Gradhiva

Revue d'anthropologie et d'histoire des arts

11 | 2010

Grands hommes vus d'en bas

Les statues d'Ambedkar en Inde

Répliques artisanales d'un monument et usages subalternes de l'officialité

Ambedkar statues in India. Handicraft replicas of a monument and subaltern uses of officiality

Nicolas Jaoul

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/gradhiva/1645>

DOI : 10.4000/gradhiva.1645

ISSN : 1760-849X

Éditeur

Musée du quai Branly Jacques Chirac

Édition imprimée

Date de publication : 19 mai 2010

Pagination : 30-35

ISBN : 978-2-35744-025-8

ISSN : 0764-8928

Référence électronique

Nicolas Jaoul, « Les statues d'Ambedkar en Inde », *Gradhiva* [En ligne], 11 | 2010, mis en ligne le 19 mai 2013, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/gradhiva/1645> ; DOI : 10.4000/gradhiva.1645

भीमशक्ति

एच. डी. आवळे

Les statues d'Ambedkar en Inde

Répliques artisanales d'un monument et usages subalternes de l'officialité

Nicolas Jaoul

Fig. 1 Couverture d'un livret ambedkariste : la statue du grand homme au secours des opprimés. H.D Avalé, *Bhim Shakti*, Nagpur : Sarvadhikar Prakashkadhin, 2008.

• • •

1. Les dalits, un ensemble de castes (*jatis*) répertoriées officiellement comme « intouchables » (les *scheduled castes*) pour les besoins des politiques de discrimination positive, représentent 16,2 % de la population indienne et cumulent des indicateurs de pauvreté et d'analphabétisme supérieurs à la moyenne.

Des répliques artisanales de la statue officielle de Bhimrao Ramji Ambedkar (1891-1956, principal auteur de la Constitution indienne et leader historique du mouvement d'émancipation des dalits, ou « intouchables¹ ») ont fait leur apparition dans le paysage de l'Inde du Nord au début des années 1990. Ces monuments populaires et controversés, apparus sous l'impulsion de militants dalits, recréent une image du grand homme d'État en lui donnant le cachet coloré et stylisé des chromolithographies populaires. La façon dont y sont repris certains attributs typiques d'une stylistique officielle – non sans leur faire subir d'importantes transformations esthétiques – invite à s'interroger sur l'appropriation populaire de la figure du grand homme d'État. Qu'advient-il de l'aspect solennel et imposant de la statuaire nationale, par laquelle les institutions républicaines mettent en scène leur propre « grandeur », lorsque celle-ci est reprise à son compte par le peuple lui-même ? Contrastant avec le modèle officiel, ces statues de facture locale et de petite taille présentent souvent des déformations induites par des contraintes techniques, notamment des défauts de proportions, auxquels vient s'ajouter l'usage de couleurs laquées, marque de fabrique de l'artisanat populaire. Elles refaçonnent ainsi dans une esthétique populaire une image du pouvoir plus proche, moins contraignante, et surtout manipulable. La métamorphose subie par le grand homme d'État moderne dès lors qu'il entre dans le panthéon de l'iconographie du bazar offre ainsi un exemple de « vulgarisation » de l'idéologie politique par le biais de la culture matérielle ; un processus de familiarisation avec des notions souvent abstraites et inconnues qui est à l'œuvre également dans d'autres mouvements politiques s'adressant

aux milieux défavorisés². L'étude des objets utilisés dans ces médiations peut fournir une piste importante pour la compréhension des processus d'ancrage d'idéaux politiques dans la culture populaire. Associée à l'idéologie ambedkariste (des idéaux républicains, égalitaires et rationalistes, qui s'inscrivent dans une tradition idéologique anti-brahmane, auxquels le néo-bouddhisme d'Ambedkar a donné un ancrage religieux), cette icône de l'émancipation offre ainsi un nouvel éclairage sur le rôle joué par l'imagerie politique en Inde dans les processus de politisation des milieux les plus défavorisés.

En adoptant ce point de vue, cette étude offre un contrepoint par rapport au livre de Christopher Pinney, qui conçoit l'imagerie populaire sous l'angle (désormais classique) des *subaltern studies* des pratiques populaires de la résistance à l'État colonial et postcolonial. L'auteur souligne les formes messianiques et archaïques de l'iconographie du bazar, opérant par le biais des émotions visuelles (le *darshan*, par lequel le dévot prête une intentionnalité à l'image de son idole) et contrastant avec la représentation occidentale d'un espace public fondé sur la raison (Pinney 2004). À l'instar de la plupart des représentations chromolithographiques des leaders politiques, celles d'Ambedkar contiennent elles aussi des évocations religieuses et magiques (il est souvent représenté avec le Bouddha qui fait jaillir sur lui un faisceau lumineux). La présence de la Constitution dans l'iconographie du grand homme dalit invite cependant à questionner la césure entre une sphère populaire des émotions et du messianisme, et une sphère étatique du droit et de la rationalité³.

La tendance à voir la relation populaire à l'imagerie politique comme une transposition de la religiosité hindoue pourrait induire un aveuglement par rapport à la fonction de ces images dans la pédagogie militante, où elles jouent un rôle dans l'enseignement idéologique. Dans la conception subalterniste qui a systématiquement placé les milieux populaires en opposition à la modernité politique « bourgeoise » et à l'État, l'idéologie politique ne fait qu'effleurer, sans réellement l'affecter, ce « folklore » dont l'autonomie est posée d'emblée⁴. Comme le souligne la formation d'un champ d'étude spécifiquement dédié à la culture visuelle, l'imagerie offre un objet d'études en soi et pour soi, qui se propose de dépasser les approches sémiologiques décontextualisées. Pinney nous invite dans ce sens à faire une histoire des images, non pas comme simple reflet ou illustration de ce que l'on sait par ailleurs, mais qui prenne en compte leur contribution historique propre. C'est en montrant l'importance du contexte idéologique et militant dans lequel ces statues sont apparues que j'entends pour ma part souligner leur rôle de premier plan dans un processus de subjectivation politique des dalits, un phénomène majeur de l'histoire récente de l'Inde.

L'image d'Ambedkar est révélatrice des représentations populaires de la modernité politique, riches d'enseignements sur le rapport populaire à l'État indien et à la démocratie. Les monuments qui lui sont dédiés témoignent de la façon dont les dalits ont puisé dans l'esthétique officielle (ce que Mbembe désigne par « une certaine conception de l'esthétique et de la stylistique du gouvernement... » [Mbembe 2000 : 149], et que je caractériserai comme le « registre de l'officialité ») pour contrecarrer la hiérarchie des castes et certaines images gandhiennes les concernant, plus misérabilistes et déconnectées d'une logique militante de formation d'un sujet politique autonome. S'opposant aux images qui les représentent comme de simples objets de politiques sociales ou de charité, les dalits affirment, avec l'imposition d'Ambedkar dans l'espace public, leur place en tant que sujets politiques émancipés de la nation indienne, partisans

2. Dans son étude sur le militantisme communiste en France, Bernard Pudal note que la « vulgarisation » consiste à traduire l'inconnu dans des termes familiers (Pudal 1989).

3. J'ai évoqué la cohabitation de ces deux aspects dans un article sur les protestations dalits contre le massacre de Khairlanji (Jaoul 2008).

4. Sur la critique des *subaltern studies*, voir Pouchepadass 2000.

du changement social et acteurs politiques de plein droit. Aussi décalés soient-ils de la réalité de cette population très défavorisée, les symboles d'autorité que constituent la cravate, la pose d'orateur, le stylo et la Constitution ont par ailleurs joué un rôle de certification des idéaux anti-caste du mouvement dalit dans des contextes locaux fortement marqués par les hiérarchies traditionnelles. Ces attributs de l'officialité sont là pour rappeler la conformité de cette lutte aux idéaux modernes dont se réclame officiellement la nation indienne. S'intéresser aux statues d'Ambedkar en tant qu'objets, en prenant pleinement en compte leur matérialité, implique nécessairement, même si cela peut paraître antinomique ou paradoxal d'un point de vue scolaire, de prendre en compte la surcharge symbolique qui leur est associée *en tant que monument*. Tout en jouant sur la vocation de tout monument à investir l'espace public, grâce à laquelle ces luttes ambedkaristes pour la conquête d'une légitimité politique sont parvenues à cristalliser des enjeux spatiaux, celles-ci ont également bien su mettre à profit les qualités propres au registre de l'officialité en tant que ressource symbolique de légitimation et d'autorité.

Fig. 2 Triptyque montrant la copie d'une photographie d'Ambedkar sur d'autres supports. Photo d'Ambedkar, © Nehru Memorial Library, New Delhi; Chromolithographie représentant Ambedkar avec son inspirateur, le Bouddha; Statues d'Ambedkar chez un artisan sculpteur, Kanpur, 2000. Photo de l'auteur.

Une iconographie « respectable » et ses usages militants

L'image véhiculée par les classes dirigeantes après la mort d'Ambedkar en 1956 est celle d'un collaborateur des Britanniques et d'un traître à la cause nationale. Resté à l'écart du mouvement d'indépendance, il s'était opposé à Gandhi dont il désapprouvait le conservatisme en matière de castes. À l'instar des premières intelligentsias dalits ayant émergé grâce aux opportunités économiques et scolaires que le colonialisme leur avait offertes pour la première fois, Ambedkar avait opté pour une stratégie pragmatique vis-à-vis des autorités britanniques, sans pour autant les épargner de ses critiques. Tâchant de mettre à profit la poli-

tique coloniale de représentation sur une base communautaire, il avait revendiqué un statut de minorité pour les *depressed classes*⁵, assumant pleinement la rupture avec l'hindouisme que cela impliquait. Ce séparatisme dalit déboucha sur la conversion de masse au bouddhisme de sa propre communauté de dalits (les mahars) quelques semaines avant son décès.

Au moment de l'indépendance, ce fut néanmoins à Ambedkar que Gandhi choisit de confier la direction des travaux constitutionnels, dans un geste de réconciliation par lequel il entendait faciliter le sentiment d'appartenance nationale des dalits⁶ (Zelliot 1988). Malgré son implication dans l'effort de construction nationale, ni son rôle de leader communautaire des dalits ni sa critique virulente de l'hindouisme et de la composante brahmanique du mouvement national ne lui furent pardonnés par la mémoire officielle, dans laquelle il fut ostracisé. D'autant qu'après l'indépendance, toute forme de revendication communautaire fut interprétée à travers le prisme de la Partition de 1947 et stigmatisée comme l'héritage du colonialisme.

Le fait qu'il se soit opposé aussi frontalement au « père de la nation » rendit donc difficile la postérité officielle d'Ambedkar. En revanche, et bien qu'il ait lui-même refusé de son vivant tout culte à sa personne, le culte d'Ambedkar devint un puissant levier émotionnel du mouvement dalit après sa mort, jouant sur un sentiment d'injustice et de discrimination de caste au sein de la mémoire nationale. Le Republican Party of India (RPI), troisième parti fondé par Ambedkar (juste avant sa mort), se chargea de la réparation de cette injustice lors d'une grande agitation, en 1964-1965, autour de la question agraire et de l'accès des bouddhistes convertis aux bénéfices de la discrimination positive. Sur la liste des revendications, la première était d'ordre symbolique : les manifestants réclamaient que son portrait soit placé dans l'enceinte parlementaire au côté des héros de l'indépendance (Zelliot 1970). Cela avait une forte charge symbolique du point de vue de la hiérarchie de caste : c'était, d'une part, donner à un « intouchable » une place parmi les grands hommes de la nation et, d'autre part, lui reconnaître une autorité intellectuelle, allant ainsi à l'encontre de la monopolisation du savoir par les brahmanes. Bien qu'il ait fallu attendre le centième anniversaire de sa naissance, en 1991, pour que son portrait soit effectivement installé dans l'enceinte du Parlement, dès 1966 une statue fut placée à l'extérieur par Indira Gandhi, qui y vit une façon de consolider son soutien dans l'électorat dalit, notamment dans l'Uttar Pradesh où le RPI avait réussi une percée en 1964 aux dépens du parti du Congrès.

La réalisation de la statue de New Delhi fut confiée à un sculpteur « officiel », qui s'était déjà vu attribuer des commandes pour l'État. Il prit pour modèle la première statue officielle d'Ambedkar, installée face à l'assemblée provinciale du Maharashtra quelques années plus tôt, qui le représente en costume-cravate, dans une pose d'orateur. Il choisit cependant d'ajouter dans sa main gauche un livre figurant la Constitution (Tartakov 2000). Face aux accusations de trahison, la Constitution était vraisemblablement une façon d'insister sur la participation à l'œuvre nationale, gage de conformité aux valeurs officielles destiné à favoriser le consensus. D'un point de vue plus pragmatique, elle allait plus tard être utilisée comme un bouclier protégeant la statue installée à grands risques dans les villages. Cela explique d'ailleurs les succès ultérieurs du modèle de la statue du Parlement chez les militants locaux dans les villages où, assimilée à l'émancipation des dalits, celle-ci fut inévitablement exposée aux attaques physiques des castes dominantes. En attaquant le symbole des dalits, les vandales devaient

• • •
5. Son opposition à Gandhi, qui se présenta comme le leader de tous les hindous, « intouchables » compris, lors de la conférence de la Table ronde de Londres (1931), aboutit à la solution âprement négociée de la discrimination positive en faveur des *scheduled castes*. Ces avantages, garantissant aux dalits une représentation politique dans les assemblées élues ainsi qu'un pourcentage de diplômes universitaires et d'emplois administratifs réservés, furent reconduits dans la Constitution de l'Inde indépendante, favorisant le développement d'une bourgeoisie administrative issue de ces milieux. Sur l'expérience de la discrimination positive par les fonctionnaires dalits, voir Jaoul 2007a.

6. Par ailleurs, son diplôme de juriste et son double doctorat, obtenus dans des universités américaines et anglaises, faisaient de lui, à cette époque, l'une des personnes les mieux qualifiées pour ce poste. Sur la biographie d'Ambedkar, voir Jaffrelot 2000.

ainsi accepter de s'en prendre au plus haut symbole de la nation et offrir aux militants ambedkaristes un argument quant à la nature factice du nationalisme des hautes castes.

Dès le décès d'Ambedkar, cette iconographie officielle fut utilisée par les milieux ambedkaristes de façon pédagogique comme défense et illustration de l'opposition à Gandhi. Vêtu d'un simple tissu, une canne à la main (une référence à la marche du sel), Gandhi était souvent représenté tenant la *Bhagavad-Gita*, le poème épique du Mahabharata dans lequel il puisait son inspiration philosophique, religieuse et sociale. Alors que ce livre contenait des références positives à la hiérarchie brahmanique, la Constitution que tenait Ambedkar décrétait l'égalité des droits et l'abolition de l'intouchabilité. Le corps souffrant et courbé du Mahatma, marchant avec obstination vers l'indépendance nationale, s'opposait en tout point à celui, vigoureux, d'un leader moderne interpellant sa nation en train de naître et critiquant les nouvelles classes dirigeantes. L'attribution de la Constitution à Ambedkar offrait donc à ses adeptes la possibilité de déboulonner le père officiel de la nation pour lui substituer leur grand homme, en tant qu'auteur du texte fondateur d'une nouvelle ère indépendante et moderne qui ravalait les traditions valorisées par Gandhi au rang d'archaïsmes punis par la loi. Les valeurs officielles se trouvaient opposées aux valeurs dominantes ; et la notion de déviance, sur laquelle les réformateurs hindous et les gandhiens avaient implicitement fondé leur approche moraliste des « intouchables », était renvoyée à l'expéditeur.

En s'identifiant à Ambedkar en tant que communauté et en luttant contre la discrimination de caste qu'ils subissaient, les militants dalits reformulaient ainsi une image doublement positive d'eux-mêmes : non plus seulement en lutte pour l'émancipation des leurs, mais œuvrant également d'une façon plus universaliste à la construction de la nation et au progrès. Le geste d'orateur de la statue correspondait bien à leur mouvement d'avant-garde et à la définition de l'engagement ambedkariste, celui de « la mission du progrès » (*pragati ka mission*) à laquelle les dalits devaient adhérer pour se réaliser en tant que sujets de l'Histoire.

Comme l'indiquent d'autres exemples, les militants dalits tentèrent de répliquer l'événement du Parlement national dans leurs provinces. Ce fut le cas à Kanpur, la grande ville industrielle de l'État de l'Uttar Pradesh. Trois années après l'inauguration de New Delhi, les ambedkaristes de Kanpur commandèrent une réplique en ciment chez un sculpteur local. Alors que l'administration tardait à considérer leur demande d'autorisation, ils se décidèrent à passer à l'action coûte que coûte. Ils formèrent une procession avec à sa tête le président local du RPI, tandis que la statue suivait sur un cycle-rickshaw. Avant qu'ils n'atteignent Motijheel, l'entrée de la municipalité où ils entendaient l'installer, l'initiative dégénéra en bataille rangée avec la police. La statue, dont le bras fut brisé dans l'affrontement, fut saisie. Il y eut plus de trente blessés dont plusieurs policiers, ainsi que trente-huit personnes arrêtées parmi lesquelles huit leaders du RPI⁷. Les militants dalits de la section locale du parti du Congrès furent choqués par l'événement et se rapprochèrent des ambedkaristes, dont la rhétorique se trouvait ainsi accréditée par la mise en évidence d'une attitude discriminatoire vis-à-vis du père de la Constitution du fait qu'il était un dalit.

Le jubilé d'argent de l'indépendance, en 1972, fournit l'occasion aux militants dalits, ambedkaristes et congressistes confondus, de renouveler l'offensive. Une première statue fut installée à Lucknow, capitale politique de l'Uttar Pradesh,

7. Ambedkarites Clash with Police: 30 Hurt. *The Pioneer* (Allahabad), 22 avril 1969.

DOUBLE PAGE PRÉCÉDENTE

Fig. 3 Statue saisie par la police en 1969, puis installée dans le quartier des tanneries dix ans plus tard. Kanpur, 2004. Photo de l'auteur.

Fig. 4 Peintre reproduisant l'image d'Ambedkar d'après une chromolithographie sur la façade du local des Dalit Panthers. Kanpur, avril 2008. Photo de l'auteur.

grâce à la présence à la tête de la municipalité d'un admirateur d'Ambedkar issu d'une basse caste⁸. À Kanpur, une initiative similaire émana d'un conseiller municipal dalit, lui aussi membre du parti du Congrès, qui bien que n'étant pas un adepte d'Ambedkar avait détesté l'attitude de l'administration locale lors de la précédente tentative. Comme il l'évoque dans une publication locale commémorant le centenaire du parti du Congrès, il y avait vu un signe de discrimination de caste et la réparation de cette injustice était devenue pour lui une priorité. À défaut, il lui serait difficile de rester au parti du Congrès sans avoir le sentiment de se renier en tant que dalit⁹. Le ministre dalit du gouvernement central, Jagjiwan Ram, fut choisi pour inaugurer le monument. On plaça celui-ci à l'orée du parc Nana Rao, un lieu du centre-ville chargé de prestige et d'historicité puisqu'un épisode violent de la grande révolte anticoloniale de 1857 (un massacre de Britanniques, sévèrement réprimé) s'y était produit.

Durant la période coloniale, le parti du Congrès s'était servi de J. Ram, « dalit nationaliste », afin de contrer politiquement Ambedkar. Pourtant, à l'instar du discours d'inauguration qui avait été prononcé à Lucknow, J. Ram choisit de gommer ce différend historique en insistant sur le dévouement d'Ambedkar à la nation et sur son œuvre constitutionnelle. Il affirma qu'en tant que ministre du gouvernement lui-même s'efforçait quotidiennement de mettre de « la couleur » dans le « croquis en noir et blanc » de l'œuvre constitutionnelle. L'iconographie de la statue elle-même illustre cette volonté de gommer le conflit. Ambedkar est représenté dans la tenue nehruvienne traditionnelle, l'*achkan*, une canne à la main (fig. 9). Ainsi, la statue ne reprend pas le modèle parlementaire, mais la chromolithographie populaire où l'on voit Ambedkar remettant la Constitution à Jawaharlal Nehru et à Rajendra Prasad, respectivement Premier ministre et président de la nouvelle république. Il s'agissait de montrer un moment de réconciliation nationale, quand Ambedkar avait été nommé ministre des Lois du gouvernement. On notera cependant que la statue de 1969 figurait elle aussi un Ambedkar en tenue nehruvienne, ce qui montre bien l'intention militante de présenter une figure publique d'Ambedkar conforme aux valeurs nationalistes. L'ajout de la canne signifiait le grand âge d'Ambedkar et associait ainsi ce ralliement à une forme de sagesse (il s'agissait d'un instantané historique précautionneusement sélectionné, qui occultait par exemple le fait qu'Ambedkar avait claqué la porte du gouvernement peu de temps après en raison de l'opposition des conservateurs à sa loi de réforme du code familial hindou).

Même s'ils privilégiaient une mémoire plus radicale – ce dont témoigne la littérature militante de l'époque¹⁰ –, les militants ambedkaristes de Kanpur coopérèrent à cette initiative et y virent une victoire symbolique pour leur mouvement. Cette approbation n'était pas dénuée d'intérêt stratégique, comme l'illustre leur capacité ultérieure à se réapproprier le monument. Les statues de Lucknow et de Kanpur devinrent ainsi le point de convergence des processions annuelles de commémoration de l'anniversaire d'Ambedkar par les comités ambedkaristes de quartier, une tradition qui perdure et témoigne de l'absorption de ces monuments officiels dans une tradition politique locale. Il est intéressant de noter à ce propos que la statue de Nana Rao Park est devenue, dans les milieux ambedkaristes, la dépositaire du prestige de la confrontation de 1969 évoquée plus haut alors qu'elle n'y fut pas associée. Lorsqu'elle fut rendue aux militants dix ans plus tard, celle qui le fut fut réparée et installée sur une petite place dans le quartier des tanneries (fig. 3), un quartier chamar (la principale communauté dalit, la plus impliquée dans le mouvement). Bien qu'associée à un incident qui avait marqué

8. Entretien avec Shiv Prasad Bharti, Kanpur, 18 avril 2000.

9. « Ek Sansmarang », article de Shiv Prasad Bharti dans *Congress Smarika 1885-1985*, Kanpur, 1985 (en hindi).

10. À côté du rappel de l'œuvre constitutionnelle d'Ambedkar, ses biographes de l'époque évoquent des épisodes plus controversés comme sa conversion au bouddhisme ou l'autodafé du *Manusmṛti* (le code de loi brahmanique qui justifiait la ségrégation), ainsi que sa critique virulente du gandhisme et du mouvement d'indépendance nationale.

la mémoire locale du mouvement, elle fut négligée au profit de celle du parc Nana Rao, située dans un lieu plus central et plus prestigieux. Grâce à la conquête d'un lieu public valorisé, cette dernière était à la fois l'objet et le trophée d'une victoire sur la stigmatisation officielle du grand homme des dalits. Shiv Prasad Bharti, le militant congressiste qui avait organisé l'événement du parc Nana Rao, déplore encore que son parti n'ait pas bien su exploiter les retombées politiques de cette concession faite aux ambedkaristes, qu'il continue à dénigrer leur grand homme et les laisse s'approprier du monument¹¹. De fait, de nos jours, c'est un ancien militant du RPI respecté dans ces milieux ambedkaristes pour sa participation à la confrontation de 1969 (plus de trente ans après ces événements, il m'a montré avec une fierté d'ancien combattant la cicatrice provenant du coup de matraque qu'il reçut au crâne) qui s'est arrogé la fonction de « gardien » de la statue. Ainsi, il s'assure quotidiennement, à l'occasion de sa marche matinale, du bon entretien du monument et de la propreté de son enclos.

Un avatar populaire du grand homme : le D^r Babasahab Ambedkar

C'est sous l'impulsion des mobilisations de la paysannerie dalit organisées par le Bahujan Samaj Party (BSP), nouveau parti anti-brahmane fondé en 1984 par un dalit issu de la fonction publique (Kanshi Ram), que la statue d'Ambedkar fit son entrée dans les villages d'Inde du Nord au début des années 1990¹². C'était également l'époque des mobilisations nationalistes hindoues autour du site contesté d'Ayodhya, lieu de naissance mythologique du dieu Ram, qui avaient donné lieu à une invasion d'images, et notamment d'autocollants distribués massivement (Basu *et al.* 1993). Dans ce contexte, le BSP passa à l'offensive électorale en orchestrant une campagne d'opposition idéologique à l'hindutva et entreprit sa propre conquête du territoire avec ces statues. Dans les villages, le parti encouragea les jeunes diplômés à créer des comités ambedkaristes. L'affirmation de cette jeunesse dalit scolarisée, dont les comportements dérogeaient à la hiérarchie des castes et rompait avec la posture servile des générations précédentes, était source de tensions sociales. À commencer par ses habitudes vestimentaires : elle refusa de porter les vêtements usés des hautes castes reçus en guise de rémunération pour services rendus¹³. De ce point de vue, le costume d'Ambedkar avait une résonance particulière au village, même si la plupart des commentateurs indiens y ont vu une aberration car il contrastait avec l'accoutrement des pauvres que la statue était censée représenter. Selon cette vision, imprégnée des préceptes misérabilistes qui ont façonné l'approche gandhienne de la question intouchable, les pauvres s'identifient aux attributs de leur misère ; mais cela ne va pas de soi pour ces derniers. La valorisation morale de la pauvreté prônée par le gandhisme se trouve ainsi aux antipodes des aspirations des franges éduquées (souvent au chômage) qui forment les contingents de militants dalits.

La difficulté à prendre en compte ces transformations à la fois objectives et subjectives des milieux subalternes explique la surprise avec laquelle les résultats du BSP furent accueillis : les médias et les milieux académiques devaient assimiler les transformations profondes du pays qui s'étaient faites à leur insu. Les élections provinciales et nationales de 1989 firent la preuve de l'efficacité du réseau partisan, qui avait su établir discrètement son influence dans la plupart des villages. Le BSP enregistra ses premiers véritables succès dans l'Uttar Pradesh avec trois députés nationaux ainsi que douze élus et 16 % des suffrages aux

• • •

11. Entretien avec Shiv Prasad Bharti, Kanpur, 18 avril 2000.

12. Au Maharashtra, où la caste d'Ambedkar, les mahars, adhère de longue date à son leadership, la statue d'Ambedkar est plus ancienne. Tartakov (2000) note ainsi que ses statues furent érigées par ses admirateurs mahars dès son vivant, témoignant d'un culte de la personnalité précoce. Des statues furent installées également par les jatavs, des dalits de l'ouest de l'Uttar Pradesh convertis en masse au bouddhisme dès 1956 et qui, comme les mahars, ont développé une identité ambedkariste.

13. La tradition du *jhutan* consistait à rémunérer certains services incombant aux dalits – ramassage des carcasses, tannage du cuir, balayage, etc. – dans le cadre de l'économie non monétaire villageoise (le système clientéliste *jajmani* reposant sur la caste) par le don des restes de nourriture ainsi que des vêtements et tissus usés des hautes castes. Cette pratique rabaissante et source de pollution rituelle fut combattue par les organisations de caste des dalits dès l'indépendance.

élections provinciales. Pour les militants, qui avaient assuré la campagne à bicyclette avec des moyens financiers dérisoires comparés aux grands partis, tout en mettant à profit les solidarités et les consciences de caste, ce résultat constituait une formidable réussite. Il laissait entrevoir la fin politique du parti du Congrès dans cet État crucial pour la politique nationale (un sixième des députés nationaux sont issus de l'Uttar Pradesh). L'événement fut comparé dans la presse à un séisme politique, tout comme l'entrée du BSP en décembre 1993 dans un gouvernement d'alliance provincial, présentée comme le premier coup décisif porté par les militants dalits à un système de castes millénaire qui s'était jusqu'alors accommodé de la démocratie par le biais du clientélisme politique.

Signe que l'électorat ambedkariste était à nouveau convoité, le centenaire d'Ambedkar fut célébré officiellement, en 1991, par le gouvernement central de Vishwanath Pratap Singh, qui accéda à cette occasion à la demande historique d'installer un portrait d'Ambedkar dans le Parlement. Ces célébrations officielles eurent un écho immédiat au sein des comités ambedkaristes locaux¹⁴. Les villages virent alors naître une génération de simples bustes en ciment peint, moins onéreux que les statues de pierre qui n'arriveront que plus tard. Dans un contexte encore fortement déterminé par la hiérarchie des castes, ces monuments agissaient comme un rappel à l'ordre des principes démocratiques officiels et des lois contre l'intouchabilité. Là où toute tentative de contestation de la hiérarchie était vigoureusement réprimée, vouloir installer une statue constituait un acte courageux de défiance de la part des comités locaux et sa réussite, un couronnement tangible de leur action. Dans la plupart des cas, les militants choisirent d'installer ces statues sur des terres communales réclamées par les paysans sans terre, détenteurs de titres de propriété restés lettre morte. L'installation de la statue recouvrait donc une tentative de donner suite à une mesure gouvernementale de redistribution d'une partie des terres communales qui, en raison de l'inertie des administrations locales acquises aux castes dominantes, n'avait pas été appliquée. Née sur le terrain et laissée à l'initiative des comités locaux, cette technique militante provenait de la base du parti. Je n'ai pas pu déterminer si sa direction l'avait consciemment érigée en stratégie, mais il était fréquent que le BSP, au caractère informel et peu organisé (bien que son leadership soit fortement personnalisé et l'autorité très centralisée), laisse libre cours aux initiatives des comités locaux, qui se sont donc vraisemblablement imités les uns les autres pour finalement produire une « génération spontanée » de statues.

On a donc là un cas exemplaire de stratégie *ad hoc*, déterminée par des pratiques et des conceptions populaires de l'espace comme enjeu de luttes¹⁵ qui ont facilité la médiation avec des idéaux politiques abstraits. Cette utilisation de schèmes de perception et de pratiques locaux pour la promotion d'idéaux politiques a été notée par Jean-François Bayart, qui évoque « la compétence, le talent et la créativité des entrepreneurs politiques qui se doivent de mobiliser les acteurs subordonnés, à la fois autour des questions sociales qui les interpellent directement et d'une conceptualisation politique qui projette ces problèmes dans un autre ordre de cohérence » (1985 : 363). Bayart note également la façon dont se raccordent différentes temporalités, ce que confirme dans notre cas l'aspect messianique des luttes paysannes, qui s'était illustré dans les années 1920 par les références au royaume du dieu Ram (Pandey 1982). Ce messianisme se trouvait désormais connecté à la problématique des droits démocratiques symbolisée par la Constitution. L'expression *Jay Ram* (« victoire à Ram »), qui servait de cri de ral-

14. On peut noter, avec Maurice Agulhon (1989), un phénomène similaire dans la France de la Troisième République concernant l'installation de statues de Marianne au moment du centenaire de la Révolution. Partant d'initiatives locales financées par des dons privés, les premières allégories féminines de la République furent souvent des adaptations de nymphes du folklore local par des sculpteurs locaux. Ce n'est que plus tard, lorsque les fonderies intégrèrent Marianne dans leur catalogue de modèles, qu'intervint la standardisation de son iconographie.

15. Sur les enjeux spatiaux dans l'affirmation publique des dalits en milieu urbain, voir mon article sur les processions ambedkaristes [Jaoul 2007b].

Fig. 5 Entrée du bidonville de Benajhabar. Kanpur, 2004. Photo de l'auteur.

liement aux insurgés et qui est restée le mode de salutation le plus populaire dans les campagnes de l'Uttar Pradesh, fut remplacée par *Jay Bheem*, en référence au prénom d'Ambedkar. Les ambedkaristes ont ainsi créé une communauté partisane, sorte de « société semi-secrète », grâce à la réactivation d'expressions aux connotations rebelles dans un nouveau contexte de lutte.

Différents ordres d'aspiration se sont ainsi condensés dans ce monument controversé, cristallisant les principales tensions de caste et de classe de la société rurale. Sa forme associant le modèle du grand homme d'État à une esthétique populaire, réminiscence de la statuaire religieuse, suscite un culte de nature hybride, mêlant discours idéologiques et pratiques de dévotion déterminés à leur tour par des stratégies politiques et des enjeux locaux. L'entrée d'Ambedkar au village marque ainsi la naissance d'un nouveau personnage mythique, celui d'un grand homme à la fois exceptionnel par ses talents et ses qualités morales, et proche socialement. « Babasahab », le nom donné à ce personnage du folklore politique, est la condensation de deux registres opposés : *baba*, « grand-père », évoquant le lien familial et la consanguinité, et *sahab*, « monsieur », réservé aux maîtres blancs et exprimant la déférence due au statut et au pouvoir. Dans sa version longue (« Doctor Babasahab Ambedkar »), le prestigieux titre de docteur vient renforcer l'appartenance d'Ambedkar à l'élite et donc aussi le caractère exceptionnel de sa proximité avec les dalits. Cette figure tutélaire parvient à concentrer une série d'oppositions et de tensions fondamentales de l'expérience des dalits dans l'Inde contemporaine, conciliant ainsi la politique politicienne et l'utopie¹⁶ : l'État moderne et une paysannerie pauvre qu'il avait exploitée sous le colonialisme puis « trahie » après l'indépendance ; la religion populaire et les idéaux démocratiques ; la mobilité sociale des diplômés dalits et la loyauté au groupe d'origine. Elle exprime par-dessus tout la promotion dans ces milieux défavorisés d'un nouvel espoir placé dans l'État, comme l'implique toute stratégie de conquête démocratique du pouvoir par les défavorisés. On assiste donc dans cette période intense de politisation des dalits à la fabrication d'une sorte de saint de l'émancipation. Le rôle joué par les statues dans cette mobilisation correspond bien à ce qu'affirme Raymond Jamous, pour qui « faire » le saint c'est « le faire exister, l'inscrire dans des lieux particuliers, dans l'univers des relations sociales, religieuses, politiques » (1995 : 43).

La statue villageoise, croisement entre le monument officiel du grand homme et la *murti*¹⁷, l'image personnifiée à laquelle l'hindouisme populaire rend un culte, évoque bien la fusion possible entre l'utopie politique et le domaine religieux, qui peut déboucher sur le transfert de certaines pratiques dévotionnelles (l'inclination avec les mains jointes, le toucher successif des pieds de la statue et de son front par le dévot, le dépôt de fleurs et de guirlandes, l'encens). Les militants adeptes des principes d'Ambedkar veillent cependant à empêcher toute dérive religieuse du culte, excluant par exemple l'offrande alimentaire ritualisée (*prasad*) et limitant de manière générale les pratiques assimilables à une supersaturation populaire contraire au rationalisme d'Ambedkar et à sa rupture radicale avec l'hindouisme. J'ai par exemple pu entendre des militants critiquer la pratique hindoue consistant à placer un *tikka* (marque colorée) sur le front du portrait ou de la statue d'Ambedkar ou à placer son image au milieu d'autres représentations de divinités hindoues dans les foyers. Mais c'est paradoxalement à travers de telles pratiques que l'idéologie d'Ambedkar a réussi, au prix de relatives distorsions, à dépasser les seuls cercles des intellectuels dalits et à se faire une place dans l'ensemble hétérogène des pratiques et représentations populaires.

• • •

16. Emmanuel Grimaud souligne que l'imagerie politique indienne est un sanctuaire de l'utopie face à des pratiques politiques désavouées [2007].

17. L'*Oxford Hindi-English dictionary* donne les définitions suivantes, qui témoignent bien de ce processus de personnification de l'image : « Murti, f. 1. any body having material form ; figure ; form. 2. idol ; statue ; image. 3. embodiment, manifestation ; personnification. » [Oxford University Press, 1993 : 829]

L'officialité, nouvelle « arme des faibles » ?

Si, comme certains usages des statues d'Ambedkar évoqués plus loin le montrent, celles-ci peuvent parfois être considérées comme une « arme des faibles », je ne l'entends pas ici exactement au sens que James Scott (1985) donne à cette notion, à savoir celui de formes « surnoises », non politisées et non organisées de résistance paysanne, les seules envisageables selon lui dans des contextes de subordination économique, sociale et politique. En effet, si la statue d'Ambedkar hérite de telles pratiques, elle n'en reste pas moins le fruit d'une mobilisation politique, et le signe d'une contestation organisée et discursive. Elle est en outre le support matériel d'une pédagogie de l'émancipation et d'un enseignement idéologique. Elle témoigne du passage de pratiques populaires de résistance à une dynamique de politisation ou, plus exactement, de la coexistence de différents registres du politique dans ces milieux. C'est dans cet enchevêtrement fécond et dans ces tensions que réside la nature à la fois hybride et polysémique de toute médiation culturelle. En tant qu'elle est une imitation de la stylistique officielle, je serais tenté de parler à son propos d'une arme des faibles d'un type nouveau, intégrant le registre de l'officialité dans une culture de la résistance qu'un contexte de politisation est venu bouleverser.

Les usages militants de ces monuments sont révélateurs de l'augmentation des compétences politiques des défavorisés, et plus particulièrement d'une nouvelle maîtrise populaire des symboles de la nation à des fins politiques (Jaoul 2006). L'évolution de l'usage des statues offre en outre un point de vue intéressant sur les transformations culturelles induites par l'arrivée du BSP au gouvernement provincial en décembre 1993. Les inaugurations de monuments dans les villages deviennent prétextes à solliciter le soutien des hauts fonctionnaires dalits promus par le nouveau gouvernement à la tête des administrations de district ainsi que des élus dalits, en particulier dans les conflits qui opposaient cette population aux castes dominantes. Dans des imitations de cérémonies officielles, il est généralement demandé à ces invités de marque d'inaugurer une plaque en marbre gravée à leur nom, fixée sur le socle de la statue. Les organisations dalits avertissaient de cette façon la population locale des connexions dont elles bénéficiaient dans les nouvelles classes dirigeantes issues de leurs castes, se parant des attributs de l'officialité à la façon d'un rempart symbolique destiné à décourager les oppresseurs. De même, lors des commémorations des grandes dates du calendrier ambedkariste, les invités d'honneur, généralement détenteurs de positions officielles (ministres, députés, hauts fonctionnaires, leaders nationaux, etc.), commencent par rendre hommage publiquement au portrait ou à la statue d'Ambedkar par des offrandes de fleurs et de guirlandes, reproduisant ainsi une liturgie et des gestes officiels dans un contexte militant. L'image est placée au centre d'une cérémonie publique où des hommes de pouvoir se voient sommés de déclarer publiquement leur allégeance à la communauté dalit et leur soutien aux luttes d'émancipation. Tout en mettant leur autorité et leurs positions au service d'une lutte populaire, ils tentent eux-mêmes de conserver une forme de contrôle politique sur la base paysanne. Ces ajustements entre l'élite politico-administrative dalit et la base paysanne témoignent de la façon dont la paysannerie pauvre tente de mobiliser un soutien au sein de l'appareil d'État, via cette élite subalterne.

Il y a dans ces jeux subtils bien que toujours inégaux entre cooptation des élites par la base et tentatives de contrôle politique de cette dernière, un parallèle intéressant à faire avec les observations de Florence Bernault sur le Gabon.

Celle-ci note que dans les cérémonies de danse *n'gol* les aspects les moins conformes à l'idéologie officielle (comme la contre-sorcellerie) étaient pudiquement gommés face aux « Européens qui visitent au début de la fête et à qui l'on présente des danses "très innocentes", en proclamant que le *n'gol* s'inspirait des préceptes chrétiens et combattait le vol et l'adultère. Puis les dirigeants se servaient de la visite des Européens pour répandre le bruit que les Blancs faisaient partie de la secte, ou, du moins, la cautionnaient » (1996 : 191). De la même manière, j'ai pu constater lors d'une grande fête ambedkariste dans une bourgade rurale proche de Kanpur, qui a duré toute une nuit, que les activistes se montraient bien plus radicaux dans leurs discours (appelant par exemple à la vengeance armée contre toute violence subie) une fois que les *chief guests* officiels avaient quitté les lieux (Jaoul 2007b).

Dans un sens moins compatible avec ces formes de contrôle social par les élites dalits, les statues d'Ambedkar permettent également la réactualisation d'anciennes pratiques de contrôle du territoire, plus proches quant à elles des armes des faibles dont parle Scott. Par exemple, à l'entrée d'un bidonville dalit de Kanpur menacé d'expropriation (que j'ai visité en 2004), les habitants avaient construit une arche décorée d'un bas-relief représentant Ambedkar (fig. 5).

Les militants du quartier pensaient ainsi réussir à empêcher l'entrée des bulldozers municipaux en comptant sur l'émotion populaire et la violence communautaire que la destruction du symbole des dalits aurait été susceptible de déclencher. Il ne s'agissait pas là d'une invention, mais de l'adaptation d'une ancienne pratique, courante dans les milieux précarisés des centres-villes de l'Uttar Pradesh victimes dès l'époque coloniale de la pression immobilière (Gooptu 2001). Ainsi, bien que cet aspect reste très peu connu des chercheurs, il est de notoriété publique dans ces villes que les minuscules temples de trottoir et les tombes de saints soufis ont souvent constitué de véritables protections à la fois physiques et symboliques contre les expropriations, et que certains ont même été construits à cette seule fin (à Kanpur, la rumeur affirme que certaines tombes de saints sont vides).

Alors que, dans un premier temps, le BSP a mis ces techniques populaires à profit afin de mobiliser politiquement sa base, substituant la statue d'Ambedkar aux monuments de la religion populaire, il a, une fois arrivé au pouvoir, cherché à y mettre un terme. Le gouvernement a dès lors tenté d'encadrer ces initiatives et a progressivement réaffirmé son monopole étatique sur la statuaire du grand homme, tâchant ainsi de faire cesser l'usage conflictuel des statues par les défavorisés. Lors du premier gouvernement d'alliance, l'arrivée au pouvoir de leaders locaux du BSP, devenus ministres ou simples députés, fut propice à l'affirmation inédite des dalits, galvanisés par leur victoire. Cela se traduisit par une « frénésie » d'installation de statues d'Ambedkar, qui créèrent des tensions d'autant plus difficiles à gérer pour le gouvernement qu'elles opposaient les castes intermédiaires et les dalits, représentés respectivement par le Samajwadi Party (SP) et le BSP, les deux partis de la coalition gouvernementale. L'attitude militante des dalits s'avéra d'autant plus embarrassante pour le BSP qu'elle dégénéra parfois en bras de fer avec les administrations locales. Ce fut le cas lorsque celles-ci ne leur accordaient pas le soutien qu'ils en attendaient, considérant, suivant un sentiment très répandu chez les dalits, qu'il s'agissait de « leur » gouvernement.

À Meerut, en mars 1994, des affrontements opposèrent les dalits aux forces de l'ordre qui tentaient de déloger un buste non autorisé dans un parc public. En installant cette statue, les dalits du village voisin de Shergarhi, se sentant (probablement avec raison) menacés d'expropriation par une périphérie urbaine en

expansion, souhaitent empêcher la réquisition de ce parc public que la municipalité avait décidé – en toute illégalité – d'attribuer à un projet immobilier. À l'instar de celle du bidonville de Kanpur, la statue se vit attribuer un rôle simultanément pratique et symbolique, servant à la fois de rappel populaire de la légalité face à une administration corrompue en proie à des intérêts immobiliers, mais aussi de rempart à la fois matériel et symbolique contre les bulldozers. La répression policière fit trois morts et des dizaines de blessés lors d'une fusillade, suivie d'un couvre-feu de quinze jours. D'importantes manifestations de dalits eurent lieu malgré tout, aboutissant à six cents arrestations. Mayawati, la responsable provinciale du BSP, se désolidarisa quant à elle des militants, critiquant l'installation d'une statue qu'elle qualifia d'« inutile ». Cette déclaration, émanant d'une ancienne militante de la base ayant elle-même pratiqué dans le passé ces installations « sauvages », est significative de la transformation radicale du BSP dès son arrivée au pouvoir. Kanshi Ram, chef et fondateur du parti, déclara pour sa part que les dalits souhaitant installer une statue devraient désormais se pourvoir d'une autorisation administrative (Pai 2002). Alors qu'il avait laissé libre cours dans ses premières mobilisations à l'imaginaire paysan de la rébellion et à ses aspects messianiques, le BSP, une fois dans le giron du pouvoir, devint ainsi le principal agent d'une forme indirecte de reprise en main étatique des dalits et de leurs pratiques militantes.

Babasahab sous le gouvernement des dalits : une consécration ambiguë

À la tête de plusieurs gouvernements ultérieurs de l'Uttar Pradesh (en 1995, 1997, 2002 et 2007), Mayawati a néanmoins fait de la politique symbolique une de ses priorités. De nombreuses statues et parcs au nom d'Ambedkar et d'autres personnages du mouvement anti-brahmane ont ainsi été mis en chantier, des universités et des districts ont été rebaptisés. Cette politique symbolique concerne également les villages, via un décret de création de « parcs Ambedkar » dans les espaces communaux.

Dans les bourgades et les villes, les imposantes statues de bronze installées par les gouvernements BSP sont des répliques quasi à l'identique du modèle du Parlement indien, de taille monumentale et de couleur noire ou cuivrée. Signe distinctif cependant : l'inscription « Indian Constitution » sur le livre. Il s'agit de la traduction dans la langue de l'officialité et du pouvoir par excellence, l'anglais, de l'hindi *Bharatya Sanvidhan* mentionné explicitement sur les modèles artisanaux et que le modèle parlementaire avait laissé dans le domaine de l'implicite. D'autres détails de la nouvelle génération de ces statues officielles reprennent également des éléments des modèles populaires (comme les lunettes en métal, ajoutées et soudées un peu grossièrement, ainsi que des défauts de proportionnalité qui témoignent du fait que ces modèles sont commandés à des artisans locaux et expliquent ces citations involontaires de l'iconographie du bazar). Dessinant une trajectoire en boucle, et représentant en ce sens une sorte de cas d'école de la circulation entre esthétique officielle et populaire, la figure populaire de Babasahab Ambedkar se retrouve désormais à son tour, au terme d'une première phase descendante d'imitation de l'officialité, réintégrée à la symbolique officielle du pouvoir, sa sphère d'origine. Après une phase d'imitation par les militants de la stylistique gouvernementale, les gouvernements du BSP ont repris en d'autres termes ces pratiques militantes de la base en leur conférant

Fig. 6 Monument populaire installé à l'initiative d'un comité de résidents dalits au Maharashtra. Bhandara, avril 2008. Photo de l'auteur.

भारत रत्न

गोधिसरव

des moyens étatiques. Ces va-et-vient entre les pratiques officielles et les pratiques populaires contribuent à donner un ancrage populaire à l'État et, inversement, témoignent des processus d'intégration d'attributs de l'État dans la culture populaire. Ils soulignent d'une façon nouvelle les continuités entre les sphères sociales et étatiques indiennes, dont la porosité des frontières a déjà été soulignée (Füller et Harriss 2000). Pourtant, les contrastes offerts par les versions étatiques et populaires de la statue d'Ambedkar témoignent aussi et surtout des nombreuses contradictions à l'œuvre dans ce processus d'ajustement entre l'État indien et des milieux défavorisés qui continuent d'être victimes d'une posture autoritaire héritée des méthodes coloniales. Ces ambiguïtés apparaissent bien si l'on se penche plus en détail sur la politique symbolique de Mayawati.

La nouvelle femme forte de l'Uttar Pradesh, dont le parti a obtenu les meilleurs pourcentages en 2007 (au prix d'un renoncement à l'idéologie anti-brahmane et à l'identité dalit du parti, afin de faciliter une alliance électorale avec les brahmanes), semble obnubilée par l'idée de laisser une empreinte sur le territoire par le biais de réalisations pharaoniques. Alors que c'est grâce à son alliance controversée avec les nationalistes hindous qu'elle a pu former son premier gouvernement (suite à la rupture de l'alliance avec le SP en 1995) et que ce pragmatisme a atteint de nouveaux sommets dans la stratégie de mobilisation des brahmanes, Mayawati tente, à travers ces monuments, de fournir des gages de sa fidélité à l'électorat dalit et à l'idéologie d'Ambedkar. Le gigantesque Ambedkar Udhyan (parc Ambedkar) qu'elle a fait réaliser à Gomti Nagar – extension moderne de la capitale de l'État, Lucknow – constitue, pour la presse, un emblème de sa mégalomanie. Sa gestion capricieuse et lunatique des chantiers est devenue un enjeu d'affirmation de son autorité et de son pouvoir. La construction du parc, auquel 44 hectares et 1,5 milliard de roupies ont été alloués lors de son deuxième gouvernement (1997), a été interrompue sur ordre de la justice en raison d'une enquête sur l'utilisation des fonds. En 2007, immédiatement après avoir formé son quatrième gouvernement, Mayawati a bénéficié de l'annulation de cette mesure par la Cour suprême. L'assemblée provinciale a alors attribué un nouveau terrain de 20 hectares, qui hébergeait jusque-là un complexe sportif, ainsi que 3,36 milliards de roupies supplémentaires pour la destruction et la reconstruction du parc selon de nouveaux plans : un chantier pharaonique où des milliers d'artisans tailleurs de pierre venus du Rajasthan se sont relayés nuit et jour. L'installation d'une statue de Mayawati à côté de celle de Kanshi Ram à l'entrée du parc a cristallisé les accusations de mégalomanie (ignorant ostensiblement ces critiques, Mayawati, jugeant sa statue de trop petite taille, a exigé un plus grand modèle).

Lors de ma visite de ce chantier en avril 2008, j'ai pu pénétrer dans le dôme principal où trônait une gigantesque statue d'Ambedkar, assis sur un siège à accoudoir dans une imitation du mémorial de Lincoln à Washington (fig. 7). Peu de temps après, en visite dans la région de Nagpur (Maharashtra), j'ai pu apercevoir dans une bourgade (Bhandara) une version populaire plus ancienne (fig. 6) de cette iconographie liée à la représentation du pouvoir (en hindi, le terme *kursi*, « siège », est employé comme une métaphore du pouvoir politique). Ainsi, nous serions à nouveau face à la reprise gouvernementale d'une iconographie populaire préexistante. Toutefois, en dépit de leur similitude, l'effet produit par ces modèles sur le visiteur est radicalement différent. Alors que le style surdimensionné du monument de Lucknow m'a paru incarner un pouvoir cherchant délibérément à impressionner et intimider, les monuments populaires, par leur

Fig. 7 À l'intérieur du dôme en chantiers du parc Ambedkar de Lucknow. Gomti Nagar, 2008. Photo de l'auteur.

proximité, leur taille modeste, leurs défauts et leur esthétique familière, évoquent au contraire une image « domptée » du pouvoir : d'un côté, l'appropriation démocratique du pouvoir d'État, de l'autre, de nouvelles réalisations démesurées qui semblent chercher à restaurer une image monumentale du pouvoir d'État dans sa « grandeur » de Léviathan.

Cette esthétique monumentale incarne l'émancipation « par le haut » défendue par Mayawati, critiquée par une base électorale marquée par une conception négative de l'État indien. Tout en soutenant le BSP par pragmatisme électoral, les villageois dalits refusent ainsi d'abandonner leurs comités ambedkaristes indépendants et de se soumettre à un parti dont ils critiquent l'évolution et la vénalité, par exemple lorsque ses investitures sont monnayées auprès de notables et d'hommes d'affaires indifférents à leur cause, aux dépens des militants. Les critiques de la base semblent pourtant épargner ces réalisations monumentales, qui, bien que reflétant l'évolution autoritaire du parti et la dépossession de la base militante (du moins aux yeux du chercheur), bénéficient d'une indéniable popularité. Ces monuments gigantesques viennent en effet appuyer de tout leur poids les revendications des dalits, longtemps repoussées dans les confins

Fig. 8 Décoration extérieure d'une maison dalit. Tumser, Maharashtra, avril 2008. Photo de l'auteur.

de l'indicible, et consacrer officiellement leur émergence historique en tant que sujets politiques. Ainsi, la visite du parc Ambedkar est devenue une sorte de pèlerinage politique pour les villageois dalits. Celui-ci n'est pas considéré comme un pur artefact du pouvoir parce qu'il est perçu comme le reflet à l'échelle gouvernementale, c'est-à-dire monumentale, de pratiques populaires. Pour des milieux subalternes auxquels la tradition brahmanique refuse toute légitimité culturelle, et dont la politisation a été stigmatisée comme déviante et contraire au nationalisme, un tel procédé d'officialisation agit comme une consécration et une source d'orgueil, au même titre que la réussite politique de ce parti et en dépit de son lot de désillusions.

Conclusion

Alors que les études de l'imagerie politique indienne ont privilégié un imaginaire religieux de la nation lié à l'hindouisme populaire, l'imagerie ambedkariste témoigne de la formation plus discrète au sein des milieux populaires d'un « folklore républicain » (Agulhon 1995). En dépit du contraste, généralement souligné par les médias indiens, entre la figure du « grand homme » en costume-cravate et les milieux défavorisés, cette figure populaire de Babasahab Ambedkar évoque bien une représentation populaire d'une élite subalterne, à la fois dotée des attributs de l'officialité et fidèle à ses origines. Une telle appropriation par le bas de la figure du grand homme, c'est-à-dire du mythe républicain d'une élite issue du peuple, œuvrant pour lui et responsable envers lui, incarne la revendication d'un pouvoir d'État accessible et bienveillant, à l'opposé des représentations distantes et autoritaires que ce dernier donne de lui-même dans ses propres mises en scène. En même temps, ces représentations ne font pas que rendre le pouvoir proche du peuple : imitant l'esthétique officielle, elles tentent également de souligner la grandeur et la supériorité des lois en opposition au régime des inégalités de caste dont l'illégalité est soulignée. Ces monuments sont donc profondément ambivalents : tout en rendant le pouvoir plus proche des gouvernés, ils rappellent l'autorité de ses lois et leur caractère inaltérable. Les statues d'Ambedkar offrent ainsi un point de vue original sur l'histoire des ajustements entre les dalits et l'État indien, auxquels elles ont d'ailleurs contribué.

CNRS, IRIS

jaoul.nicolas@neuf.fr

Bibliographie

AGULHON, Maurice

1989 *Marianne au pouvoir. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1880 à 1914*. Paris, Flammarion.

1995 *Cultures et folklores républicains*. Paris, éditions du CTHS.

BASU, Tapan *et al.*

1993 *Khaki Shorts and Saffron Flags. A Critique of the Hindu Right*. New Delhi, Orient Longman [« Tracts for the times 1 »].

BAYART, Jean-François

1985 « L'énonciation du politique », *Revue française de science politique* [35]3 : 343-373.

BERNAULT, Florence

1996 *Démocraties ambiguës en Afrique centrale. Congo-Brazzaville, Gabon : 1940-1965*. Paris, Karthala.

FÜLLER, Christopher John et HARRISS, John

2000 « For an anthropology of the modern Indian state », in Christopher John Fuller et Véronique Bénéï, *The Every Day State and Society in modern India*. New Delhi, Social Science Press.

GOOPTU, Nandini

2001 *The Politics of the urban poor in early Twentieth Century India*. Cambridge, Cambridge University Press.

GRIMAUD, Emmanuel

2007 *Le Sosie de Gandhi*. Paris, CNRS Éditions.

JAFFRELOT, Christophe

2000 *Dr Ambedkar, leader intouchable et père de la Constitution indienne*. Paris, Presses de Sciences Po.

JAMOUS, Raymond

1995 « "Faire", "défaire" et "refaire" les saints : les *pir* chez les Meo (Inde du Nord) », *Terrain* 24 [« La fabrication des saints »].

JAUL, Nicolas

2006 « Learning the use of symbolic means. Dalits, Ambedkar statues, and the state in Uttar Pradesh », *Contributions to Indian Sociology* [40]2 : 175-207.

2007a « Le point de vue des dalits sur les quotas d'embauche de l'administration », *Droit et Cultures. Revue d'anthropologie et d'histoire* [50]1 : 63-87.

2007b « Dalit processions: street politics and democratization in India », in Donald Cruise O'Brien et Julia C. Strauss, *Staging politics: Power and performance in Asia and Africa*. Londres, I.B. Tauris : 177-192.

2008 « The "Righteous Anger" of the powerless. Investigating dalit outrage over caste violence », *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, numéro spécial. <http://samaj.revues.org/document1892.html>

MBEMBE, Achille

2000 *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris, Karthala.

PAI, Sudha

[2002] *Dalit Assertion and The Unfinished Democratic Revolution: The Bahujan Samaj Party in Uttar Pradesh* (New Delhi, Sage Publications).

PANDEY, Gyan

1982 « Peasant Revolt and Indian Nationalism: The Peasant Movement in Awadh, 1919-1922 »,

in Ranjit Guha (éd.), *Subaltern Studies 1*. New Delhi, Oxford University Press.

PINNEY, Christopher

2004 « Photos of the Gods ». *The Printed Image and Political Struggle in India*. Londres, Reaktion Books.

POUCHEPADASS, Jacques

2000 « Les *subaltern studies* ou la critique postcoloniale de la modernité », *L'Homme* 156 [« Intellectuels en diaspora »].

PUDAL, Bernard

1989 *Prendre parti. Pour une sociologie historique du PCF*. Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

SCOTT, James C.

1985 *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance*. New Haven, Yale University Press.

TARTAKOV, Gary

2000 « The politics of popular art: Maharashtra », in Shivaji K. Panikkar, *Twentieth Century Indian sculpture: Last two decades*. Bombay, Marg Publications : 100-107.

ZELLIOT, Eleanor

1970 « Learning the use of political means. The Mahars of Maharashtra », in Rajni Kothari (éd.), *Caste in Indian Politics*. New Delhi, Orient Longman.

1988 « Congress and the Untouchables, 1917-1950 », in *Congress and Indian Nationalism. The Pre-Independence phase*. Berkeley, University of California Press.

Fig. 9 Le monument de Nana Rao Park. Kanpur, 2004. Photo de l'auteur.

Résumé / Abstract

Nicolas Jaoul, *Les statues d'Ambedkar en Inde. Répliques artisanales d'un monument et usages subalternes de l'officialité* – Cet article revisite, du point de vue de la culture matérielle, un épisode majeur de l'histoire de la démocratie en Inde. La façon dont sont repris certains attributs typiques d'une stylistique officielle dans les statues d'Ambedkar installées par les militants dalits dans l'État de l'Uttar Pradesh invite à réfléchir aux usages populaires de l'officialité. Les multiples distorsions subies par l'esthétique officielle une fois retranscrite dans une esthétique du bazar, avec des moyens artisanaux, offrent une image du pouvoir proche et familière, à l'opposé des mises en scène monumentales du pouvoir d'État par lui-même, tout en se nourrissant d'elles. Peut-on cependant se contenter de cette interprétation légitimiste en termes de « déformations » ? Loin d'être envisagé comme caricature ou parodie du pouvoir (on peut en revanche parler de « déforcement » de la violence symbolique de l'État, qui consiste à rendre cette autorité appropriable et manipulable), le recours populaire à l'officialité qui s'observe dans les pratiques militantes autour de ces statues semble répondre davantage à une façon de légitimer, de donner de l'autorité à l'idéologie anti-caste des dalits en tant que ressource symbolique mobilisable dans la lutte des dominés.

Nicolas Jaoul, *Ambedkar statues in India. Handicraft replicas of a monument and subaltern uses of officialty* – This article revisits a significant episode in India's democratic history, looking at it from the perspective of material culture. The way in which certain aspects typical of official stylistics are taken up in statues of Ambedkar erected by Dalit militants in the state of Uttar Pradesh encourages us to think about popular uses of officialty. The multiple distortions that official aesthetics undergo as they are retranscribed in the aesthetics of the bazaar forge an image of power as something proximate and familiar. This both forms a contrast with state power's monumental enactments of itself, and simultaneously feeds into it. But is this legitimist analysis based on the idea of a "deformation" enough? Far from being a caricature or parody of power (we might, however, speak of a "deforcement" from the heat of symbolic state violence, thereby affording people a handle on its authority), popular recourse to or invocation of officialty as witnessed in the militant practices that surround these statues is better understood as a means of legitimising or bestowing authority upon the Dalit's anti-caste ideology. This becomes a symbolic resource that can be deployed in their struggle against oppression.