. Cela se passait au moment de l'arrivée des Grecs dans le nord-ouest de l'Inde, vers 330 AEC, après une bataille des frontières (dont la nature fait encore l'objet de débats), avec l'expansion du modèle politique achéménide. Les Indiens représentaient une société différente et déjà complexe, qui ne pouvait être simplement dénigrée et donc destituée ; en cela, ils posaient aux Grecs un défi conceptuel, et inversement. Ces nouveaux arrivants reçurent assez tôt une désignation, jusque dans les célèbres inscriptions du souverain maurya Ashoka (III^e siècle AEC) : on les appela *yavanas* ou *yonas*, variante du terme « Ionien » employé pour désigner les Grecs orientaux dans le monde hellénique. Mais on considérait aussi qu'ils appartenaient à la plus vaste catégorie des *mleccha* ou « barbares », parce qu'ils parlaient une langue étrange et de prime abord incompréhensible. Plus tard, certains textes et spécialistes poussèrent l'analyse en avançant que l'étrangeté perçue des Grecs venait aussi du fait qu'ils refusaient une société reposant sur un modèle à quatre *varnas*.

Au cours des siècles qui suivirent immédiatement les invasions grecques et la mise en place d'importantes structures politiques indo-grecques le long des régions frontalières du nord-ouest de l'Inde, le terme *mleccha* fit la preuve de son utilité et de sa souplesse. La chute des Mauryas, à la fin du II^e siècle AEC, fut suivie d'une période complexe de quatre ou cinq siècles, pendant laquelle le nord de l'Inde se trouva étroitement lié aux systèmes politiques en expansion de l'Asie centrale. Longtemps reléguée au second plan par les historiens, cette époque a récemment fait l'objet d'un réexamen important qui est toujours en cours. Il est aujourd'hui de plus en plus manifeste que les changements politiques intervenus à ce moment-là se sont accompagnés d'une très grande mobilité sociale et de nombreuses turbulences. L'avènement de nouvelles dynasties dans le nord de l'Inde comme les Kushanas et les Sakas marqua sans nul doute le début d'un processus par lequel les envahisseurs (dans le cas des Kushanas, peut-être une lignée de la grande structure des Yuezhi) furent dans un premier temps tenus à l'écart en tant que *mlecchas*, puis progressivement intégrés dans les strates

gouvernantes du nord de l'Inde. Parallèlement, des éléments d'appréciation d'ordre artistique, architectural et autres révèlent que ces souverains d'Asie centrale et leurs élites ont aussi été assimilés culturellement par leur présence continue dans le nord et même dans le centre de l'Inde. Autrement dit, pendant les siècles « entre les empires » (c'est-à-dire entre le règne des Mauryas et celui des Guptas), le concept de *mleccha* ne fut peut-être pas tant une catégorie d'exclusion absolue qu'un terme « temporaire » ou un point de transition. Des peuples et des dynasties dont les origines remontent aux Scythes ou aux habitants de régions de l'ouest de la Chine finirent par s'installer dans la plaine indogangétique (leur nombre reste à l'évidence inconnu). Ils furent intégrés aux populations locales, parfois à des statuts élevés. Selon toute probabilité, nombre d'entre eux ne furent pas confinés aux échelons inférieurs de la société, mais ils se virent plutôt confier des postes correspondant à leur rôle social établi, à savoir des guerriers ou des élites politiques, soit des Kshatriyas au sens large.

Dans un essai très ambitieux et synthétique qui décrit la formation de cette société du nord de l'Inde au cours des premiers siècles de l'ère commune (EC), l'indologue allemand Harry Falk explique que celle-ci s'est organisée alternativement autour de deux types de structures politiques : les unes « étrangères ou d'inspiration étrangère », les autres dominées par « des dynasties défendant des valeurs plutôt indigènes ». Il s'agit là d'une conception surprenante, mais aussi délibérément quelque peu anachronique. Falk avance en outre que les premières dynasties étaient « extraverties » sur le plan des valeurs, tolérantes et ardemment polythéistes, qu'elles permettaient aux femmes de jouer un rôle de premier plan dans la vie publique et qu'elles s'intéressaient au commerce avec le monde extérieur ; en revanche, toujours selon Falk, les « dynasties indigènes » étaient non seulement « introverties », mais sévères et brahmaniques dans leur état d'esprit, tenant les femmes à l'écart de la vie publique, se repliant sur une conception védique du temps et se détournant du commerce extérieur pour se consacrer à la gestion d'une économie localisée. L'intérêt de cette conceptualisation schématique est peut-être son côté provocateur, notamment au regard de certains récits simplistes relatant l'émergence du « féodalisme indien » au cours de cette période. Mais l'essai de Falk révèle tout un ensemble de problèmes conceptuels complexes, et interroge tout particulièrement sur la manière dont une alternance aussi violente a pu être possible, alors que, bien souvent, les mêmes acteurs continuaient d'exercer, d'une transition politique à l'autre. Il semble qu'ici aussi le risque soit bien réel de confondre affirmations idéologiques et réalités du terrain.

Il est d'autant plus important de garder cette idée à l'esprit que bon nombre de textes normatifs relativement conservateurs et défendant une vision « introvertie » de la tradition brahmanique semblent précisément venir de cette période. Ainsi Patrick Olivelle a-t-il récemment défendu le point de vue selon lequel le *Mānava Dharmasāstra*, « incontestablement le texte juridique le plus connu et

reconnu de l'Inde ancienne», peut être daté, probablement, «entre le I^{er} siècle AEC et le II^e siècle EC», et plutôt vers la fin de cette période. Ce texte révèle une anxiété notable vis-à-vis du mélange des groupes sociaux et regroupe «les éléphants, les chevaux, les *Sūdras*, les étrangers méprisés, les lions, les tigres et les sangliers» sous la catégorie de ceux qui possèdent l'«obscurité», par opposition à ceux qui possèdent la «vigueur» et la «bonté». Il semblerait en fait que pendant six ou sept siècles, le nord de l'Inde ait été le théâtre de contestations vigoureuses entre différents groupes et idéologies, allant du bouddhisme – souvent prôné par certaines dynasties comme les Kushanas – à un néo-brahmanisme, que l'on retrouve par exemple dans la série des temples impressionnants édifiés par la dynastie émergente des Guptas, une fois ses préceptes consolidés dans la première partie du IV^e siècle EC. Affirmer que la société rigoureusement stratifiée qu'a imaginée l'auteur (ou les auteurs) du *Mānava Dharmasāstra* existait dans toutes les régions de l'Inde serait commettre une erreur majeure. Ainsi le groupe des Radjpoutes, qui est mentionné pour la première fois au VI^e siècle EC et a joué un rôle considérable dans l'ouest de l'Inde pendant le millénaire suivant, est précisément le produit d'un tel bouleversement social.

Dans les derniers siècles du premier millénaire EC, nous assistons donc à la consolidation et à l'élaboration d'un vocabulaire de l'altérité, ainsi qu'à un changement des objets qui sont désignés. À *mleccha* et *yavana* s'ajoute un nouveau terme, celui de *huna* (ou Hun, en référence aux invasions des Hephthalites à la fin du V^e et au début du VI^e siècle). *Huna* deviendra bientôt un terme générique. Les premiers conquérants musulmans apparus sur le sous-continent indien au VIII^e siècle sont aussi appelés *tājika* et *pārasīka* (ce dernier terme étant dérivé de «Pars» ou Perse). Le terme *turushka* (grosso modo «Turc»), qui était employé de temps à autre pour désigner les premiers Indo-Scythes, mais qui ne s'est pas durablement établi, prend désormais une nouvelle signification : son usage se répand progressivement en Inde et il devient, dans de nombreuses régions du sous-continent, un quasi-synonyme de «musulman». Parallèlement à cette expansion du vocabulaire servant à désigner l'autre qui vient d'ailleurs ou l'«étranger», les termes employés pour distinguer les strates sociales prolifèrent. Dans le cadre normatif du système des quatre *varnas*, de très nombreux autres termes collectifs apparaissent, à mesure que les groupes commencent à s'auto-identifier comme des *jāti*, catégories qui renvoient à des professions, des régions ou d'autres particularités. Cependant, la relation entre ceux qui appartiennent au système des *varnas* et les autres évolue également, cela pour au moins deux raisons. La première est le déplacement de la frontière entre, d'un côté, la sphère de l'agriculture sédentaire et de l'urbanisation, et, de l'autre, les habitants des forêts et les chasseurs-cueilleurs. Parmi ces derniers, certains sont désormais traités non comme de vagues menaces quasi innommées, mais comme des interlocuteurs à part entière, que l'on peut obliger à payer un dû, voire, dans certains contextes, utiliser comme alliés. La seconde

raison tient à l'émergence – que l'on perçoit nettement au cours du premier millénaire – d'une cinquième catégorie complémentaire, qui sera, plus tard, connue sous le terme générique d'« intouchables ».

Bien entendu, il existait depuis longtemps un terme pour qualifier ceux qui sont chargés de se débarrasser des morts : les *candāla*. À noter également le statut de *dāsa*, qui désigne des personnes contraintes ou traitées en serfs et généralement exclues du système des quatre *varnas*. Il apparaît du reste clairement que les personnes n'entrant pas dans ce cadre ne jouissaient pas d'un statut bien défini, si ce n'est le fait de leur exclusion. Dans un ouvrage de synthèse de premier plan publié récemment, la doyenne des historiens de l'Inde antique, Romila Thapar, affirme que, pendant le premier millénaire EC, les intouchables – qu'elle décrit comme étant, à cette époque, essentiellement de la main-d'œuvre rurale sans terre et des personnes récupérant des déchets dans les villes – « n'avaient guère de possibilités d'améliorer leur statut ». Elle va même jusqu'à dire que « le statut des intouchables était [...] immuable ». Pour ma part, il me semble difficile de soutenir cette thèse, sur le plan empirique ou conceptuel. Somme toute, il faut bien que le vaste groupe des personnes n'appartenant pas au système des quatre *varnas* ait été constitué d'un grand nombre de petites entités, toutes distinctes d'un point de vue professionnel, fonctionnel et géographique. Indéniablement, leurs positions réciproques doivent avoir évolué au cours des siècles. De même, impossible d'exclure la possibilité que certains de ces groupes puissent avoir intégré, périodiquement, le système des *varnas*, tout comme ce fut le cas des personnes d'Asie centrale et d'autres migrants. Par ailleurs, compte tenu de la proximité constante entre les travailleurs sans terre et les propriétaires fonciers, il y a toutes les raisons de penser que des formes de mixité sexuelle ont existé, même si elles n'étaient pas nécessairement la règle. Mais les sources écrites qui permettraient de démontrer une telle proximité sont manifestement très rares. Cela étant, il est difficile de croire qu'un système d'endogamie de caste parfaitement efficace ne soit rien d'autre qu'un mythe destiné avant tout à servir ses propres intérêts.

Au VIII^e siècle EC déjà, avec leurs premières conquêtes dans le Sindh, les musulmans arrivent dans le sud de l'Asie. Leur présence se renforce à partir de 1200 environ, avec la formation de vastes organisations destinées à conquérir le nord de l'Inde. Celles-ci dominent une grande partie de la région ainsi qu'un morceau de la péninsule pendant les six siècles qui suivent. À de nombreux égards, cette période a des conséquences importantes sur la logique de l'altérité dans le sud de l'Asie. C'est tout d'abord aux observations et aux classifications des musulmans que l'on doit l'entrée du terme *hindū* (pluriel *hunūd*) dans l'usage courant, pour désigner les habitants de l'Inde non musulmans. Ainsi, tandis que les musulmans faisaient l'objet d'une classification (*turushkas*, *yavanas*, *mlecchas*, etc.), ils se livraient aussi eux-mêmes à cet exercice. Si certains observateurs, tel

le célèbre Abu Raihan al-Biruni (973-1048 EC), regardaient les natifs de l'al-Hind d'un œil plutôt favorable et avec une érudition éclairée, d'autres les désignaient, à l'époque de la conquête, mais aussi beaucoup plus tard, sous l'appellation expéditive de *kuffār* (ou « non-croyants »). Cela signifie-t-il pour autant que chacun de ces groupes voyait en l'autre, en quelque sorte, des « barbares » ? Ce point, qui fait débat depuis longtemps, a retrouvé récemment un regain d'intérêt. Il convient d'en souligner quelques aspects, certains plus évidents que d'autres. Rappelons d'abord que contrairement à leurs politiques de conversion de masse dans les premières régions de l'expansion du Califat, notamment en Syrie, en Égypte puis en Iran sassanide, les structures politiques musulmanes du nord de l'Inde n'ont jamais cherché à convertir la masse considérable des sujets qu'elles avaient soumis. Pourtant, ceux-ci n'étaient de toute évidence pas des « gens du Livre » (*ahl al-kitāb*) et ne pouvaient donc pas légalement prétendre à la protection selon les prescriptions standard de la charia. Cette observation appelle à une certaine prudence en ce qui concerne deux aspects. Premièrement, selon un certain point de vue (prétendument formulé par le sultan Iltutmish de Delhi au XIII^e siècle), même si une conquête structurée avait été entreprise, le rapport de force était encore favorable aux non-musulmans, qu'il aurait donc fallu non pas provoquer davantage, mais apaiser. Deuxièmement, il apparaît qu'au moins certains des musulmans conquérants aient été sincèrement intrigués par la nature et la complexité de la culture à laquelle ils se heurtaient, et pas nécessairement disposés à la rejeter sans autre forme de procès. S'ils parlent fréquemment en termes agressifs du « culte des idoles (*but-parasti*) » cher à leurs interlocuteurs, ils semblent déjà, vers la fin du XIII^e ou le début du XIV^e siècle, rechercher une forme de terrain d'entente. Ils ont peut-être aussi été impressionnés par le fait qu'à cette période précoce assez peu d'« hindous » se convertissaient à l'islam. Ainsi, le « brahmane » ou « porteur du fil sacré (*zunnārdār*) » commence à occuper une place assez impressionnante dans les écrits indo-musulmans, où il est décrit non comme un ennemi militaire, mais comme un opposant social et intellectuel.

Qui furent précisément les convertis à l'islam dans les différentes régions de l'Inde entre 1200 et 1800 EC ? Cette question recèle encore une part de mystère. Certaines communautés ont conservé, dans leur tradition orale, des récits qui rappellent quelle était leur identité avant la conversion, car, souvent, en devenant musulmans, ils n'ont pas totalement effacé l'idée d'affiliation à telle ou telle *jāti* (tisserands, ferronniers, etc.). Rien ne permet aujourd'hui d'affirmer avec certitude que les convertis appartenaient en très grande majorité à des *varnas* de rangs inférieurs ou qu'ils étaient des « intouchables ». Autrement dit, si l'on a pu suggérer que la rencontre entre un islam plus « égalitaire » et le monde des « hindous », plus hiérarchiquement structuré, avait conduit à une conversion généralisée dans un but de mobilité sociale, les données historiques n'étaient pas cette hypothèse. Par ailleurs, il ne fait aucun doute que parmi les musulmans,

l'identité ethnique – quelle que soit la définition, plus ou moins floue, qu'on en ait donnée – a continué de jouer un rôle déterminant. Les personnes d'origine turque d'Asie centrale savaient qu'elles n'étaient pas de la même eau que les migrants du littoral de la mer Caspienne, et encore moins se considéraient-elles comme identiques aux « convertis indiens ». Un cas très intéressant est celui des Africains de la corne de l'Afrique (ou Habash, c'est-à-dire en théorie l'Abyssinie, plus le Soudan) et de la côte swahilie (ou Zanj), qui furent amenés en Inde, dès le XIV^e siècle au moins, pour y servir d'esclaves d'élite. Vers la fin du XV^e siècle et tout particulièrement pendant les deux cents ans qui ont suivi, plusieurs de ces notables africains musulmans ont exercé un pouvoir considérable dans certains États, notamment le sultanat du Bengale ou les États du Deccan. Parmi les exemples les plus connus, citons un certain Malik 'Ambar (1548-1626 environ). Asservi en Afrique orientale, il transite par la mer Rouge et par Bagdad avant d'être amené dans l'ouest du Deccan. Pendant une trentaine d'années et jusqu'à sa mort, ce notable *habashī* est reconnu non seulement comme un personnage politique puissant et charismatique, mais aussi comme un pieux mécène des érudits musulmans sunnites dans le Deccan. Parmi d'autres figures importantes aux environs de cette époque, mentionnons encore un certain Abhang Khan Zangi (ou Zangi), également dans le royaume d'Ahmednagar au Deccan occidental, qui fut un temps un allié et le chef de 'Ambar. Si bon nombre d'écrivains et de chroniqueurs musulmans, parfois iraniens ou originaires d'Asie centrale, ont chanté les louanges de ces hommes, on ne sait toutefois pas encore dans quelle mesure ces différents groupes ethniques musulmans se sont mélangés (ni, à plus forte raison, si des mariages intergroupes ont été célébrés), et cet aspect reste à étudier. Assurément, les courants politiques au sein de ces royaumes, et même dans le beaucoup plus vaste empire moghol (constitué aux environs de 1530), s'articulaient fréquemment autour de l'origine ethnique ou d'une combinaison alliant origine ethnique et identification reposant sur les différents courants de l'islam.

Une chose est sûre : aux environs de 1600, la question du « barbare » en Inde était devenue extrêmement difficile à démêler. La circulation d'élites venues d'Asie centrale et d'Asie orientale était alors un phénomène coutumier, même si ces déplacements ne concernaient probablement pas plus de quelques milliers de personnes par an. En arrivant en Inde, certains de ces migrants au moins devaient être consternés de voir à quel point les frontières culturelles s'étaient brouillées au cours des siècles de domination musulmane. Mais peu d'entre eux étaient en mesure de porter un regard ethnographique approfondi sur la société des « hindous » et il est frappant de constater que seul un petit nombre prit conscience des nuances des catégories de *jāti*, terme qu'ils traduisirent souvent par *tāifat* (« tribu ») ou, plus rarement, par *qaum* (« communauté »). De fait, leur désir d'en savoir davantage sur ces questions semble avoir été largement dépassé par leur

intérêt pour les divisions religieuses et sectaires, que ce soit entre musulmans et non-musulmans ou parmi les musulmans eux-mêmes. Au XVII^e siècle, le nombre d'« hindous » augmentait rapidement dans les échelons intermédiaires et supérieurs de l'armée moghole et des services administratifs ; il était dès lors impossible de les rejeter au motif d'une prétendue inculture ou de soutenir qu'ils bafouillaient une langue incompréhensible. Inversement, la langue perse, sa littérature ainsi que les arts élaborés et l'étiquette des cours indo-musulmanes étaient de plus en plus familiers et il était donc aussi difficile, pour certains des non-musulmans au moins (y compris pour des groupes comme les Marathas, dont beaucoup étaient opposés à la domination moghole), de ne voir dans les musulmans que de simples barbares. Ainsi cette cohabitation a-t-elle produit ce que l'on appelle parfois une « culture composite », soit le contraire manifeste d'un modèle d'altérité radicale. En témoignent, entre autres, l'architecture monumentale de cette période, la littérature qui vit le jour en langue perse et dans les diverses langues vernaculaires indiennes (et enfin, dans une « langue composite », en l'occurrence l'ourdou), la peinture de la cour moghole et de la cour des Radjpoutes, et surtout la tradition spectaculaire de la musique dite classique « hindoustanie », mélange de plusieurs éléments, notamment des instruments et des formes (*maqām*, etc.) venus d'Asie centrale et occidentale, avec les chants sacrés et populaires en langue vernaculaire du nord de l'Inde (appelés *dhurpad* et *bishnupad*).

Mais il serait vain de nier qu'entre le XIII^e et le XIX^e siècle, l'Inde a également été le théâtre de diverses formes de conflits, accompagnés parfois de propos d'une violence extrême, tenus, dans chaque camp, pour dénigrer le niveau et les réalisations culturels de l'opposant. Dans les dernières années de la domination moghole, il n'était pas rare que des membres de l'élite musulmane se plaignent d'être allés trop loin dans leur compromis avec leurs sujets « hindous ». En outre, le rythme implacable de leur expansion territoriale entre 1560 et 1700 a amené les Moghols à côtoyer d'autres peuples. Parmi ceux-ci, nombreux étaient ceux qu'ils ne savaient pas vraiment comment appréhender. À l'est et au nord-est, ils se sont trouvés face à des populations qu'ils ont taxées de cannibales (*ādam-khwār*), les considérant à peine comme des êtres humains. Par ailleurs, dans les frontières théoriques de l'empire, la politique moghole d'encouragement de l'expansion agraire destinée à élargir l'assiette fiscale a eu pour effet de repousser les limites des terres boisées et de provoquer un conflit entre paysans et habitants des forêts. Parmi ces derniers, certains groupes, tels les Bhils et les Gonds du centre de l'Inde, étaient organisés en structures politiques reconnues par les Moghols, et leurs chefs étaient traités comme des dirigeants (ou *rājas*). Parfois, aux frontières de la province du Bengale, nous avons même connaissance de *rājas* des forêts qui ont saisi l'occasion de l'expansion moghole pour revendiquer une position dans le système des quatre *varnas* en s'attribuant une place dans la vaste catégorie des

guerriers radjpoutes. D'autres groupes, comme les Bedas et les Boyas installés dans le Deccan, étaient régulièrement mobilisés pour former des troupes. Leur statut demeurait toutefois assez flou et ils étaient souvent désignés par des expressions désobligeantes, les « mangeurs de lézard » par exemple. Telle était donc la situation complexe à laquelle les Britanniques durent faire face en 1800, après avoir consolidé leurs conquêtes sur une grande partie de l'est et du sud de l'Inde.

III. La question du « barbare » prit une tout autre forme au cours de la domination coloniale britannique et ses conséquences se font encore aujourd'hui pleinement ressentir. Il convient d'abord de rappeler que les Européens étaient eux-mêmes taxés de « barbares » entre le XVI^e et le XIX^e siècle, période de leur arrivée en nombre et de leur installation sur la côte. À l'origine, des termes très familiers étaient utilisés pour les décrire – *hunas*, *yavanas*, *mlecchas* ou *pārasīkas*, aux côtés de deux nouvelles expressions : « visages blancs » et « peaux blanches » –, sans oublier le terme « Francs », que des écrivains musulmans employaient déjà au XVI^e siècle pour désigner les Portugais. Pour de nombreux observateurs, les Européens étaient impurs dans leurs pratiques et n'observaient pas les règles les plus élémentaires d'hygiène personnelle. Cette perception des Britanniques a subsisté, sous une forme ou sous une autre, pendant toute la période de la colonisation. Dans la seconde partie du XVIII^e et au début du XIX^e siècle, les premiers indo-musulmans qui ont visité l'Europe et couché sur le papier leur expérience du continent en ont rendu compte de façon détaillée. Mais à cette époque, les rapports de pouvoir étaient très différents de ce qu'ils étaient autour de 1600, lorsque Tahir Muhammad Sabzwari déclarait de façon péremptoire : « Les Francs portent des habits très raffinés, mais ils sont souvent très sales et boutonneux. Ils n'aiment pas l'eau et se baignent très rarement [...]. Ils excellent dans l'usage des armes à feu et sont particulièrement courageux sur les navires et dans les eaux, mais ils ne sont pas aussi braves sur la terre ferme. » Cependant, l'intellectuel Mirza Abu Talib Isfahani (1752-1806) portait sur la nation anglaise un regard assez différent : elle était, selon lui, une puissance qui avait su maîtriser la technologie et des formes peu courantes d'organisation sociale pour construire un empire vaste et impressionnant.

Ainsi, au cours du XIX^e siècle, par le simple fait de leur ascendant politique et militaire, les Anglais (et plus généralement les Britanniques, en tout cas dans une certaine mesure) sont parvenus à dissiper cette impression qu'ils donnaient, en Inde, d'être des « barbares ». Cette domination fut à ce point efficace qu'il se constitua en Inde une classe d'élites anglophiles, qui admiraient leurs nouveaux dirigeants et leur culture sous bien des aspects, même si de nombreuses plaisanteries scatologiques continuaient de circuler à leur endroit. Les élites indiennes des colonies acceptaient l'idée que leur société et leur culture, mais aussi leurs

compétences techniques et leur sensibilité esthétique étaient inférieures à celles des Britanniques. Ce point de vue rencontrait bien sûr des poches de résistance, notamment parmi les élites indo-musulmanes, qui émettaient des doutes quant à la prétendue « dégradation » de leurs propres conceptions esthétiques et littéraires. Mais ces insoumissions disparurent elles aussi largement après la répression de la grande rébellion paysanne et princière de 1857-1858. La seconde moitié du XIX^e siècle fut donc le théâtre d'une épuration culturelle massive de la part des colonisateurs, au point que même le mouvement nationaliste qui vit le jour à la suite de ces événements s'exprimait souvent dans la langue culturelle du régime colonial. Seuls les intellectuels relativement exceptionnels de cette période, tel l'irrévérencieux écrivain telugu Gurajada Apparao (1862-1915), osèrent tourner en dérision les prétentions des Britanniques à une domination culturelle et épistémologique totale.

Incontestablement, l'intervention coloniale dans la question des catégories sociales et des représentations est un curieux mélange de conséquences attendues et d'effets inattendus. Au moins depuis l'époque du gouverneur général lord William Bentinck (1828-35), les Britanniques (sous la forme du gouvernement de la Compagnie des Indes orientales) avaient lancé un ambitieux projet pour la « réforme » de la société indienne et de ses prétendues pratiques dégénérées. Si certains pans de ce projet concernaient les échelons supérieurs de la société hindoue bengalaise, d'autres s'attaquaient, par exemple, au banditisme organisé. L'idée fondamentale qui se dessinait alors était que la structure organisatrice centrale permettant de comprendre l'Inde était la « caste », terme que les administrateurs britanniques assimilèrent à un système total et complet qui associait les concepts de *varna* et de *jāti*. Ils postulaient qu'en Inde, en des temps très anciens déjà, peut-être à l'Âge védique, était apparu un « système de castes » composé de cinq groupes : les quatre *varnas* et les « intouchables ». Selon eux, au cours des siècles, la société indienne s'était largement reproduite elle-même, encore et encore, dans ce cadre qui véhiculait deux formes de rejet : rejet des « hors-caste » d'un côté, et rejet des *mleccha* ou étrangers de l'autre. C'est pourquoi la vocation progressiste de la domination britannique était de libérer l'Inde de cette cage de fer en offrant enfin la possibilité d'une mobilité sociale authentique. On perçoit pleinement la puissance de cette conceptualisation à la lecture de sa réutilisation par Karl Marx lorsque celui-ci explicite le « mode asiatique de production » : l'Inde y est perçue comme un pays tenu prisonnier, durant de longs siècles, dans une société de villages, dont la logique immuable est précisément celle du « système des castes » tel que nous l'avons défini plus haut.

L'effet recherché était à l'évidence de fournir un alibi libéral à la domination britannique, qui était vue comme ayant libéré l'Inde non seulement de la tyrannie d'un précédent pouvoir musulman, mais aussi d'un cadre social solidement établi, que la main-d'œuvre paysanne et les intouchables ne pouvaient que se réjouir de

voir disparaître. Quant aux effets inattendus, ils sont beaucoup plus subtils. Comme l'ont souligné Bernard Cohn et d'autres auteurs, le recensement ordonné par le régime colonial ainsi que d'autres mécanismes connexes évoluèrent en de puissants outils de construction identitaire. Ainsi, les castes devinrent des nombres, et les nombres de possibles affirmations d'identité. Une catégorie totalement nouvelle vit le jour, la *pañcama*, ou « cinquième » groupe, qui se revendiquait comme le représentant de la totalité des exclus du système des quatre *varnas* (tout en écartant le plus souvent les habitants des forêts ainsi que les populations vivant aux limites géographiques de ce que l'on considérait alors comme la « civilisation indienne »). Ces personnes, que les Britanniques avaient regroupées sous le terme d'« intouchables », reprenaient à leur compte un concept employé par les premiers Portugais qui s'étaient rendus au Kerala au XVI^e siècle. À la fin du XIX^e siècle, ces groupes parvinrent à s'engager dans des formes de représentation politique en exploitant le cadre colonial de façon créative, engendrant ainsi un important phénomène dont les effets sont encore visibles aujourd'hui. Gandhi et le mouvement nationaliste cherchèrent enfin, de façon quelque peu moralisatrice, à les renommer collectivement *harijan* (ou « peuple de dieu ») ; par la suite, le terme le plus fréquemment utilisé pour les désigner fut celui de *dalit* (ou les « opprimés »). À cet égard, il importe de bien comprendre que le regroupement, en une seule catégorie, de personnes appartenant en réalité à de nombreux groupes disparates et caractérisés par une grande variété de positions sociales et professionnelles est aussi un important processus politique de construction identitaire et l'une des conséquences involontaires des politiques coloniales britanniques.

Sous un autre angle, on peut dire que la période coloniale a aussi eu un effet significatif sur l'évolution générale de la xénologie et de la xénophobie en Inde. Car si les Européens ont fait l'objet d'une certaine admiration, fût-elle parfois réservée, les Indiens du XIX^e siècle ont adopté sur le reste du monde un point de vue assez différent de celui qu'ils auraient pu avoir au XVI^e ou au XVII^e siècle. Les relations avec les populations de l'est et du sud-est de l'Asie demeurèrent souvent tendues, comme en témoigne l'histoire de la présence indienne dans ces régions. Mais c'est incontestablement avec l'Afrique que l'Inde entretint les rapports les plus difficiles, rapports désormais facilités par la présence d'Indiens dans les colonies britanniques installées sur ce continent, notamment au Kenya, en Tanzanie et en Ouganda. Ces Indiens, qui exerçaient des activités administratives ou de commerce, avaient en effet un rôle économique et social tel que des tensions virent le jour, donnant lieu *in fine* à des violences régulières, voire à des expulsions de masse, comme ce fut le cas en Ouganda en 1972. Dans ce contexte, les Indiens, qu'ils vivent en Inde ou en Afrique, jetaient fréquemment sur les Africains un regard d'Européen, se plaçant pour ainsi dire dans le rôle non plus du colonisé mais du colonisateur. Pour les Indiens citoyens dans leur grande

majorité, lorsqu'un étudiant africain « barbare » frappe à la porte à la recherche d'une chambre à louer, l'époque de Malik 'Ambar est manifestement bien loin dans les esprits.

Quant aux clivages religieux, leur longue histoire a eu pour effet, on le sait, de partager le sous-continent en différents États-nations, chacun étant plus ou moins attaché à une identité religieuse. Au lendemain des événements de 1857-1858, les Indes britanniques ont lentement permis l'émergence d'une politique bourgeoise coloniale, où des membres de divers groupes indiens anglophones firent leur apparition. Au début du XX^e siècle, il devint de plus en plus manifeste que cet espace serait fortement contesté et, parallèlement, que le rôle qu'y joueraient les élites musulmanes resterait ambigu. Dans la première partie du XX^e siècle, les affinités ou les divisions « originelles » n'ont pour ainsi dire pas joué de rôle significatif. Cette période fut plutôt caractérisée par de multiples manœuvres, plusieurs dirigeants politiques importants ayant changé d'opinion et modifié leur image publique. Cependant, les années 1940 virent émerger une politique de violence endémique : certaines communautés voisines qui coexistaient et rivalisaient depuis des siècles déclaraient désormais ne plus se reconnaître mutuellement. Les bains de sang extrêmement violents de la fin des années 1940 portaient en quelque sorte en dérision toutes les idées d'une « culture composite » forgées au cours des siècles précédents. Ce sont des séquelles que l'on ressent encore dans l'Inde contemporaine ainsi qu'au Pakistan. Les populations vivant de chaque côté de la frontière ne voient pas la partition de 1947 comme un acte tragique et pourtant définitif, mais comme une blessure qu'il ne faut pas laisser cicatriser, une question inachevée qui doit être réglée.

Comment être barbare en Inde ? Il semble qu'il n'y ait que trop de façons de l'être. Dans son brillant essai de grande envergure, *La Peur des barbares*, Tzvetan Todorov divise le monde d'aujourd'hui en quatre catégories de cultures nationales. Il y a tout d'abord celles « où le ressentiment joue un rôle essentiel », et qui, selon l'auteur, incluent une bonne partie des pays du monde musulman, « du Maroc au Pakistan », mais aussi peut-être d'autres régions. Le deuxième groupe de pays « se distingue par la place qu'y occupe le sentiment de peur ». L'auteur y range les pays qui constituent l'Occident et en particulier l'Europe occidentale : « ils craignent les attaques physiques [...], les attentats terroristes, les explosions de violences ». Le troisième, « le groupe résiduel », est caractérisé par « l'indécision » ; on peut deviner que Todorov y range dans une large mesure certains pays d'Afrique subsaharienne et d'Amérique latine. Enfin, il note l'existence d'un groupe important de pays, le quatrième, dans lesquels « la passion dominante [est] l'appétit ». Appartiennent selon lui à ce groupe des pays qui sont en train de rattraper leur retard sur l'Occident et dans lesquels « [l]es habitants veulent profiter de la mondialisation, de la consommation, des loisirs ». Il y place non seulement la Chine, le Brésil, l'Afrique du Sud et le Mexique, mais aussi

l'Inde. L'Inde, écrit-il, comme le Brésil et quelques autres pays, « illustre aujourd'hui d'autres voies d'accès à une existence plus prospère et plus démocratique ». Si seulement les choses étaient ainsi ! Ce que j'ai démontré, je l'espère, bien que brièvement, c'est que l'Inde d'aujourd'hui est avant tout, pour des raisons qui tiennent à son histoire mais aussi pour d'autres motifs, autant un pays de peur que de ressentiment. C'est justement pour cela qu'elle a un tel appétit pour les barbares.

Bibliographie essentielle

Gurajada Apparao, *Girls for Sale: 'Kanyasulkam', a Play from Colonial India*, trad. Velcheru Narayana Rao, Bloomington, Indiana University Press, 2007.

Bernard S. Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Delhi, Oxford University Press, 1987.

Wendy Doniger et B. K. Smith (dir. et trad.), *The Laws of Manu*, New Delhi, Penguin Books, 1991.

Harry Falk, « The Tidal Waves of Indian History: Between the Empires and Beyond », dans Olivelle, Patrick (dir.), *Between the Empires: Society in India, 300 BCE to 400 CE*, Delhi, Oxford University Press, 2006, p. 145-166.

Frédéric Landy (dir.), *Dictionnaire de l'Inde contemporaine*, Paris, Armand Colin, 2010.

Patrick Olivelle (dir. et trad.), *The Law Code of Manu*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

Aloka Parasher-Sen, « Naming and Social Exclusion: The Outcast and the Outsider », dans Olivelle, Patrick (dir.), *Between the Empires: Society in India, 300 BCE to 400 CE*, Delhi, Oxford University Press, 2006, p. 415-455.

Sanjay Subrahmanyam, « Taking Stock of the Franks: South Asian Views of Europeans and Europe, 1500-1800 », *The Indian Economic and Social History Review*, vol. 42, no 1, 2005, p. 69-100.

Romila Thapar, *Early India: From The Origins to AD 1300*, Berkeley, University of California Press, 2004.

Tzvetan Todorov, *La Peur des barbares : au-delà du choc des civilisations*, Paris, Robert Laffont, 2008.

Notes

1 Tzvetan Todorov, *La Peur des barbares : au-delà du choc des civilisations*, Paris, Robert Laffont, 2008.

2 « African students allege racial discrimination in Bangalore », *Hindu*, 22 juillet 2013.