« ... La colère de la déesse... » et autres actes des *doktori*

Exorciser la possession coloniale en traduction

“The Wrath of the Goddess” and Other Acts of Doktori. Exorcising Colonial Possession in Translation

Christi A Merrill

Traducteur : Bénédicte Decharneux

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/temoigner/5395>

DOI : 10.4000/temoigner.5395

ISSN : 2506-6390

Éditeur :

Éditions du Centre d'études et de documentation Mémoire d'Auschwitz, Éditions Kimé

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2016

Pagination : 128-142

ISBN : 987 2-9600926-4-6

ISSN : 2031-4183

Référence électronique

Christi A Merrill, « « ... La colère de la déesse... » et autres actes des *doktori* », *Témoigner. Entre histoire et mémoire* [En ligne], 123 | 2016, mis en ligne le 02 novembre 2021, consulté le 04 novembre 2021.

URL : <http://journals.openedition.org/temoigner/5395> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/temoigner.5395>

« ...la colère de la déesse... » et autres actes des *doktori* Exorciser la possession coloniale en traduction

→ Christi A Merrill
Université du Michigan

«... SOIT... LA LIBERTÉ SERA... LA POSSESSION DE TOUS...»

Comment participer à la politique linguistique controversée d'un écrit lorsqu'on ne peut y accéder que dans une langue lointaine ? Ce n'est pas en tant que lectrice que je m'interroge, mais en tant que traductrice qui a un projet précis en tête : un récit écrit à la première personne par une féministe d'expression marathi et militante dalit, Kausalya Baisantry.

Dohara Abhishap (Doublement maudite) a été publié en 1999 et est considéré comme révolutionnaire dans la mesure où il s'agit du premier récit autobiographique écrit en hindi, la langue nationale de l'Inde, par une femme dalit. Ce récit s'inscrit dans le modèle d'une littérature indienne émergente écrite en langues vernaculaires indiennes (dont le marathi, le tamil et l'hindi), qui est délibérément dalit (comme dans : broyé, opprimé) en ce sens qu'elle offre une protestation éloquente contre l'intouchabilité et autres formes de discriminations fondées sur la caste dans l'Inde contemporaine. Si l'on accepte les malédictions jumelles suggérées par son titre de l'inégalité liée au genre et de l'injustice fondée sur la caste, l'histoire de vie de Kausalya Baisantry complique clairement les binarités réductrices du postcolonialisme qui entendent les questions de pouvoir en termes de colonisé contre colonisateur. Au lieu de cela, elle se sert des observations minutieuses de la vie – tant la sienne que celle des autres – pour donner sa propre version de la question provocatrice exprimée par le leader dalit Bhimrao Ramji Ambedkar dans «A Plea to the Foreigner» concernant la prochaine indépendance de l'Inde, «dans un pays libre, la liberté sera le privilège de la classe dirigeante ou sera la possession de tous.» (Ambedkar, 1945, p. 204) Kausalya Baisantry montre que, malheureusement, dans l'Inde postcoloniale, la liberté reste le privilège de l'élite dirigeante hindoue, masculine et issue de la caste supérieure. Elle construit un récit nuancé qui offre un aperçu de la complexité des problèmes systémiques récurrents qui compliquent les binarités postcoloniales. Comment lit-on les interventions de ce genre de protestation en anglais ?

Kausalya Baisantry annonce au début de son récit qu'elle écrit un *jivan ki katha*, terme inhabituel qu'elle semble avoir elle-même inventé et que l'on peut comprendre

© Tous droits réservés

comme « une histoire de vie » ou un « récit de vie » ; son éditeur, dans l'introduction, définit cet ouvrage – en anglais, en lettres romanes – comme un « roman en hindi » et le répertorie – en hindi, en caractères devanagari – comme un *atmakathak upanyas* (roman autobiographique), pour l'associer ostensiblement au terme générique populaire utilisé pour classer la plupart des récits écrits par des Dalits à la première personne quelle que soit leur langue. Ce curieux chevauchement d'étiquettes génériques multilingues est important parce qu'il crée un ensemble unique d'attentes chez le lecteur hindi. Comme beaucoup de ces « romans autobiographiques », *Dohara Abhishap* retrace au singulier les événements majeurs de la vie de l'auteure. Dans le même temps, la « vie » de cette « histoire de vie » est aussi construite au pluriel, par la superposition d'histoires racontées par des membres de la famille, des voisins, des membres du clan et amis lointains. Il en émerge un portrait complexe d'une communauté intouchable à un moment révélateur de l'histoire – avant et après

– Premières pages de *Dohra Abhishap*, où l'ouvrage est présenté, en lettres romaines, comme un « roman en hindi ». La dédicace en caractères devanagari parle pourtant d'un « *jivan ki katha* » (récit de vie).

« ...la colère de la déesse... »
et autres actes des *doktori*
(suite)

— Scène dans un basti
au Maharashtra, juste
avant l'Indépendance,
pour un photoreportage
du magazine *Life* (1946).
La légende précise qu'on
voit « un homme indien
dans un lit ombragé
entre deux cabanes, dans
la partie inférieure des
chawls (quartiers pour les
Intouchables) où vivent les
balayeurs. »

© Margaret Bourke-White

l'indépendance indienne en 1947 – de telle sorte que le texte résultant corresponde au plus près aux récits d'esclaves tels que celui de Frederick Douglass ou au *testimonio* à l'exemple de Rigoberta Menchu. De toute évidence, la popularité que chacune de ces œuvres a connue à l'échelle mondiale a profondément affecté la scène politique intérieure de l'époque. Elles invitaient les lecteurs extérieurs à éprouver de l'empathie pour les membres de leur communauté. Cette alliance a servi à faire pression sur l'élite dirigeante et a ainsi inspiré des générations d'auteurs et militants dalits. La traduction anglaise du « *jivan ki katha* » de Kausalya Baisantry peut-elle être lue dans cette tradition ?

Tout au long de son récit, Kausalya Baisantry établit des généralisations stratégiques sur les us et coutumes de la communauté au sein de laquelle elle a grandi en se servant de l'objectif grand-angle de l'ethnologue plutôt que de la vision de près de

l'autobiographe, ce qui permet de lire des parties de son récit avec plus de justesse à travers une ouverture anthropologique plutôt que littéraire. Toutefois, elle lance un autre type d'appel à ses lecteurs que celui des ethnographes formés à l'université occidentale. Son appel se fonde sur la connaissance des détails intimes de la vie dans « le basti », racontés avec une compassion solidaire et un sens aigu de leurs implications éthiques et politiques plus larges. De même, l'hindi de Kausalya Baisantry passe facilement d'un registre à l'autre – comme lorsque sa narratrice mentionne, à titre d'initée, leur quartier comme « le basti » – et, d'une autre manière, l'auteure utilise sa prose pour mettre en scène les relations hiérarchiques tendues qui existent entre le marathi et l'hindi, entre l'hindi et l'anglais, ainsi qu'entre l'anglais standard et les nombreux dialectes parlés locaux, afin d'accroître son objectif politique de militante luttant en faveur des droits de toutes les femmes dalits. Alors que l'hindi de l'auteure met l'accent sur des hiérarchies nationales difficiles, le récit, dans sa traduction, nous invite aussi à repenser le rôle de médiation de l'anglais au-delà des paradigmes coloniaux hié-

rarchisés de manière à ce qu'il prenne en compte les attentes génériques transnationales et translingues.

Le problème se pose très clairement dans le sixième chapitre lorsque Kausalya Baisantry décrit avec une discrète sympathie comment ceux qui vivent dans une extrême pauvreté luttent contre la maladie. Elle utilise des termes panindiens tels que « pooja » et « neem » dans une prose en hindi à consonance familière pour normaliser les croyances locales de ses voisins, pour lesquels elle recourt à une troisième personne du pluriel généralisée. Parfois, elle passe à des termes anglais communs qui semblent avoir trouvé leur place dans le lexique local (ici, en italiques) afin de transmettre la méfiance désabusée que ses voisins éprouvaient envers la médecine occidentale, un moyen pour elle de faire apparaître les « *doktori* » occidentaux comme des étrangers, là où un ethnographe différent aurait mis l'accent sur les rites d'exorcisme jusqu'à les rendre exotiques :

Children who were very sick would be taken to the *doktor*. Sometimes the municipal pharmacy or the government hospital. At home there would also be exorcists and others like that who would say mantras and incantations and do casting-out spells. People mostly believed in ghosts and spirits. And they did a lot of magic and other spells. Some of those exorcists who cast spells lived in the basti. Outbreaks of ringworm, measles and *typhoid* were thought to be the wrath of the goddess and so they would worship Sheetala Mata. There was a Mata temple in the basti. As soon as someone would come down with measles or ringworm the people of that house would offer neem leaves and water at the Mata temple every morning and evening. Every morning and evening they would bathe and go to the Mata Devi temple in their wet clothes. If the measles or ringworm had spread enough, women in the basti would gather in groups to sing songs to Mata, arriving with earthen jars of water and neem leaves on their heads which they had offered to images of Mata made from stone. As soon as the outbreak started a big pooja would take place. Whoever had an outbreak of measles in their home would place an earthen pot outside with water and a leafy branch of neem sticking out so that people would know that someone was sick with measles in this house. When anyone went inside the house, he would use the branch to sprinkle himself with water stored in the earthen pot, washing off his feet before coming inside. It was due to the Devi's wrath and that's why they didn't give the patients *doktori* medicine, they only had faith in the medicine of goddess worship. They wouldn't sweep the house until the patient's illness was better, would only wipe the house with a cloth. They wouldn't put any spice in the vegetables or comb their hair with a comb, would just straighten it with their fingers (Baisantry, 1999, p. 33-34).

(Les enfants malades sont conduits chez le *doktor*. Parfois à la pharmacie ou à l'hôpital public. Dans leurs maisons il y aurait aussi des exorcistes et d'autres personnes du même genre qui réciteraient des mantras et des incantations et jetteraient des sorts pour chasser le mal. Les gens croyaient surtout aux fantômes et aux esprits. Et ils pratiquaient beaucoup la magie et autres incantations. Certains de ces exorcistes jeteurs de sorts vivaient

© Harry Ransom Humanities Research Center, Université de Texas, Austin

— Illustration botanique par
Stephen Ravas d'une feuille
de neem (margousier),
XIX^e siècle.

« ...la colère de la déesse... »
et autres actes des *doktori*
(suite)

dans le basti. Ils pensaient que les épidémies de teigne, de rougeole et de *typhoid* provenaient de la colère de la déesse et c'est pourquoi ils adoraient Sheetala Mata. Il y avait un temple Mata dans le basti. Dès que quelqu'un était atteint de rougeole ou de la teigne, les habitants de la maison offraient des feuilles de neem et de l'eau au temple Mata tous les matins et tous les soirs. Les malades se baignaient chaque matin et soir et se rendaient au temple Mata Devi dans leurs vêtements mouillés. Si la rougeole ou la teigne s'était assez répandue, les femmes du basti se rassemblaient en groupes pour chanter des chansons à Mata, et arrivaient portant sur leurs têtes des pots de terre remplis d'eau et de feuilles de neem qu'elles offraient aux images en pierre de Mata. Dès que l'épidémie commençait, un grand pooja prenait place. Quiconque avait chez lui une épidémie de rougeole se devait de placer à l'extérieur de la maison un pot en terre contenant de l'eau et une branche feuillue de neem qui en dépassait afin de faire savoir aux gens que cette maison abritait un ou une malade de la rougeole. Lorsque quelqu'un entrait dans la maison, il se servait de la branche pour s'asperger de l'eau contenue dans le pot en terre et se lavait les pieds avant de rentrer. C'était la colère de la Devi et c'est pourquoi ils ne dispensaient pas les médicaments des *doktori* aux patients, ils n'avaient confiance qu'en la médecine du culte de la déesse. Tant que le patient n'allait pas mieux, ils ne balayaient pas la maison, ils nettoyaient seulement avec un vêtement. Ils ne mettaient pas d'épices dans les légumes ni ne peignaient leurs cheveux à l'aide d'un peigne, ils les mettaient juste en ordre avec leurs doigts. (Traduction BD)

Elle travaille sa description dans un hindi standard à consonance cultivée, se fondant sur la mimésis syntaxique pour normaliser les idées souvent tacites de ses voisins qui, s'ils sont sous pression, auraient expliqué leur « foi dans la médecine de culte de la déesse » en marathi non standard. Dans son récit, *typhoid* et *doktori* sont des termes plus étrangers que « exorcisme » et « culte de la déesse ». La description de Kausalya Baisantry transmet la foi de ses voisins dans les pouvoirs de la déesse de la variole Sheetala Mata utilisant des termes panindiens sanskritisés qui seraient reconnaissables par la plupart des locuteurs hindi et marathi : elle est appelée affectueusement « Mata » ou « Mère », plus pieusement « Devi » ou « déesse », ou même les deux à la fois (« Mata Devi »). La texture même de la prose hétéroglossique de Kausalya Baisantry réoriente la subjectivité du citoyen postcolonial décrit ici, créant des points communs entre le lecteur panindien imaginé et le sujet local de langue marathi de sa description. Comment produire un effet complexe similaire sur le lecteur anglophone ?

Les caractères devanagari utilisés pour écrire l'hindi ne conservent pas la distinction entre lettres majuscules et minuscules, il est dès lors difficile de faire la différence entre les noms propres et impropres – « Mata » contre « mère », ou « Devi » contre « déesse ». Dans la présente traduction en anglais, je passe d'une graphie à l'autre afin de confondre les distinctions entre le propre et l'impropre, ainsi qu'entre le haut (sanskritisé) et le bas (vernaculaire), stimulant ainsi en anglais les interventions en hindi de Kausalya Baisantry. De même, c'est à dessein que je ne mets pas en italiques

les termes feuilles de neem et poojas du culte local de ses voisins, afin de ne pas les rendre plus étrangers. J'ai, en revanche, suivi la tactique de Gayatri Spivak – qui traduisait du bengali les récits de Mahasweta Devi – de la mise en italique des mots anglais afin de préserver la trace récurrente de la rencontre coloniale historique, rappelant ainsi comment elle devient partie intégrante de la collision des langues et des cultures à un niveau local. Gayatri Spivak explique dans sa note de traduction de *Imaginary Maps* :

Tous les mots en anglais dans le texte original ont été mis en italiques. Cela rend les pages en anglais difficiles à lire. La difficulté est un rappel de l'intimité de la rencontre coloniale. Les histoires de Mahasweta sont *post*coloniales. Elles doivent fonctionner *avec* les ressources d'une histoire façonnée par la colonisation *contre* l'héritage du colonialisme. Cette « étreinte déconstructive » n'est pas seulement son message, c'est également son moyen d'expression... (Devi, 1995, p. xxxi ; traduction BD)

Le moyen d'expression et le message de Kausalya Baisantry sont encore plus compliqués, dans la mesure où son histoire de vie est un récit postcolonial fonctionnant avec les ressources d'une histoire façonnée par la colonisation contre l'héritage du colonialisme, et qu'elle utilise des ressources postcoloniales pour remettre en question l'héritage du patriarcat et les hiérarchies de castes. Cette « étreinte déconstructive » est multidirectionnelle, retournant la vie après le colonialisme contre l'élite dirigeante.

Nous rencontrons cela en hindi avec la traduction en langue vernaculaire du mot anglais « doctor » – en « *doktori* ». Un tel amalgame de sources décrit la situation dans laquelle se trouvaient ses voisins en s'attachant à compter sur les sorts, le culte de la déesse ou d'autres sortes de médecines locales pour chasser les maladies, plutôt que sur des remèdes allopathiques modernes et plus chers vers lesquels pourrait se tourner l'élite. Les stratégies narratives de Kausalya Baisantry suggèrent qu'elle est consciente du fait que les pratiques locales sont critiquées, considérées comme rétrogrades et relevant de la superstition, mais qu'elle a travaillé ses propres descriptions de manière à ne pas renforcer ces critiques. Au contraire, elle reprend la croyance populaire selon laquelle une épidémie de rougeole était le fait de la « *prakop* » de la Devi, un nom aux racines sanskrites (et dès lors brahmaniques, panindiennes) qui signifie « épidémie » et « colère »¹. Ce double sens est important parce qu'il véhicule le système de croyances que sous-tend le recours à la médecine traditionnelle, et le défend subtilement en utilisant un lexique plurivalent familier aux lecteurs en Inde.

Il me faut préciser que le fait que Kausalya Baisantry ait grandi dans ce basti-là n'est pas le premier élément qui rend son récit convaincant. Cela vient de sa capacité à traduire la complexité de ses expériences ainsi qu'une gamme complète de points de vue sur ces dernières dans son écriture en hindi, dans laquelle elle tire profit des collisions hétéroglossiques entre les langues et les positions hiérarchiques au sein de

(1) Voir les définitions suivantes dans le *Oxford Hindi-English Dictionary* de R. S. McGregor : « 1. *Violent agitation; rage, wrath* (agitation violente ; rage, colère). 2. *Violent outbreak (as of a disease)* (épidémie violente, comme celle d'une maladie). 3. *Excess (of bodily humour)* (excès, d'humeur corporelle) » (p. 652).

« ...la colère de la déesse... »
et autres actes des *doktori*
(suite)

l'Inde. Le récit de Kausalya Baisantry ne peut devenir une « histoire de vie » réussie que si nous disposons des outils critiques nécessaires pour lire les tournants discursifs propres de l'auteure comme des médiations agentielles – comme des stratégies que ses traducteurs recréent. Est-ce possible en anglais ?

L'HISTOIRE DE VIE COMME TRADUCTION CULTURELLE

Se demander comment traduire en anglais de telles pratiques discursives revient non seulement à s'interroger sur la transposition, dans une autre langue, de l'hétéroglossie de la prose en hindi de Kausalya Baisantry, mais également, de façon analogue, à s'interroger sur la façon dont son travail défie les attentes génériques en anglais. L'histoire de vie de Kausalya Baisantry – en hindi, et particulièrement quand elle est traduite en anglais – remet en question nos modèles de lecture que Talal Asad dans son important essai de 1985 définit comme « le concept de traduction culturelle dans l'anthropologie sociale britannique ». Il y passe au crible les pratiques discursives dans le domaine de l'anthropologie, en soulignant que les méthodes courantes rendent les lecteurs et les auteurs aveugles à leur propre exercice du pouvoir, qui, comme dans le contexte colonial, institue des distinctions simplistes entre ceux qui contrôlent les circuits de la connaissance (à la première personne du pluriel, « nous ») et les objets d'étude (à la troisième personne du pluriel, « ils ») :

De retour dans leur pays, les anthropologues doivent écrire un rapport sur « leur peuple », et doivent le faire dans les conventions de représentation déjà circonscrites... par leur discipline, leur vie institutionnelle, et la société au sens large. La « traduction culturelle » doit s'adapter à une langue différente pas seulement dans le sens de l'anglais par opposition au dinka, ou de l'anglais par opposition à l'arabe de Kabbasshi, mais aussi dans le sens d'un jeu académique de la classe moyenne britannique par opposition aux modes de vie du Soudan « tribal »... La traduction est adressée à un public très spécifique, qui attend de lire *sur* un autre mode de vie et de manipuler le texte qu'il lit selon les règles établies, et non d'apprendre à *vivre* selon un nouveau mode de vie (Asad, 1985, p. 159).

Talal Asad ironise la démarche rhétorique appropriative utilisée par l'anthropologue pour représenter la culture étrangère (« ils doivent écrire un rapport sur "leur peuple" ») au lecteur dans son propre pays. À l'inverse, les passages ethnographiques chez Kausalya Baisantry confondent ces distinctions entre « nous » et « eux ». Son récit – le récit de son peuple – s'adresse plutôt à un public qui n'est *pas* son peuple, et qui pourrait très probablement faire partie de, ou soutenir, l'élite dirigeante, masculine et issue de la caste supérieure en attente de lire *sur* un autre mode de vie. Elle manipule les règles génériques établies de telle sorte que son public peut encore apprendre à *vivre* selon un nouveau mode de vie, qui ne serait pas entaché par la discrimination fondée sur le sexe, sur la caste. Certes, Talal Asad se concentre sur les questions du « public » qui servent les inégalités similaires au sein du système britannique (ici en tant que « classe moyenne, académique ») que Kausalya Bai-

santry et Bhimrao Ramji Ambedkar abordent dans le système indien. Pourtant, en considérant des exemples de mouvement transnational (l'ancien colonisé présenté à l'ancien colonisateur), Talal Asad ne voit aucune possibilité de transformation positive. Bien au contraire, il fait valoir que l'inégalité systémique de l'anthropologie est souscrite par une inégalité fondamentale entre les langues et les cultures qui peut seulement être réinscrite, jamais contestée. Comment comprendre alors ces sites de transformation quand les hiérarchies en question sont triangulées – la culture linguistique du colonisé (l'hindi) étant généralement considérée comme plus faible que l'anglais mais s'avérant dominante en Inde – par exemple par rapport au marathi colloquial parlé dans le basti ?

Comme nous montre l'extrait de l'histoire de vie de Kausalya Baisantry, le seul style de son récit aborde la variation linguistique. Elle mobilise un ensemble plus complexe de relations qui peuvent être entendues en termes de sites de pouvoir des colonisateurs/colonisés, en particulier parce qu'elle fait partie d'un mouvement qui utilise ces récits à la première personne à travers les langues (y compris dans la traduction) pour transformer la société de l'intérieur. C'est à propos de la question de la « transformation » que Talal Asad prétend que la méthode anthropologique ne fait que renforcer le pouvoir des élites. La hiérarchie, selon lui, est davantage mise en valeur dans la transition d'une langue à l'autre, avec, entre elles, l'anthropologue-traducteur :

Pour parler crûment : parce que les langues des sociétés du tiers monde – y compris, bien sûr, les sociétés traditionnellement étudiées par les anthropologues sociaux – sont « plus faibles » que les langues occidentales (et particulièrement l'anglais aujourd'hui), elles sont davantage susceptibles de se soumettre à une transformation forcée dans le processus de traduction que dans l'autre sens. La raison en est que, en premier lieu, dans leurs relations politiques et économiques avec les pays du tiers monde, les États occidentaux ont la plus grande capacité à manipuler ces derniers. Et, en second lieu, les langues occidentales produisent et déploient plus facilement la connaissance « souhaitée » que les langues du tiers monde (Asad, 1985, p. 157-158 ; traduction BD).

La « transformation forcée » de Talal Asad fonctionne ici très différemment du type de changement agentiel que des écrivains dalits comme Kausalya Baisantry recherchent, en partie à cause de la relation que chaque groupe d'écrivains entretient avec les institutions du pouvoir, et donc de la façon dont chaque groupe d'écrivains produit et déploie la rhétorique anthropologique. À juste titre, Talal Asad souligne le rôle important que joue la « connaissance *souhaitée* » dans ces rencontres : comment devient-elle partie intégrante de l'équation lorsque l'on catégorise la valeur relative des langues l'une par rapport à l'autre, sans parler de leur potentiel de transformation, en commençant par le médium de la langue lui-même. Toutefois, dans ce cas-ci, c'est en s'appropriant habilement les outils rhétoriques des États occidentaux – et donc en les traduisant d'une langue occidentale vers une langue « plus faible » – que

« ...la colère de la déesse... »
et autres actes des *doktori*
(suite)

Kausalya Baisantriy, une citoyenne postcoloniale doublement subalterne, inverse le processus qui, selon Talal Asad, est truqué. Son intervention est particulièrement cruciale dans une société hiérarchique où les brahmanes figurent au sommet dans le contrôle de la connaissance souhaitée. Comment puis-je marquer en anglais les traductions agenciées, voire culturelles et révolutionnaires, d'un écrivain hindi comme Baisantriy ? Comment comprendre cet outil rhétorique dès lors qu'il est doublement traduit – d'abord par Baisantriy, puis par moi ?

Talal Asad termine son essai en réfléchissant sur l'attrait qu'a exercé le discours anthropologique sur les lecteurs de langue anglaise en particulier, malgré le fait qu'il considère que les méthodes de ce discours sont « erronées », voire contraires à l'éthique. Pourquoi ce discours continue-t-il à convaincre les lecteurs ? « Peut-être parce ces derniers sont intimidés par un *style* ? » se demande-t-il à haute voix, et il continue à méditer : « Nous savons évidemment que les anthropologues, comme d'autres universitaires, n'apprennent pas seulement à utiliser une langue savante, mais aussi à la craindre, à l'admirer, à en être captivés. Pourtant, cela ne nous dit pas *pourquoi* un tel style savant devrait capturer tant de gens intelligents. » (Asad, 1985, p. 163-164) Talal Asad poursuit en présumant que le succès de ce style d'écriture tient à ce qu'il est « facile à enseigner, à apprendre, et à reproduire... C'est un style qui facilite la textualisation d'autres cultures, qui encourage la construction de réponses schématiques à des questions culturelles complexes, et qui convient bien

– Photo de Kausalya Baisantriy (première rangée à gauche) avec le docteur Ambedkar et d'autres activistes dalit.

© Archives personnelles de Sujata Paramita, fille de Kausalya Baisantriy

à l'organisation de concepts culturels étrangers en piles clairement marquées de « sens » et de « non-sens ». » (p. 163-164)

Il se trouve que c'est un style d'écriture et de pensée dont, il y a un siècle, un étudiant doctorant d'Inde, Bhimrao Ramji Ambedkar, s'était emparé, justement pour sa capacité à exotiser les concepts culturels de son pays d'origine, en les disposant en piles clairement marquées de « sens » et de « non-sens ». C'est exactement ce qui caractérise « Caste in India: their Mechanism, Genesis, and Development », un texte qu'il a présenté en 1916 lors de son séminaire d'anthropologie à l'université de Columbia. Ambedkar s'appuie sur un style rhétorique scrupuleusement objectif pour remettre en cause la « réalité » de la discrimination fondée sur la caste en Inde par rapport aux notions de race ayant cours aux États-Unis à l'époque :

Cette évaluation critique des diverses caractéristiques des castes ne laisse aucun doute sur le fait que l'interdiction, ou plutôt l'absence, de mariages mixtes – l'endogamie, pour être précis – est celle qui peut être appelée l'essence des castes quand elle est bien comprise. Mais certains peuvent nier ce fait en se basant sur des arguments anthropologiques abstraits, car il existe des groupes endogames qui ne donnent pas lieu au problème des castes. D'une manière générale, cela peut se vérifier, puisque les sociétés endogames, culturellement différentes, s'installant dans des localités plus ou moins éloignées et ayant peu à voir l'une avec l'autre, sont une réalité physique. Les Noirs et les Blancs et les différents groupes tribaux appelés Indiens d'Amérique aux États-Unis peuvent être cités pour étayer ce point de vue comme étant des illustrations plus ou moins appropriées. Mais ne confondons pas les sujets, car la situation en Inde est différente (Ambedkar, 1979, p. 8).

Ce même étudiant ira à Londres quelques mois plus tard pour suivre des cours à la prestigieuse Gray's Inn afin de devenir avocat, tout en travaillant sur sa thèse de doctorat en économie à la London School of Economics. À son retour en Inde, il se hissera au premier rang du mouvement nationaliste plaçant en faveur des droits des intouchables en particulier (comme on le voit dans « A Plea to a Foreigner ») et deviendra le Premier ministre de la Justice dans l'Inde nouvellement indépendante, ainsi que président du Comité de rédaction de la Constitution. Dans beaucoup de ses écrits, nous percevons la preuve d'un style d'argumentation qui allie les domaines juridique et scientifique social.

En lisant « Caste in India », par exemple, le lecteur peut s'imaginer dans la salle de séminaire du professeur Goldenweiser à l'université de Columbia en train d'écouter ce jeune étudiant tout aussi facilement que l'on peut s'imaginer l'entendre plaider cette cause devant une cour de justice². Qu'attendons-nous du témoignage juridique par rapport à la rhétorique anthropologique ? Ambedkar utilise sa connaissance des hiérarchies américaines entourant la race ainsi que sa formation universitaire pour montrer la pure absurdité d'un système comme celui des castes en Inde :

© Tous droits réservés

– Ambedkar comme étudiant, 1912.

(2) Dans la chronologie de la vie d'Ambedkar, Frances W. Pritchett, professeur émérite à l'Université de Columbia (États-Unis), signale que le docteur Ambedkar présenta son essai le 9 mai 1916 dans le cadre « d'un séminaire dirigé par l'anthropologue prof. Alexander Goldenweiser (1880-1940) ». Elle note que « le docteur Ambedkar était très fier de son essai et n'a jamais cessé de l'être. » Il aurait même envisagé d'inclure des extraits dans son discours célèbre, « *Annihilation of Caste* » (Abolition de la caste). <http://www.columbia.edu/itc/mealc/pritchett/00ambedkar/timeline/1910s.html>, consulté le 11 mai 2016.

« ...la colère de la déesse... »
et autres actes des *doktori*
(suite)

Comme souligné plus haut, la population de l'Inde forme un tout homogène. Les différentes races en Inde qui occupent des territoires définis ont plus ou moins fusionné et possèdent une unité culturelle, ce qui constitue le seul critère d'une population homogène. Étant donné cette homogénéité, la caste devient un problème tout à fait nouveau et totalement absent dans la situation constituée par la seule affinité des groupes endogames tribaux et sociaux. La caste en Inde signifie un découpage artificiel de la population en unités fixes et définies, empêchées de fusionner par la coutume de l'endogamie (Ambedkar, 1979, p. 8-9).

Il ne fait jamais référence à sa propre expérience en tant qu'intouchable ayant grandi dans une société divisée en caste. Au contraire, il adopte un style d'argumentation occidentale pour démanteler systématiquement la logique de caste. Il oppose ainsi la langue d'une société développée à celle d'une société plus faible (colonisée) afin d'effectuer les transformations qu'il envisage. En comparant rétrospectivement la prose de Kausalya Baisantriy à celle de Bhimrao Ramji Ambedkar, on remarque que ce dernier a inspiré des générations de militants dalits comme elle pour témoigner des injustices du système des castes, en écrivant dans un style qui, comme Talal Asad pourrait le dire, facilite la textualisation des diverses cultures au sein de la société indienne. Quelle est l'importance de signaler cette généalogie lors de la traduction de l'hindi vers l'anglais ?

LA RHÉTORIQUE DE LA TRANSFORMATION : UNE DOUBLE TRADUCTION

La prose de Kausalya Baisantriy, écrite près d'un siècle après Ambedkar, invite à un examen moins objectif de sa société, même dans ses passages les plus ethnographiques. Pourtant, son écriture se place directement dans une tradition « ambedkarienne » que la sociologue indienne Sharmila Rege rapproche du *testimonio* : « l'intention n'est pas celle de la littérature, mais de communiquer la situation d'oppression, d'emprisonnement et de lutte d'un groupe spécifique. La narratrice affirme un certain pouvoir d'action dans l'acte de narration et invite les lecteurs à répondre activement en jugeant la situation. » (p. 13) Qu'est-ce que Rege veut dire exactement quand elle parle d'un « certain pouvoir d'action » ? Dans *Writing Caste/Writing Gender: Narrating Dalit Women's Testimonios*, elle donne un aperçu scientifique incisif du récit écrit en marathi à la première personne par la militante féministe, expliquant l'importance de ce mouvement politique pour le lecteur indien cultivé en anglais, et entrelaçant des extraits de traductions d'autres auteurs publiés du marathi vers l'anglais. Elle écrit avec émotion sur la nécessité d'avoir des « catégories sociologiques » dans le système universitaire en Inde remis en question par « des récits qui découlent directement de l'expérience vécue et de la signification politique de ces expériences. » (Rege, 2006, p. 3) Sharmila Rege attache une grande valeur à l'objectivité en tant qu'arme rhétorique, affirmant que « les récits historiques des femmes dalits fournissent des moyens "objectifs" de regarder le monde » (p. 75-76), car elles donnent « une connaissance objective des phénomènes tels que la caste et le genre,

dont la représentation déformée bénéficie à la classe dominante... » (p. 74) Comment alors traduire en anglais un tel style véhiculant des « connaissances objectives » et invitant le lecteur à prendre position dans des problématiques de morale au nom des féministes dalits ?

Sharmila Rege est consciente du rôle important que joue la politique linguistique dans ces lieux de traduction. S'inspirant du projet de 1991 de Susie Tharu et K. Lalita, *Women Writing in India*, elle note que « la traduction en anglais d'une langue régionale est un acte de représentation d'une culture régionale destiné à un lecteur national plus puissant et à un lecteur international plus puissant encore. » Et de souligner que cette question devient encore plus complexe dans une collection de *témoignages* de femmes dalits qui « contestent l'hégémonie des pratiques linguistiques brahmaniques. » (p. 76) Considérés dans leur contexte historique, nous pourrions remarquer que les paradigmes postcoloniaux de l'ère de l'interrogation de la « traduction culturelle » de Talal Asad ou de *Women Writing in India* de Tharu et Lalita sont appliqués aux institutions dirigeantes opérant en Inde une décennie ou plus après, en utilisant le spectre du pouvoir de l'étranger pour faire pression sur l'élite nationale, de la même manière que nous avons vu Ambedkar mettre la pression dans *A Plea to a Foreigner*. Plutôt qu'un destinataire ostensiblement étranger, toutefois, le lecteur imaginé par Sharmila Rege fait partie de l'élite indienne à propos de laquelle Ambedkar lui-même était sceptique. Rege montre comment utiliser sa position d'universitaire indien pour devenir un allié dans le mouvement dalit. Comment alors comprendre ce genre d'écriture quand ses méthodes et sa rhétorique propres font l'objet de multiples traductions ?

Si Sharmila Rege commence son livre en utilisant des termes tels que « histoire de vie » (p. 1, 7) et classe ces récits comme étant « autobiographiques » (p. 7, 10), elle se tourne toutefois vers le terme *testimonio* mis en italiques, et donc étranger, comme étant « un terme espagnol, qui signifie littéralement "témoignage" » (p. 90) afin de faire un lien explicite avec des textes politisés comme le *testimonio* de Rigoberta Menchu. Il est significatif que l'histoire de vie de Rigoberta Menchu ait été enregistrée et écrite en espagnol par l'anthropologue Elizabeth Burgos-Debray, alors que presque tous les récits considérés dans son étude – ceux de Kausalya Baisantriy – ont été écrits par l'auteure elle-même³. Quelle est l'importance de cette distinction ? Dans son livre, Sharmila Rege insiste sur le fait de lire « les témoignages dalits comme des récits historiques d'une expérience... [comme] un moyen de présenter des points de vue critiques sur le système de caste » (p. 15), car ils proposent « des contre-récits qui défient la mémoire sélective et l'histoire univoque des dalits et les mouvements des femmes. » (p. 75) Elle voit dans ce genre une transformation possible, en commençant par sa pure rhétorique : « En tant que sujets d'interprétations historiques et culturelles très spécifiques de la mémoire, de l'expérience, de l'incarnation et de l'identité, les narrateurs reproduisent les modes culturels de l'autonarration, tout en critiquant les limites de ces modes. » (p. 13-14) Le danger de classer ces récits comme

(3) Pour un débat plus approfondi des façons, dont les méditations de l, Rigoberta Menchu dans la traduction anglaise s'appliquent à l'histoire de vie de Kausalya Baisantriy, voir Merrill, 2014.

« ...la colère de la déesse... »
et autres actes des *doktori*
(suite)

des *testimonios* ne provient pas de la généalogie étrangère du terme générique, qui est plutôt avantageuse. Loin de là, le problème, particulièrement en traduction, réside dans le fait que nous ne sommes pas en mesure d'accéder au potentiel de transformation de leurs récits au-delà de la « preuve de l'expérience », pour reprendre la formule forgée par Joan Scott.

Scott, une historienne féministe, porte son attention critique sur les genres documentaires qui vulgarisent les questions de « différence ». Comme Sharmila Rege, elle se concentre sur les œuvres qui circulent dans son pays – dans ce cas, l'histoire écrite en anglais du coming out d'un homme américain – pour déterminer comment nous évaluons ces récits du point de vue méthodologique. Elle pose la question, provocatrice, « Quoi de plus vrai, après tout, que le récit, fait par le sujet même, de ce qu'il ou elle a vécu ? » (p. 77) et explique :

C'est précisément ce genre d'appel à l'expérience comme preuve incontestable et point d'origine de l'explication – comme base de l'analyse aussi – qui affaiblit le sens critique de ces histoires de la différence... Ces études perdent la possibilité d'examiner les hypothèses et pratiques qui empêchent de considérer la différence en premier lieu. Elles prennent comme une évidence l'identité des personnes dont l'expérience est documentée, et naturalisent ainsi leur différence. Elles situent la résistance en dehors de sa construction discursive et réifient, la décontextualisant, la capacité à agir comme un attribut inhérent des individus. Quand l'expérience est considérée comme l'origine de la connaissance, la vision de l'individu sujet... devient le fondement de la preuve sur laquelle l'explication est construite. Les questions sur la nature construite de l'expérience, sur la façon dont les sujets sont d'abord constitués comme étant différents, sur la façon dont la vision de chacun est structurée... sont laissées de côté. La preuve de l'expérience devient dès lors la preuve du fait de la différence, plutôt qu'une façon d'explorer comment la différence est établie, comment elle fonctionne, comment et de quelle manière elle constitue des sujets qui voient et agissent dans le monde (Scott, 1991, p. 777).

Le fait d'interroger « le caractère construit de l'expérience » et d'explorer « la façon dont la différence est établie » au lieu d'accepter simplement « le fait de différence » affine et étend l'affirmation de Sharmila Rege selon laquelle les narrateurs d'un *testimonio* « reproduisent les modes culturels de l'autonarration tout en critiquant les limites de ces modes. » (p. 13-14) Comment alors évaluer des modes narratifs mettant en évidence la « différence » linguistique, quand le genre même qui marque les limites de ces modes se trouve traduit ? Nous avons vu que Kausalya Baisantry considère la résistance principalement dans ce que Scott a appelé « sa construction discursive », employant des stratégies narratives qui remettent en question « le fait de différence » dans le basti où elle a grandi. Si nous sommes d'accord avec Sharmila Rege « la narratrice affirme un certain pouvoir d'action dans l'acte de narration et invite les lecteurs à répondre activement en jugeant la situation », comment mettre en avant ce pouvoir en anglais ? Le lecteur anglophone est-il en état d'évaluer si ma

version du récit de Baisantry est assez critique de ce que Rege appelle « l'hégémonie des pratiques linguistiques brahmaniques » (Rege, 2006, p. 76) ?

Rege nous avertit contre toute « sanskritisation stéréotypée [...] au nom de l'accessibilité au "lecteur commun" », appelant à « conserver autant que possible la connotation régionale et de caste spécifique sans transformer les cultures dalits en des sites exotiques. » (p. 76) L'auteur tire clairement les enseignements du postcolonialisme pour les appliquer aux hiérarchies nationales indiennes, mais d'une manière qui rend compte du jeu multilingue de la rhétorique féministe dalit. Retournons à Baisantry, dont le style d'écriture particulier renverse les distinctions entre colonisateur/colonisé. C'est en effet par la référence à la généalogie du genre testimonial que l'auteur problématise les binarités simplistes. En naturalisant un « chez soi » non exotisé comme lieu d'exorcistes, de poojas et de Sheetala Mata, et en exotisant un docteur anglophone travaillant dans une institution étatique (coloniale, puis postcoloniale), elle jette son propre sort et s'oppose aux préjugés contre les castes :

Children who were very sick would be taken to the *doktor*. Sometimes the municipal pharmacy or the government hospital. At home there would also be exorcists and others like that who would say mantras and incantations and do casting-out spells.

Baisantry exploite les collisions hétéroglosses entre langues et perspectives hiérarchiques en Inde pour démontrer qu'un hôpital gouvernemental peut être aussi éloigné, culturellement parlant, qu'une salle de classe anglaise. Il importe peu si le lecteur découvre le texte en hindi ou en anglais, ou si l'on l'imagine dans une salle de cours en Inde ou aux États-Unis. Par son style d'écriture, Baisantry indique non seulement que les gens du basti où elle a grandi voyaient les *doktori* comme des sites de pouvoir ; elle imagine également des possibilités pour une appropriation démocratique de ces institutions (post) coloniales.

Je propose que la circulation transnationale de ces œuvres de « traduction culturelle » permette précisément de contester les binarités réductrices colonisateurs/colonisés, pays industrialisés/pays du tiers monde. Le fait que l'exposé anthropologique de Bhimrao Ramji Ambedkar ou le *testimonio* de Rigoberta Menchu se présentent comme un genre étranger rend le lecteur en anglais plus attentif aux hiérarchies complexes qui sont contestées dans l'acte de narration, de manière que le jeu rhétorique de Baisantry avec la différence conserve toute son efficacité. Le mouvement dalit utilise depuis longtemps les genres anthropologiques considérés comme étrangers pour défier les constructions discursives qui s'appuient sur une sanskritisation stéréotypée qui leur procure une certaine autorité. Au lieu de réifier son pouvoir d'action en revendiquant l'expérience individuelle ou même collective comme « origine de la connaissance », mouvement contre lequel Joan Scott nous met en garde, le récit de Kausalya Baisantry souligne sa capacité à produire et à déployer ce que Talal Asad appelle « la connaissance souhaitée » comme un phéno-

« ...la colère de la déesse... »
et autres actes des *doktori*
(suite)

mène multisites, dans lequel les hiérarchies coloniales sont réappropriées en vue d'une « transformation forcée » à la fois du patriarcat et du système des castes. En hindi et en anglais ensuite, le récit ne peut aboutir avec succès que s'il est en mesure de jouer les dialectes locaux « plus faibles » du basti contre le vocabulaire panindien, sanskritisé de la langue nationale hindi à l'aide de la langue anglaise ex-coloniale, preuve que la féministe dalit est maître de son récit. ■

Traduit de l'anglais par Bénédicte Decharneux

BIBLIOGRAPHIE

- Ambedkar, Bhimrao Ramji (1945) : « A Plea to the Foreigner », in *What Congress and Gandhi have Done to the Untouchables*, Bombay, Thacker, p. 191-229.
- Ambedkar, Bhimrao Ramji (1979) : « Castes in India » [1916], in Vasant Moon (dir.), *Writings and Speeches*, vol. 1, Bombay, Département de l'éducation du gouvernement de Maharashtra, p. 5-22.
- Asad, Talal (1985) : « The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology », in James Clifford et George E. Marcus (dir.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.
- Baisanry, Kausalya (1999) : *Dohra Abhishaap*, Delhi, Parameshari Prakashan.
- Devi, Mahasweta (1995) : *Imaginary Maps: Three Stories by Mahasweta Devi*, traduit du bengali par Gayatri Spivak, New York, Routledge.
- McGregor, R. S. (1993) : *Oxford Hindi-English Dictionary*, Oxford et Delhi, Oxford University Press.
- Merrill, Christi A. (2014) : « Crafting a Feminist Dalit Consciousness in Translation », *World Literature Today*, 8^e année, n° 3-4, p. 52-56.
- Menchú, Rigoberta et Burgos-Debray, Elisabeth (1984) : *I, Rigoberta Menchú: an Indian woman in Guatemala*, traduit de l'espagnol par Ann Wright, Londres, Verso.
- Rege, Sharmila (2006) : *Writing Caste/Writing Gender: Narrating Dalit Women's Testimonies*, New Delhi, Zubaan.
- Scott, Joan W. (1991) : « The Evidence of Experience », *Critical Inquiry*, 17^e année, n° 4, p. 773-797.
- Tharu, Susie et Lalitha, K. (dir.) (1991) : *Women Writing in India: 600 B.C. to the Present*, New York, Feminist Press at the City University of New York.