

# La question dalit comme critique de la modernité

**Aditya Nigam**

DANS **TUMULTES** 2003/2 n° 21-22 , PAGES 13 À 34

ÉDITIONS **ÉDITIONS KIMÉ**

**ISSN 1243-549X**

**ISBN 9782841743223**

**DOI 10.3917/tumu.021.0013**

**Date de mise en ligne : 01/01/2011**

**Article disponible en ligne à l'adresse**

<https://shs.cairn.info/revue-tumultes-2003-2-page-13?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...  
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour Éditions Kimé.**

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](http://cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

## **La question dalit comme critique de la modernité**

**Aditya Nigam**

Centre d'études des sociétés en développement, Delhi, Inde

Ce texte s'inscrit dans la ligne des réflexions en cours dans la théorie sociale et politique concernant la relation de la modernité aux cultures marginalisées et subalternes, dans le contexte spécifique de l'un des aspects de la politique indienne. En résumé, la thèse en est que les universalismes modernes qui ont pour caractéristique de parler au nom d'un « homme »/« citoyen »/« peuple » abstrait et indifférencié, universalisent toujours la culture dominante qu'ils prennent comme norme. Les cultures des groupes antérieurement soumis, demeurent problématiques pour les nouveaux courants qui tendent à la réalisation d'une culture nationale homogène, celle-ci étant la condition préalable de l'émergence du citoyen abstrait et indifférencié. En général, dans ce qui s'écrit sur la modernité comme émancipation, on néglige souvent la manière dont en fait la modernité reproduit les anciennes relations de pouvoir dans des modalités et des contextes nouveaux. Ce discours de la modernité comme émancipation est particulièrement influent chez les élites des sociétés post-coloniales, et particulièrement chez les élites de la gauche et des courants radicaux.

En étudiant l'expression politique des castes des Intouchables (auxquelles je donnerai désormais le nom de

Dalits<sup>1</sup>) et leur relation complexe à quelques-uns des processus de la modernité, je veux montrer l'inadéquation et la faiblesse du sens commun politique et universitaire qui ne perçoit que les aspects émancipateurs de la modernité. Les connaissances produites par les intellectuels dalits eux-mêmes, en dépit de leur haut niveau d'investissement manifeste dans la modernité, montrent une relation particulièrement complexe avec cette dernière.

Il faut commencer par expliquer le titre de cet article. Qu'est-ce que j'entends par « critique dalit de la modernité » ? Y-a-t-il un corpus de textes écrits par des Dalits qui pourraient être appelés « une critique de la modernité » ? Si l'on s'en tient au sens manifeste, il n'en existe pas. Cependant je veux montrer qu'une telle critique existe — même si elle n'est pas désignée comme telle ou si elle porte un autre nom. On peut parler de la critique de la modernité comme d'une « présence absente » dans un large corpus de textes dalits, et nous devons la mettre à jour, de façon à être en mesure d'évaluer beaucoup des aspects les plus problématiques de la relation dalit à la politique radicale et séculière.

La deuxième clarification concerne le terme éculé de « modernité ». En un sens, il peut sembler incorrect de parler *stricto sensu* d'une critique dalit de la *modernité*, si l'on entend simplement par là le développement moderne, la science et la raison. Néanmoins, comme je vais le montrer, ces critiques implicites interrogent les deux grands artefacts de la modernité politique en Inde — la « sécularité » et la nation. La politique dalit incarne une résistance opiniâtre à la classification binaire mise en place par la politique moderne à l'ère des luttes nationalistes et, par la suite, à l'époque contemporaine. Elle refuse d'être incorporée dans l'un des termes de l'alternative *nationalisme/colonialisme* ou encore « sécularisme »/communautarisme. Elle représente, par son

---

1. Le terme « dalit » signifie littéralement celui ou celle qui est ou a été écrasé(e). Le terme a d'abord été utilisé par B. R. Ambedkar, le maître à penser et le leader des Intouchables au XX<sup>e</sup> siècle, et il est devenu courant au fur et à mesure que se sont développés les mouvements des castes intouchables. Il est maintenant largement utilisé à titre d'autodésignation, et se démarque fermement du terme gandhien plus condescendant et paternaliste, celui de « *Harijan* » qui signifie littéralement « peuple de Dieu ».

existence même, ce troisième terme problématique qui ne cesse de défier le sens commun du moderne-séculier. La résistance à ces catégories de la politique moderne est, au plus profond, résistance à cet universalisme même qui place en son centre le citoyen abstrait, indifférencié — l'homme universel — ou aussi bien la « classe ouvrière » abstraite, comme *sujet* de l'histoire. Dans la lecture que j'en fais, la politique dalit résiste profondément à ces deux idées.

Je devrais aussi ajouter que la critique dalit représente une résistance à quelques-unes des catégories-clés de notre discours politique moderne, et pas seulement une différence d'opinion politique sur la stratégie ou la tactique à adopter. En un sens plus large et plus profond, l'expression se réfère également au fait que chaque fois qu'elle émerge — pendant la lutte anti-coloniale et aujourd'hui — la critique dalit défie la séparation instaurée par la modernité entre le *sujet* et l'*objet*. L'histoire des Dalits, leurs récits du passé, comme ceux des féministes, soulèvent une question fondamentale concernant la possibilité d'un « sujet connaissant » extérieur au prétendu objet dont il/elle écrit l'histoire, et à propos duquel il/elle produit du savoir. La centralité qu'il accorde à l'expérience de l'oppression de caste, l'insistance sur le fait qu'un savoir « authentique » sur les Dalits ne peut être produit que par un Dalit, fait s'effondrer le dualisme sujet-objet. Le fait qu'aucune histoire des Dalits ne saurait être produite avant que les Dalits ne commencent eux-mêmes à écrire leur propre histoire — à propos comme les féministes — renvoie au problème plus profond de l'histoire académique écrite avec la distance scientifique et incapable de partager l'expérience de l'oppression. Dans ce qui suit, je ne parlerai pas de l'expérience dalit, mais de ce que le savoir produit par les intellectuels dalits a à nous dire à nous, en tant qu'universitaires (indifférenciés bien sûr), et de ce qu'il a à dire aux adeptes et aux pratiquants de la politique radicalo-séculière.

Durant les deux dernières décennies, en particulier depuis l'agitation anti-Mandal<sup>2</sup>, tout le discours de la caste supérieure,

---

2. Cette agitation dont le fer de lance était la jeunesse de la caste supérieure, s'est développée en 1990 quand le gouvernement de Front national a décidé d'appliquer les recommandations de la Commission Mandal concernant la discrimination positive (appelée également « réservations ») en faveur des castes inférieures dans les emplois publics. La Commission Mandal étendait,

en parlant le langage du « mérite », de l'« efficacité » et même de la « classe » et de la « dépossession économique » a tenté de refouler la catégorie de caste. Cependant le caractère inexprimable de la caste, comme je le montrerai, n'était pas seulement un élément du « castisme » des castes supérieures ; c'était aussi le résultat de l'inconfort moderniste que procurent les catégories non-séculières et « rétrogrades » et qui aboutit à la rationalité englobante à l'intérieur de laquelle le discours de l'Ego de la caste supérieure moderne prend forme. Néanmoins dans le passé récent, surtout dans la période qui a suivi la commission Mandal, les séculiers ont découvert la « sécularité » de la « caste », particulièrement celle du mouvement Dalit. Le fait que c'est l'irréductibilité des divisions de caste qui constituait en réalité l'écueil auquel se heurtait le projet d'*hindutva*<sup>3</sup>, rendit la catégorie de caste respectable. Cependant, le problème est que les séculiers font régulièrement des gestes en direction du potentiel « radical et séculier » de la caste, alors qu'il y a eu peu de tentatives pour théoriser la question de la caste et de sa possible « sécularité ». Lorsque l'hégémonie du nationalisme séculier était incontestable, parler des castes était arriéré et rétrograde ; aujourd'hui que l'on est entré dans une mauvaise période et qu'il y a un besoin urgent de toutes sortes d'alliés, c'est devenu radical et séculier. Mais cette démarche ne parvient jamais à comprendre les propres termes de la politique dalit. Dans cet article, je tente d'explorer ce qu'implique théoriquement pour une politique radicale et séculière le fait d'essayer de comprendre les dilemmes existentiels de la politique dalit.

L'éminent historien marxiste Sumit Sarkar, dans son livre *Writing Social History*, consacre à la question de la « caste » un chapitre entier, intitulé « Identité et différence : la caste dans la

---

en effet, aux castes inférieures non intouchables ce qui existait déjà pour les Dalits et les tribus *Adivasis*. Cette agitation prit une forme particulièrement virulente et violente, allant jusqu'à l'auto-immolation des jeunes gens de la caste supérieure. Ce qui est intéressant c'est qu'aussi bien les agitateurs que leurs sympathisants et leurs porte-parole intellectuels argumentaient contre les discriminations positives en termes impeccablement séculiers — invoquant les notions de « mérite » et d'« efficacité » plutôt que les privilèges de la caste supérieure.

3. L'*hindutva* se définit par les modes de vie, l'éthique, et l'univers culturel de l'hindouisme au-delà de la religion seule, et a servi de base à un nationalisme voulant dépasser les limites territoriales ou les appartenances citoyennes.

formation des idéologies du nationalisme et de l'*hindutva* ». Ici, de même que dans son article précédent « Le nationalisme indien et la politique de l'*hindutva* », il affronte le problème de ce qu'il appelle le « silence historiographique » et l'« élision de la catégorie de caste » (pages 292-293). Il parle aussi de ce qu'il nomme « les liens très évidents » entre un tel silence et les priorités du courant majoritairement nationaliste de l'écriture historique<sup>4</sup> ». Dans le chapitre que j'ai mentionné plus haut, Sarkar prend l'exemple de l'interprétation par les manuels de l'histoire coloniale récente ; selon lui, celle-ci est largement « fondée sur l'hypothèse que la totalité du champ signifiant de l'action et du discours politiques peut être comprise à travers les catégories d'impérialisme, de nationalisme et de colonialisme<sup>5</sup> ». Sarkar suggère que l'élision de la catégorie de caste, dans l'historiographie, n'est pas une simple élision : c'est un *passage sous silence* imposé par l'illégitimité que la structure même du discours historiographique fait peser sur elle. Il est ou il a été illégitime de parler dans les écrits de l'histoire nationaliste de la caste *comme d'une catégorie* parce que les seuls acteurs légitimes qui y étaient reconnus étaient précisément les forces de l'impérialisme et du nationalisme. Bien sûr, Sarkar insiste sur ce point pour polémiquer contre les historiens des *Etudes subalternes* (*Subaltern Studies*), qu'il accuse de « reproduire ce silence », ce qui ne nous concerne pas ici.

Ce qui est important, c'est qu'il s'agit d'un problème général de toute l'historiographie indienne, et des historiens marxistes comme Sarkar lui-même ne sont pas moins impliqués dans ce silence sur la caste. En fait Sarkar l'admet dans une longue note de bas de page du même chapitre qui constitue une espèce de retour sur lui-même. C'est là qu'il raconte comment, en revoyant des documents du début du XX<sup>e</sup> siècle au Bengale, il a découvert que la caste y constituait un thème central, alors que dans un travail précédent appuyé sur le même matériau, il en avait fait un élément marginal<sup>6</sup>.

---

4. « Le nationalisme indien et la politique de l'*hindutva* » dans David Ludden, (éd. 1996) *Contesting the Nation-Religion, Community and the Politics of Democracy in India*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, et *Writing Social History*, Oxford University Press, 1997, chapitre 9.

5. Sarkar, *Writing Social History*, *op. cit.*, p. 358.

6. Sarkar, *Writing Social History*, *op. cit.*, p. 359, note 3.

Ainsi, il semble évident que toute l'historiographie, y compris l'historiographie marxiste, s'est rendue coupable de l'occultation de la catégorie de caste. Si la chose nommée caste a pu à l'occasion trouver place dans n'importe quel travail historique, c'est qu'elle n'a cessé de surgir sur la scène politique, et qu'il était impossible de se contenter de l'ignorer. Dans de telles circonstances, quand elle apparaissait, cela causait un profond embarras. Si tel est le cas, pouvons-nous réellement éviter de suggérer que l'« occultation de la caste » peut avoir des raisons *pas tellement évidentes* (comme le caractère « caste supérieure » du nationalisme, ainsi que Sarkar semble le suggérer<sup>7</sup>), mais qu'elle pourrait avoir quelque chose à faire avec le désir moderniste-universaliste de « transcender » les identités étroitement « segmentaires ».

Je veux citer encore deux exemples à l'appui de ma thèse. Dans les années 1930, Nehru réagit avec une profonde irritation à l'annonce par Gandhi de son jeûne de protestation contre l'octroi, par le gouvernement britannique d'un électorat séparé pour les « basses classes » ; Gandhi, selon lui, avait choisi une « question marginale » pour son « sacrifice final ». Son appréhension était que du coup, le mouvement ne « s'effiloche en quelque chose d'insignifiant<sup>8</sup> ». Il en voulait à Gandhi en raison de « son approche religieuse et sentimentale d'une question politique ». A le lire, il n'y a pas de doute que ce qui l'irritait c'était l'« irrationalité » du discours gandhien. Nous savons maintenant que du point de vue Dalit/basses classes, Gandhi se tenait alors du mauvais côté de la ligne de partage, mais il est vrai également qu'il était le seul parmi tous les dirigeants nationalistes du Parti du Congrès à s'être pendant

---

7. Plus loin dans l'ouvrage, il suggère précisément ce type d'explication sociologique, quand il mentionne que les nationalistes de toutes tendances ont recours à un passé glorieux aujourd'hui perdu (aujourd'hui hindou, aujourd'hui « séculier ») comme au fondement civilisationnel du nationalisme. Il dit que, dans de telles occasions, « il était difficile — même pour Nehru écrivant sa *Découverte de l'Inde* — de résister à ce glissement, lui qui affirmait que l'unité, après tout, avait été primitivement hindoue » et il ajoute : « Le glissement était d'autant plus aisé qu'il était indéniable que la plupart des cadres dirigeants du mouvement nationaliste, y compris ceux de gauche, venait des castes supérieures hindoues ». (Oxford University Press, 1997, p. 363).

8. Jawaharlal Nehru, *An Autobiography*, Oxford University Press, 1991, p. 370.

toute sa vie, colleté avec la question de les intégrer dans le mouvement anticolonial.

De la même façon, E. M. S. Namboodiripad, dans son *Histoire de la lutte de libération nationale indienne*, a commenté le Pacte de Poona<sup>9</sup> et le grand choc des Titans entre Gandhi et Ambedkar, en termes d'« un grand coup porté au mouvement de libération ». Selon lui, cela a conduit à « détourner l'attention du peuple de l'objectif d'une complète indépendance pour la diriger vers la cause terre à terre de l'ascension des Harijans<sup>10</sup> ».

Remarquons qu'à la fois Nehru et Namboodiripad ne réagissent pas ici comme des « castistes », mais que leur attitude reflète l'*inconfort moderniste* que leur procure la catégorie de caste. Leur argument est clairement extrait de l'arsenal de leur nationalisme anti-impérialisme bien plus qu'il ne procède de leur position dans la classe supérieure.

Aujourd'hui, notre vision s'est trouvée restructurée de façon fondamentale, ce qui nous rend capables d'avoir un autre regard sur notre propre histoire. Et cette restructuration a été rendue nécessaire par des développements externes. L'un d'entre eux est ce que je nommerais, en paraphrasant une expression foucauldienne, l'*insurrection des petits moi*, qui marque la crise globale de la modernité et son grand projet de réaliser l'émancipation de l'Homme universel — incarné dans le citoyen abstrait, que ne marque aucune identité. Ce projet, nous le comprenons aujourd'hui, était censé trouver son achèvement dans l'effacement et la répression des identités particulières. En Inde, cette crise a été contemporaine de la crise de l'imaginaire national et de l'Etat-nation. Les Dalits sont apparus à l'occasion de cette « insurrection des petits moi », pas seulement comme l'*objet* dont nous, historiens et universitaires séculiers, pouvons écrire l'histoire, mais comme les *sujets* qui écrivent leur propre

---

9. L'accord conclu à Poona en 1932 entre les leaders des castes supérieures hindoues et ceux des Dalits réservait un certain nombre de postes dans les assemblées régionales et dans la représentation nationale aux membres des « classes inférieures ». Il promettait en outre des bourses d'enseignement réservées aux Dalits.

10. Cité par Gail Omvedt, *Dalits and the Democratic Revolution*, London, Sage, 1994, p. 177. Il est intéressant de noter que pour des raisons exactement opposées, et qui bien sûr ne concernent pas le « mouvement de libération », les Dalits eux aussi considèrent le Pacte de Poona comme un désastre.

histoire. C'est avec cette émergence des Dalits comme sujets-objets d'une autre histoire — d'une histoire qui échappe aux cadres des historiens séculiers et nationalistes — que nous devons nous débrouiller maintenant. En d'autres termes, nous devons commencer à traiter l'histoire dalit non comme un ajout à (ou une part de) une histoire du nationalisme et du « sécularisme », qui ne ferait que réitérer sa « sécularité » supposée, mais comme une voix qui exige la reconnaissance de ses droits. Comme je le développerai plus tard, si les premières revendications *dalitbahujan* de personnalités comme Ambedkar, Periyar, Iyothee, Thass et d'autres, résistent à l'incorporation dans les récits nationalistes, le mouvement dalit actuel refuse aussi l'offre qui lui est faite de joindre sa voix à celle du « sécularisme »<sup>11</sup>. Si nous écoutons attentivement ce qui s'y dit, nous pouvons entendre leur refus — en dépit d'investissements forts dans ce qui est moderne — de faire volontairement partie des deux grands artefacts de notre modernité, à savoir le « sécularisme » et la nation. C'est pourquoi, dans la mesure où l'émergence de la nouvelle revendication dalit appartient comme elle le fait, tant par sa manière que par le moment où elle se produit, à cette occurrence de crise, il convient de la lire comme une critique de la modernité.

Cela peut paraître étrange étant donné que dans la totalité du discours manifeste des leaders du mouvement dalit, et plus généralement des leaders non brahmanes, la modernité apparaît comme ce qui libère de la tyrannie du vieil ordre brahmane. Dans la suite de cet article, je m'efforcerai donc de lire le mouvement dalit et son discours comme un texte à l'écart de sa propre auto-perception, de façon à en dégager les éléments de sa critique de la modernité.

---

11. Le terme *Dalitbahujan* renvoie à un courant particulier interne aux mouvements des castes inférieures qui vise une plus large unité entre les Dalits et les castes non-Dalits les plus basses, mais à l'intérieur d'un discours globalement dalit.

## L'insurrection des petits moi : Dalits et autres

J'ai développé ailleurs l'idée que la décennie 1980 a vu apparaître les premières ruptures dans le discours sécularo-nationaliste qui avait émergé de la lutte de libération. Pour la première fois, l'identité « indienne » englobante a laissé place à d'innombrables petites identités « fragmentées<sup>12</sup> ». En réalité ces développements représentent l'effilochage de la structure de la nation qui a été laborieusement construite durant les années de mouvement national et à qui plus tard l'Assemblée constituante a donné forme.

Il est vrai qu'une « critique de la nation indienne concrète n'est pas nécessairement une critique de la catégorie de nation en tant que telle<sup>13</sup> ». Nombre de ces revendications continuent en fait à se représenter elles-mêmes sous la forme-nation, bien que l'entité recherchée à titre de forme-nation ne soit plus, dans beaucoup de cas, indienne, mais rattachée à l'Assam, au Khalistan, ou à Gorkha<sup>14</sup>. Souvent, cependant, la dispersion géographique de la communauté rendait de telles représentations impossibles, et ne se reflétait que dans un imaginaire de l'Inde différent. Mais le fait persiste qu'au plus profond, ces mouvements divers exprimaient le caractère insatisfaisant du vaste discours homogénéisant du fait national qui avait fait disparaître leurs cultures spécifiques.

Du point de vue dalit ou *dalitbahujan* ce moment de rupture a été perçu comme un moment libérateur sans précédent. Suivant cette articulation, la période postérieure aux années 1980, mais plus spécifiquement la phase post-Mandal (1990) a été perçue comme le « tournant ». Etant donné que l'investissement manifeste du mouvement dalit dans la modernité est quelque chose de bien connu, je ne m'y étendrai pas, et passerai directement à l'aspect critique. Néanmoins nous devons nous souvenir que, dans la mesure où la modernité en

12. J'ai longuement discuté ce point dans Aditya Nigam, « *India after the 1996 elections : nation, locality, representation* », *Asian Survey*, vol. XXXVI, n° 12, décembre 1996.

13. M. S. S. Pandian, « *Stepping outside history ? New dalit writings from Tamil Nadu* » dans Partha Chatterjee, *Wages of Freedom : Fifty Years of the Indian Nation-State*, Oxford University Press, Delhi, Calcutta etc., 1998, p. 294.

14. Cette ville sainte du Népal est principalement peuplée d'Hindous.

Inde est historiquement le produit de la rencontre avec la colonisation, l'approbation de ses promesses émancipatrices par les Dalits et plus généralement par les non-Brahmanes, entraîne une estimation positive de l'ordre colonial. L'ordre colonial est perçu comme l'inauguration d'une nouvelle ère de liberté pour des castes dalits auxquelles il ouvre les espaces publics séculiers en leur offrant des possibilités d'éducation et d'emploi. Ce qui est aussi évident, c'est la forte aversion à l'égard de l'espace du village soumis à un contrôle rituel et en retour la fascination pour la liberté de la ville. L'éducation occidentale et l'accès au langage du droit sont considérés comme des éléments importants qui ont stimulé les aspirations dalits à l'égalité et à la justice<sup>15</sup>.

Tous les motifs sont là et ils sont clairs. Le langage du droit, l'extension de l'éducation scientifique moderne, l'émergence de l'espace séculier urbain, les idées de liberté, d'égalité — toutes ancrées dans la ville. Ce sont des thèmes récurrents.

Cependant quelque chose manque dans ce panégyrique du moderne. La résistance acharnée à l'idée de la citoyenneté abstraite, l'insistance sur ce qui était appelé « proportionnalité de la représentation communautaire » sont inscrites dès le début au cœur même de la politique dalit et non-brahmane. Les luttes presque désespérées qui se sont menées à ce sujet, qui parfois ont trouvé une expression dans la Constitution indienne, et que des modernistes impénitents comme Nehru et Namboodiripad<sup>16</sup> jugeaient tellement embarrassantes, rendent nécessaire un nouvel examen des différents niveaux de relations entre les Dalits et la modernité. Se livrer à cet exercice est indispensable pour d'autres raisons. En effet, après deux cents ans de développement moderne et quatre décennies d'indépendance, le combat des Dalits a dû reprendre, dans des circonstances très différentes. Il serait intéressant maintenant d'examiner cette nouvelle critique. Pour suivre le propos de cet article, je m'appuierai sur l'une des critiques les mieux articulées,

---

15. V. Geetha et S. V. Rajadurai, *Towards a Non-Brahmin Millenium : From Iyothee Thass to Periyar*, Calcutta, Samya, 1998, p. 56.

16. Décédé en 1998, Namboodiripad a été un des principaux leaders du Parti communiste indien.

*Towards the Dalitization of the Nation*, par Kancha Ilaiah<sup>17</sup>. Je me référerai occasionnellement à d'autres textes, davantage pour insister sur le fait qu'il ne s'agit pas d'une position isolée, idiosyncrasique. Quand cela sera nécessaire, je me référerai également à d'autres de ses écrits.

## La nouvelle critique dalit

Dans l'essai mentionné ci-dessus aussi bien que dans ce qui peut en être considéré comme le pendant<sup>18</sup>, Ilaiah distingue trois écoles de pensée dans la lutte anticolonialiste, à savoir : 1) Le nationalisme dalit représenté par Jotirao Phule, B. R. Ambedkar et Periyar. 2) Le nationalisme hindou représenté par Tilak, le Mahatma Gandhi, et à l'occasion par Nehru et Rammohan Roy. 3) Le nationalisme communiste brahmanique. Il s'y réfère aussi comme au « nationalisme socialiste séculier qui était aveugle aux castes<sup>19</sup> ». Il décrit les communistes comme « étant de caste supérieure et appartenant au milieu des castes supérieures » qui n'ont jamais critiqué l'hindouisme et le brahmanisme<sup>20</sup>. Cette triple distinction révèle quelques unes des tensions internes du nationalisme, même si celui-ci est présenté comme une entité singulière dont le courant dalit représente un nationalisme comme un autre, et que d'autres courants, tels celui des musulmans, s'y trouvent ignorés. Elle est également importante par ce qu'elle dit des communistes — et que nous rencontrons de façon répétitive dans les écrits dalits.

Selon Ilaiah, même si après l'indépendance « l'adoption d'une démocratie républicaine, parlementaire et constitutionnelle a donné des droits formels aux Dalits », c'est « le programme nationaliste hindou de Gandhi qui a été subtilement réalisé par Nehru<sup>21</sup> ». Car ce sont les groupes brahmaniques qui, selon lui,

17. Kancha Ilaiah, « *Towards the Dalitization of the Nation* » in Partha Chatterjee, 1998.

18. Kancha Ilaiah, « *Dalitism versus Brahminism: The epistemological conflict in history* » in Ashish Ghosh, *Dalits and Peasants — The Emerging Caste-Class Dynamics*, Delhi, Gyan Sagar Publications, 1999.

19. Ilaiah « *Towards the Dalitization of the Nation* », *op. cit.*, pp. 268-69 et p. 19.

20. *Dalits and Peasants...*, *op. cit.*, note 4, p. 39.

21. Ilaiah, « *Towards the Dalitization of the Nation* », *op. cit.*, p. 272.

ont pris le contrôle des institutions d'Etat. Il développe ce point plus avant en déclarant que le programme de Nehru « a permis à l'Etat dit séculier de devenir la propriété privée des castes brahmanes ». Les bureaux de recrutement, les centres d'éducation, les structures judiciaires, les services de l'armée et de la police, déclare-t-il, « ont été consciemment accaparés par les forces brahmaniques » et « l'entrée des Dalits, même en faisant jouer la discrimination positive » a été empêchée.

Ce qui est intéressant dans cette interprétation, c'est qu'elle montre comment le discours gandhien d'obédience religieuse hindoue envahit ce qui a pris forme d'Etat créé par Nehru — en dépit de la gêne de Nehru et de son embarras devant la sentimentalité et la religiosité gandhiennes. Ilaiah voit dans le processus par lequel l'Etat séculier devient la « propriété privée des castes brahmanes », et c'est aussi un point intéressant, un *acte conscient* de l'Etat mis en place par Nehru, et non un simple effet secondaire. En fin de compte, le fait qu'il perçoive qu'en dépit des lois de discrimination positive, l'entrée des Dalits a été considérée comme une dégénération du système, met en évidence l'embarras continu des élites modernes héritières de Nehru à l'idée de reconnaître les castes.

On pourrait lire cette critique en la prenant d'emblée dans son sens manifeste. Mais alors on retomberait dans une essentialisation de l'identité de caste qui serait demeurée inchangée durant les grandes transformations que la modernité a apportées avec elle comme elle était supposée le faire. Ou alors, il faudrait recourir à une théorie conspirative de l'histoire, et voir dans l'ensemble de l'histoire de notre modernité et de l'Inde postcoloniale l'aboutissement de cette conspiration. C'est ainsi que D. D. Nagaraj se réfère, par exemple, à « la trahison de la transaction passée entre les forces de la modernité et le système des castes<sup>22</sup> ». Nous devons donc aller au-delà de ce sens manifeste si nous voulons en reconnaître la valeur, et ne pas avoir recours à un essentialisme de la caste ni même à une théorie conspirative de l'histoire.

---

22. D. R. Nagaraj, *The Flaming Feet : A Study of the Dalit Movement*, Bangalore, South Forum Press and Institute for Cultural Research and Action, 1993, p. 56. Bien entendu, la position de Nagaraj est plus complexe que ce qu'exprime cette formule isolée. Mais nous n'avons pas la possibilité ici d'entrer dans le détail.

La critique d'Ilaiah se prolonge par une distinction étonnante entre *deux modernités différentes* en Inde : la modernité nationaliste hindoue — que nous pouvons considérer comme officielle — et la « modernité indigène » des pratiques proto-scientifiques des hommes et des femmes dalits, dont le travail productif est toujours porteur d'innovations. Cette façon de tracer une bifurcation entre la modernité d'en-haut et celle d'en-bas, constitue déjà une problématisation de la modernité, dont le projet a été seulement celui d'une homogénéisation et d'une standardisation des cultures et des savoirs, à travers l'oblitération et la mise au silence de ces cultures du bas. Ilaiah continue en montrant que la haute modernité s'est réalisée quand les « féodaux brahmanes » ont vendu leurs propriétés terriennes pour venir occuper la position de classe moyenne urbaine. C'est grâce à son contrôle de la langue anglaise que cette classe a pu aussi contrôler le secteur d'Etat et finalement « c'est dans les villes que se sont consolidés les liens entre ces castes dont on peut dire qu'elles ont connu deux naissances<sup>23</sup> ». Ainsi a été brisé le « rêve urbain » qui était la pierre angulaire de l'attachement des Dalits à la modernité.

Toutefois, ce qui du point de vue politique est le plus humiliant, est le fait que l'émergence du défi *hindutva* s'est accompagnée de la réimposition de ce type de division binaire qui était comme une réminiscence du mouvement national. « L'école dalit considérait l'opposition "sécularisme" versus communautarisme avec suspicion du fait que le brahmanisme, sous quelque forme que ce fût, ne pouvait être séculier<sup>24</sup> ». Beaucoup de Dalits et d'intellectuels dalits doivent être de l'avis d'Ilaiah : il est clair que l'alliance du B.S.P.<sup>25</sup> avec le B.J.P.<sup>26</sup> dans l'Etat d'Uttar Pradesh peut suggérer que cet argument contre le fait de donner une priorité absolue à la division séculier-communautaire a une portée plus large. Cependant, je ne suis pas très sûr qu'ils auraient les mêmes raisons qu'Ilaiah de la considérer avec suspicion. Ilaiah semble donner l'impression que leur critique portait sur le fait que les soi-disant

23. Ilaiah, « *Towards the Dalitization of the Nation* », *op. cit.*, p. 280.

24. *Ibid.*, p. 283.

25. Bahujan Samaj Party (B.S.P., parti représentant les castes inférieures, et particulièrement les Dalits).

26. Bharatiya Janata Party (B.J.P., promoteur de la culture et de la religion hindoues).

« sécularistes » n'étaient pas suffisamment séculiers parce qu'ils étaient « brahmanes ». Plus vraisemblablement, la suspicion porte sur le fait que l'imposition de ce modèle délégitimait les autres aspirations qui se faisaient jour — y compris celles des Dalits. Une fois cette opposition mise en place, toute prise de position politique, pour faire sens, devait se formuler dans les termes établis par ce discours. Si on la situait dans ce monde dichotomique du « "sécularisme" *versus* communautarisme », l'alliance du B.S.P. avec le B.J.P. en Uttar Pradesh ne pouvait être comprise qu'en termes d'opportunisme.

Pour que cela ne passe pas pour une idiosyncrasie, je veux citer un autre intellectuel dalit éminent, Chadra Bhan Prasad : « Lorsque, une fois de plus, se trouve soulevée la question de la transformation sociale, on nous dit que nous devons nous joindre à la "brigade séculière" pour défaire le "fascisme communautariste", et ce qu'ils veulent probablement dire c'est que les questions sociales peuvent être abordées plus tard ». Tel est, en effet, le cœur du problème : le refus de différer sous quel que prétexte que ce soit la question de l'émancipation dalit était devenu constitutif de l'ensemble de la position politique du mouvement et de ses intellectuels.

## Une modernité fissurée et un moi protéiforme<sup>27</sup>

Essayons de donner sens à ce qu'avance Ilaiah (et qui, comme je l'ai indiqué, est partagé par plusieurs écrivains dalits importants) concernant l'injection incessante de nationalisme gandhien anti-moderne à caractère religieux hindou dans la structuration de la modernité nehruvienne, ainsi qu'à son explication de l'effacement du rêve urbain. Comment comprendre cette transformation ou expliquer cette perception si nous n'avons pas recours à l'une des options suivantes, celle de l'essentialisme culturel ou celle d'une théorie conspirative de l'histoire ?

Je souhaite ici me référer à un glissement qui s'opère dans la lecture par Ilaiah de l'attribution à l'Etat postcolonial nehruvien de ce qui était, en fait, une condition déjà héritée précédemment. Ce qui est à l'œuvre dans cette interprétation,

27. Cette expression suggestive est utilisée par Geetha et Rajadurai, *Towards a Non-Brahmin Millenium... op. cit.*

c'est l'estimation bien trop positive de la modernité coloniale avec en contrepartie le désir de critiquer le « sécularisme » nehruvien. Essayons de comprendre, à travers les écrits d'importants leaders dalits de la période coloniale, ce qui s'est précisément passé à ce moment là. Dans son important ouvrage intitulé *What Congress and Gandhi Have Done to the Untouchables*, publié en 1945, Ambedkar désigne déjà, dans le *contexte colonial*, les Brahmanes comme la classe dominante. Il s'appuie sur des données statistiques concernant la répartition des postes d'emplois par communautés, publiée officiellement en 1943 dans la présidence de Madras, pour montrer la prépondérance des Brahmanes — particulièrement dans les postes les mieux rémunérés. Il déclare que des données similaires pourraient être obtenues dans d'autres provinces<sup>28</sup>. A l'appui de son argumentation, Ambedkar a également accumulé des informations sur les victoires du Parti du Congrès aux élections de 1937, et sur la représentation des communautés parmi les membres du parti du Congrès aux assemblées provinciales, dans les cabinets et les secrétariats parlementaires. « Dans toutes les provinces hindoues, les premiers ministres étaient des Brahmanes. Dans toutes les provinces hindoues, à l'exclusion des ministres non-hindous, les cabinets étaient entièrement composés de Brahmanes<sup>29</sup>. »

L'attaque frontale de Iyothee Thass contre les activités des Swadeshi reflétait les mêmes inquiétudes. Il « situait le pouvoir du brahmanisme moderne et séculier dans le contrôle que celui-ci exerçait sur l'opinion publique ». La presse nationaliste était l'objet tout particulier de ses attaques<sup>30</sup>.

E. V. Ramasamy Naicker dit « Periyar » se montrait également préoccupé par le nouveau pouvoir acquis par les Brahmanes dans le domaine moderne et séculier. « En ce qui

28. Babasaheb Ambedkar, *Writings and Speeches*, vol 9, 1991, *Education Department of Maharashtra*.

29. *Ibid.*, p. 218. Les chiffres sur les tableaux qui illustrent cette démonstration montrent un nombre relativement élevé de non-Brahmanes agrégés dans une seule catégorie ; mais Ambedkar semble inclure les Baniyas et souvent aussi les Kshatriyas dans la classe gouvernante brahmane.

30. Geetha and Rajadurai, *Towards a Non-Brahmin Millenium...*, *op. cit.*, p. 63. Le nom de « Swadeshi » désigne un courant des mouvements nationalistes qui prônait l'achat de marchandises produites selon les modes indigènes.

concerne les *Self-Respecters*<sup>31</sup>, l'indice le plus séculier du pouvoir brahmane dans ces temps modernes était la presse... Les *Self-Respecters* étaient tellement convaincus du lien entre le pouvoir et l'écrit (la presse), qu'ils lancèrent leurs propres journaux ». Periyar est constamment attentif à ces phénomènes, et pas seulement à l'extrême flexibilité du Soi brahmane. Il distingue aussi les deux domaines différents où règnent les Brahmanes — l'un occupé et représenté par Rajaji, le leader moderne du Congrès, l'autre par Shankaracharya, un des dirigeants religieux des institutions hindoues. Les changements qui se produisaient dans le domaine de Rajaji étaient, je crois, tels que les Brahmanes non seulement avaient à répondre aux défis des processus de modernisation mais aussi à reformuler radicalement le soi brahmane. Beaucoup de Brahmanes demeurèrent brahmanes au sens traditionnel du terme, mais il est également vrai que beaucoup d'entre eux commencèrent sérieusement à penser que la société hindoue devait être modernisée et libérée de la souillure des distinctions de caste. La route empruntée pour cela a été le nationalisme — la nouvelle conception d'une société hindoue homogène comme pièce centrale de la nation indienne émergente. Le problème est que même dans ce cas ils voulaient un changement formulé dans leurs propres termes, c'est-à-dire *sans renoncer au nouveau pouvoir qui commençait à leur échoir dans le domaine séculier*.

C'est là un des points sur lesquels quelques uns des historiens de l'école de Cambridge semblent avoir construit leur argumentation contre le mouvement non-brahmane. David Washbrook, par exemple, note que les leaders du Parti de la Justice<sup>32</sup> s'en prenaient « seulement » à la position séculière et politique que les Brahmanes avaient atteinte. A partir de cela, il conclut « qu'ils ne combattaient que la position politique de certains individus *dont il se trouvait qu'ils étaient*

---

31. Cet appel au respect de soi caractérise un des aspects du mouvement opposé à la détention du pouvoir par les Brahmanes. Le *Self-Respect Movement*, un des partis régionaux de l'Inde représentant les non-brahmanes fut fondé en 1925.

32. Le *Justice Party* issu des élites sociales non-brahmanes, fut fondé en 1916.

*brahmanes*<sup>33</sup> ». Après tout, comment un Brahmane pouvait-il rester un Brahmane, une fois dépouillé de son rôle spirituel ?

La question soulevée par Washbrook touche le problème essentiel — même si c'est avec une certaine mauvaise foi. En effet Washbrook pointe le fait que ce n'était pas le brahmanisme entendu dans le sens ancien et « non-séculier » (« spirituel ») qui était en question dans ce mouvement. Néanmoins, à partir de là, il en vient à affirmer que le conflit qui agitait les leaders non-brahmanes était entièrement séculier (portant sur des individus dont « il se trouvait qu'ils étaient brahmanes »). Il me semble que c'est précisément là que nous devons mettre à jour les niveaux de signification associés à la transformation du pouvoir brahmane dans le domaine séculier — dans le domaine de la société civile et des institutions de la démocratie représentative moderne. La conclusion simpliste de Washbrook selon laquelle si cette lutte ne concernait pas le brahmanisme « spirituel », *elle ne pouvait avoir eu comme objet que le pouvoir séculier* d'individus dont « il se trouvait qu'ils étaient brahmanes », devrait nous alerter sur les pièges de l'usage de catégories aussi dichotomisées. La dichotomie moderne/non moderne ou moderne/traditionnel semble souvent nous rendre aveugles à la complexité des processus mêmes d'articulations multiples et différenciées entre le traditionnel et le moderne. Vu sous cet angle, ce n'était probablement pas, comme le suggère Kancha Ilaiah la parenté entre le traditionalisme gandhien et la modernité nehruvienne, qui a établi les prémisses du glissement de l'Etat nehruvien vers une domination des hautes castes brahmaniques sur les institutions de l'Etat moderne ; ce sont plutôt les formes mêmes de l'articulation du moderne sur le traditionnel, articulation déjà en place durant l'ère coloniale. Ce qui paraît le plus probable, c'est que dès le tournant du siècle dernier aucun secteur n'était déjà plus purement traditionnel ou purement moderne. Il est plus utile de voir que l'on a affaire à deux aspects du *même moment*<sup>34</sup>, celui de l'effondrement de l'ordre ancien et de l'insertion dans la nouvelle modernité,

33. Citation extraite de M. S. S. Pandian, « *Beyond colonial crumbs* », Cambridge School, *Identity Politics and Dravidian Movement(s)*, 1995, fév., pp. 18-25, p. 387.

34. Je dois cette idée à une discussion avec Nivedita Menon. Plus tard, un autre échange avec M. S. S. Pandian m'a aidé à préciser cette interprétation dans le contexte du non-brahmanisme.

nécessairement hybride. Les choses ne se sont pas produites comme si le processus de la modernité introduit par le monde colonial avait commencé par abolir la main mise des hiérarchies de caste, puis, dans un second moment, avait fait accéder au développement moderne, à l'industrialisation, et au régime des droits et de la citoyenneté. On peut dire plutôt que l'ancien pouvoir était toujours encore présent dans le nouveau, mais plus dans sa forme ancienne. En suggérant que les deux aspects doivent être considérés comme un seul moment, je souhaite aussi attirer l'attention sur le fait que le processus par lequel la catégorie politique de « brahmane » devint accessible au mouvement non-brahmane, grâce au discours de l'égalité et des droits, était également celui par lequel le pouvoir brahmane s'est trouvé instauré dans le domaine séculier et moderne<sup>35</sup>. Au moment où il devint possible de concurrencer l'oppression brahmane, elle s'était déjà transformée en quelque chose d'autre. Le nouveau pouvoir des Brahmanes s'était encore accru, non en raison de leur supériorité rituelle, mais parce qu'ils avaient acquis les avantages de l'éducation anglaise.

Ceci peut être entendu au moins de deux façons. S'il est vrai que dans l'Inde coloniale, le Brahmane était déjà un être différent, nous pouvons percevoir, comme l'a fait Periyar, un aspect de son existence dans le type du Brahmane au soi infiniment malléable et protéiforme, qui lui a permis d'être sensible aux opportunités offertes par la règle coloniale et de s'adapter rapidement aux nouvelles conditions. Ce Brahmane s'est approprié pour de bon et à sa convenance la distinction public/privé et a « privatisé » la caste en devenant séculier dans le domaine public et croyant dans le privé. Dans son for intérieur, il a continué à être un adepte du système des castes, jusqu'à continuer à pratiquer l'intouchabilité. Mais il possédait un autre visage, celui de sa mutation en « nationaliste », et son nationalisme, comme celui de Savarkar, était moderne jusqu'à la moelle, tout en exigeant la subordination de toutes les questions de réforme interne de la société hindoue à la lutte pour l'indépendance. Ce visage est aussi celui des Brahmanes du mouvement séculier anti-impérialiste, les nationalistes comme Nehru et les communistes, même si leur nationalisme, à la

---

35. Je dois ce point sur l'émergence de « brahmane » comme catégorie politique à M. S. S. Pandian, lors d'un échange personnel.

différence de celui de Savarkar<sup>36</sup>, de Tilak et de Sardar Patel, était de nature plus inclusive. Bon gré mal gré, ce Soi mutant de la caste supérieure devint un des éléments de la disparition de l'exigence immédiate de la libération des Dalits.

Le problème afférent à la conception sociologique universelle de la catégorie de « caste supérieure » ou de caste en général, est qu'elle ne peut que se ramener à une nomenclature formelle et donc méconnaître la fonction qu'elle commence à remplir quand le contexte se transforme. On peut rendre ceci un peu plus explicite en essayant d'analyser la catégorie de « soi de la caste supérieure urbaine » et en interrogeant son aspect le plus problématique — la notion de « marxiste brahmanique ». Nous pouvons partir de la métaphore imagée de Kanshi Ram<sup>37</sup> à propos des communistes : ils sont comme « des serpents verts dans de l'herbe verte<sup>38</sup> ». Cette métaphore nous mène tout droit à l'anticommunisme profondément enraciné dans un des principaux courants du mouvement dalit, et cela depuis l'époque d'Ambedkar. La question de savoir pourquoi cet anticommunisme est devenu si fort parmi les groupes les plus opprimés de la société indienne est une question qui n'a jamais été suffisamment posée par les intellectuels séculiers, radicaux ou communistes. Du côté des Dalits, il y a eu pour le mieux des gesticulations sur le caractère haute-caste des communistes indiens ; mais c'est l'exemple même du sociologisme aboutissant à du sens commun non interrogé, et donc à l'essentialisme que je m'efforce de questionner.

La seconde partie de la métaphore de Kanshi Ram qui concerne les castes supérieures dans des partis non communistes comme le B.J.P., indique une piste qui peut se révéler féconde. Ces castes supérieures-là sont, selon lui, comme des « serpents blancs dans de l'herbe verte ». En d'autres termes, la différence entre les castes supérieures dans les autres partis et celles qui sont présentes dans les partis communistes, consiste en ce que

36. Savarkar, idéologue majeur du nationalisme hindou peut être considéré comme le théoricien de l'aile droite du courant nationaliste hindou qui est à la source de la coalition actuellement au pouvoir en Inde aujourd'hui.

37. Kanshi Ram est l'architecte principal de la résurgence du mouvement dalit contemporain dans l'Inde du Nord. Il y a fondé le *Bahujan Samaj Party* (B.S.P.).

38. Ilaiah, *Dalits and Peasants...*, *op. cit.*, p. 41, note 31.

ces dernières sont plus difficiles à identifier. La radicalité des communistes « les » rend impossibles à distinguer de « nous ». Cette impossibilité à établir une distinction aurait pu ne pas faire problème, et la totalité du mouvement dalit aurait pu se convertir au marxisme s'il y avait vu une possibilité de libération. Les communistes faisaient peu de cas de l'indigénisme, et, compte tenu de la célébration par les marxistes de la civilisation moderne et de la technologie, la distance entre marxistes et Dalits aurait pu encore se réduire. Ce qui a rendu cette possibilité irréalisable a été le fait que le marxisme indien s'était d'emblée montré insensible et aveugle à l'oppression dont les Dalits étaient victimes, et qu'il opérait à l'intérieur du cadre qui offrait le plus de confort à l'esprit brahmanique. Pourquoi en était-il ainsi ? Tel est précisément le problème qui nous concerne ici, et qui appelle un examen approfondi.

Dans les premières années du siècle qui vient de s'écouler, au moment des premiers éclairs de l'affirmation dalit/bahujan, un facteur important était probablement à l'œuvre : ce qui était en question était une définition radicale du Soi, une affirmation de la subjectivité dalit. Ce Soi *devait, de façon nécessaire*, être défini dans une altérité radicale à son Autre brahmanique. Pour le Dalit, être capable de parler de son expérience vécue, c'était en parler en termes de brahmanisme. Le marxisme, de son côté, en réduisant toutes les oppressions à des rapports de classe, tendait à faire violence à cette entreprise d'autodéfinition. La priorité absolue de la classe rendait l'oppression de caste indicible. En outre, l'entreprise dalit d'autodéfinition prenait appui sur un autre projet, de quintessence moderne, la recherche d'une histoire dalit. Le récit marxiste de l'histoire, son exigence d'être le seul agent de cette histoire, et sa façon de privilégier la lutte anti-impérialiste contre toutes les autres (au nom de l'histoire) risquait d'être tout à fait insupportable : il proposait, en effet, ce que les nationalistes hindous brahmaniques voulaient, mais dans un langage proche de celui des leaders *dalitbahujan*, et ceci les irritait. En fait, l'orientation d'Ambedkar vers le bouddhisme et sa production d'une narration tout à fait nouvelle de l'histoire indienne, qui la présente comme une lutte entre bouddhisme et brahmanisme, fut, je crois, une tentative ingénieuse pour instituer un nouveau discours historique comme *mémoire culturelle*. En faisant cela, Ambedkar produisait une narration moderniste, rationnelle et

historique, qui, en même temps, comblait ce qui avait été un vide majeur, une absence, le déni de leur passé aux Dalits. La tâche à accomplir était de pouvoir parler du passé dans le langage de l'histoire et de la subjectivité moderne. Si telle a été l'ampleur de la tâche entreprise par Ambedkar, il ne peut guère s'être offert les moyens d'une place dans l'Histoire universelle abstraite. Car l'Histoire universelle abstraite semble avoir été pour lui davantage un moyen *d'oublier que de se souvenir*. Je suggérerais que la raison pour laquelle beaucoup d'individus des castes supérieures privilégiées se sont abrités à l'intérieur d'une « histoire universelle », a été que la dissolution des spécificités de leurs expériences particulières, les a aidés à oublier leurs « passé honteux » d'opresseur(e) ou de personne privilégiée. L'oppression de classe était universelle, et nous aussi faisons partie du lot — cela n'avait rien de honteux. Mais accepter que l'intouchabilité fût également un héritage de notre passé, était quelque chose à quoi l'esprit moderne avait du mal à se confronter<sup>39</sup>.

Ce Soi moderne là n'est pas seulement celui d'un partisan traditionnel des castes qui s'avance déguisé. Il est moderne, et dans son auto-perception, entièrement purgé de sa socialisation traditionnelle de caste. Il pense souvent sincèrement que le meilleur moyen d'être moderne consiste à éradiquer toute pensée de caste et de religion de son esprit. C'est donc le soi véritablement libéré qui, en regardant au-delà des limites étroites des particularismes sectaires, devient en réalité aveugle à leur saillance continue dans des myriades de situations nouvelles. C'est ce soi moderne qui apparaît marqué du sceau des castes supérieures, de la même façon qu'en Occident, le soi moderne apparaît, de façon habituelle, comme blanc, de classe supérieure, et mâle.

La compréhension sociologique de ce caractère de caste supérieure comme du pur et simple brahmanisme, implique qu'il y a là quelque chose d'incomplètement moderne. Cela implique qu'il est possible de pallier ce manque par davantage de la même

---

39. Dans un récent volume, *Dalit Jan-Ubhar* (éd. Kanwal bharati et alii, BM Prakasham, non daté, probablement 1999), Lucknow, remarque que les enthousiastes de la lutte de classes, considéraient la caste comme « une complication non nécessaire », qu'il valait mieux ignorer qu'anticiper. (Renu Rathor, Ashish Rathor and Aviram « *Dakkhin Toley Ka Saval* », p. 284).

médication. En revanche, comprendre cela par la façon dont l'universalisme de la modernité a pris racine dans nos conditions à nous, — et cependant quelque peu analogues à celles de l'Occident où il a constitué la culture dominante en norme — c'est problématiser la trajectoire spécifique de la modernité dans notre contexte et donc ouvrir la possibilité de l'émancipation et de la récupération des voix perdues dans les nouveaux agencements.

Pour conclure cette discussion, il faut rappeler que la nouvelle politique dalit est traversée par une tension continue entre le désir d'habiter l'espace universel de la modernité et les obstacles qui ne cessent de s'opposer à ces aspirations du fait même des processus et des catégories de la politique moderne. Tout ceci est largement évident depuis l'époque d'Ambedkar qui, de façon répétée, s'est efforcé de donner à la politique dalit une assise qui la plaçait au-delà des marqueurs particularistes d'identité, mais qui à la fin, fut forcé de tenir compte du fait que, jusqu'à une date très récente, il demeurait un leader dalit, quoique étant l'un des architectes principaux de la Constitution indienne. Les derniers mois de sa vie révèlent cette tension centrale et existentielle : d'un côté, il décida de se convertir au bouddhisme comme pour sortir du bercail hindou, et de l'autre il laissa un testament qui appelait à la formation d'un nouveau parti politique appelé le Parti Républicain de l'Inde. L'ironie est que c'est seulement ces dernières années qu'avec l'émergence d'une politique dalit comme affirmation particulariste d'identité, Ambedkar a finalement acquis le statut d'un leader national.

Je remercie M. S. S. Pandian, Chandra Bhan, Mohandas Nemishray, Vijay Pratap, qui m'ont aidé à acquérir davantage de vision critique de la complexité de la politique dalit. Les commentaires critiques de Sumit Sarkar, Tanika Sarkar et Rajeev Bhargava m'ont également aidé à affiner plusieurs formulations. J'ai une dette particulière à l'égard de Nivedita Menon pour avoir relu les ébauches successives de ce texte. Je remercie enfin le SEPHIS aux Pays-Bas, qui m'a accordé une bourse me permettant de mener à bien la recherche plus vaste à partir de laquelle j'ai rédigé cette étude. Une version légèrement différente de cet article a été publiée en anglais dans le périodique indien, *Economical and Political Weekly*.

*Traduit de l'anglais par Sonia Dayan-Herzbrun*