

Les lieux de production du discours savant

Gyan Prakash

QUE SIGNIFIE vivre en Occident et écrire à propos d'une région sur laquelle il a exercé sa domination pendant près de trois siècles ? La question se complique si l'on tient compte du fait que la région à propos de laquelle j'écris – l'Inde – est également celle d'où je viens. Il y a aussi le fait que j'écris des États-Unis, pays qui a peu de relations historiques avec l'Inde mais qui y exerce une influence par sa puissance économique, politique et idéologique. Il convient cependant de souligner que les États-Unis se considèrent comme une puissance *occidentale* représentant l'Occident moderne. Ce qui implique que, tout en revendiquant l'héritage de la culture et du pouvoir occidentaux, les États-Unis projettent leur domination mondiale en des termes qui à la fois s'inspirent et vont au-delà de l'histoire du colonialisme européen. Cela signifie que, contrairement à la Grande-Bretagne où l'héritage impérial domine la recherche sur le sous-continent, ce qui structure l'étude de l'Asie du Sud aux États-Unis est son statut de puissance mondiale et de représentant hégémonique de l'Occident. Ainsi, le développement dans l'après-guerre de programmes d'études des aires culturelles et l'incitation de puissantes fondations à les abandonner durant la période qui suivit la guerre froide, est à comprendre en rapport avec la nouvelle place qu'occupent les États-Unis en tant que puissance mondiale.

Il n'est guère surprenant que le fait de vivre aux États-Unis et d'écrire sur l'Inde coloniale me rendent plus intimement conscient et critique de la domination historique exercée par la culture, les savoirs et les institutions de l'Occident. En même temps, mon appréciation des différences culturelles et des décalages historiques s'est aussi faite plus précise. Je ne parle pas seulement de la reconnaissance et de la mise en évidence des stéréotypes orientaux et occidentaux qui encombrant notre vie, mais aussi d'une com-

LIGNES DE VIE

préhension de leur pouvoir – leurs sources historiques et ce qui les a rendus si prédominants à l'échelle mondiale. Cela ne tient pas au simple fait de vivre en Occident, mais plutôt dans une époque qui connaît une transformation profonde du paysage intellectuel ; je veux parler ici de l'impact combiné de la critique radicale de l'orientalisme par Edward Saïd, des recherches polémiques des Subaltern Studies, des nouvelles questions posées par les critiques féministes et postcoloniales, de la révision du marxisme déclenchée par les changements politiques et idéologiques, ainsi que des études sur la généalogie des disciplines et du savoir occidentaux de Michel Foucault et de la déconstruction de la métaphysique occidentale de Jacques Derrida. Tous remettent en cause les catégories et hypothèses bien établies. Écrivant dans ce contexte intellectuel mouvant, je suis pleinement conscient du défi qui s'impose de repenser l'Asie du Sud d'une manière qui reconnaisse la configuration du monde moderne sous domination occidentale et en tienne compte, sans être paralysé par cette reconnaissance.

Grandir en Inde, dans la mesure où l'Occident faisait partie de ma vie, du moins de la vie de la classe moyenne indienne, n'était pas toujours chose évidente. Le colonialisme avait institutionnalisé la suprématie de l'Occident au sein du système éducatif. L'indépendance nationale ne décolonisa pas l'éducation coloniale, mais universalisa davantage encore l'Occident. On nous a rabâché l'autorité culturelle de la science et du rationalisme occidentaux – par le biais de versions triomphalistes de l'histoire de Copernic, et du choc historique entre l'Église médiévale et la révolution scientifique. Maintenant, je m'entends souvent dire qu'il ne s'agit pas là de la « véritable » histoire de l'Occident, mais l'éducation coloniale, d'une certaine manière, n'a pas réussi à nuancer ses histoires de l'Europe. Hors de ses frontières, l'Europe vit et s'universalise selon des images mythiques, au point que cette histoire mythique ne prend même pas soin de se démarquer comme une histoire locale, mais se représente comme une narration universelle du progrès. C'est ainsi que nous fûmes éduqués. L'Occident, c'était l'Histoire, et les Indiens y furent intégrés en termes occidentaux. On étudiait l'histoire de la Grande-Bretagne et de l'Europe afin d'identifier l'émergence et la cristallisation des universaux – l'humanisme, la démocratie, le règne de la raison, de la science et de la modernité. L'histoire de l'Inde complétait aux côtés de et contre ce modèle universel, révélant à la fois « carences » et sa contribution positive à l'Histoire. La seule note discordante provenait de l'intrusion du colonialisme britannique dans l'histoire indienne. Mais le récit du triomphe final du nationalisme indien permettait de préserver le récit magistral (« master narrative »). Le colonialisme était une chose terrible, mais Bacon et Shakespeare étaient d'une importance universelle. L'Occident était si pro-

fondément ancré dans notre éducation que nous fîmes mieux que bien l'apprendre, nous le fîmes nôtre.

Le marxisme n'était pas libéré de la représentation de l'Occident en tant qu'Histoire, mais il offrait une position critique avantageuse. Il nous apprit que l'anti-impérialisme de notre bourgeoisie s'était compromis parce qu'il avait participé à engraisser (*sic*) les classes capitalistes et terriennes aux dépens des classes ouvrières et de la paysannerie. Cette conception motiva ma première incursion dans la recherche universitaire. Je me mis à étudier l'histoire du travail forcé en Inde afin de mettre au jour les prétentions idéologiques de l'État et de comprendre les forces de classe (*sic*) qui sous-tendaient les rapports de production serviles. Je me souviens avoir suivi attentivement le débat des marxistes indiens sur la question du capitalisme dans l'agriculture dans *Economic and Political Weekly*, au début des années 1970. Tandis que certains prétendaient que l'agriculture indienne était capitaliste, d'autres affirmaient que les rapports de production en milieu rural conservaient un caractère semi-féodal. Les rapports et les enquêtes sur l'existence du travail forcé confirmaient l'impression qu'à tout le moins le capitalisme indien était très différent du modèle britannique classique analysé par Marx. Je me reportais aux écrits de Lénine sur l'agriculture russe et à l'étude de Karl Kautsky sur la transformation de l'agriculture allemande afin d'avoir une meilleure compréhension théorique de l'expérience indienne. Le féodalisme européen et sa transition au capitalisme semblaient également pertinents. J'écumais la bibliothèque de New Delhi à la recherche d'ouvrages et d'articles sur les relations féodales dans différentes régions d'Europe. Mes amis et moi-même nous repassions avec empressement et lisions avec une grande impatience des articles écrits par des chercheurs européens (gracieusement traduits par des étudiants sympathisants du département des langues étrangères), à peine lisibles sur des pages en papier jauni et grossier, et salués comme des découvertes capitales qui, il va sans dire, n'advinrent jamais. J'apprenais une multitude de choses dans ces lectures enfiévrées ; pourtant, je me lassai rapidement d'essayer de lire l'histoire de l'Inde à travers le prisme de l'Europe et me tournai alors vers la littérature du Tiers-Monde. Les débats français sur le mode de production esclavagiste en Afrique et les écrits latino-américains sur le développement assisté consumèrent mon intérêt. Surtout, je fus intrigué par l'anthropologie car elle paraissait remettre en cause l'universalisme eurocentré de l'histoire.

Mon intérêt pour l'anthropologie me conduisit aux États-Unis car je savais que les programmes universitaires y étaient souples et permettaient la recherche interdisciplinaire. Je m'inscrivis donc à l'université de Pennsylvanie en 1979, prêt à étudier l'anthropologie systématiquement, tout en préparant un diplôme d'histoire. Ce fut très agréable. Mais je trou-

vai également l'influence de l'indologie (que nous allions vite nommer orientalisme après avoir lu l'ouvrage d'Edward Said) étouffante dans les études sur l'Asie du Sud. Le conservatisme de l'indologie et des études sur l'Asie du Sud m'ennuyait ; pas seulement le conservatisme politique des études sur les aires culturelles, mais aussi leur style et leur contenu. Elles me semblaient être une discipline étroite, une guilde aux conventions austères et aux règles inflexibles. J'appréciai la formation systématique que constituait la lecture d'œuvres classiques de différentes disciplines relatives à l'Asie du Sud, mais l'approche par les aires culturelles me paraissait trop rigide, trop certaine de sa capacité à définir en quoi consistait l'Asie du Sud. Ironiquement, c'est l'étude soutenue de l'anthropologie que j'avais ardemment recherchée qui me permit de prendre conscience de l'importance de méthodes et d'approches rigoureuses pour définir cette région du monde. Si la société indienne devait être comprise au moyen de symboles, c'était surtout dû au fait que les étudiants formés à l'anthropologie symbolique se mettaient à rechercher le jeu des symboles. Je ne veux pas dire par là que l'anthropologie symbolique avait tort, mais que le désir d'étudier les symboles découlait de la discipline elle-même. Plus tard, j'ai compris la politique de ces disciplines, mais à l'époque, elles me paraissaient trop académiques, trop éloignées des intérêts politiques qui m'avaient attiré vers l'étude de la question du travail forcé.

Il y avait autre chose qui me faisait penser que l'étude de l'Asie du Sud était trop repliée sur elle-même. En effet, je remarquai que mes collègues américains qui étudiaient l'Asie du Sud me voyaient à travers le prisme de leur discipline, à travers ce qu'ils avaient appris sur l'hindouisme, le système des castes, la parenté et les régions. C'était troublant d'être considéré comme un objet d'étude, mais il ne me vint jamais à l'esprit de me demander comment j'en étais arrivé à occuper cette place ou ce qui me permit d'y résister. Néanmoins, le fait d'être considéré en fonction de concepts académiques devenait frustrant car je me sentais proche des formes culturelles occidentales – la musique populaire, le cinéma, la littérature, la philosophie. Mes collègues américains étaient souvent déconcertés par ma connaissance de « leur » culture, surpris que leur objet d'étude soit si proche d'eux et qu'il leur répondît dans leur propre langue. Je pense que la plupart d'entre eux finirent par me considérer comme une anomalie, une exception face à une Inde qui à leurs yeux restait profondément religieuse, structurée par ses castes, sanskrite et traditionnelle. Toutefois, cette expérience me permit de méditer sur la particularité de mon expérience « occidentale » et de comprendre à quel point mon occidentalisation était inéluctablement indienne.

Ma formation américaine ne m'empêcha pas de définir mon sujet de recherche en rapport avec les intérêts politiques de l'Inde. Je consacrai ma

thèse à l'histoire du travail forcé au Bihar. J'avais déjà effectué un travail d'archives sur le sujet avant mon arrivée aux États-Unis, mais désormais j'avais un projet mieux défini qui nécessitait à la fois des travaux historiographiques et une recherche anthropologique sur le terrain. Au cours de cette recherche, je pris conscience que la question du travail forcé ne pouvait être considérée comme une relique féodale parvenue tant bien que mal à survivre jusqu'à nos jours. Le travail forcé faisait intégralement partie de l'histoire moderne de l'Inde, même si on ne pouvait pas l'interpréter simplement comme un produit du pouvoir des propriétaires terriens et des usuriers soutenus par l'État. Quand je parlais du sujet de mes recherches à mes amis et connaissances en Inde, ils me demandaient incrédules : « Sont-ils encore asservis ? » Manifestement, tout le monde ou presque, y compris les critiques de gauche de l'État, pensait que le travail forcé appartenait à une autre époque et qu'il n'avait pas sa place dans le monde moderne. Mais je ne leur demandais pas en retour pourquoi ils supposaient qu'il devait avoir cessé depuis longtemps, car je partageais aussi leur point de vue. Si je commençais à avoir des doutes quant aux prémisses d'une telle question, il s'agissait cependant davantage d'un vague malaise que d'une compréhension clairement articulée.

Après avoir terminé ma thèse et m'être mis à la rédiger pour un livre, je pris la décision d'aborder les questions qui m'avaient déconcerté de plein fouet. Quelles sont les origines historiques de l'hypothèse selon laquelle la liberté est une condition naturelle de l'homme, et le travail forcé la suppression de cet état censé être inné ? Comment une telle hypothèse a-t-elle pu, dans l'histoire de l'Inde, être instituée en vérité ? En essayant de répondre à ces questions, je me rendis compte que le discours de la liberté opérait à la façon de ce que Foucault décrit comme « l'hypothèse répressive ». De même que le discours de la répression sexuelle instaure le sexe comme instinct naturel ensuite réprimé par les institutions sociales et libéré par la psychothérapie, le concept de liberté présente le travail forcé comme la suppression du travail libre, imposée par des idéologies et des institutions rétrogrades et féodales devant être renversées afin de placer la société sur sa trajectoire naturelle. À la question de savoir comment ce discours avait prévalu dans l'histoire de l'Inde, la réponse résidait dans le colonialisme. Pour moi, c'était le pouvoir britannique qui avait institutionnalisé le discours de la liberté comme un aspect de la domination impériale. Au cours de ce processus, il avait redéfini un éventail de liens sociaux de dépendance en les représentant et en agissant sur eux en termes de catégories capitalistes. Bref, le problème du travail forcé en Inde était inséparable de l'exercice du pouvoir colonial et de ses formes de savoir.

C'est en retraçant la généalogie coloniale de la question du travail forcé et en essayant de dessiner les contours d'une autre forme de représentation historique que j'ai découvert les Subaltern Studies. Je ne relaterai pas ici les accomplissements de ce groupe d'universitaires si ce n'est pour souligner que ses efforts visant à esquisser des solutions de remplacement aux représentations historiques dominantes étaient proches des miens. Plus généralement, les écrits de Ranajit Guha et d'autres auteurs du groupe m'ont incité à établir des connexions entre l'historiographie élitiste et l'histoire de la production des connaissances occidentales sur l'Asie du Sud. En écrivant des articles sur l'historiographie, ma préoccupation principale était de savoir comment faire en sorte que des langages associés à la domination élitiste et occidentale parlent d'autres langues. Comment critiquer les lieux-mêmes que l'on habite ? Une autre manière de décrire cette préoccupation consiste à se demander, vu que l'Occident est omniprésent, comme le suggère Ashis Nandy, comment trouver d'autres moyens d'être et de savoir. C'est dans cette perspective que les écrits de Homi Bhabha sur l'hybridité m'ont paru si profondément pertinents. À mes yeux, son concept d'« hybridité » ne glorifie pas la déraison de la mixité par opposition à la norme de l'identité ; plutôt, l'hybridité apparaît comme un intervalle, comme un lieu de tension, de contradictions insurmontables entre des positions de pouvoir et de savoir incommensurables et inégales, qui peuvent servir de lieux propices à modifier les conditions de la domination. J'ai trouvé cette approche utile pour mon récent travail sur le fonctionnement de la science comme métaphore de la modernité en Inde – où je soutiens que l'utilisation même de la science comme instrument de domination étrangère créait aussi les conditions de son repositionnement.

Ailleurs, j'ai parlé de ma volonté de recenser les lieux subalternes du savoir comme une forme de critique postcoloniale, à savoir comme une tentative visant à identifier des passés et des lieux qui demeurent désaccordés par rapport à ceux instaurés et autorisés par les élites colonialistes et nationalistes. Cela ne va pas sans risques. On ne peut nier que les études ayant pour objet un vaste éventail de lieux et d'époques considérés comme postcoloniaux – et les commentaires auxquels ils ont donné lieu – finissent par faire de leur différence avec l'Occident leur trait distinctif. Cela joue sur la représentation d'un registre d'histoires comme formes variées de l'Autre, et confirme ainsi la domination de l'Occident. Cela dit, il est tout aussi nécessaire de reconnaître que l'on ne peut tout simplement pas balayer l'histoire de ces quatre derniers siècles. Le projet d'écrire sur d'autres lieux selon leurs propres critères doit comporter des lectures en terme de déconstruction du pouvoir et du savoir occidentaux. Il est possible que cet impératif soit moins puissant en Inde même, où l'héritage

occidental agit à travers les institutions nationales, où les représentations orientalistes, la logique toute puissante de la modernité et l'exploitation capitaliste sont vécues comme des aspects du pouvoir indigène. La recherche critique s'y préoccupe évidemment moins de l'influence durable du savoir occidental mais davantage de son utilisation par la droite [politique] hindoue et l'État. Aux États-Unis, en revanche, les exigences de la critique imposent de se concentrer sur la façon dont les savoirs sur d'autres lieux et d'autres époques servent le pouvoir occidental. C'est pour cette raison que la recherche postcoloniale en Occident s'intéresse aux généalogies tant coloniales qu'impériales des histoires des régions non occidentales. Ce qui ne signifie pas une acceptation de la dichotomie entre Orient et Occident, mais une reconnaissance de la force historique de ces généalogies qui a structuré les sociétés tant dominantes que dominées. La recherche postcoloniale a ainsi produit des analyses qui suggèrent que le colonialisme a reconstitué non seulement la culture et la société des colonies mais aussi celles de la métropole.

Certains comprennent mal cette nécessité et considèrent la critique du pouvoir et du savoir occidentaux comme une manœuvre idéologique post-moderniste du capitalisme américain. Pis encore, ils y voient une quête du pouvoir par les élites originaires du Tiers-Monde installées aux États-Unis. Ils prétendent que la critique des représentations orientalistes et du pouvoir colonial masque le rôle du véritable coupable, le capitalisme, qui est cause d'inégalités et d'exploitation, et qu'elle contribue à refaire le monde selon l'idéologie du multiculturalisme et de la politique identitaire. Assez curieusement, les fétichistes de la « localisation » s'arrêtent rarement pour analyser la leur. D'une certaine manière, l'atmosphère intellectuelle aux relents de gothique impérial à Oxbridge n'est pas empoisonnée par le problème de la localisation. Et le poids du lieu disparaît miraculeusement quand on se déplace vers l'Orient après avoir vécu et travaillé durant des décennies en Occident. Je crois que le *ressentiment* [en français dans le texte] sous-jacent à cette question de la localisation révèle les inquiétudes procédant des profonds changements relatifs à la façon dont nous appréhendons le lieu de la critique. Autrefois, la critique était clairement identifiée à certaines institutions, sujets et lieux associés à la rationalité des Lumières. Cette approche est aujourd'hui vivement critiquée et a également suscité l'angoisse de voir les passions irrationnelles de race, de tribu et de culture obscurcir la vision de la raison universelle propre aux Lumières.

Telle que je la vois, ma présence aux États-Unis et la nature de mes recherches font partie de la déstabilisation du sol sur lequel nous nous tenons. Je ne me sens pourtant ni désorienté, ni non plus désavantagé. Au contraire, je pense que le détachement de l'Inde de ses amarres orienta-

listes, colonialistes et nationalistes est salutaire car il permet l'exploration d'histoires et de savoirs rendue jusqu'ici impossible par ces structures. Il a également permis que de nouvelles voies soient défrichées pour étudier les ressemblances et les différences dans l'histoire d'autres régions du monde. En quels termes pouvons-nous, par exemple, établir un lien avec les expériences latino-américaines si nous nous passons des catégories admises par la domination coloniale et le néocolonialisme ? Comment comprendre et apprendre à partir de l'étude de l'Afrique si nous nous débarrassons du cadre des études sur les aires culturelles ? Ces questions et ces dialogues sont devenus possibles parce que l'autorité académique s'est éloignée des centres traditionnels et que de nouveaux lieux de recherche ont émergé. Cela aussi fait partie de la perte des vieilles certitudes sur le savoir et reflète l'impact de l'attention accrue que nous portons aujourd'hui à la question du lieu de la recherche. Non pas le lieu dans le sens où la nature de la recherche se devine aisément à partir de la localisation géographique de sa production, mais dans le sens où elle se situe toujours dans un réseau complexe d'histoire, de pouvoir et de culture. Vue sous cet angle, l'ouverture de nouvelles voies et la constitution de nouveaux types de recherche doivent être comprises comme des efforts visant à produire un savoir qui s'accompagne d'une plus grande reconnaissance de son rapport avec le pouvoir et d'une volonté d'agir sur lui. En ce qui me concerne, cela implique la quête d'un savoir qui résisterait aux modes dominants de représentation de l'Inde tant en Occident qu'en Inde même.

À mesure que mon étude de ce qui sous-tend l'inégalité et l'exploitation en Asie du Sud s'est transformée en une critique de l'Occident moderne, l'opposition ontologique entre Orient et Occident s'est dissoute. L'Orient n'est rien d'autre que la propre image déformée de l'Occident. Cependant, cette opposition a dominé l'histoire moderne (et la connaissance) de l'Asie du Sud. Ma recherche est en équilibre entre la reconnaissance de ces deux vies de l'Orient et de l'Occident. C'est à cet endroit que je situe les possibilités de nouveaux modes de connaissance de l'Asie du Sud.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : Asie du Sud/*South Asia* – marxisme/*Marxism* – modernité/*modernity* – orientalisme/*orientalism* – critique postcoloniale/*postcolonial criticism*.

*Traduit de l'anglais par Philippe Sicard,
revu par la Rédaction.*

Gyan Prakash, *Les lieux de production du discours savant*. — Cet article est en une réflexion générale sur la question de la « localisation » de la recherche universitaire concernant l'Asie du Sud. Il pose la question de savoir ce que signifie étudier l'Inde à partir de lieux discursifs et géographiques, ou politiques, différents. Il s'achève par une interprétation de courants intellectuels récents, tels que la remise en cause de l'orientalisme et l'émergence de la critique postcoloniale en Occident.

Gyan Prakash, *The Location of Scholarship*. — This paper is a general reflection on the question of the location of scholarship as it relates to South Asia. It asks what it means to study India from different discursive and geographical/political locations, and it ends with an interpretation of recent trends in intellectual currents, such as the critique of Orientalism and the emergence of postcolonial criticism in the West.

Gyan Prakash est professeur d'histoire à l'université de Princeton, où il enseigne depuis 1988. Il est l'auteur de *Bonded Histories: Genealogies of Labor Servitude in Colonial India* (Cambridge, Cambridge University Press, 1990), et, plus récemment, de *Another Reason: Science and the Imagination of Modern India* (Princeton, Princeton University Press, 1999).