

## Atelier « Penser d'ailleurs »

Présentation de *Subalternity and Difference*, de Gyanendra Pandey (2011)

Anne Castaing

Au moment où l'on s'intéresse aux questions de **marges, de subalternité, de résistance**, voilà un texte fondamental car il propose d'une part de s'interroger sur le fameux concept de subalternité **en dehors du champ postcolonial et décolonial** (et si l'on peut d'ailleurs en faire quelque chose) ; de s'interroger sur la constitution même de cette subalternité, dans le langage des dominants comme dans celui des dominés ; de s'intéresser enfin, **aux langages subalternes**, aux productions subalternes comme langage, discours et production d'une culture alternative qui revendique sa différence et son droit à la différence ; qui témoigne donc de la capacité des subalternes à s'exprimer mais à s'exprimer *dans une autre langue*.

Ce texte est également fondamental, il me semble, dans notre réflexion sur le « penser d'ailleurs », car il confronte des subalternités, en orient et en occident, sans les essentialiser (on verra que Pandey insiste en permanence sur le dynamisme du concept de subalternité), dans leur capacité et leur volonté à faire du stigmaté (de l'oppression) la cheville ouvrière d'une culture alternative, à faire donc de la subalternité et de la différence des armes contre la marginalisation et contre l'homogénéisation des cultures. De fait, on en parlera certainement même si Pandey le souligne assez peu, **la culture et la production culturelle sont les premiers outils de résistance des subalternes** (*voir Grasmci*), et de nombreux travaux l'ont montré : Spivak avec les nouvelles de la romancière bengalie Mahasweta Devi, Dipesh Chakrabarty avec les romans de Bankim Chandra Chatterjee, chez Appadurai, Veena Das etc. L'ouvrage « Listen to the Heron's Word », par exemple, a pour ambition de montrer que les subalternes (en l'occurrence des femmes en contexte rural patriarcal, en Inde du Nord) peuvent s'exprimer par le biais de productions culturelles autonomes, dans leur propre langue et avec leurs propres moyens (en l'occurrence, des chansons et des comptines traditionnelles dans laquelle elle défie l'autorité patriarcale qu'on dirait immuable dans un tel contexte). Elles appellent ainsi à la contextualisation des concepts de « patriarcat », « discours », « résistance » en montrant que c'est par la métaphore et le double sens, donc un langage qui leur est propre et destiné à un certain auditoire, que ces femmes développent des « formes quotidiennes de résistance » pour reprendre la formule de Ranajit Guha.

Une petite introduction s'impose pour présenter ce texte en contextualisant sa publication : en 2011, **les Subaltern Studies**, collectif composé principalement d'historiens et dont Pandey est l'un des fondateurs, existe depuis presque 30 ans. Le premier volume est publié en 1982, sous la direction de l'historien Ranajit Guha, qui, dans l'introduction, en situe la volonté historiographique :

« L'historiographie du nationalisme indien est longtemps restée dominée par l'élitisme – colonial et nationaliste-bourgeois [...] Ces deux types d'élitisme partagent le préjugé selon lequel la formation de la nation indienne et le développement des consciences au cœur de cette formation sont exclusivement des réalisations des élites. Dans les historiographies colonialiste et néo-colonialiste, ces réalisations sont attribuées aux dirigeants, aux administrateurs, aux politiques, aux institutions et à la culture britanniques ; dans les textes nationalistes et néo-nationalistes, aux figures, aux institutions, aux activités et aux idées des élites indiennes [...]. Ce qui est clairement laissé de côté dans cette historiographie non-historique est la *politique du peuple* » (Guha 1982: 1-4).

Il définit ainsi le programme du collectif : **déconstruction d'une histoire dominée par les élites**, qui marginalise les histoires et les résistances populaires ; **relecture à rebours des histoires coloniales** de l'Inde en soulignant les formes quotidiennes de résistance des oubliés de l'Histoire ; **valorisation des sources alternatives** (récits de vie, journaux, textes littéraires), aptes à faire entendre les voix subalternes. **D'inspiration grascienne**, à laquelle ils empruntent les concepts de « subalternité » et de « domination sans hégémonie », les historiens visent tout autant l'historiographie coloniale que nationaliste, d'inspiration marxiste, qui présente les mouvements populaires de révoltes anticoloniales tantôt comme des rassemblements désorganisés et sans lendemain, tantôt comme le résultat d'impulsions venues du haut. **La question paysanne** constitue de fait un point nodal pour les Subaltern Studies, dans un contexte où le prolétariat est majoritairement rural et où cette population est perçue comme une force vive. En soulignant **l'inadéquation des catégories marxistes à des contextes non-occidentaux**, Guha mais surtout Chakrabarty dans 'Provincialiser l'Europe » valorisent en premier lieu la réhabilitation d'histoires et de cultures subalternes

*autonomes*, travaillées par les principes d'hétérogénéité, de discontinuités et de changement. Ils invitent ainsi à repenser ce que les historiens marxistes décrivent comme des « archaïsmes » comme l'une des diverses modalités d'être au monde, et à recourir à d'autres modèles culturels que ceux des Lumières. Ils invitent donc à penser la différence historique et politique, à partir de pratiques et d'expériences singulières, notamment, en Inde, le recours au spirituel ou aux affects (« la compassion ») dans le contexte politique (*Chakrabarty*). (et aussi Partha Chatterjee, dans *History in the Vernacular 2008*, où il repense la notion d'histoire au prisme des pratiques vernaculaires d'écriture de l'histoire, non-historiques selon les cadres rationnels érigés par les lumières, qui intègrent le folklore, les croyances populaires, la fiction, les mythes, aux compte-rendus des événements authentiques).

On peut identifier **deux périodes** dans le mouvement des Subaltern Studies : **une première période travaillée par une volonté de décolonisation** de la pensée historique, que représenterait Guha et ses travaux sur les révoltes paysannes au Bengale au XIXe siècle, ou Dipesh Chakrabarty et sa critique de l'universalisme des Lumières ; **une période qui vise plutôt à souligner les « formes quotidiennes de résistance »** mises en place par les subalternes en recourant à d'autres modèles et d'autres sources historiques, où la littérature et, plus globalement, **les productions culturelles** subalternes, jouent un rôle fondamental. Comme l'écrivait Spivak, par exemple, « Mahasweta Devi écrit en terrain décolonisé » ; comme disait Sudipta Kaviraj, historien des Subaltern Studies, « la fiction met en jeu une ambiguïté et des contradictions qui donne de la réalité une vision plus dynamique, non plus dominée par une voix univoque mais par la pluralité du « nous » des sujets de cette histoire ».

Pandey, qui a principalement travaillé sur l'histoire de la violence intercommunautaire (communal violence) s'apparenterait davantage à cette seconde **mouvance en privilégiant nombre de sources alternatives dans ces travaux de reconstruction historique.**

**Pandey**, né en 1949, étudie primaires puis universitaires à Delhi puis PhD à Oxford, a enseigné l'histoire dans différentes universités, en Inde, au UK, puis aux USA (John Hopkins) où il a dirigé le département d'histoire et d'anthropologie, et actuellement Emory University.

L'un des membres fondateurs du collectif des Subaltern Studies.

***Remembering Partition: Violence, Nationalism and History in India (2001)*** : l'un des premiers historiens à se confronter à l'historiographie de la Partition de l'Inde et à la représentation historique de la violence. Recours à la littérature et aux récits de vie.

***The Construction of Communalism in Colonial North India (2006)***; où il met en évidence la façon dont communalisme et nationalisme anti-colonial se sont fécondés ;

***Routine Violence: Nations, Fragments, Histories (2006)***; un article : in defence of the fragment (traduit en français par Mamadou Diouf dans « l'historiographie indienne en débat »), sur l'écriture de la violence intercommunautaire, où il met côte à côte des écrits historiques et des poèmes écrits par un enseignant du secondaire, poèmes qui en disent long sur l'histoire de la violence dans cette région.

***A History of Prejudice: Race, Caste and Difference in India and the USA (2013)***;

#### **Présentation de *Subalternité and Difference*:**

Collectif où, à partir de travaux sur des subalternités « dans le nord et dans le sud », il témoigne de sa **volonté de « penser ailleurs »** la subalternité, d'entreprendre une réflexion sur des « dominations sans hégémonie » **en dehors du cadre strict de la colonisation**, bref d'universaliser la pensée des Subaltern Studies tout en valorisant la singularités des expériences, dans le nord comme dans le sud.

- Il part d'un article récent où il visait à **discuter la définition de « subalterne »**. Il revient sur le caractère dynamique du concept, en constante renégociation, comme l'est, également celui de « différence ». Cette approche dynamique est fondamentale **puisqu'elle empêche, selon lui, d'essentialiser la subalternité comme la différence** (comme l'ont fait, écrit-il, certains mouvements féminines), de les penser en constante évolution, sous différentes formes et même dans différents contextes (**et c'est comme cela qu'il introduit son projet comparatiste**) : Ainsi, différence comme subalternité « signalent une histoire et une politique du devenir, et non du normalisé, du stable et du relativement immuable » (page 1).
- Gyanendra Pandey interroge de même les relations d'imbrication **entre la différence comme essence et la production de la subalternité comme phénomène de subordination**. Il établit ainsi que la différence est un mode de naturalisation de la subalternité, puisqu'elle se base sur un principe de norme et de déviation établi par les dominants (femme vs homme, noir vs blanc, africain vs

européen, musulman vs hindou ou chrétien, homo vs hétéro). Ainsi, écrit-il, la « proclamation de la différence se fait le moyen de légitimer et renforcer les relations de pouvoir » (p. 3).

- On sait cela (voir les discours féministes sur la norme masculine dans le langage), mais ce qui est plus original est, selon Pandey, **l'évolution des réponses apportées par les subalternes à cette politique de la marginalisation** : si jusqu'à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, cette réponse s'est formulée par des revendications égalitaires (droit de vote, égalité salariale etc., égalité des droits et de l'accès aux ressources publiques etc.), qui ont évolué à la fin du XX<sup>e</sup> siècle vers la revendication de la différence et de certains privilèges accordés à cette différence. **Autrement dit, la revendication de la différence prend le pas sur la revendication de l'égalité.** (page 3)
- Formulation qui conteste l'égalité comme l'universalité des droits et des devoirs mais qui se rapproche de ce que Spivak définissait comme « **essentialisme stratégique** » (page 3), c'est à dire réappropriation par les subalternes eux-mêmes du stigmat pour réclamer le droit à la différence et donc à des droits différents.
- **Ce type de questionnement a notamment alimenté les dissensions au cœur des mouvements féministes**, les uns revendiquant une sororité universelle unie dans la lutte contre le patriarcat, les autres condamnant la négation des différences, négation qui ne fait que reproduire une forme de colonisation par des mouvements de femmes blancs, occidentaux, hétérosexuels etc. Ainsi, Pandey cite Audre Lorde : « Ce ne sont pas nos différences qui séparent les femmes, mais notre réticence à reconnaître ces différences et à gérer les distorsions qui ont résulté de la négation de ces différences » (page 4). **Autrement dit, l'universalité d'une oppression des femmes mène à une impasse et ne permet pas l'émancipation des femmes**, comme l'ont montré nombre d'approches intersectionnelles (le black feminism, le féminisme postcolonial ou décolonial etc.).
- La question des femmes comme groupe subalterne singulier intéresse Pandey à de nombreux égards, notamment parce **que la différence et la subalternité résultent de la naturalisation d'une différence « biologique », donc perçue**

**comme incommensurable** ; de plus, parce que comme d'autres communautés subalternisées, elles ne disposent (et ne disposeront jamais) d'un espace géopolitique autonome, et ne peuvent formuler (contrairement à d'autres communautés subalternisées) une politique séparatiste. Il s'intéresse également à la **persécution des juifs** à partir de la fin du 19<sup>e</sup> siècle jusqu'à la création de l'état d'Israël, qui « institutionnalise » la minorité ; de même qu'à la marginalisation des musulmans en occident comme communauté qui ne convient jamais (minority « that never fits », p. 5) ; deux communautés qui, contrairement aux femmes, aux noirs américains ou aux intouchables de l'Inde, sont perçues comme des cultures déjà formées, et donc des « dangerous others » (P. 5).

- Néanmoins, **Pandey focalise principalement sur deux exemples** : d'une part celui **d'une subalternité dans le Nord, incarnée par les esclaves du sud des États-Unis** (African American), dont la musique et les chants procèdent d'une réappropriation des grands thèmes du discours du pouvoir (le grand récit chrétien, notamment : p. 15) ; **d'autre part celui d'une subalternité dans le Sud, incarnée par les dalits**, « intouchables » de l'hindouisme dont la politisation a pris forme par la réappropriation du stigmate (*dalit* : opprimés) et, d'autre part, **par la poésie comme moyen de formulation de l'oppression et de renversement dans le langage de l'autorité brahmanique**. L'argot ou le blasphème des concepts sacrés de l'hindouisme résident au cœur d'une poésie à la fois personnelle et politique **qui témoigne de l'expérience quotidienne de l'oppression**. Ce langage inapproprié devient le *langage dalit* comme expression de **sa subalternité**, du motif de l'oppression et **des moyens d'émancipation**. En d'autres mots, d'après Pandey, la subalternisation *crée* la culture et le langage subalternes comme culture et langage de la contestation :

« Ce n'est pas une politique qui découle de la différence culturelle (d'une manière ou d'une autre déjà constituée), mais plutôt une culture qui découle de la différence politique – et une perspective politique alternative. Si l'on considère les revendications politiques qui procèdent de l'acte même de nommer un assemblage politique, en tant que "dalit", "noir", "Africain américain", aborigène *adivasi*, Premières Nations, gay, lesbienne (pour ne pas dire LGBT), en l'occurrence même "femme", on pourra en conclure que ce que cela signale, c'est l'histoire et la politique d'un *devenir* ; et, de concours, la quête d'une éthique, d'une position à partir de laquelle l'on peut agir sans peur, réclamer ses droits, vivre » (Pandey, 2011 : 16-17 : Ma traduction)

C'est là un point clé du discours de Pandey : la subalternité devient « empowerment » dans la mesure où elle permet, par la réappropriation des motifs de la marginalisation, un type de marginalisation positive, **notamment par la production et la « performance » d'un langage, d'une sémiotique et d'une culture autonome basés sur l'expérience de l'oppression** (l'oppression politique, mais également sociale et même physique). Mais c'est à partir de la lutte (et même, écrit Pandey, d'une longue lutte), et donc, en amont par la conscience de la subalternisation et sa mobilisation, que peut **se formuler cette culture alternative**.

En tant qu'historien, Pandey justifie là plus largement **son recours aux sources alternatives comme productions subalternes** aptes à témoigner d'une histoire de l'oppression et donc une histoire des marges. Mais ce que je trouve fondamental dans ce texte est qu'il ouvre vers une réflexion sur **les hégémonies et les subalternités** (on notera bien que Pandey est attentif à ne pas généraliser ou homogénéiser), mais qui consiste également à montrer **que tout phénomène de différenciation, quel qu'il soit, est capable de produire de la subalternité dans la mesure où la différence est définie par un discours dominant**. Et qu'il apparaît néanmoins qu'il existe, pour les subalternes, des moyens alternatifs de s'exprimer, et pour ceux qui vont s'interroger sur les subalternes, de faire apparaître et de rendre visible (et non pas de « parler pour ») des productions, des langues et des cultures autonomes.