

Quotidien vs. politique

Désirs migrants et engagements Adivasi dans le Jharkhand (Inde du nord).

Alexandre SOUCAILLE

Dans un ouvrage désormais célèbre¹, Michel de Certeau s'est intéressé à l'« anti-discipline » qui s'inscrit au sein de pratiques quotidiennes vouées normalement à la reproduction d'un conformisme normatif. Émanant de perpétuelles négociations entre normes et désirs, ces pratiques n'expriment pas pour autant dans les résistances qu'elles donnent à voir une remise en cause systématique de l'ordre. Il en est qui en viennent au contraire à le défendre. C'est le cas notamment de certaines des pratiques relationnelles propres à la classe urbaine du Jharkhand. Cet univers urbain, composé principalement de noyaux familiaux restreints issus des migrations internes liées depuis des décennies au travail dans les secteurs minier et industriel, a développé peu à peu de nouveaux modes de socialité, proposant autant de modes de gestion et d'appropriation d'un espace perçu avant tout comme étranger. Pour cette classe urbaine hétérogène, le Jharkhand n'est pas vraiment l'Inde. La perception du lieu comme sauvage en fait un espace distinct et propose en cela le fondement dérogatoire propice à de multiples expériences. Le terme *sauvage* renvoie ici à l'espace forestier² qui caractérise la région. Le *sauvage* s'oppose à ce qui doit être la normalité, et produit en retour un imaginaire négatif du lieu et

¹ Michel de Certeau, (1990), *L'invention du quotidien. 1 Arts de faire*. Paris, Ed. Gallimard, Folio essais.

² « Jharkhand » signifiait littéralement le « pays des forêts ».

des hommes qui lui sont associés, les Adivasi.

À première vue, le quotidien des Adivasi recoupe sur bien des points celui de ces castes urbaines, du moins dans les villes où ils sont amenés à se côtoyer. Toutefois les apparentes similitudes dans les références locales, dans les attirances matérielles ou dans les consommations, ne suffisent ni à masquer les appartenances propres aux origines, ni à engager et à agencer de nouveaux dispositifs d'agrégation qui les transcenderaient. Chacun véhicule d'une manière ou d'une autre sa généalogie distinctive.

Le clivage des origines qui se perpétuent au sein des pratiques quotidiennes ne doit pas être vu comme le fondement originaire de toutes les relations. À bien des égards, il est le fruit d'une constante attention veillant à préserver le sens hiérarchique des dominations et la distribution des pouvoirs. Nous souhaitons en effet interroger dans cet article la domination telle qu'elle est exprimée non *dans* mais *par* le quotidien. Comment la capacité ou non d'exprimer ses désirs dans les pratiques quotidiennes est-elle productrice des dominations en cours ? Nous montrerons qu'au-delà des critères matériels les pratiques quotidiennes font apparaître de fortes inégalités vis-à-vis de la capacité à expérimenter à travers elles de nouveaux modes relationnels. Cette inégalité des possibilités d'expérimenter des socialités nouvelles au sein du quotidien est liée tout à la fois à une situation relationnelle d'indifférence entre les forces en présence et à une répartition particulière du politique et du quotidien chez les groupes adivasi, et notamment les Ho.

Si, pour les Adivasi, la préférence en matière d'expression de la nouveauté est donnée à l'action politique, une quelconque migration des modalités d'expérimentation de nouvelles socialités vers le quotidien se voit interdite par le maintien du clivage que les pratiques de tous les jours façonnent. Cette fermeture du quotidien et le désintéressement des mobilisations et des revendications adivasi ont ainsi conduit au renversement du paradigme des luttes adivasi qui avait jusque dans les années 1995 façonné la région, rendant de plus en plus superflu sur la scène jharkhandi les Adivasi et leurs revendications.

Le fait qu'au sein du quotidien les « anti-disciplines » peuvent entraîner un renforcement de l'ordre en place appelle également un point d'ordre méthodologique dans l'approche du quotidien. Traiter maintenant de ce point nous permettra d'introduire la manière dont nous pouvons aborder les relations dans le quotidien jharkhandi,

notamment en proposant de suivre comme ligne d'entendement des situations dans la région l'articulation des désirs entre eux et celle prévalant entre désir, valeur et engagement.

Les désirs au quotidien.

Dans son article sur Wittgenstein (1998), l'anthropologue Veena Das s'interroge sur la valeur heuristique d'une anthropologie du quotidien. S'appuyant sur l'histoire d'une femme cinghalaise et d'un instituteur tamoul à l'époque des émeutes anti-Tamouls de 1977 au Sri Lanka empruntée au livre de E. V. Daniel (1997), elle tend à montrer que le sens des actes quotidiens peut être saisi à l'aide d'événements critiques leur étant extérieurs.

Cette histoire décrit l'intervention d'une femme cinghalaise voyageant dans un train dont elle partage le compartiment avec un vieil instituteur tamoul. Une foule décide de traîner hors du train les Tamouls et de les battre. Au moment où une partie des agitateurs arrive dans le compartiment, la femme clairement identifiable comme cinghalaise de Kandy à la façon de porter son sari se trouve aux côtés de l'instituteur et lui tient la main. Voyant ce geste de familiarité conjugale qui fit passer l'instituteur tamoul pour son mari et donc un Cinghalais, ils ressortirent rapidement poursuivant leur traque vers les autres compartiments.

Pour Veena Das, ce geste familier de la vie de couple a rétabli la normalité au sein même de « la folie » des émeutiers. Elle met ainsi l'accent sur le mouvement qui s'opère : la quotidienneté serait appréhensible dans le retour d'une situation critique à une situation normale, dans ce rétablissement d'une normalité effectué par des gestes ordinaires face à la folie. Dans cette perspective, le social est donc à comprendre à partir des disjonctions qui s'y opèrent ou des expressions critiques (rumeur, panique, émeute, conflit, ou encore marge comme en témoigne la direction d'un ouvrage récent, cf. V. Das & D. Poole eds. [2004]). La condition de la compréhension du retour est celle d'un détour excluant l'approche du quotidien par lui-même. Dès lors l'événement ou l'exception servent de points d'appui extérieurs, idéaux en ce qu'ils apparaissent intrinsèquement liés à l'univers du quotidien et de la normalité dont ils proviennent, tout en étant simultanément radicalement autre chose. Et si Veena Das ne rejette pas la capacité du quotidien à aménager des formes de résistances, elle semble douter que les « anti-disciplines » soient finalement des ruptures suffisantes ou suffisamment extérieures pour donner un sens aux actes quotidiens.

De telles considérations ont toutefois l'inconvénient d'inscrire un peu rapidement l'idée du quotidien dans un ensemble d'actes homogènes et partagés. En abordant le quotidien dans le Jharkhand, le point d'appui qui m'a servi de référence a été la multitude de quotidiens qui s'y exprimaient. Ainsi ces quotidiens ont pris sens dans les agencements qui les reliaient les uns aux autres. Et s'il est vrai que l'espace jharkhandi se caractérise par une extrême diversité sociologique, il offre seulement une forme plus flagrante de la diversité permettant de voir que la quotidienneté s'exprime avant tout dans ses démultiplications, dans sa multitude. Mais il ne s'agit pas ici d'opposer l'approche « externe » du détour événementiel et celle « interne » du quotidien par lui-même. De fait, il n'y a pas d'approche « interne », mais juste une différence de focale se resserrant sur une proximité de pratiques qu'il ne faut toutefois pas fondre. Partant de là, la discrimination de la multitude du quotidien nous invite à considérer simultanément les quotidiens dans leur singularité, mais aussi dans les agencements hiérarchiques qui les lient et les tiennent ensemble. Si l'événement critique impose une rupture dessinant les contours des ensembles séparés, les quotidiens étalent leur présence commune en se dissociant les uns vis-à-vis des autres. La compréhension du quotidien repose ainsi sur l'accès au processus dissociatif.

Cet accès peut être offert par une attention particulière portée à la temporalité du quotidien et à ce qu'elle induit en terme d'action et d'agencement. On peut distinguer au moins deux cadres temporels : soit, d'un côté le cadre du présent, propre à l'« exécution » et à la « production » des actes et des relations, et, de l'autre, le mouvement de l'inscription de ces actes et de ces relations dans la temporalité plus large de leur condition, de leur conception et de leur finalité. La simultanéité et l'incidence réciproque de ces deux cadres temporels sur les actes peuvent être rendues selon nous par l'idée de *désir*. Le quotidien sera donc abordé à travers une économie des désirs, c'est-à-dire à travers les modes de production, les pratiques, les relations, les gestes usuels ou familiers, activés par le désir, le désir étant compris ici comme à la fois le mouvement initiateur des actes et les actes eux-mêmes dans leurs exécutions et leurs œuvres, et non comme relevant d'un rêve à atteindre³ (cf. Deleuze G. et F. Guattari 1972, Lazzarato

³ Une compréhension du désir est fournie dans *l'Anti-oedipe* se rapprochant de celle de Lacan : « Ce n'est pas le désir qui s'étaie sur les besoins, c'est le contraire, ce sont les besoins qui dérivent du désir : ils sont contre-produits dans le réel que le désir produit. Le manque est un contre-effet du désir, il est déposé, aménagé, vacuolisé dans le réel naturel et social. Le désir se tient toujours proche des conditions

M. 2002). Autrement dit, aborder le quotidien revient à interroger ses pratiques comme produit d'opérations, de mobiles et de mobilisations matérielles et intellectuelles qui circonscrivent d'elles-mêmes leur champ des désirs possibles.

« *India or not India ?* »

Nous l'avons dit, une des conditions principales de l'essor de socialités nouvelles dans le Jharkhand est intimement liée au lieu. L'une d'elles s'incarne à coup sûr dans ce constat radical commun aux différents protagonistes de la région : « Ici [dans le Jharkhand] ce n'est pas "vraiment" l'Inde ». Toute la force de cette phrase d'un Khumar rencontré dans la petite ville administrative de Chaibasa (district du West Singhbhum) réside dans le *pas vraiment*⁴ dont il s'agit de comprendre quelles raisons font que cette région est et n'est pas simultanément l'Inde ?

Si la raison administrative, c'est-à-dire l'inclusion de la région dans la sphère nationale indienne fait de celle-ci un espace indien d'un point de vue juridique⁵, le Jharkhand reste à questionner dans la configuration socio-spatiale que la nation lui a donnée. Il est facile d'extraire de cette raison administrative le paradigme qui alimentera près de cinquante années durant la politique dans cette région en s'intéressant au refus par le gouvernement de Nehru de constituer le Jharkhand en un État de l'Union comme le demandaient les leaders

d'existence objective, il les épouse et les suit, ne leur survit pas, se déplace avec elles, ... » (1972 : 34). Ce qui intéresse ici l'anthropologue, c'est que la production du désir n'est pas une psychologie du plaisir, mais se fonde dans la production sociale elle-même : « *la production sociale est uniquement la production désirante elle-même dans des conditions déterminées*. Nous disons que le champ social est immédiatement parcouru par le désir, qu'il en est le produit historiquement déterminé, et que la libido n'a besoin de nulle médiation ni sublimation, nulle opération psychique, nulle transformation, pour investir les forces productives et les rapports de production. *Il n'y a que du désir et du social et rien d'autre.* » (Italique de Deleuze et Guattari, Ibid. : 36).

⁴ Cette phrase a été dite en anglais : « It's not real India here. ».

⁵ Notons qu'il existe dans la démarche entreprise par le mouvement pour l'indépendance du Kholan (district du Singhbhum) une remise en cause juridique de l'appartenance de la région à la nation indienne. S'appuyant que l'autonomie donnée par les britanniques à la région pendant la colonisation, le KSR (*Kolhan Raksha Sangh*) a porté ses revendications devant la *Marlborough House* (siège du Commonwealth) à Londres afin de faire reconnaître les droits légaux à l'indépendance.

adivasi dès l'Indépendance⁶. Pour comprendre ce refus, il faut tout d'abord considérer la très faible attention portée aux Adivasi dans la construction nationale. Leur déconsidération est liée principalement à leur perception comme des « sauvages arriérés » ou des « vestiges anthropologiques » à sauvegarder⁷. Le refus de la création d'un État propre mis sur le compte de l'hétérogénéité notamment linguistique des différents groupes de la région masque difficilement cet *a priori* statutaire sur lequel viennent se greffer les enjeux économiques puisque la région par ses richesses minières est considérée comme la Ruhr de l'Inde. Du point de vue de l'État central, il était tout bonnement inconcevable d'attribuer la gestion d'un État porteur de la modernité industrielle de l'Inde à la « sphère primitive » locale. La lutte des Adivasi pour leur reconnaissance à part entière sur la scène indienne⁸, mais surtout dans les réseaux des pouvoirs locaux à travers la constante revendication de la création d'un État adivasi, a ainsi structuré d'autant plus les relations dans la région, qu'elle était alimentée par un mode de préhension peu négocié de l'espace. Ce dernier reposait principalement sur une assise militarisée légale et para légale⁹ et les faibles considérations pour la valeur sociale des Adivasi précédemment évoquées.

Si lors de son incorporation nationale, l'espace jharkhandi a été ainsi fortement marqué par une dynamique excluante, il reste que la région n'a revêtu jusqu'à récemment peu des traits de ce qui semble faire l'Inde aux yeux des « migrants de l'intérieur ». On peut en effet trouver dans cette phrase « *Ce n'est pas vraiment l'Inde* » des

⁶ L'État revendiqué comprenait les 13 districts du sud du Bihar et les districts attenants des États limitrophes du Bengale, de l'Orissa et du Madhya Pradesh.

⁷ Deux influences marquent en effet la politique envers les autochtones à cette époque celle moderniste du progrès ne pouvant s'accommoder de « sauvages », – on retrouve cette conception chez Ambedkar –, et celle de la sauvegarde conservatrice proposé par V. Elwin.

⁸ À l'indépendance le leader munda du Jharkhand Jaipal Singh tend de faire reconnaître la spécificité des Adivasi et les droits qui leur reviennent par l'État indien.

⁹ La persistance de la question adivasi jusqu'au milieu des années 90 est le produit l'intrication entre le pouvoir dirigeant, le monde industriel et le système mafieux pour faire front contre le mouvement jharkhandi. Milices privées, hommes de main et gangsters ont ainsi été les forces policières d'appropriation de la région par la nation. L'opposition au mouvement jharkhandi légaliste, et la configuration industrielle de la région, nécessitait de la part de l'État cette force para-légale, afin de contourner les dispositions légales, comme l'inaliénabilité des terres adivasi, les quotas d'embauche, etc. mais aussi afin de défendre les intérêts privés.

formulations de ce qui est l'Inde et de ce qu'il ne l'est pas. Les réserves des migrants vis-à-vis de cet espace sont multiples et ce qui fait de lui un peu l'Inde est incontestablement avant tout leur présence.

Le surnom de « little India » n'est pas donné à la région parce qu'elle est un espace miniature de l'Inde, mais parce qu'elle regroupe la diversité de la population indienne, diversité sauvegardée par le fait même du recours à des généalogies aux ancrages géographiques multiples. En rejetant tout enracinement profond dans la région, comme nous le verrons par la suite, les migrants tracent en effet des extensions généalogiques diverses recréant une cartographie nationale des lieux et des valeurs.

Si le Jharkhand c'est un peu l'Inde, c'est grâce à ces migrants, du moins selon eux. Mais ce sont les mêmes qui introduisent une distance vis-à-vis de ce qui relèverait d'une réalité indienne. Le Jharkhand apparaît dès lors comme un espace exceptionnel connecté à la nation indienne et aux représentations d'une indianité présente dans sa déficience.

Ces déficiences sont les raisons du non-enracinement. La qualité du lieu devient hostile du fait de ces manques. Cette hostilité recouvre un ensemble de critères qui ont chacun en soi une puissance de répulsion pour ces personnes. On peut facilement imaginer que l'addition de ces critères rend difficilement acceptable une réalité qui ne peut de ce fait apparaître comme normale. Il s'agit donc de comprendre l'exportation d'une normalité des références et ses aménagements dans ce qui est vécu comme anormal.

L'hostilité du lieu s'articule autour de quatre thèmes plus ou moins intriqués. Le premier est la forêt. Cette dernière est la référence centrale autour de laquelle se déclinent les autres thèmes. La représentation de la sauvagerie de l'espace forestier s'imisce jusqu'au cœur de l'espace urbain par l'absence ressentie de religiosité du lieu. La forêt est non seulement négative, mais en plus aux yeux d'une grande partie de la classe urbaine hindoue, elle n'est pas compensée par des centres religieux conséquents qui marqueraient à coup sûr l'espace comme hindou. Je dis *conséquent*, car le Jharkhand est depuis le début des années 1990 marqués par l'implantation d'une quantité de petits temples dédiées à Hanuman et à Ram. Ces temples ont été mis en place par les nationalistes hindous qui voulaient ainsi réinscrire cet espace dans l'espace sacré de l'hindouité mise en péril,

selon eux, par les missions chrétiennes¹⁰. Toutefois, malgré ces temples, la faible religiosité de l'espace jharkhandi persiste, car ces marques de l'hindouïté ne sont pas en direction des Hindous, et peu d'entre eux interprètent le couple Ram/Hanuman dans les termes (d'alliance avec les Adivasi) voulus par les nationalistes hindous pour lutter contre les missions chrétiennes¹¹. Pour beaucoup en effet Hanuman est dissocié de sa relation à Ram et est pris dans la région pour une figure de Shiva, le Shiva sauvage et victime d'une malédiction le faisant revêtir une forme simiesque. Un Shiva sauvage et maudit à l'image de la région pour une partie de la classe urbaine hindoue du Jharkhand.

Au thème d'un espace *a-dharmique* s'ajoute le rappel de l'environnement forestier par la présence en ville des Adivasi qui y sont associés. Enfin la violence politique mais également du monde du travail et même le paysage minier ne fait que renforcer l'hostilité pressentie.

Si cette classe urbaine est avant tout hétérogène, ses membres s'agrègent autour de ce sentiment partagé d'être extérieur à cet espace. Si l'environnement industriel est rémunérateur, il est pour eux peu attrayant. L'histoire de la migration est constamment présente par la mention de sa région d'origine, même pour la troisième génération des descendants de migrants.

Pour ces « migrants de l'intérieur », leur extériorité affirmée devient un état rendant possible de nouvelles expériences, de nouvelles possibilités sociales. En effet, le plus profond support au développement des différents désirs est la perception du Jharkhand comme un espace de dérogation, permettant certaines pratiques exceptionnelles (la dérogation étant comprise pour eux comme l'adaptation au mieux à un lieu néfaste). Autrement dit, posé le Jharkhand comme un espace de dérogation, c'est reconnaître que le mode de socialité usuel dominant est minimisé, et sans pour autant lui ôter sa qualité de référence¹², et c'est créer du même coup les

¹⁰ L'influence des missions chrétiennes sur les groupes adivasi dans la région date du milieu du 19^e siècle. L'implantation de ces missions est due à leur engagement dans la défense des droits des Adivasi. Cet engagement est vu par les nationalistes hindous comme une ingérence étrangère qui entretiendrait les velléités séparatistes des autochtones alors que les différents clergés sont composés à leur très grande majorité d'Indiens.

¹¹ Sur la question des procédés d'alliance, je me permets de renvoyer ici à mon article Soucaille (2002b).

¹² C'est d'ailleurs en sa qualité de référence que peut être distingué ici un mode de socialité commun usuel.

possibilités d'expérimenter d'autres formes de socialité.

Aussi divers qu'ils soient, les désirs de cette classe urbaine oscillent toutefois entre une valorisation sociale emprunte d'hindouité et différentes pratiques libérales. Je ne veux pas dire par là qu'il y aurait seulement d'un côté une recherche de pratiques les plus orthodoxes et d'un autre l'exercice de libéralités fortes. Chacun mêle, à des degrés divers, valeurs normatives et désirs transgressifs.

En ce sens, on constate qu'il y a peu de jugements moraux entre urbains de haut ou moyen statut économique ou de caste¹³. Chacun semble reconnaître la raison dérogatoire qui sous-tend les actes des autres, exception faite des Adivasi et des basses castes, car pour eux, il ne s'agit pas d'un moment d'égarement autorisé par la dérogation, mais de leur nature propre qui s'exprime dans les gestes condamnables. Il faut dire en effet, et c'est important, que si les désirs s'expriment de différentes manières, ils le font sur l'arrière-fond de valeurs morales et normatives partagées. Il n'est pas rare d'entendre critiquer l'aspect néfaste de la consommation d'alcool, une bière de riz à la main ou d'entendre défendre les valeurs jugées les plus fondamentales de l'hindouisme, et notamment la famille, en allant voir des prostituées adivasi. Il ne faut surtout pas voir en cela des contradictions, mais des ajustements à un lieu perçu littéralement comme « déréglé », « sans foi, ni loi ».

Ainsi, ces gestes ne forment pas une anti-discipline, mais de multiples disciplines au sein desquels circulent des dispositifs différents d'une formulation commune s'articulant autour d'une idéologie hindoue. Cette dernière relève d'un sentiment national, d'une géographie de l'origine et des espaces couverts par la religiosité, ou encore de stéréotypes hiérarchisant, maintenant des distinctions dans des jeux permanents de mises à « bonnes » distances.

Les distinctions et les distances peuvent parfois sembler bien floues. La consommation à un stand de bière de riz peut être commune aux gens de castes et aux Adivasi. Mais ne nous y trompons pas, dans cet acte sont formulées des choses bien différentes. Les vies se font en parallèle, même dans les points de rencontre.

Restons sur cette consommation qui nous ramène à l'économie des

¹³ La grande variation des origines et des castes dans le Jharkhand donne au pouvoir économique un certain prestige qui n'efface pas pour autant les statuts de caste. Les basses et moyennes castes ayant su tirer un certain confort financier de leur migration dans ce lieu accorde en effet une grande importance au statut de caste. Inversement les hautes castes dans le besoin ne manque pas de jouer sur leur origine pour garder une certaine place dans cet univers.

désirs. Ainsi pour une partie de la classe urbaine, la consommation d'alcool se trouve relier à une conception de la négociation commerciale, à l'idée d'un *business* inspiré par les commensalités occidentales, elles-mêmes promues par les chaînes de télévisions de plus en plus présentes, et notamment par les spots publicitaires pour la bière. Ces envies de *globalité* exprimées également en termes de technologie (internet, aménagement urbain, chaînes TV satellites) et d'utopies (rêves des États-Unis), se mêlent aux reproductions d'idiosyncrasies locales notamment par l'exercice mimétique des attitudes du *gunda* (voyou) propre à la région, ou décliné sous différents aspects au cinéma. Les rapports aux femmes adivasi jugées légères et associées à l'alcool (elles vendent la bière de riz aux yeux de tous, dans l'espace public urbain comme le marché ou au détour des carrefours) et à la violence des « Pahalvan » (sport de combat dont le nom désigne les hommes de main, dans un espace façonné pendant une trentaine d'années par les mafias locales) poursuivent l'affirmation d'une masculinité virile et libérale. Celle-ci est alimentée à des degrés variables des conceptions autour du « free-sex » de l'Occident, de la condition de migrant et du mode d'imposition brutale d'une supériorité statutaire et culturelle absolue.

Les expressions de ces désirs au sein des pratiques quotidiennes deviennent aussi des modes d'une configuration de soi vis-à-vis du lieu dont l'imposition de force supplante une implantation par l'enracinement.

Si l'on retrouve les mêmes possibilités d'expérimentation et d'exercices de nouvelles socialités dans les lointains centres urbains indiens, ici leurs conditions relèvent de raisons tout autre et tirent leur sens de leur localisation et des relations qui en découlent. En effet, à l'opposé des grands centres urbains où l'économie des valeurs se fonde dans une économie des désirs et est le fruit de la concurrence libérale, la libéralité des actes de la classe urbaine de caste du Jharkhand, autrement dit l'économie hétérogène des désirs, s'inscrit dans une économie unique des valeurs totalement partagée et fondée, comme nous venons de le voir sur les démarcations référentielles strictes : culture (sanskriti) / sauvagerie (jungli), femme vertueuse / femme facile, religiosité / a-religiosité, etc.... Autrement dit, si dans les centres urbains les économies des valeurs/désirs sont autonomes et se trouvent en concurrence sans systématiquement s'opposer, la spécificité du Jharkhand, est de lier entre eux les désirs hétérogènes de la classe urbaine en les inscrivant dans une communauté solidaire de jugements et de compréhensions.

Tout cela a bien sur une incidence politique. Les sentiments de cette classe de migrants qui se représente le Jharkhand comme un espace transitoire, dérogoire offrant certes de possibilités nouvelles mais au final peu propice aux aspirations d'une vie « normale », sont une des causes principales du vote en faveur des nationalistes hindous. Les migrants se réinscrivent ainsi dans la sphère nationale de l'« Inde réelle » par le recours à un nationalisme religieux. De 1995 jusqu'à la création de l'État en novembre 2000, le BJP a gagné la plupart des districts de ce qui était encore le Sud Bihar. Logiquement lors de sa constitution en État, le Jharkhand est passé aux mains de la coalition de l'Alliance démocratique nationale (*Democratic National Alliance*) ayant à sa tête le BJP.

À la fois proches et différents du groupe hétérogène des migrants, les « locaux » non adivasi, les *Sadani*¹⁴, essaient de manière un peu différente de composer avec cet espace. Leur ancrage dans la région passe souvent par le désir de prestige et de pouvoir, un pouvoir très localisé, à la recherche d'une reconnaissance profonde d'autorité. De manière schématique, on peut dire que deux voies s'offrent à eux. La première est celle de la carrière politique ou du sponsoring local dans les domaines tant religieux que social et même, de plus en plus, sportif et culturel. La seconde est de développer des pratiques mafieuses et/ou violentes (c'est le cas de certains propriétaires terriens qui exercent leur puissance à l'aide des *sena*, les milices privées). Bien sûr, si les acteurs se différencient dans leur choix entre ces deux axes un peu caricaturaux, ces deux types d'ancrage fonctionnent souvent de paire, et forment le système bicéphale de l'appropriation de l'espace, qui a profondément besoin de l'illégalisme pour s'imposer notamment en ce qui concerne l'acquisition des terres adivasi qui sont juridiquement protégées.

L'action politique.

Comme nous l'avons vu le Jharkhand n'est pas vraiment l'Inde. Et, on comprend aisément que les Adivasi peuvent se retrouver dans cette affirmation pour des raisons toutefois bien différentes que celles proposées par les « migrants ». Les Adivasi sont les Autochtones du lieu, et revendiquent à ce titre une certaine souveraineté sur la région

¹⁴ Les *Sadani* sont principalement de hautes et moyennes castes principalement nord-bihari et bengali, ou encore musulmans. Ils sont propriétaires terriens, ou encore petits chefs d'entreprise, notamment dans le secteur du bâtiment ou de la confection.

depuis la colonisation britannique.

Le désir de retrouver la maîtrise de leur destin alimente en effet depuis près d'un siècle et demi les soulèvements et les revendications des différents groupes adivasi de la région.

Et ce désir de redevenir souverain sur un espace qu'ils jugent le leur a pris de multiples formes au cours de l'histoire de ce que l'on appelle le mouvement jharkhandi. Toutefois, depuis l'indépendance de l'Inde, les finalités des diverses actions entreprises et des voies choisies se sont principalement focalisées sur la création d'un État dont l'administration reviendrait aux Adivasi.

Le polymorphisme des actions politiques a ainsi défini successivement des rapports spécifiques à l'État, et a reconfiguré continuellement les modalités de positionnement adivasi dans la nation indienne. Le premier parti jharkhandiste de l'Inde indépendante, le *Jharkhand Party* de Jaipal Singh, s'inscrit dans un rapport d'alliance à la nation indienne en défendant une altérité radicale des Adivasi dont découlerait un rapport d'égalité avec le pouvoir indien. L'émergence du naxalisme à la fin des années 1960 a conduit à la création du *Jharkhand Mukti Morcha* (JMM) devenant alors et jusqu'à maintenant le principal parti adivasi sous la coupe de Sibhu Soren (se séparant toutefois de l'influence naxalite à la fin des années 1970). L'idéologie propre au droit de l'autochtonie apparaît dans le milieu des années 1980 avec le syndicat étudiant du *All Jharkhand Student Union* (AJSU) et du parti qui lui est affilié le *Jharkhand People Party* (JPP). C'est en liaison avec les mouvements sociaux et environnementaux que la question autochtone prend de l'essor, tout en s'inscrivant sur le plan international dans la lutte mondiale des peuples autochtones. C'est d'ailleurs sous l'impulsion de membres du JPP, tel que Ram Dayal Munda que s'est constitué un statut autonome de la région en 1995 devant aboutir normalement à la création du Jharkhand dans une configuration adivasi. Ce n'est bien sûr pas ce qui s'est passé.

La représentation politique a ainsi structuré la visibilité commune des Adivasi. Au-delà des multiples configurations des vies individuelles allant d'une élite urbaine aux chefs de village (Munda) ou inter villageois (Manki), des petits propriétaires terriens aux sans terres, ou encore des rares ouvriers des mines au poste acquis à la main-d'œuvre occasionnelle corvéable, au-delà des attachements aux partis ou à son *killi* (clan), la question du Jharkhand se présente toujours imbriquée d'une manière ou d'une autre dans les projets de vie.

On peut avancer à cela principalement deux raisons. L'une d'elle est conjoncturelle : sans pouvoir décisionnel conséquent, les leaders adivasi se sont tournés vers l'action politique en investissant le système légaliste électoral ou des formes lui étant extérieures, fondées sur un rapport de force violent (avec le naxalisme et le mouvement du Kolhan)¹⁵. L'alternative aux discriminations ordinaires émanant de la société dominante ou à la pauvreté s'est vite greffée sur le changement potentiel que pouvait apporter dans les relations quotidiennes la présence au pouvoir d'Adivasi. La volonté de créer le Jharkhand est devenu de fait un moyen de résistance aux occupations matérielles et physiques¹⁶ de l'espace par les migrants, et un horizon d'inscription d'avenirs.

Si les conjonctures ont influencé les formes prises par la revendication politique, il y a également des raisons plus structurelles à la prédominance de la revendication politique sur les activités quotidiennes comme source initiatrice de changements. D'une part, à l'opposé d'un quotidien créateur d'expérimentation, créateur de nouveaux possibles, les quotidiens adivasi se trouvent le plus souvent contraints au respect des rapports relationnels qui le conditionnent. Tout d'abord, nous trouvons les contraintes relationnelles qui par l'imperméabilité des statuts imposés par la société dominante empêchent les échanges potentiels avec celle-ci. Les Adivasi se heurtent en effet aux stéréotypes du milieu urbain de castes, entraînant à la fois la restriction de l'accès aux richesses, et l'insuffisance de celles-ci à définir un statut de reconnaissance.

Les activités quotidiennes dépendent également des enjeux quasiment cosmologiques dont relève le quotidien pour les sociétés

¹⁵ Notons que le recours à la violence est conçu comme une affirmation de la légitimité des actes. Rapidement, disons que pour les Naxalites la violence est légitimée par les violences subies (les violences et les révoltes des paysans sont valorisées dans leurs traits les plus durs, comme fondatrices de puissance - Benjamin aurait dit *fondatrices d'un droit nouveau* - s'opposant à la violence d'État, conservatrice de droit). Pour le mouvement indépendantiste du Kolhan le recours à la violence (sur les questions de sorcellerie et la consommation d'alcool non rituelle) est un moyen d'affirmer et de se réapproprier une autorité en se donnant des sujets sur lesquels appliquer, à l'aide de pratiques répressives violentes, la légitimité des prescriptions d'un ordre social (Ho en l'occurrence).

¹⁶ Le problème de la présence des migrants repose principalement dans le renforcement des caractéristiques séparatives de leurs castes déconsidérant systématiquement les Adivasi. On peut dire que s'opposent deux systèmes relationnels inconciliables, l'un reposant sur une relation initialement intégré au statut de naissance, l'autre sur l'expérimentation de l'autre au sein même de la relation.

adivasi du Jharkhand. Le quotidien a, et je parle ici plus précisément des Ho, une qualité normative stricte car elle identifie avant tout un mode de communication et un mode relationnel qui donnent sa spécificité au groupe. On pourrait dire succinctement que les modes relationnels de la quotidienneté structurent les manières d'être adivasi, en ce qu'ils écartent de la sphère normative que ces modes relationnels définissent, le politique porteur du changement. L'univers normatif se définit dans la relation habituelle et entendue aux éléments et aux hommes. Que les éléphants détruisent les maisons, que le soleil chauffe plus qu'à la normale ou encore qu'une suite de mésaventures surviennent à un membre du hameau, toutes ces situations prennent sens de l'anormalité de ces faits vis-à-vis des relations habituellement entretenues avec ces différents éléments. Elles deviennent autant de signes nouveaux à interpréter, autant d'actions du changement ou de la protestation. Ici, la normativité des relations du quotidien s'articule avec la rupture qui définit des modalités d'agir. La conception des Adivasi de ces modalités d'agir est proche de ce que Jacques Rancière nomme l'action politique. L'action politique se définit par une rupture avec le régime d'administration en place (le régime de police), elle devient l'activité « qui déplace un corps du lieu qui lui était assigné ou change la destination d'un lieu » (1998 : 53). L'action politique engendre ainsi des dispositifs hors normes permettant de déployer des relations nouvelles qui restent à définir.

Notamment, c'est dans cette perspective que peuvent être abordées les références récurrentes, dans le monde adivasi, à ces personnages du 19^{ème} siècle fomenteurs de révoltes que sont Sidhu, Kanu et Birsa Munda, mais aussi la sacralisation des leaders de Jaipal Singh à Sibhu Soren les « leaders suprêmes », ou encore les rapports à la sorcellerie et aux manifestations anormales de l'environnement que nous venons de mentionner. L'anormalité étant une rupture avec les conditions prévalant jusque-là dans les relations quotidiennes, elle oblige ainsi à travers de nouvelles modalités d'agir ou plus exactement d'interagir, à une redéfinition relationnelle avec l'événement, avec la nouveauté qui se produit.

Du même coup, il y a une relative flexibilité des structures organisationnelles adivasi qui s'expriment avant tout au niveau des unités villageoises ou du groupe familial. L'hétérogénéité des choix n'aboutit pas à l'implosion du groupe adivasi concerné, comme tout choix, comme toute prise de décision, les contraintes de l'environnement immédiat et des relations en place jouent et modèrent les engagements. Au-delà de l'attentisme propre à chacun, les

contraintes externes sont déterminantes. C'est peut-être dans ce phénomène que se donne à voir une des formes de la domination : Par l'impossibilité du développement d'une économie des désirs adivasi au cœur du quotidien, les opinions et destins hétérogènes des Adivasi se trouvent subordonnés aux valeurs premières du rassemblement autour de la question adivasi et donc du Jharkhand, ce qui fait de l'obtention du pouvoir ou des actions politiques la condition *sine qua non* de l'expression des désirs particuliers.

Conclusion : Quotidiens migrants vs. politique adivasi ?

Le Jharkhand présente ainsi une étrange singularité. Les relations quotidiennes et ordinaires poussent à leur paroxysme les distinctions locales où chacun, en fonction de son appartenance, mène sa vie en parallèle dans une grande indifférence. Ces relations proposent aussi pour certains des expérimentations qui n'ouvrent pas pour autant sur une redéfinition des relations aux autres.

L'économie des désirs des migrants en se façonnant dans l'accès aux ressources et en participant à l'appropriation par la nation de cet espace a déployé dans sa propre hétérogénéité les conditions d'exclusion des discours revendicatifs adivasi.

Il ne faut donc pas voir dans la reconfiguration politique du Jharkhand en un État de l'Union, un événement autorisant de nouvelles socialités. Au contraire, elle est un des effets de l'appropriation de l'espace par les quotidiens des migrants, appropriations ni d'enracinement, ni généalogique, mais circonstancielles.

Les attentes des nouvelles socialités émergentes ont mobilisé à partir de 1995 des investissements notamment en matières de communications qui ont permis leur ancrage et leur développement. Ce phénomène a entraîné corollairement une marginalisation des revendications adivasi. Bon baromètre des pôles d'intérêts globaux, la presse locale reflète cette perte d'intérêt, mais aussi témoigne d'un changement de focale où l'attention n'est plus portée sur les formes démonstratives des revendications adivasi, mais plutôt sur les dispositifs de leur contrôle et de leur isolement.

Le quotidien pour les raisons que nous avons vu, n'offrent pas plus une alternative aux Adivasi dans leur recherche d'un espace d'expression de leur vie. Nous sommes ainsi en face d'un double processus qui clos sur elles-mêmes les propositions politiques adivasi tout comme les possibilités d'exprimer dans les pratiques quotidiennes les éléments propices à une émancipation de la domination locale. Ce

processus équivaut à rendre de plus en plus superflu les Adivasi sur la scène jharkhandi. Si l'on prend ici quelque liberté avec le concept d'Hanna Arendt, c'est qu'il nous semble particulièrement pertinent à exprimer un nouveau processus d'intégration désintégrant : en rendant superflu et inaudible les Adivasi dans leur revendication, la normalisation en cours qui tend à faire du Jharkhand un État comme les autres, intègre de fait les Adivasi sans plus en tenir compte, les renvoyant à une citoyenneté sans qualité. Pour être plus précis, il y a bien des modes excluant de la prise en compte qui revient justement à une non prise en compte. On pense ici à la reconnaissance nationale en 1998 du héros adivasi des luttes du 19^{ème} siècle Birsa Munda qui brouille l'usage local de cette figure de résistance, mais aussi la controverse en 2000 autour d'une statue représentant des danseuses adivasi les seins nus à *Hazaribagh Lake*. Au-delà des protestations qu'elle a soulevées, la possibilité qu'une telle statue ait pu être placée dans l'espace public indien en dit long sur la perte du contrôle des Adivasi sur leur propre image, tout comme elle souligne cette éviction des politiques culturelles qui les touchent les renvoyant pour ainsi dire à un folklore du passé. Il faut également mettre ces politiques culturelles avec la volonté dans le nouvel État jharkhandi de développer le tourisme, la tribalité avec l'idée de nature lui étant associé ayant la charge d'effacer les marques d'un paysage considéré comme avant tout industriel et minier.

Sans pouvoir, et maintenant sans voix, les Adivasi tendent ainsi à devenir ces humains de trop dans le nouvel État du Jharkhand.

Bibliographie.

- de Certeau M., (1990), *L'invention du quotidien. I Arts de faire*. Paris, Gallimard Folio essais.
- Daniel E. V., (1997), *Chapters in an anthropology of violence : Srilankans, Sinhalas and Tamils*. New Delhi, OUP.
- Das V., (1998), « Wittgenstein and anthropology », *Annual review of anthropology* vol. 27, p.171-195.
- Das V. & D. Poole (eds.), (2004), *Anthropology in the margins of the state*. Santa fè, Ed. School of american research advanced seminar series.
- Deleuze G. et F. Guattari, (1972), *L'anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*. Paris, Ed. de Minuit.
- Lazzarato M., (2002), *Puissances de l'invention. La psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique*. Paris, Les empêcheurs de penser en rond.

Munda R. D. and S. Bosu Mullick (eds), (2003), *The Jharkhand Movement. Indigenous people's struggle for autonomie in India*. Copenhagen, IWGIA document n°108.

Prakash A., (2001), *Jharkhand*. New Delhi, Orient Longman Ltd.

Soucaille A. (2002a), « *It's not real India !* »- *Les Adivasi face à la société indienne dans l'État du Jharkhand : ethnologie fragmentée d'une relation*. Thèse de doctorat, Université de Paris X-Nanterre.

Soucaille A. (2002b), « Une question de point de vue : Dialectique de la tribu dans l'Inde contemporaine. » *Purusartha*, « *Tribus et basses castes. Résistance et autonomie dans la société indienne* », n°23. p.131-158.