

COLLECTION

PURUṢĀRTHA



**CIRCULATION ET TERRITOIRE
DANS LE MONDE INDIEN
CONTEMPORAIN**

Les clichés illustrant ce volume sont publiés
avec l'aimable autorisation de leurs auteurs.



Imprimé en France par EMD SAS
53110 Lassay-les-Châteaux
N° d'imprimeur : 22740 – Dépôt légal : janvier 2010

CIRCULATION ET TERRITOIRE
DANS LE MONDE INDIEN CONTEMPORAIN

*CIRCULATION AND TERRITORY
IN CONTEMPORARY SOUTH ASIA*

*CIRCULATION
AND TERRITORY*

IN CONTEMPORARY SOUTH ASIA

EDITED

BY

VÉRONIQUE DUPONT AND FRÉDÉRIC LANDY

28

ÉDITIONS DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES

COLLECTION • PURUṢĀRTHA

PARIS

CIRCULATION ET TERRITOIRE

DANS LE MONDE INDIEN CONTEMPORAIN

ÉTUDES RÉUNIES
PAR
VÉRONIQUE DUPONT ET FRÉDÉRIC LANDY

28

ÉDITIONS DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES
C O L L E C T I O N • P U R U Ṣ Ā R T H A

PARIS

CENTRE D'ÉTUDES
DE L'INDE ET DE L'ASIE DU SUD

COMITÉ DE PARRAINAGE

R.F. Gombrich (sanskrit),
The Oriental Institute, Oxford, Royaume-Uni
G.G. Kotovsky (économie politique),
Institute of Oriental Studies, Moscou, Russie
H. Kulke (anthropologie),
Südasiens Institut, Heidelberg, Allemagne
T.N. Madan (anthropologie sociale),
Institute of Economic Growth, Delhi University, Inde
D.F. Pocock (anthropologie sociale),
Sussex University, Royaume-Uni
R. Thapar (histoire),
Jawaharlal Nehru University, New Delhi, Inde

COMITÉ DE RÉDACTION

Lyne Bansat-Boudon
Kapil Raj
Henri Stern
Ines G. Županov

RÉDACTION

Marie Fourcade

© 2010, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales
ISSN 1958-0908
ISBN 978-2-7132-2235-1

SOMMAIRE

VÉRONIQUE DUPONT ET FRÉDÉRIC LANDY INTRODUCTION	11
---	----

Logiques religieuses et symboliques : autour de l'«hindouisme»

MATHIEU CLAVEYROLAS CONSTRUIRE UN ESPACE À PART CIRCULATIONS RITUELLES ET TERRITOIRES SACRÉS À BÉNARÈS	41
---	----

RÉMY DELAGE LE PÈLERINAGE À SABARIMALA EN INDE DU SUD CIRCULATION RELIGIEUSE ET REDÉFINITION DES FRONTIÈRES DE L'IDENTITÉ GÉOGRAPHIQUE	73
---	----

Logique économique des ménages et circulation dans le sous-continent indien

DALAL BENBABAALI ENTRE LES VILLAGES DU DELTA ETHITEC CITY : MOBILITÉ SOCIO spatIALE DES KAMMA DE L'ANDHRA CÔTIER	105
---	-----

DAVID PICHERIT DÉPENDANCE ET EMPLOI JOURNALIER CIRCULATION DES TRAVAILLEURS GOLLA EN ANDHRA PRADESH	135
--	-----

TRISTAN BRUSLÉ ÊTRE MIGRANT, RESTER PAYSAN ? CONSTRUCTIONS TERRITORIALES ET APPARTENANCES SPATIALES DES MIGRANTS TEMPORAIRES NÉPALAIS EN INDE	161
--	-----

MATHIEU COUBAT QUE FAIRE QUAND LA FRONTIÈRE SE FERME ? MOBILITÉ SPATIALE ET RETERRITORIALISATION LE CAS DES BHOTIA DU JOHAR	189
--	-----

Ouverture de nouveaux espaces : circulations transnationales

MARIE PERCOT ET SREELEKHA NAIR COMMENT S'OUVRIR LES FRONTIÈRES DU MONDE ? LA MIGRATION DES INFIRMIÈRES INDIENNES	211
---	-----

PHILIPPE VENIER LES <i>GULF POCKETS</i> DU KERALA DES TERRITOIRES MARQUÉS PAR L'ÉMIGRATION INTERNATIONALE	241
--	-----

ÉRIC LECLERC	
LE TERRITOIRE RECENTRÉ L'INDE DANS LA CIRCULATION MONDIALISÉE DE SES INFORMATIENS	267
AURÉLIE VARREL	
LA CLÔTURE DES ESPACES RÉSIDENTIELS À BANGALORE	283

In fine

FRÉDÉRIC LANDY	
CIRCULATION ET TERRITOIRE FREINS, FRICTIONS ET AFFINITÉS	311

TABLE OF CONTENTS

VÉRONIQUE DUPONT AND FRÉDÉRIC LANDY	
<i>INTRODUCTION</i>	11

Religious and symbolic logics:
“hinduism” in circulation

MATHIEU CLAVEYROLAS	
<i>CONSTRUCTING A SPACE APART RITUAL CIRCULATIONS AND SACRED TERRITORIES IN BANARAS</i>	41
RÉMY DELAGE	
<i>THE SABARIMALA PILGRIMAGE IN SOUTH INDIA RELIGIOUS CIRCULATIONS REDEFINING THE BOUNDARIES OF GEOGRAPHIC IDENTITY</i>	73

Household economic rationale and circulation
in the Indian Subcontinent

DALAL BENBABAALI	
<i>BETWEEN THE DELTA VILLAGES AND HITEC CITY SOCIO-SPATIAL MOBILITY OF THE KAMMAS FROM ANDHRA PRADESH</i>	105
DAVID PICHERIT	
<i>DEPENDENCY AND DAILY-WAGE LABOUR CIRCULATION OF GOLLA LABOURERS IN ANDHRA PRADESH</i>	135
TRISTAN BRUSLÉ	
<i>BECOMING A MIGRANT OR STAYING A FARMER? TERRITORIAL CONSTRUCTIONS AND SPATIAL BELONGINGS OF NEPALESE MIGRANTS IN INDIA</i>	161

MATHIEU COUBAT

*WHEN THE BORDER CLOSES SPATIAL MOBILITY AND RETERRITORIALISATION
A CASE STUDY ON JOHAR'S BHOTIAS*

189

Opening new spaces:
transnational circulations

MARIE PERCOT AND SREELEKHA NAIR

MIGRATION OF INDIAN NURSES A WAY TO CROSS BORDERS

211

PHILIPPE VENIER

GULF POCKETS OF KERALA INTERNATIONAL EMIGRATION MARKING TERRITORIES

241

ÉRIC LECLERC

THE RECENTRED TERRITORY

INDIA IN THE GLOBALIZED CIRCULATION OF ITS SOFTWARE PROFESSIONALS

267

AURÉLIE VARREL

GATING THE INDIAN CITY THE MAKING OF GATED RESIDENTIAL SPACES IN BANGALORE

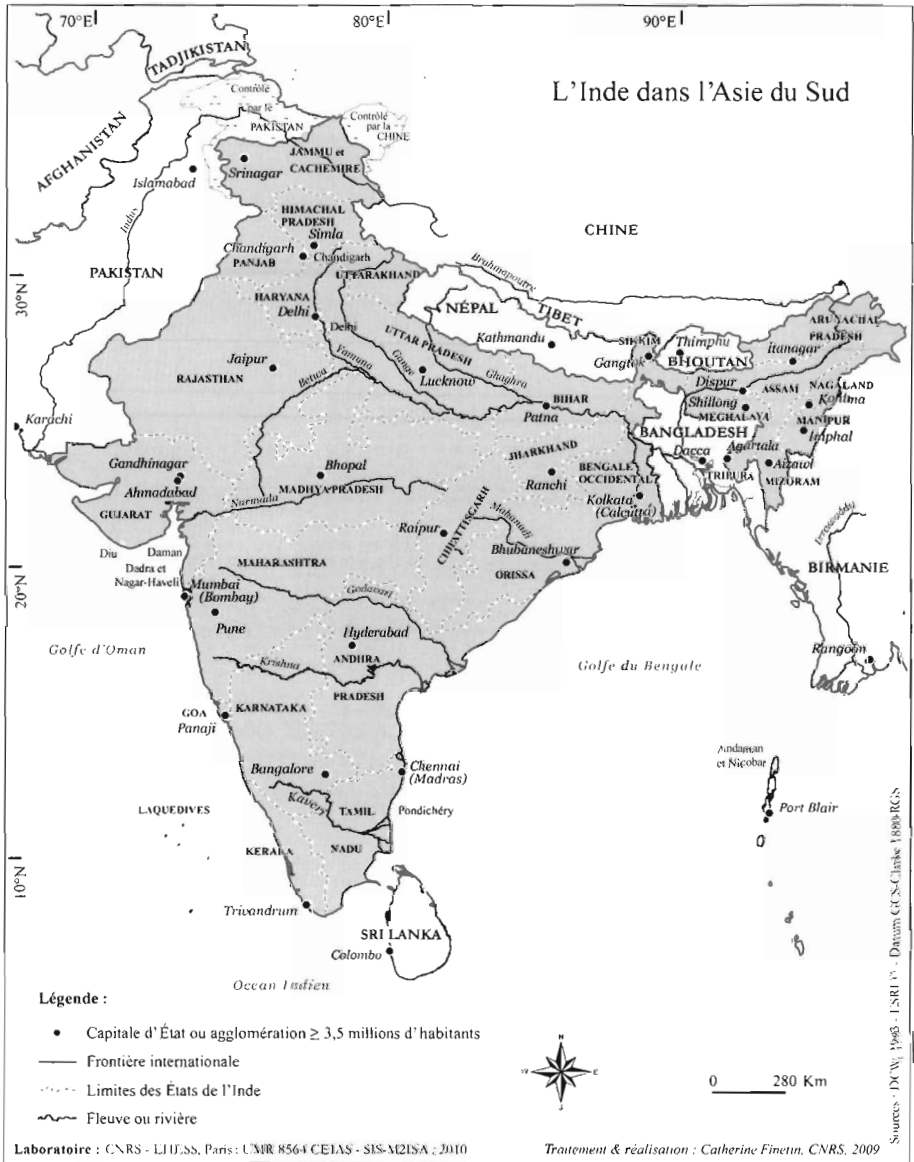
283

In fine

FRÉDÉRIC LANDY

CIRCULATION AND TERRITORY RESISTANCES, FRICTIONS AND AFFINITIES

311



INTRODUCTION

Le territoire existerait-il sans le support des espaces de vie, sans les déplacements individuels, les cheminements et les pratiques routinières du quotidien, qui donnent corps et consistance à toutes les formes de rapports spatiaux ?

Guy Di Méo, *Géographie sociale et territoire*.

Combien de nouveaux départs vers la Silicon Valley de jeunes informaticiens indiens séduits par la réussite éclatante de leurs compatriotes revenus s'installer à Bangalore ou à Hyderabad... Combien de paysans pauvres du Bihar partis travailler au Panjab irrigué – remplaçant ainsi les Panjabis émigrés en Europe ou en Amérique du Nord – puis retournant dans leur village... Aux périphéries de Karachi, Mumbai ou Dacca, combien de travailleurs pendulaires prenant le bus ou le train tous les matins, pour se rendre sur leur lieu de travail dans le centre de l'agglomération... À Prayag (Allahabad), ce sont quelque quinze millions de pèlerins qui affluent tous les douze ans pour célébrer le Kumbh Mela avant de se disperser aux quatre coins du territoire... Au-delà de la grande diversité de tous ces itinéraires, n'existe-t-il pas une grille de lecture commune qui pourrait mettre toutes ces *circulations* en regard avec l'espace qui les contient ? Ces mobilités en boucle ne donnent-elles pas une épaisseur à cet espace, certaines lui conférant une identité, d'autres une profondeur, ou bien des frontières, ou encore une dynamique ? Ces circulations ne créent-elles pas des *territoires*, et ces territoires ne sont-ils pas le support indispensable de ces circulations ?

PROBLÉMATIQUE ET CONCEPTS

Ce volume, dont l'ambition est de mieux cerner les interrelations entre circulation et territoire dans le monde indien contemporain, s'inscrit au sens

le plus large dans le champ d'une géographie de la circulation visant à appréhender « la circulation des hommes, des produits de leur activité et de celle de leur pensée » (Cavallès 1940 : 170). Dans ce vaste domaine, nous nous intéresserons essentiellement à la circulation des personnes, sans ignorer que celle-ci est également le moteur ou le vecteur de la circulation d'objets matériels et de flux immatériels, dont les effets sur les espaces mis en liaison et les sociétés affectées sont tout aussi importants. Plus précisément, notre problématique rejoint les réflexions développées plus récemment sur les mobilités spatiales et les échanges envisagés « à travers le prisme des constructions territoriales » (Capron, Cortès, Guétat-Bernard, eds., 2005 : 9).

L'attention portée sur la période contemporaine résulte de la genèse du groupe de chercheurs à l'origine de cet ouvrage. Celui-ci s'est constitué au Centre d'études de l'Inde et de l'Asie du Sud (CEIAS) en prenant, dans une certaine mesure, le relais d'une équipe antérieure qui avait abordé l'histoire des circulations dans le monde indien du XV^e au XX^e siècle¹. Notre groupe s'est donc proposé une perspective complémentaire, fondée sur une approche spatialisée, et centrée sur le contemporain².

LA CIRCULATION : UNE FORME SPÉCIFIQUE DE MOBILITÉ SPATIALE

La circulation des personnes n'englobe pas toutes les formes de mobilité spatiale des populations. La notion de circulation implique en effet l'idée d'une boucle (du latin *circularus*, cercle) et donc d'un retour au lieu de départ. Zelinsky, le premier géographe à avoir proposé un modèle d'évolution des diverses formes de la mobilité territoriale (l'hypothèse de la transition de la mobilité), distingue ainsi : les migrations conventionnelles ou migrations résidentielles, c'est-à-dire « les déplacements impliquant un changement permanent ou semi-permanent de résidence » ; et la circulation, qui « recouvre une grande variété de déplacements, habituellement de courte durée, répétitifs ou cycliques par nature, mais qui ont tous en commun l'absence de toute intention déclarée d'un changement de résidence permanent ou durable » (Zelinsky 1971 : 225-226)³. Contrairement aux migrations permanentes ou définitives, la circulation n'entraîne donc pas de rupture avec le lieu d'origine.

Mais comment distinguer sans équivoque un déplacement temporaire d'un déplacement permanent ou sans intention de retour ? En l'absence de consensus sur les critères de durée, les types précis de déplacements inclus sous le label « circulation » divergent d'une étude à l'autre. Il en résulte un certain flou conceptuel et une multitude de termes qui sont loin d'être tous équivalents : migrations oscillantes, circulaires, cycliques, tournantes, saisonnières, temporaires, de retour, flottantes ; mouvements pendulaires, navettes, turbulences, etc., avec des critères de durée extrêmement variables. Ainsi, on distingue souvent, dans les mobilités

liées au travail notamment, les navettes journalières des autres formes de mobilité circulaire, en raison de leurs caractéristiques distinctes et de leurs implications différentes en matière de politique d'aménagement du territoire (Goldstein 1978; Young 1984).

Comme l'ont souligné plusieurs géographes, les différentes formes de mobilité spatiale s'étendent sur un continuum spatiotemporel (Chapman & Prothero 1983), et sont souvent reliées mutuellement, voire partiellement interchangeable (Zelinsky 1983; Young 1984). Nous avons eu l'occasion de valider une telle approche dans le contexte indien (Dupont & Lelièvre 1993; Dupont & Dureau 1994). De même, il existe des interconnexions entre les mobilités impliquant le franchissement de frontières de types divers. Concernant le sous-continent indien, Markovits, Pouchepadass et Subrahmanyam (2003b: 7) insistent ainsi sur les nombreuses articulations qui reliaient le marché domestique du travail avec les marchés extérieurs dès l'époque coloniale. Aujourd'hui, les liens entre migrations internationales et internes sont par exemple clairement manifestes au Kerala: l'émigration massive de travailleurs, essentiellement vers les pays du Golfe, a engendré une pénurie de travail dans l'État, et un afflux de travailleurs migrants en provenance d'autres régions de l'Inde, créant ainsi d'autres circuits (Barbora, Thieme, Siegmann et al. 2008: 58) dont les interrelations génèrent un « champ migratoire » (Simon 2006).

Aussi, dans ce recueil, la circulation sera-t-elle considérée à toutes les échelles spatiotemporelles sans exclusive, du temps du quotidien à celui d'une vie entière, de l'échelle locale à l'internationale: circumambulations autour d'un sanctuaire dans l'intervalle de quelques heures (M. Claveyrolas), circuits de pèlerins en Inde du Sud (R. Delage), migrations circulaires des campagnes ou montagnes du sous-continent vers des villes plus ou moins grandes, plus ou moins proches (D. Benbaali, D. Picherit, T. Bruslé, M. Coubat), déplacements intercontinentaux entre le Kerala et les pays du Golfe (M. Percot et S. Nair, P. Venier), entre les grandes villes de l'Inde du Sud et les États-Unis (É. Leclerc, A. Varrel), avec des retours au lieu d'origine plus ou moins réguliers, parfois après plusieurs années seulement. Si tous les gradients et types de mobilité circulaire ne sont pas représentés dans cet ouvrage (tels que les navettes quotidiennes entre lieu de résidence et lieu de travail⁴), cela ne résulte pas d'une délimitation *a priori* du champ de l'étude, mais reflète simplement les objets d'analyse retenus par les auteurs.

Chapman et Prothero (1983) insistent sur le principe de *flux réciproques* comme fondement de la circulation, et, au niveau des individus qui circulent, sur celui de séparation territoriale des obligations sociales, des activités et des biens. On voit ainsi comment la circulation est intrinsèquement liée à une structuration spécifique de l'espace. Ces auteurs considèrent par ailleurs la circulation comme un comportement de mobilité caractéristique des populations des

pays en développement, qu'il convient d'appréhender comme un système dont le centre de gravité serait le village, le sous-groupe local, la famille étendue ou nucléaire : « Ce qui prévaut, ce sont des circuits plutôt que des vecteurs de mouvement ; [...] des migrations avec retour plutôt que des migrations linéaires » (Chapman & Prothero 1985 : 9).

On a pu, à juste titre, écrire de la mobilité spatiale qu'elle n'était pas « un simple déplacement » mais aussi une « rencontre avec d'autres lieux, d'autres mondes, d'autres gens », et des individus mobiles qu'ils « transportent et véhiculent avec eux un ensemble de biens, de valeurs, d'attentes, de compétences qu'ils peuvent ou non mobiliser dans les lieux qu'ils traversent, empruntent, habitent », tout en étant, de la même façon, « récepteurs » (Capron, Cortès, Guétat-Bernard, eds., 2005 : 9). Ces attributs s'appliquent *a fortiori* à la circulation et aux individus qui circulent. La circulation est en effet un « terme chargé de valeur », impliquant l'idée d'une valeur ajoutée (Markovits, Pouchepadass, Subrahmanyam 2003b : 3)⁵. C'est précisément l'effet de boucle, le retour, inhérent à la notion de circulation, et la répétition du mouvement, qui renforcent le potentiel de transformation de cette forme spécifique de mobilité. K. Raj (2006) a ainsi montré comment la circulation entre l'Asie du Sud et l'Europe a directement contribué à la construction des savoirs au XVII^e et au XVIII^e siècle. Autre exemple plus récent développé par Leclerc (ce volume), la circulation des hommes d'affaires et informaticiens indiens entre le sous-continent et les États-Unis engage plus que leur seul mouvement ; circulent avec eux des relations entrepreneuriales, des contrats, des capitaux – et des idées, des schèmes de pensée et de comportement. Par le biais des circulations internationales de professionnels, ce sont aussi des modèles architecturaux et urbanistiques qui circulent et sont réappropriés dans les métropoles indiennes (Varrel, ce volume). Dans un essai théorique, Gidwani et Sivaramakrishnan (2003 : 361-362) ont mis en exergue la figure du migrant circulaire, comme celui « qui transmet non seulement des idées et sensibilités à travers ses déplacements dans l'espace géographique, mais aussi des matériaux et des techniques qui permettent la production et la transformation des espaces sociaux de mondes multiples (non seulement l'espace social du rural, mais aussi ceux de l'urbain, du régional, du national, et de ce qui s'inscrit comme le global) ». Notons cependant que ce qui se transmet avec la circulation des hommes n'est pas nécessairement porteur d'effets positifs : ainsi, des chauffeurs de camion circulant à travers toute l'Inde propagent également le virus du sida le long des grands axes routiers (Eliot 1997).

Les effets potentiels de la mobilité en général, et de la circulation en particulier, sur les milieux d'origine et de réception, conduisent logiquement à s'interroger sur la mobilité comme agent de transformation sociale et de modernisation. Cette problématique a déjà été explorée dans le contexte sud-asiatique (Gardner & Osella 2003a) sans épuiser le sujet, l'hétérogénéité des situations invalidant toute

généralisation. Les questionnements de ce volume privilégient, quant à eux, les interrelations entre circulation et territoire. Si toute circulation humaine s'inscrit nécessairement dans un espace et contribue à son organisation, si les changements dont elle est porteuse peuvent également trouver une traduction dans l'espace – de la même manière que les rapports sociaux se projettent au sol (Lefebvre 1968 ; Castells [1972] 1981) –, en plaçant le « territoire » au cœur de notre problématique, c'est une notion plus complexe qu'un cadre spatial que nous mobilisons.

LE TERRITOIRE: PROJECTION D'UNE IDENTITÉ SUR L'ESPACE

Ces dernières années, la notion de « territoire » a donné lieu à un afflux de publications francophones d'autant plus impressionnant qu'il n'a pas son pendant dans le monde anglo-saxon. Est-ce dû au dynamisme d'une certaine géographie culturelle ou de la géopolitique en France ou au Québec ? Est-ce simplement que l'anglais utilise en général d'autres mots (*place* en particulier) que *territory* pour traduire « territoire » ? Remarquons incidemment que la controverse relancée par D. Berti et G. Tarabout (eds., 2009) à propos de la pertinence ou non de la notion de territoire en Asie du Sud rurale a pour origine les écrits de l'anthropologue Louis Dumont. Celui-ci affirme que le territoire « n'est pas une catégorie absolue [et] n'est jamais dissocié de son contenu de parenté, sur lequel il repose en même temps que sur son association à d'autres territoires de même nature » (Dumont 1957 : 165). Le terme sanscrit *grama*, traduit d'ordinaire par « village », ne désigne-t-il pas à l'origine, dans les textes védiques les plus anciens, une troupe mobile (Colas 2009 : 102) ? Pour Dumont et Pocock (1957 : 18), « le facteur territorial, la relation au sol, n'est pas, en Inde dans son ensemble, un des facteurs primordiaux de l'organisation sociale. C'est un facteur secondaire par rapport aux deux facteurs fondamentaux que sont la parenté et la caste. » Il n'est qu'un « fait architectural et démographique » subordonné aux liens de parenté. Dumont reprend ainsi la distinction faite par Max Weber (2003) qui opposait la tribu, groupement associé à un territoire, à la caste. Aussi est-il difficile de parler de « communauté villageoise », une notion qui inclut celle de solidarité.

Notons cependant que si le territoire n'est pas un « facteur premier », Dumont et Pocock ne nient pas son existence : il est bien un « facteur », aussi secondaire soit-il... De fait, Dumont est loin de dénier toute existence au territoire en tant que tel : « Dès le début, nous avons été obligés de faire référence au fait que les systèmes de castes concrets, par opposition au modèle théorique, étaient organisés sur une étendue territoriale déterminée, étaient contenus, en quelque sorte, dans un cadre spatial. [...] Territoire, pouvoir, dominance villageoise issue de la possession du sol, voilà donc ce qui s'est déjà imposé à nous » (Dumont 1966 : 194-195). Mais il est vrai que cette territorialité s'inscrit *a priori* dans le cadre de

la caste (ou plus exactement du système local des castes, tel le *jajmani* qui associe économiquement les différentes communautés au sein du village).

Les critiques à l'encontre de la thèse de Dumont (Bailey, Srinivas, Daniel...) furent assez nombreuses : elles sont rappelées par Berti et Tarabout (eds., 2009) qui réhabilitent l'importance du territoire dans le monde indien. Contentons-nous ici d'évoquer le souvenir d'une bataille rangée opposant deux hameaux du Karnataka à propos du nom à donner à un carrefour, chaque population le revendiquant (Landy 1994). Poteaux arrachés, intervention de la police, villageois blessés... Qu'il existe dans les campagnes indiennes une « géopolitique de l'esprit de clocher » (*ibid.* : 189), qu'en Inde du Sud les noms de personnes soient couramment précédés de l'initiale du lieu de naissance en plus de celle du père, témoignent sans doute de territorialités fortes.

Mais qu'est-ce que le territoire ? Il ne s'agit pas ici de brosser une somme bibliographique sur la notion, qui dépasserait le volume de ces pages et que nous avons esquissée ailleurs (Dupont & Landy 2003). Certains des chapitres qui suivent discutent le concept. Attachons-nous plutôt à regrouper les multiples sens du mot (Lévy & Lussault, s. dir., 2003) en trois grands champs :

- Le premier est celui de la géopolitique : le territoire est alors celui de l'animal, celui du roi, celui de la nation ou de la commune, que l'on défend contre l'extérieur.

- Le deuxième est celui de la gestion : le territoire est cet espace que l'on aménage : pays, région, finage.

- Le troisième est celui de l'identité : on y est attaché, on l'aime, on y a ses racines.

Assurément, les trois acceptions sont très liées. On ne défend et on ne gère bien que ce que l'on aime ; l'identité territoriale est couramment le support et la raison d'être de l'aménagement et de la délimitation d'un espace. Que ces trois champs soient distincts explique pourtant la polysémie du terme. En anglais, seul le premier champ fait employer assez souvent le terme *territory*, au sens de territoire politique, un espace qu'il s'agit de *contrôler*, en vertu d'un certain pouvoir (Sack 1986), et que l'on peut cartographier par des cartes mentales ou de papier (Ludden 2002). Mais en ce qui concerne le deuxième, le plus économique, le territoire sera qualifié selon l'échelle de *locality*, *region*, *area*, qu'il s'agira d'aménager. Quant au champ identitaire, il favorisera plutôt l'emploi du mot *place*, « lieu » (au sens fort que revêt ce mot, par exemple dans « lieu de mémoire »), par opposition à *space*, l'espace neutre (Whitehead 2003).

Dans ce volume, la première acception de « territoire », la plus géopolitique, est peu présente, même si la fermeture de la frontière entre l'Inde et la Chine implique de douloureuses « reterritorialisations » pour les groupes transnationaux comme les Bhotia (Coubat). Le deuxième sens de « territoire », le plus économique,

est beaucoup plus prégnant, moins dans une approche en termes de politiques d'aménagement conçues par « en haut », que par les actions des acteurs « du bas », émigrés kéralais (Percot & Nair ; Venier, ce volume), informaticiens revenus de Singapour ou des États-Unis (Leclerc ; Varrel, ce volume), tout autant qu'ouvriers saisonniers des campagnes de l'Andhra Pradesh (Picherit, ce volume) : autant de revenus qui sont réinvestis au pays, développant à toutes échelles le « territoire », depuis l'État fédéré jusqu'au village ou à la maisonnée.

Mais n'est-on pas déjà dans le troisième sens du mot, le plus culturel et le plus identitaire ? L'épargne rapportée par les émigrés est loin de représenter uniquement un flux économique ; elle sert aussi à témoigner du lien sentimental fort qui continue à attacher ceux qui partent à ceux qui restent, le lieu d'exil au lieu d'origine. Voilà pourquoi la définition la plus générale du « territoire » nous semble devoir être fondée sur l'identité. « Nous proposons de le considérer comme *le résultat de la projection d'une identité sur l'espace*. La relation n'est certes pas à sens unique : en retour, une part de l'identité peut être *produite* par l'espace – ne serait-ce que par simple effet de proximité. Il reste que le territoire est le domaine d'une appropriation symbolique : pas de territoire sans identité » (Dupont & Landy 2003 : 42). En contrepartie, le territoire aide au renforcement de cette identité, grâce aux symboles et aux représentations collectives qu'il supporte. C'est ainsi que la carte du territoire national indien joue un rôle d'icône remarquable au sein de la droite hindoue, carte toujours représentée derrière l'image de la déesse Bharat Mata (Mère Inde), symbole d'un territoire menacé dans les vidéos présentées à l'occasion des grandes processions des nationalistes hindous (Assayag 2001 ; Brosius 2009). Les dérives du nationalisme hindou illustrent bien la formule de Brunet, Ferras et Théry (1992 : 436) : « Un peu de territorialité crée de la sociabilité et de la solidarité, beaucoup de territorialité les assassine »⁶.

Au final, les trois sens de « territoire » sont le plus souvent étroitement associés⁷. Nous nous démarquons en cela de Berti et Tarabout (eds., 2009 : 13), pour qui « le territoire ne se réfère pas primordialement à la culture ou à l'identité, mais aux droits »⁸.

Une des complexités du « territoire » vient de ce que le terme est usité aussi bien pour l'individuel que le collectif : « L'équation est donc à trois termes : espace, individu, groupe » (Gervais-Lambony 2003 : 82). Le choix entre des approches au plan de l'individu ou du groupe est crucial en ce qu'il tend à déterminer des modes de causalité et d'explication des processus. Aborder les territorialités collectives, c'est mettre l'accent sur des déterminations structurelles (de langue, de classe, de caste, etc.) pour faire émerger des récurrences et des phénomènes sociaux – au risque d'emprisonner les individus dans une gangue de causalité. Centrer sur la territorialité de l'individu, c'est au contraire donner une certaine marge de manœuvre à celui-ci, distinguer les diversités à l'intérieur même d'une

région, d'un village, d'une famille – mais au risque cette fois de tomber dans un individualisme méthodologique radical qui sous-estimerait les phénomènes collectifs et les effets de structures. Le géographe Gervais-Lambony ne cache pas sa préférence pour une approche sociale plutôt que cognitive, portant sur les relations entre groupes humains et espace. Le territoire est alors un « habiter collectif » (*ibid.*: 88), un type d'espace traversé par les deux directions de l'inscription spatiale des hommes: une inscription horizontale, dans la société (c'est l'« habiter » au sens d'Henri Lefebvre, avec participation citoyenne à la ville ou au village et appropriation de l'espace); mais aussi une inscription verticale, dans le monde (c'est l'« habiter » au sens de Heidegger ou d'Augustin Berque, impliquant une dimension spirituelle). Cette dernière dimension, qui situe l'homme entre le ciel et la terre, est sans nul doute très prégnante en Inde, comme le montrent Berti et Tarabout (eds., 2009) – à tel point que l'astrologue peut lire dans le sol le passé et l'avenir de la famille habitant dessus.

ANCIENNETÉ ET IMPORTANCE DES MOBILITÉS CIRCULAIRES DANS LE SOUS-CONTINENT INDIEN

La nécessaire mise en contexte des circulations dans le territoire indien – ou dans les « territoires » du monde indien – sera traitée à partir de deux questions: celle de l'ancienneté des mobilités circulaires, et celle de leur importance démographique aujourd'hui.

IMPACT COLONIAL CONTROVERSÉ ET AMÉLIORATION DES MOYENS DE COMMUNICATION

Le débat sur l'ancienneté des mobilités circulaires a été posé dans des termes généraux concernant les pays en développement: pour les tenants d'une approche marxiste comme Meillassoux (1975), la circulation (focalisée ici sur celle du travail⁹) est le résultat de la pénétration des sociétés paysannes et tribales par le capitalisme, dans un contexte d'inclusion des économies périphériques au sein du système capitaliste mondial. Cette thèse a été critiquée, notamment par Chapman et Prothero (1983) qui ont souligné les preuves de plus en plus nombreuses montrant que la circulation, de motivations diverses, était un fait fondamental dans les sociétés précoloniales ou antérieures à la pénétration du capitalisme, et que cette dimension de base, originelle, a souvent persisté jusqu'à nos jours. La circulation comme forme de mobilité n'a pas été générée par l'impact d'influences étrangères ou occidentales sur le contexte indigène; les influences extérieures ont renforcé les circuits coutumiers de mobilité et en ont ajouté d'autres. De même,

Skeldon (1990) a dénoncé le mythe de l'immobilité des sociétés paysannes pré-industrielles – une vision que l'on trouvait aussi dans le premier modèle de la transition de la mobilité de Zelinsky (1971) associant l'origine et l'évolution des circulations au processus de modernisation. Ce que les critiques mettent en cause, c'est à la fois le manque d'information et de mauvaises interprétations.

L'historiographie de l'Asie du Sud n'a pas échappé au paradigme d'une société stable, sans (grand) changement et aux mobilités limitées : cette perception a été démentie par les travaux des historiens et les multiples preuves de l'existence de formes largement répandues de circulation dans l'Inde précoloniale (Markovits, Pouchepadass, Subrahmanyam 2003b). Un consensus se dégage néanmoins pour reconnaître que l'avènement de la colonisation dans le sous-continent indien (dans la seconde moitié du XVIII^e siècle) a coïncidé avec une réorganisation générale des schémas de circulation existants (*ibid.*). On peut citer les effets importants de la construction des grands axes routiers et du chemin de fer dans la seconde moitié du XIX^e siècle, et ceux de l'industrialisation. La migration saisonnière des travailleurs entre l'agriculture et l'industrie s'est ainsi fortement répandue en Inde, notamment dans l'industrie textile cotonnière à Bombay (Simmons & Yamin 1992), ou celle du jute à Calcutta (Haan 1994), ainsi que les circulations organisées de travailleurs vers les zones minières et de plantation (Breman 1990). L'administration coloniale a également initié l'exportation de main-d'œuvre de l'Inde vers les autres colonies de l'Empire britannique, selon un mode de recrutement sous contrat garantissant le retour (le système de l'*indenture*¹⁰), avec des conditions de travail et de vie qui ont pu être comparées à un nouveau système esclavagiste (Tinker 1974).

Les phénomènes de mobilité se sont largement intensifiés au cours des dernières décennies, à la suite de l'amélioration considérable des moyens de communication et de transport, de l'accès de plus en plus ouvert à l'éducation, et de la monétarisation des économies rurales (Hugo 1989 ; McGee 1982). Se sont ainsi créées les conditions pour des mouvements de population internes et transnationaux, à des niveaux sans précédent, et plus diversifiés (*World Migration Report 2008, 2009* : chap. 7).

MIGRATIONS CIRCULAIRES ET NAVETTES : DES PRATIQUES SOUS-ESTIMÉES PAR LES STATISTIQUES OFFICIELLES

L'appréciation à leur juste mesure des mobilités circulaires a été, et demeure en Inde, obscurcie par l'inadéquation des systèmes nationaux de production de statistiques démographiques, recensements et enquêtes auprès des ménages¹¹. Ainsi, le *Census of India* et le *National Sample Survey* définissent les migrants en référence au dernier lieu de résidence habituel, en s'appuyant sur un critère

de résidence unique : est migrant tout individu ayant changé de lieu de résidence habituel. Ce mode d'appréhension est particulièrement mal adapté aux cas des migrants circulaires dont l'espace de vie se caractérise par la bipolarisation entre le lieu d'origine où réside une partie de la famille et le lieu d'exercice de l'activité (travail, commerce, études...), ou – en d'autres termes – dont l'«aire d'action migratoire» est centrée sur une «résidence base» (Domenach & Picouet 1987¹²). En outre, le *National Sample Survey* ajoute un critère de durée à la notion de résidence habituelle: avoir vécu en continuité dans ce lieu au moins six mois. Les migrations temporaires de courte durée, en particulier les migrations saisonnières, échappent en conséquence à l'enregistrement. Les statistiques officielles sur les migrations ont donc tendance à sous-estimer les mouvements de court terme, un biais déjà dénoncé par plusieurs analystes (Visaria & Kothari 1985; *World Migration Report 2008, 2009*: chap. 7; Deshingkar & Farrington, eds., 2009a).

Malgré leurs limitations, les statistiques officielles fournissent des données de cadrage irremplaçables au niveau macrodémographique; en outre, leur analyse permet de pointer indirectement d'autres phénomènes de mobilité, que des études de cas plus approfondies ont mis en évidence et documentés, en particulier celles menées au niveau de villages ou du fonctionnement du marché du travail dans une branche d'activité donnée (Deshingkar & Farrington 2009a, et exemples *infra*).

Le dernier recensement de la population de l'Inde (2001) dénombrait 315 millions de migrants (toutes durées de résidence confondues), soit 31 % de la population totale. Il importe de souligner que les migrations au sein du territoire national sont en grande majorité des mouvements à l'intérieur des zones rurales (63 % de l'ensemble des migrants internes), les flux à destination des villes (en provenance des campagnes ou d'autres villes) ne concernant que 32 % des migrants. Par ailleurs, les flux sont dominés par les migrations féminines (70 % de l'ensemble des migrants), principalement des femmes allant rejoindre le domicile de leur époux après leur mariage (70 % des migrantes).

La primauté du rural dans les flux migratoires reflète la répartition géographique de la population dans son ensemble: l'Inde reste un pays à forte prédominante rurale, où les villes abritent moins d'un tiers de la population (28 % en 2001, probablement 30 % en 2009). En outre, on observe une tendance au ralentissement du taux de croissance de la population urbaine après les années 1970, ce dernier s'établissant à 2,8 % par an entre 1991 et 2001, tandis que la population rurale continue de croître au taux encore soutenu de 1,7 % par an. Notons également que les migrations, malgré leur contribution manifeste à la croissance urbaine, n'en représentent pas le facteur le plus important: la contribution de la migration nette à la croissance de la population urbaine au niveau national se situe entre 19 % et 24 % de 1961 à 2001. C'est l'accroissement naturel

(l'excès des naissances par rapport aux décès) qui explique environ 60 % de la croissance urbaine de 1981 à 2001¹³.

Il n'y a donc pas d'« exode » rural à proprement parler en Inde, malgré de fortes contraintes pesant sur les campagnes (densités élevées de populations rurales – en moyenne 226 habitants par km² en 2001 – et pression accrue sur les terres agricoles, structures socio-économiques très inégalitaires, oppression de caste, etc.). Comment expliquer cette dynamique *a priori* inattendue ? Parmi les raisons multiples (Racine, ed., 1994) que le cadre de cette introduction ne nous permet pas de développer, nous en retiendrons deux, directement liées aux mobilités circulaires.

D'une part, de nombreux ruraux de régions pauvres, à l'agriculture non irriguée ne permettant pas la survie de toute la famille (à l'instar du Bihar), choisissent de migrer vers d'autres régions rurales plus prospères : zones d'agriculture irriguée (comme le Panjab), zones de plantations (canne à sucre au Gujarat, région montagneuse de plantation dans les Ghats), zones où se sont développées des industries rurales (briqueteries, agro-industries...), des mines ou des carrières. Les migrations saisonnières sont typiques de ces déplacements, voir notamment les travaux de Breman (1985) dans l'Ouest de l'Inde, et le bilan récent du *World Migration Report 2008* (2009 : chap.7).

D'autre part, les ménages ruraux ont développé des « substituts à la migration définitive » en ville : « changer d'emploi tout en restant rural [...], migrer temporairement en laissant la famille au village, recourir aux mouvements pendulaires entre village et ville [...] » (Mahadev & Racine 1994 : 7), donc en pratiquant diverses formes de mobilité circulaire¹⁴. La présence d'un réseau urbain élaboré, pourvu d'un maillage serré dans certaines régions – en particulier métropolitaines –, rend les villes plus accessibles pour les ruraux et a favorisé le développement des navettes, permettant l'accès aux emplois urbains sans avoir à affronter les difficultés de logement en ville¹⁵.

Les données de recensement fournissent un autre indicateur révélateur de la dynamique des villes indiennes et de l'importance des migrations circulaires : le ratio démographique femmes/hommes, particulièrement bas dans les grandes métropoles (888 femmes pour 1 000 hommes dans les agglomérations urbaines de plus d'un million d'habitants en 2001, contre 933 pour la population totale de l'Inde). C'est un signe de migrations à large majorité masculine. La grande ville en Inde, en tant que pourvoyeuse d'emplois et d'opportunités économiques, a toujours attiré davantage d'hommes que de femmes, et ce souvent d'autant plus qu'elle est grande. Ces hommes venus travailler en célibataires maintiennent des liens forts avec leur milieu d'origine, y retournent si possible régulièrement et envoient des économies à leur famille restée au village, au prix de mauvaises conditions de logement, souvent dans un *slum*, ou même en restant sans abri sur les trottoirs (Dupont 1999).

Pour la première fois en 1999-2000, le *National Sample Survey* a recueilli des données sur les migrants temporaires de travail définis comme les personnes restées hors de leur lieu de résidence habituel pour au moins 60 jours au cours des 12 derniers mois pour des raisons liées à l'emploi. Selon cette enquête, 11 millions de personnes, soit environ 1 % de la population de l'Inde, seraient concernées par ce type de mobilité, des chiffres jugés comme fortement en deçà de la réalité par Deshingkar et Farrington (2009b: 16). Ces auteurs proposent une estimation alternative, à partir des effectifs de travailleurs dans les principaux secteurs et branches professionnelles employant des migrants, et avancent un résultat total se situant plutôt autour de 100 millions de migrants temporaires (*ibid.*). La méthodologie suivie peut paraître assez sommaire, avec l'hypothèse implicite que pratiquement tous les travailleurs employés dans les secteurs d'activité identifiés sont des migrants temporaires. On retiendra néanmoins la diversité des secteurs et métiers concernés, parmi lesquels on peut citer : l'industrie textile et de la confection, le secteur de la construction, les briqueteries, les mines et carrières, les salines, les usines de décorticage de crevettes, les vendeurs de rue, les tireurs de rickshaw, les conducteurs de camion, les employés domestiques et serveurs dans la petite restauration, etc.¹⁶.

La diaspora indienne, quant à elle, s'élève, selon le premier dénombrement transnational publié en 2001 dans un rapport commandé par le gouvernement indien, à 20 millions de personnes réparties dans 110 pays, comprenant les *Non Resident Indians* (NRI), de nationalité indienne, et les *Persons of Indian Origin* (PIO). Comme le rappelle Therwath (2009: 211), « la diaspora indienne ne s'est pas constituée de façon uniforme sur une période historique courte, mais résulte au contraire de flux migratoires complexes et multidirectionnels ». Ainsi, pour s'en tenir aux flux récents étudiés dans ce volume, la diaspora englobe aussi bien des infirmières, des femmes de ménages et des ouvriers non qualifiés émigrés dans les pays du Golfe, que du personnel hautement qualifié comme les informaticiens émigrés aux États-Unis¹⁷. En 2007, les transferts d'argent des NRI et PIO, enregistrés par la *Reserve Bank of India*, s'élevaient à 27 milliards de dollars et faisaient de l'Inde le premier pays récepteur de remises du monde. L'économie du Kerala révèle une dépendance particulièrement forte envers les remises en provenance des pays du Golfe, les fonds ainsi rapatriés représentant 7 fois le montant de la dotation du gouvernement central au budget de cet État (Barbora, Thieme, Siegmann et al. 2008), soit l'équivalent de 20 à 25 % du PIB de l'État depuis le milieu des années 1990 (Venier, ce volume). Les migrants internationaux ont un rôle également considérable pour l'économie du Népal : plus d'un million de migrants vivent à l'extérieur de leur pays, notamment en Inde, pour une population totale de 28 millions¹⁸, et le total de leurs transferts d'argent représentait le double de l'aide extérieure au développement en 2004¹⁹.

LES LOGIQUES DE LA CIRCULATION

Les contributions réunies dans ce volume sont organisées de manière à mettre en évidence différentes logiques présidant à la circulation. À l'origine de la plupart de ces mouvements, on retrouve l'inégale répartition des diverses ressources dans l'espace (Cavaillès 1940). Cela s'applique en particulier aux circulations de nature économique, qui sont illustrées dans les deux dernières parties de l'ouvrage²⁰. Cependant, l'aspect économique ne peut rendre compte de tous les genres de circulations ; certaines, parmi les plus anciennes, relèvent d'une autre logique, telles les circulations rituelles et pèlerines, répandues sur tout le territoire indien, et représentées en première partie de ce volume par les contributions de Claveyrolas et Delage.

LOGIQUES RELIGIEUSES ET SYMBOLIQUES :
AUTOUR DE L'« HINDOUISE »

La notion de circulation est essentielle dans la pratique religieuse hindoue : des mouvements de forme circulaire (circumambulations) sont ainsi effectués à de multiples échelles. Deux postulats déterminent notamment le trajet et l'orientation de ces mouvements : la valeur des points cardinaux, et la priorité donnée à la droite.

Les quatre points cardinaux (qui peuvent devenir huit quand on prend en compte les points intermédiaires, voire neuf ou dix en incluant le haut – le ciel – et le bas – la terre) sont hiérarchisés. Le nord, ou le nord-est, est en général doté des valeurs les plus élevées : c'est au nord que doit être construit le temple d'un village et que les hautes castes s'établissent, au contraire du sud qui indique la direction de l'impureté et de la mort. Parallèlement, la géomancie reste pratiquée aujourd'hui encore pour l'architecture et l'organisation interne de l'habitat (*Vastu shastra*) et charge l'espace de valeurs très différenciées, à la maison comme à des échelles plus vastes (Berti & Tarabout, eds., 2009). En outre, des trajets circulatoires tendent à relier les points cardinaux, afin de délimiter un microcosme symbolisant tout l'univers.

La hiérarchisation droite/gauche marque quant à elle la vie quotidienne de tous les hindous : on mange avec la main droite, on fait ses ablutions intimes avec la main gauche. Il en découle l'obligation, dans un mouvement circulaire, de laisser sur la droite l'espace à respecter ; c'est ainsi qu'en entrant dans un temple, on tournera dans le sens des aiguilles d'une montre, pour toujours garder à main droite le cœur du temple, le plus sacré, où se trouve la statue de la divinité.

Cette circumambulation dans l'espace du temple est la forme de circulation à l'échelle la plus fine. À un autre niveau, on rencontre les pèlerinages de trajet circulaire. Ces deux formes sont analysées par Claveyrolas dans le contexte de

Bénarès. Plusieurs cercles peuvent même être emboîtés, mais toujours pratiqués en commençant par la gauche. Pour les pèlerinages dont l'objectif est un sanctuaire plutôt qu'un parcours sacré, le trajet se résume davantage à un simple aller-retour qu'à une véritable circumambulation. Cependant, à l'instar des adorateurs d'Aiyappa en Inde du Sud, décrits par Delage (ce volume), le trajet entre la résidence et le temple est souvent doté lui-même de valeurs : « Les étapes de l'itinéraire entre le domicile et Sabarimala comptent tout autant pour le pèlerin que la destination finale. »

Nombre de ces mobilités relie les points cardinaux deux à deux, sous forme de croix voire d'étoiles, plutôt que de cercles. C'est le cas de nombreuses processions à l'échelle urbaine, qui convergent vers un centre (temple, berge de rivière...). Les processions à l'échelle nationale, dont les organisations nationalistes hindoues sont coutumières, peuvent également correspondre à de tels itinéraires. L'objectif est alors de concrétiser par le trajet des mobilités une représentation (courante en Inde) de l'espace national fondée sur les points cardinaux – et souvent sur des allitérations dans les toponymes : il s'agit par exemple de relier « le Kashmir à Kanya Kumari et Porbander à Puri » (Landy 2006). De tels trajets ne représentent pas des « circulations » à proprement parler. Mais ils fonctionnent un peu comme les rayons de ce *chakra* (disque, roue) que l'on retrouve sur le drapeau de l'Inde séculière comme chez les adorateurs de Vishnu, armatures de ce cercle, symbole de pouvoir depuis l'époque védique.

LOGIQUE ÉCONOMIQUE DES MÉNAGES ET CIRCULATION DANS LE SOUS-CONTINENT INDIEN

Les modèles explicatifs des circulations économiques peuvent se ranger entre deux pôles : l'approche structuraliste, insistant sur les effets déterminants des processus économiques et politiques au sein desquels les mouvements individuels se produisent (Meillassoux 1975) ; et l'approche microéconomique en termes de rationalité individuelle ou des ménages. S'y ajoute une approche de niveau méso, mettant l'accent sur le rôle des réseaux sociaux. Pour appréhender la circulation dans sa nature complexe, Chapman et Prothero (1983) préconisent une analyse multiscalaire, intégrant le niveau micro (l'individu, le ménage), le niveau méso (la communauté, la région) et le niveau macro (les structures sociales, économiques et politiques du pays et, au-delà, du monde). Selon la formulation de Deshingkar et Farrington (2009b : 8), c'est une question d'« équilibre entre nécessité et choix, entre effets de structure et capacité d'action individuelle ». Les quatre études réunies dans la seconde partie de cet ouvrage essaient de répondre à ces exigences, en privilégiant une approche centrée sur les migrants considérés comme des acteurs de leur mobilité, tout en replaçant ces derniers dans leur

communauté de base et dans leur environnement social et économique plus large, afin de prendre en compte les contraintes structurelles qui s'imposent à eux.

Il est cependant utile de revenir sur l'apport spécifique de chacune des perspectives évoquées, pour proposer un éclairage pertinent des textes présentés et mettre en évidence leur contribution par rapport à la littérature existante sur les circulations en Asie du Sud.

L'abondante – et incontournable – œuvre de Jan Breman²¹ sur la circulation du travail en Inde (au Gujarat essentiellement) s'inscrit dans la première perspective : la circulation du travail résulte de l'intégration des économies paysannes dans le système capitaliste (Breman 1985). C'est la seule option laissée aux pauvres, une solution de subsistance qui se fonde sur des rapports d'exploitation intense, où les employeurs déplacent sur la communauté d'origine des travailleurs une partie du coût de reproduction de la main-d'œuvre, ce qui perpétue les inégalités et auto-entretient la circulation (*ibid.* 1996). L'absence de sécurité d'emploi, de couverture médicale et de pension de retraite dans la plupart des emplois en Asie du Sud oblige ainsi les travailleurs migrants à maintenir des liens forts avec leur famille restée au village, et à envisager le retour en cas de chômage ou lorsqu'ils seront trop âgés pour travailler. La récession économique de 2008-2009 fournit une illustration de la fonction d'amortisseur de la communauté d'origine des migrants circulaires en cas de réduction massive des emplois. Alors que le ministère indien du Travail annonçait un demi-million d'emplois perdus de septembre à décembre 2008, notamment dans les secteurs du textile, de l'automobile et des technologies de l'information, sans compter tous les effets en chaîne sur les activités non enregistrées, les journaux, début 2009, faisaient état de mouvements de retour des travailleurs journaliers commençant à quitter les grandes métropoles pour retourner dans leurs villages, souvent situés dans les États les plus pauvres²².

Les travaux de Breman ont également mis en relief les articulations entre la circulation du travail et la structure fragmentée des marchés du travail, dont le fonctionnement est beaucoup plus complexe qu'un simple modèle dualiste (Breman 1976). La circulation spatiale de la main-d'œuvre est appréhendée comme un corollaire de la circulation entre différentes activités et différents secteurs de l'économie. Mais la segmentation du marché du travail contraint aussi les mobilités : le migrant, en fonction de sa caste ou ethnie, de son statut social et des réseaux auxquels celui-ci lui donne accès, de sa capacité financière à se déplacer et donc à élargir son champ de possibilités, est plus ou moins limité dans son choix d'activités, dans son accès à différentes filières et types d'emplois, et éventuellement au marché du travail urbain (*ibid.* 1996). Les études présentées dans ce volume en fournissent deux illustrations contrastées. Benbabaali analyse l'éventail des mobilités que la caste dominante des Kamma de l'Andhra Pradesh côtier a pu déployer à différentes échelles, du régional à l'international. *A contrario*, dans le

même État, la mobilité circulaire des travailleurs manuels d'une basse caste – les Golla – étudiée par Picherit, passe par *une* filière, celle du secteur de la construction à Hyderabad, dont l'accès est contrôlé par des intermédiaires recruteurs. Ces derniers ont en effet un rôle essentiel dans la circulation du travail et jouent de l'endettement endémique des ruraux pauvres pour mobiliser leur main-d'œuvre par un système d'avance sur salaire (Breman 1996 ; Picherit, ce volume, qui décrit les relations délicates entre les travailleurs migrants et leur *maistri*).

L'approche microéconomique analyse la circulation comme un moyen de maximiser le bien-être de la famille et de prévenir les risques en diversifiant les sources de revenus. Dans la lignée des théories néoclassiques de la migration (Todaro 1969 ; Harris & Todaro 1970), la nouvelle économie des migrations de travail vise à expliquer la décision de migrer comme résultant du comportement rationnel d'agents économiques opérant une analyse coûts-bénéfices. Cependant, si l'on déplace l'unité de décision du niveau individuel à celui de la famille, ce cadre théorique permet d'intégrer des stratégies familiales de diversification des revenus (Stark & Bloom 1985 ; Katz & Stark 1986). En revanche, le contexte politique et les forces générales du changement économique qui contraignent les décisions de migrer ne sont pas pris en compte, ni les réseaux de connexions sociales qui encadrent les mobilités et dont le rôle important a été depuis longtemps mis en évidence par les recherches des sociologues (voir par exemple Mitchell 1961 sur l'Afrique ; et plus récemment Gardner & Osella, eds., 2003a, pour l'Asie du Sud). Dans ce volume, Benbabaali montre ainsi comment la forte mobilité des Kamma a été largement facilitée par leurs réseaux et connaissances – un capital social entretenu par la participation à des associations.

L'analyse de la mobilité circulaire, et de son corollaire la bi- ou multilocalisation des individus, a été enrichie par l'approche en termes de stratégies de subsistance des ménages, qui intègre différents types de ressources, matérielles et non matérielles, ou, en d'autres termes, différents types de capitaux (humain, social, financier, naturel et physique) dont les ménages peuvent disposer (Rakodi 2002 ; Haan & Rogali 2002 ; Barbora, Thieme, Siegmann et al. 2008). La mobilité circulaire est ainsi envisagée comme une composante intégrale des stratégies de subsistance des ménages, reposant sur une diversification des moyens de subsistance en différents lieux. Dans les travaux récents portant sur l'Inde, il faut évoquer ici la contribution de Deshingkar et Farrington (2009b) qui situent leur approche de la migration circulaire entre les concepts de diversification des moyens de subsistance et l'impact de la transformation de l'économie, et proposent un cadre d'analyse intégrant l'apport de la nouvelle économie des migrations de travail et le rôle des réseaux sociaux. Les stratégies migratoires des communautés rurales décrites dans ce volume – celles des Kamma de l'Andhra côtier (Benbabaali), des Golla de l'Andhra Pradesh (Picherit), des paysans de l'Ouest du Népal (Bruslé),

ou encore des Bhotia des montagnes himalayennes du Kumaon (Coubat) peuvent être lues à travers ce schéma explicatif.

Deshingkar et Farrington distinguent en outre deux principaux types de migration circulaire : les migrations de simple survie (*coping migration*), et les migrations « accumulatives » qui permettent un enrichissement des ménages (*ibid.* : 19). Bruslé adopte une typologie similaire pour analyser les migrations temporaires des Népalais venant travailler en Inde : « En fonction des objectifs qu'ils assignent à leur migration et des contraintes qui pèsent sur eux, ils suivent des stratégies migratoires de survie [une reproduction simple de l'exploitation agricole] ou d'enrichissement [une reproduction élargie] ». Selon cette grille de lecture, la mobilité spatiale des Kamma qui « s'est accompagnée d'un mouvement d'ascension sociale sur plusieurs générations » (Benbabaali) entre sans équivoque dans la catégorie des migrations accumulatives. Picherit place également la circulation des ouvriers Golla dans un processus d'ascension de la caste au village, mais le processus accumulatif est beaucoup plus limité.

Enfin, de l'étude des Bhotia en Himalaya (Coubat), on retiendra aussi une démonstration de l'effet déterminant que peuvent avoir les contraintes géopolitiques et institutionnelles sur les mobilités spatiales : la fermeture de la frontière sino-indienne a ainsi imposé une réorientation complète des stratégies économiques et pratiques de circulation.

OUVERTURE À DE NOUVEAUX ESPACES : CIRCULATIONS TRANSNATIONALES

Les migrations transnationales relèvent de logiques similaires à celles mises en évidence pour les circulations se déroulant à l'intérieur du sous-continent indien²³. Barbora, Thieme, Siegmann et al. (2008 : 63) notent ainsi combien « les catégories de migrations internes et internationales sont devenues étroitement reliées entre elles, suggérant que migrer à l'extérieur de son pays est seulement une dimension de la création de nouveaux espaces sociaux ». M. Percot et S. Nair décrivent ainsi (ce volume) le processus de migrations par étapes des infirmières du Kerala, débutant par une migration interne vers les grandes métropoles indiennes, pour se prolonger par une migration internationale dans les pays du Golfe, et aboutir éventuellement à une installation en Occident. Du point de vue des individus et de leurs familles, il s'agit d'élargir l'espace sur lequel se déploient les stratégies d'accès à de nouvelles ressources, en englobant d'autres pays, des espaces économiques plus lointains, y compris sur d'autres continents.

Une spécificité fondamentale des mobilités internationales demeure cependant leur encadrement institutionnel par les réglementations d'ouverture plus ou moins grande des frontières²⁴, fonction du contexte économique et géopolitique

à l'échelle régionale et mondiale. Venier met ainsi en évidence la relation de dépendance du Kerala à l'égard des politiques migratoires des pays du Conseil de Coopération du Golfe, et Leclerc explique comment la fin des politiques de quota états-uniens à l'encontre des Asiatiques en 1965 a permis d'amorcer une émigration de personnels indiens très qualifiés, préparant le terrain au recrutement plus massif dans les années 1990 d'informaticiens sous contrat temporaire.

En référence à la distinction opérée précédemment entre stratégies de simple survie et stratégies accumulatives, il est évident que les migrations internationales contemporaines décrites en troisième section de ce volume, vers les pays du Golfe et les États-Unis ou encore la Malaisie, s'inscrivent dans des stratégies accumulatives, d'enrichissement et d'ascension sociale des familles²⁵. Leur mise en œuvre nécessite un investissement initial plus important. Au coût du déplacement, beaucoup plus élevé que pour des circulations internes du fait des distances et/ou du recours obligé à l'avion, s'ajoute ou se combine souvent, comme dans les pays du Golfe, le coût d'accès à un contrat de travail. Ainsi, pour les infirmières du Kerala qui n'ont pas la chance d'être recrutées directement par leur futur employeur, les services d'une agence de recrutement (appelée « agence de voyage ») s'élèvent à l'équivalent de trois mois de salaire (Percot & Nair, ce volume). Les informaticiens indiens désirant travailler aux États-Unis peuvent bénéficier d'un système plus avantageux car ne nécessitant aucune avance, le « *body shopping* » ou affrètement de personnel, décrit en détail par Leclerc.

Cependant, les ressources financières de la famille ne sauraient suffire, ni les qualifications professionnelles que celles-ci permettent d'acquérir (cas des infirmières et des informaticiens), et les réseaux sociaux s'avèrent tout aussi indispensables. Si la migration se construit toujours sur les liens sociaux existants, les réseaux occupent sans doute une fonction encore plus importante dans les mobilités transnationales que dans les circulations internes. Gardner et Osella (2003b) rappellent le rôle des chaînes migratoires basées sur la parenté et l'appartenance à une communauté dans les migrations transnationales à partir de l'Asie du Sud, en précisant néanmoins que les réseaux sociaux mobilisés ne sont pas nécessairement fondés sur ces liens primaires. Percot et Nair soulignent par exemple l'importance des réseaux professionnels de consœurs dans les parcours migratoires des infirmières kéralaises, et Leclerc celui des réseaux d'informaticiens indiens travaillant déjà aux États-Unis dans la perpétuation de cette circulation professionnelle, ainsi que les réseaux professionnels et d'anciens élèves dans le redéploiement des informaticiens indiens en Malaisie.

La réussite des stratégies migratoires d'enrichissement et d'ascension sociale est particulièrement visible, voire ostentatoire, dans le cas de certaines migrations transnationales : elle marque les localités des migrants de retour, à l'instar des *Golf Pockets* du Kerala – « des territoires marqués par l'émigration internationale »

(Venier, ce volume). Dans les nouvelles enclaves résidentielles de Bangalore, Varrel minore cependant le poids de la clientèle NRI et nuance leur rôle : les NRI n'y sont pas nécessairement les acteurs centraux du marché immobilier et de l'architecture résidentielle, mais leur image est certainement instrumentalisée, le « *NRI brand* » devenant « une sorte de label associé à des idées de qualité, de richesse, et d'exigence, et utilisé à des fins de marketing ».

UNE QUESTION TRANSVERSALE :
VERS UNE PÉRENNISATION DES CIRCULATIONS ?

Une question importante demeure au sujet des migrations circulaires, que celles-ci se déploient à l'intérieur du sous-continent indien ou engagent des migrations transnationales : dans quelle mesure la circulation se pérennise-t-elle ou, au contraire, correspond-elle à une étape transitoire dans un processus de fixation au lieu de destination, entraînant *in fine* une rupture avec le milieu d'origine ? En d'autres termes, quelles sont les limites de l'enracinement et de l'attachement au village natal, ou au pays dans le cas des migrations vers l'étranger ?

Le modèle général de transition de la mobilité de Zelinsky (1971) prédisait un accroissement des mobilités circulaires suivant le processus de modernisation des sociétés. Dans une révision de son modèle initial, Zelinsky admit la critique d'une conception évolutionniste unilinéaire et de l'application aux pays en développement du schéma de transition dérivé de l'expérience des pays occidentaux. Ainsi, précise-t-il à propos des pays en développement : « la migration circulaire est seulement un aspect, probablement le plus visible, d'un régime de mobilité qui pourrait différer fondamentalement de tout ce qui a été expérimenté par les sociétés avancées d'aujourd'hui. C'est un modèle de mobilité qui est promis à perdurer, avec de nouvelles variations et complexifications, aussi longtemps que le sous-développement persistera » (*ibid.* 1979 : 186-187).

Skeldon (1990) a proposé une version révisée de la transition de la mobilité, pour mieux l'adapter au contexte des pays en développement. Dans ce nouveau synopsis, l'évolution de l'équilibre relatif entre les mobilités circulaires à court terme et les mouvements à long terme est liée à l'avancée de l'urbanisation :

À partir d'un schéma fluctuant de divers types de mobilité essentiellement de court terme et circulaire, il y a un accroissement graduel du volume de la circulation, principalement sur des courtes distances et vers des centres urbains locaux dans un premier temps, puis sur des distances plus longues, jusqu'à ce que le volume devienne massif et dirigé principalement vers les plus grandes villes. Il y a ensuite une réduction progressive dans la rotation de la mobilité, lorsque les migrants restent de plus en plus longtemps sur leurs lieux de destination urbaine, jusqu'à un stade dominé par les migrations permanentes. Plus tard, le volume

des migrations à long terme et permanentes diminue, davantage de circulation à court terme sous forme de navettes devient à nouveau le schéma dominant, et se dessine une tendance vers la déconcentration de la population urbaine, à travers des mouvements permanents vers des zones urbaines intermédiaires ou plus petites, et l'établissement d'enclaves urbaines dans les villages. [*ibid.* : 216]

Cette transition s'accompagne d'une inversion du flux de richesses intersectoriel (entre secteur rural et secteur urbain), lorsque l'on passe d'une circulation investie d'un rôle initial de soutien à la communauté d'origine, vers une mobilité qui finit par l'affaiblir quand les absences deviennent plus longues : « Le centre de gravité social, et ultimement démographique, de la communauté est transféré de la zone d'origine vers la zone de destination » (*ibid.*).

Les études empiriques présentées dans ce volume tendent à montrer que les migrations circulaires perdurent en Inde comme au Népal, et ne montrent aucun signe d'affaiblissement en tant que processus général. Cela conforte les conclusions d'autres travaux de synthèse, notamment ceux de Deshingkar et Farrington (eds., 2009a : 300) qui pronostiquent une intensification des migrations circulaires, dans la mesure où une population croissante de jeunes adultes va ainsi combler l'écart entre la stagnation de nombreuses campagnes et la croissance économique rapide dans certaines zones, tout en gardant un pied au village pour bénéficier de son filet de sécurité²⁶.

La question du caractère transitoire ou pérenne de la circulation peut être également posée au niveau des individus « circulants » et de leur famille. Si l'on observe au cours du temps une certaine sédentarisation des migrants ruraux en ville ou à l'étranger (à l'instar des Kamma de l'Andhra Pradesh), cela n'exclut pas le maintien de relations avec le village d'origine, y compris pour y investir (comme le montre Benbabaali). Il faut en outre souligner la dimension intergénérationnelle de la migration circulaire, illustrée ici par ces migrants temporaires népalais qui perpétuent un système d'aller-retour entre leur village et les lieux du travail en Inde depuis au moins trois ou quatre générations (Bruslé). Par ailleurs, les mesures que le gouvernement indien a prises depuis 1998 pour courtiser sa diaspora, notamment la reconnaissance partielle de la double nationalité ainsi que des avantages accordés aux *Non Resident Indians* (NRI) et aux *Persons of Indian Origin* (PIO) pour investir en Inde, devraient favoriser la durabilité des liens de la diaspora avec sa terre natale. Les investissements de la diaspora dans le secteur des nouvelles technologies de l'information (Leclerc) ou dans le secteur immobilier (Varrel) en fournissent des illustrations.

* *
*

In fine, nous reviendrons sur une question centrale à la problématique retenue pour ce volume, celle de l'impact des circulations sur la construction de territoires – et à l'inverse, le rôle des territorialités sur la circulation. On s'interrogera alors sur les frictions et les articulations entre circulation et processus de territorialisation, pour conclure sur la proposition d'une typologie des « territorialités circulatoires ».

V. D. & F. L.

NOTES

1. Une partie des travaux de cette équipe a donné lieu à un ouvrage collectif : voir MARKOVITS, POUCHEPADASS, SUBRAHMANYAM (eds., 2003a).

2. L'équipe « Circulation et territoire dans le monde indien contemporain » s'est réunie de 2001 à 2004 autour d'un séminaire mensuel à Paris. Si les travaux exposés au cours des différentes séances n'ont pu intégralement trouver leur place dans ce volume, tous, ainsi que les débats qu'ils ont suscités, ont nourri notre réflexion collective et cette publication.

3. Notre traduction – de même que pour toutes les citations originales en anglais mobilisées dans cette introduction.

4. Lors du séminaire de l'équipe « Circulation et territoire » au CEIAS, K. Marius-Gnanou avait exposé l'exemple des navettes féminines entre les villages de la vallée de la Palar en Inde du Sud et les villes industrielles voisines pour travailler dans les usines de confection du cuir ; ce travail a été publié ailleurs (MARIUS-GNANOU & BRANGENBERG 2005).

5. Voir aussi RAFFESTIN (1980 : 181) : « Les hommes ou les biens qui circulent sont porteurs d'une information et par conséquent ils "communiquent" quelque chose. »

6. Aussi la recherche en sciences sociales ne doit-elle pas tomber dans « le risque du simplisme que comporte la recherche d'homogénéité sociospatiale à base culturelle » vers laquelle penche une certaine géographie culturelle (ANTHEAUME & GIRAUT 2005 : 23).

7. C'est ainsi que Ranajit Guha, le fondateur des *Subaltern studies*, utilise « territoriality » dès 1983 pour qualifier les rapports à l'espace, tant identitaires que politiques, des paysannes insurgées dans l'Inde coloniale, cf. GUHA (1983) cité par LUDDEN (1999 et 2002). LUDDEN (1999 : 41) définit l'*agrarian territory* comme « *the part of agrarian space that can be effectively bounded, physically and culturally, and marked as a spatial domain for organised social power and activity* ».

8. Selon ces auteurs, le « territoire » aurait peu d'attrait pour les ethnologues car ils l'assimilent à tort à une « *bonded cultural unit* » alors que, loin d'être associé à une approche culturaliste ou ethnicisante, il est affaire de pouvoir et de juridiction. Remarquons cependant qu'une bonne partie de l'ouvrage coordonné par BERTI et TARABOUT (eds., 2009) porte sur les étroits rapports entre hommes et lieux, voire entre hommes et sols, à travers une perspective culturelle autant que politique ou juridique. Certes, cet ouvrage ne prétend pas établir une équivalence entre sol et territoire : « *There exist in India explicit discourses establishing the identities of people with reference to their native or living well-circumscribed places* » (*ibid.* : 18). Cette perspective est d'ailleurs tout l'objet de la deuxième partie du livre, intitulée « *Sense of belonging* » – une autre traduction possible de « territoire » en anglais, dans une perspective identitaire.

9. Notons que la notion de « circulation du travail » appliquée aux populations des pays en développement avait été introduite dans les travaux pionniers de WILSON (1941 & 1942) et de MITCHELL (1961) dans le contexte de l'Afrique australe et centrale.

10. De fait, le retour restait très difficile, et seulement un tiers des dizaines de millions d'Indiens recrutés des années 1820-1830 aux années 1920 est retourné en Inde à la fin du contrat (THERWATH 2009 : 209).

11. Ce constat dépasse largement le cas indien ; pour s'en tenir à l'Asie, voir : GOLDSTEIN (1978) ; HUGO (1989) ; ou YOUNG (1984).

12. Nous avons, dans un autre article, examiné les implications du critère de résidence unique pour l'étude des mobilités spatiales des populations, et l'apport du concept d'espace de vie, qui prend en compte le caractère multiple de la localisation des individus dans l'espace, à une meilleure appréhension des mobilités circulaires (DUPONT & DUREAU 1994).

13. Nous nous référons ici aux calculs et estimations de SIVARAMAKRISHNAN, KUNDU, SINGH (2005 : 35). Les autres composantes de la croissance urbaine correspondent à la reclassification de zones rurales urbanisées, par expansion des limites des agglomérations, et par le développement de villages en nouvelles villes.

14. Nous avons dressé, dans un article précédent (DUPONT & DUREAU 1994), une recension des études sur les migrations circulaires et les navettes affectant la dynamique des villes indiennes afin de montrer l'importance et le rôle de ces mobilités dans les marchés urbains du travail et les conséquences en termes de gestion urbaine. Pour illustrer cet inventaire par quelques exemples et le compléter, voir les références citées dans les notes suivantes.

15. Pour des études de cas sur les navettes, voir par exemple : YADAVA (1992) ; DUPONT & LELIÈVRE (1993) ; MARIUS-GNANOU & BRANGENBERG (2005).

16. Pour des études de cas illustrant les migrations circulaires de travail dans ces différents secteurs, outre l'ouvrage collectif de DESHINGKAR & FARRINGTON (eds., 2009a), on peut se reporter, parmi un corpus abondant, aux études réunies dans le volume édité par JOSHI (1987), aux travaux de BREMAN (1996) pour la circulation du travail dans le secteur informel, à DUPONT & LELIÈVRE (1993) pour l'industrie d'impression des textiles, à HAAN (1994) pour l'industrie du jute, à JAGGA & GROVER (1993) ; MOSSE, GUPTA, SHAH (2005), ainsi qu'à PICHERIT (ce volume) pour le secteur de la construction, et à SHAH (2006) pour les briqueteries, etc.

17. Pour un panorama très complet de la diaspora indienne, on se reportera à *The Encyclopaedia of the Indian Diaspora* (LAL 2007), qui regroupe les contributions d'une soixantaine d'auteurs, et comprend 44 profils de pays ou régions à travers le monde.

18. Comme l'explique BRUSLÉ (ce volume), ces chiffres officiels, fondés sur le dernier recensement de la population de 2001, sous-estimeraient même largement l'ampleur de l'émigration.

19. Source : Données de la Banque mondiale ; *Nepal Living Standards Survey 2003/2004*, His Majesty's Government of Nepal, National Planning Commission Secretariat, Central Bureau of Statistics, Vol. 1 & 2, Kathmandou (cité par BARBORA, THIEME, SIEGMANN et al. 2008 : 57-58).

20. Un type important de circulation économique que sont les circulations marchandes n'est ici traité qu'à travers l'évocation du commerce transfrontalier des Bhotia dans le Nord de l'Himalaya jusqu'à la fermeture de la frontière sino-indienne en 1962 (COUBAT, ce volume). Pour des exemples contemporains de circulation marchande et du rôle des réseaux

dans ce type de circulation, on renverra à l'ouvrage de LACHAÏER (1999), chercheur qui avait participé au séminaire de l'équipe « Circulation et territoires » du CEIAS et y avait présenté une communication intitulée « Circulations professionnelles, circulations marchandes et construction de territoire en Inde : Lignage et territoire, les Lohana » (exposé du 15/02/2002). Voir aussi TIMBERG (1978) sur la communauté Marwari, et MARKOVITS (2000) pour une perspective historique dans le cadre de circulations à l'échelle mondiale.

21. Une séance du séminaire « Circulation et territoire » avait été consacrée au « Concept de circulation dans l'œuvre de Jan Breman » (exposé d'A.Varrel à la séance du 15/01/2002, CEIAS); cette section de l'introduction s'appuie – entre autres – sur cette présentation.

22. Notons cependant que les articles de ce volume ont été rédigés avant le déclenchement, en septembre 2008, de la crise financière et de ses répercussions économiques à travers le monde.

23. Des effets similaires sont également à craindre de la récession économique mondiale sur les migrations circulaires transnationales, avec des retours en Inde de NRI, notamment de Kéralais partis travailler dans les pays du Golfe, ou d'informaticiens de la Silicon Valley.

24. L'étude de BRUSLÉ (ce volume), sur les migrants temporaires népalais en Inde a été incluse dans la section précédente, et non dans celle-ci, dans la mesure où la circulation entre ces deux pays frontaliers s'effectue facilement dans la continuité spatiale par la route, et surtout librement, sans contrainte de visa, contrairement aux autres migrations internationales considérées ici.

25. *A contrario*, l'émigration de main-d'œuvre sous contrat, des années 1820-1830 jusqu'aux années 1910-1920 vers les autres colonies de l'Empire britannique, correspondait pour ces « coolies » (selon leur désignation à cette époque) à des stratégies de survie.

26. Voir aussi GIDWANI & SIVARAMAKRISHNAN (2003: 350-352).

BIBLIOGRAPHIE

- ANTHEAUME, B. & GIRAUT, F., eds. (2005), *Le Territoire est mort, vive les territoires!* Paris, IRD Éditions.
- ASSAYAG, J. (1983), «Espaces, lieux, limites. La stratification spatiale du village en Inde du Sud (Karnataka)». Cambridge, *RES*, 5, pp. 86-104.
- ASSAYAG, J. (2001), *L'Inde, désir de nation*. Paris, Odile Jacob.
- BARBORA, S., THIEME, S., SIEGMANN, et al. (2008), «Migration matters in South Asia: commonalities and critiques», *Economic and Political Weekly*, 43 (24), pp. 57-65.
- BERTI, D. & TARABOUT, G., eds. (2009), *Territory, Soil and Society in South Asia*. Delhi, Manohar.
- BREMAN, J. (1976), «A dualistic labour system? A critique of the "informal sector" concept», *EPW*, 11 [48], pp. 1870-1875; [49], pp. 1905-1908; [50], pp. 1939-1944.
- BREMAN, J. (1985), *Of Peasants, Migrants and Paupers. Rural Labour Circulation and Capitalist Production in West India*. Delhi, Oxford University Press.
- BREMAN, J. (1990), *Labour Migration and Rural Transformation in Colonial Asia*. Amsterdam, Free University Press.
- BREMAN, J. (1996), *Footloose Labour. Working in India's Informal Economy*. Cambridge, Cambridge University Press.

- BROSIUS, C. (2009), « Mapping the nation's body : territorial processions in propaganda videos of the Hindu right », in D. Berti & G Tarabout, eds., *Territory, Soil and Society in South Asia*. Delhi, Manohar, pp. 341-379.
- BRUNET, R., FERRAS, R., THÉRY, H. (1992), *Les Mots de la géographie*. Paris, Reclus-La Documentation française.
- CAPRON, G., CORTÈS, G., GUÉTAT-BERNARD, H., eds. (2005), *Liens et lieux de la mobilité. Ces autres territoires*. Paris, Belin (« Mappemonde »).
- CAVAILLÈS, H. (1940), « Introduction à une géographie de la circulation », *Annales de géographie*, 49 (280), pp. 170-182.
- CASTELLS, M. ([1972] 1981), *La Question urbaine*. Paris, Maspéro.
- CHAPMAN, M. & PROTHERO, R.M. (1983), « Themes on circulation in the Third World », *International Migration Review*, 17 (4), pp. 597-632.
- CHAPMAN, M. & PROTHERO, R.M. (1985), « Circulation between "home" and other places : some propositions », in M. Chapman & R.M. Prothero, eds., *Circulation in Population Movement. Substance and Concepts from the Melanesian case*. Londres/Boston, Routledge & Kegan Paul, pp. 1-12.
- COLAS, G. (2009), « Images and territory of gods : from precepts to epigraphs », in D. Berti & G. Tarabout, eds., *Territory, Soil and Society in South Asia*. Delhi, Manohar, pp. 99-142.
- CORTÈS, G., FARET, L., eds. (2009), *Les Circulations transnationales*. Paris, Armand Colin.
- DESHINGKAR, P. & FARRINGTON, J., eds. (2009a), *Circular Migration and Multilocational Livelihood Strategies in Rural India*. Delhi, OUP.
- DESHINGKAR, P., FARRINGTON, J. (2009b), « A framework for understanding circular migration », in P. Deshingkar & J. Farrington, eds., *Circular Migration and Multilocational Livelihood Strategies in Rural India*. Delhi, OUP, pp. 1-36.
- DI MÉO, G. (1998), *Géographie sociale et territoire*. Paris, Nathan.
- DOMENACH, H. & PICOUET, M. (1987), « Le caractère de réversibilité dans l'étude de la migration », *Population*, 42 (3), pp. 469-484.
- DUMONT, L. (1957), *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*. Paris, Mouton.
- DUMONT, L. (1966), *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Paris, Gallimard (rééd. 1986).
- DUMONT, L. & POCOCK, D. (1957), « For a sociology of India », *Contributions to Indian Sociology*, 1, pp. 7-22.
- DUPONT, V. (1999), « Les sans-abri d'Old Delhi : insertion urbaine et stratégies économiques », s. dir. D. Vidal, *Cultures & Conflits*, 35 : *Quelle place pour le pauvre*. Paris, L'Harmattan, pp. 143-172.
- DUPONT, V. & DUREAU, F. (1994), « Rôle des mobilités circulaires dans les dynamiques urbaines. Illustrations à partir de l'Équateur et de l'Inde », *Revue Tiers Monde*, XXXV (140), pp. 801-829.
- DUPONT, V. & LANDY, F. (2003), « Ségrégation et territoire. De quoi parle-t-on ? Réflexions à partir des expériences indiennes et sud-africaines », in P. Gervais-Lambony, F. Landy & S. Oldfield, eds., *Espaces arc-en-ciel : identités et territoires en Afrique du Sud et en Inde*. Paris, Karthala, pp. 41-68.

- DUPONT, V. & LELIÈVRE, E. (1993), «De la navette à la migration en ville. Stratégies de mobilité dans l'Inde de l'ouest», *Cahiers des sciences humaines*, 29 (2-3), pp. 465-483.
- ELIOT, E. (1997), «La diffusion du virus du Sida en Inde», *Mappemonde*, 3, pp. 1-6.
- GARDNER, K. & OSELLA, F., eds. (2003a), *Migration, Modernity and Social Transformation in South Asia*. New Delhi, Sage Publications.
- GARDNER, K. & OSELLA, F. (2003b), «Migration, modernity and social transformation in South Asia: an overview», *Contribution to Indian Sociology*, 37 (1 & 2), pp. V-XXVIII.
- GERVAIS-LAMBONY, P. (2003), *Territoires citadins. Quatre villes africaines*. Paris, Belin.
- GIDWANI, V. & SIVARAMAKRISHNAN, K. (2003), «Circular migration and rural cosmopolitanism in India», *Contributions to Indian Sociology*, 37 (1-2), pp. 339-367.
- GOLDSTEIN, S. (1978), *Circulation in the Context of Total Mobility in Southeast Asia*. Honolulu, East-West Population Institute («Papers of the East-West Population Institute» 53).
- GUHA, R. (1983), *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. New Delhi, OUP.
- HAAN, A. de (1994), *Unsettled Settlers. Migrant Workers and Industrial Capitalism in Calcutta*. Hilversum, Verloren.
- HAAN, A. de & ROGALI, B. (2002), «Introduction: migrant workers and their role in rural change», *The Journal of Development Studies*: «Labour mobility and rural society», 38 (5), pp. 1-14.
- HARRIS, J.R. & TODARO, M.P. (1970), «Migration, unemployment, and development: a two-sector analysis», *The American Economic Review*, 60 (1), pp. 126-142.
- HUGO, G. (1989), «Internal and international migration flows: some recent development in Asia», *XXI^e Congrès International de la Population*, UIESP, 20-27 sept. 1989, New Delhi, Inde, vol. 2, pp. 239-260.
- JAGGA, L. & GROVER, S. (1993), «Le village perdu. Les ouvriers de la construction à la Nouvelle Delhi», in G. Heuzé, & M.J. Zins, eds., *Les Conflits du travail en Inde et à Sri Lanka*. Paris, Karthala («Hommes et Sociétés»), pp. 211-250.
- JOSHI, V., ed. (1987), *Migrant Labour and Related Issues*. New Delhi, Bombay, Calcutta, Oxford & IBH Publishing Co.
- KATZ, E. & STARK, O. (1986), «Labor migration and risk aversion in less developed countries», *Journal of Labor Economics*, 4 (1), pp. 134-149.
- LACHAÏER, P. (1999), *Firmes et entreprises en Inde. La firme lignagère dans ses réseaux*. Paris, EFEO-IFP-Karthala.
- LAL, B.V., ed. (2007), *The Encyclopaedia of the Indian Diaspora*. Delhi, OUP.
- LANDY, F. (1994), *Paysans de l'Inde du Sud. Le choix et la contrainte*. Paris, Karthala-IFP.
- LANDY, F. (2006), *Un milliard à nourrir. Grain, territoire et politiques en Inde*. Paris, Belin.
- LEFEBVRE, H. (1968), *Le Droit à la ville*. Paris, Anthropos.
- LÉVY, J. & LUSSAULT, M., s. dir. (2003), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*. Paris, Belin.

- LUDDEN, D. (1999), *The New Cambridge History of India*, vol. IV, part 4 : *An Agrarian History of South Asia*. Cambridge, CUP.
- LUDDEN, D. (2002), « Spectres of agrarian territory in Southern India », *The Indian Economic and Social History Review*, 39 (2-3), pp. 233-257.
- MAHADEV, P.D. & RACINE, J.-L. (1994), « Migrer ou pas ? », in J.-L. Racine, ed., *Les Attaches de l'homme. Enracinement paysan et logiques migratoires en Inde du Sud*. Paris, Éditions de la MSH/Pondichéry, IFP, pp. 3-29.
- MARKOVITS, C. (2000), *The Global World of Indian Merchants, 1750-1947. Traders of Sind from Bukhara to Panama*. Cambridge, CUP.
- MARKOVITS, C., POUCHEPADASS, J., SUBRAHMANYAM, S., eds. (2003a), *Society and Circulation. Mobile People and Itinerant Cultures in South Asia (1750-1950)*. New Delhi, Permanent Black.
- MARKOVITS, C., POUCHEPADASS, J., SUBRAHMANYAM, S. (2003b), « Introduction. Circulation and society under colonial rule », in Id., eds., *Society and Circulation. Mobile People and Itinerant Cultures in South Asia (1750-1950)*. New Delhi, Permanent Black, pp. 1-22.
- MARIUS-GNANOU, K. & BRANGENBERG, C. (2005), « Mobilités de travail et reconstruction des rapports de genre : un exemple dans une vallée industrialisée du Sud de l'Inde », in G. Capron, G. Cortès, H. Guétat-Bernard, eds., *Liens et lieux de la mobilité. Ces autres territoires*. Paris, Belin (« Mappemonde »), pp. 45-62.
- MC GEE, T.C. (1982), « Labour mobility in fragmented labour markets. The role of circulatory migration in rural-urban relations in Asia », in H. I. Safa, ed., *Towards a Political Economy of Urbanization in Third World Countries*. Delhi, OUP, pp. 47-66.
- MEILLASSOUX, C. (1975), *Femmes, greniers et capitaux*. Paris, Maspero.
- MITCHELL, J. (1961), « Wage labour and African population movements in Central Africa », in K.M. Barbour & R.M. Prothero, eds., *Essays on African Population*. Londres, Routledge & Kegan Paul, pp. 193-248.
- MOSSE, D., GUPTA, S., SHAH, V. (2005), « On the margins in the city. Adivasi seasonal labour migration in Western India », *EPW*, 40 (28), pp. 3025-3038.
- RACINE, J.-L., ed. (1994), *Les Attaches de l'homme. Enracinement paysan et logiques migratoires en Inde du Sud*. Paris, Éditions de la MSH/Pondichéry, IFP.
- RAFFESTIN, C. (1980), *Pour une géographie du pouvoir*. Paris, Litec.
- RAJ, K. (2006), *Relocating Modern Science : Circulation and the Construction of Knowledge in South Asia and Europe, 1650-1900*. Delhi, Permanent Black.
- RAKODI, C. (2002), « A livelihood approach : conceptual issues and definitions », in C Rakodi & T. Llyoded-Jones, eds., *Urban Livelihoods : A People Centered Approach to Reducing Poverty*. Londres, Earthscan.
- SACK, R. (1986), *Human Territoriality*. Cambridge, Mass., CUP.
- SHAH, A. (2006), « The labour of love : seasonal migration from Jharkhand to the brick kilns of other states in India », *Contributions to Indian Sociology*, 40 (1), pp. 91-118.
- SIMON, G. (2006), « La spatialisation du regard », *Revue européenne des migrations internationales*, 22 (2), pp.9-20.
- SIMMONS, C. & YAMIN, G. (1992), « Seasonality and labour recruitment in India industry in the 19th and early 20th centuries : case studies of the cotton mills and coal mines ».

- [Communication à la 12^e Conférence européenne sur les Études modernes sur l'Asie du Sud, Berlin, 23-26 sept.].
- SIVARAMAKRISHNAN, K.C., KUNDU, A., SINGH, B.N. (2005), *Handbook of Urbanisation in India*. New Delhi, OUP.
- SKELDON, R. (1990), *Population Mobility in Developing Countries: A Reinterpretation*. Londres & New York, Belhaven Press.
- STARK, O. & BLOOM, D.E. (1985), «The new economics of labor migration», *American Economic Review*, 75 (2), pp. 173-178.
- THERWATH, I. (2009), «Diaspora», in *Dictionnaire de l'Inde*, s. dir. C. Clémentin-Ojha, C. Jaffrelot, D. Matringe et al. Paris, Larousse, pp. 208-213.
- TIMBERG, T. A. (1978), *The Marwaris. From Traders to Industrialists*. Delhi, Vikas Publishing House.
- TINKER, H. (1974), *A New System of Slavery: The Export of Indian Labour Overseas, 1830-1920*. Londres, OUP.
- TODARO, M.P. (1969), «A model of labor migration and urban unemployment in less developed countries», *The American Economic Review*, 59 (1), pp. 138-148.
- VISARIA, P. & KOTHARI, D. (1985), *Data Base for the Study of Migration and Urbanisation in India: A Critical Analysis*. Ahmedabad, The Gujarat Institute of Area Planning («Working paper» 2).
- WEBER, M. (2003), *Hindouisme et Bouddhisme*. [trad. par I. Kalinowski avec la collab. de R. Lardinois]. Paris, Flammarion («Champs»).
- WILSON, G. (1941 & 1942), *An Essay on the Economics of Detribalization in Northern Rhodesia*, Parts I and II. Livingstone, Rhodes-Livingstone Institute («Rhodes-Livingstone Papers» 5 & 6).
- WHITEHEAD, J. (2003), «Space, place and primitive accumulation in Narmada Valley and beyond», *EPW*, 38 (40), pp. 4224-4230.
- World Migration Report 2008: Managing Labour Mobility in the Evolving Global Economy* (2009), Genève, International Organization for Migration, Vol. 4.
- YADAVA, K.N.S. (1992), *Rural Commutation and Rural Development*. Delhi, Shipa Publications.
- YOUNG, M.L. (1984), «Circular mobility and its policy», in *Third Asian and Pacific Population Conference* (Colombo, Sept. 1982), Selected Papers. Bangkok (Thailand)/ Economic and social Commission for Asia and Pacific/ New-York, United Nations («Asian population Studies Series» 58), pp. 224-237.
- ZELINSKY, W. (1971), «The hypothesis of the mobility transition», *Geographical Review*, 61 (2), pp. 219-249.
- ZELINSKY, W. (1979), «The demographic transition: changing pattern of migration», in *La science de la population au service de l'homme*. [Conférence sur la science au service de la vie], Institut de la vie/UIESP, Vienne. Liège, UIESP, pp. 165-189.
- ZELINSKY, W. (1983), «The impasse in migration theory: a sketch map for potential escapees», in P.A. Morrison, ed., *Population Movements: Their Forms and Functions in Urbanization and Development*. Liège, UIESP, Ordina, pp. 19-46.

Logiques religieuses
et symboliques
autour de l'« hindouisme »

CONSTRUIRE UN ESPACE À PART

CIRCULATIONS RITUELLES ET TERRITOIRES SACRÉS À BÉNARÈS

INTRODUCTION

La déambulation rituelle constitue l'une des activités récurrentes de la dévotion hindoue. Il s'agit d'une forme spécifique de circulation, idéalement au sens propre du terme (un mouvement circulaire), qui ordonne et construit un espace sacré. Je m'attacherai à rendre compte aussi bien de pratiques circulatoires (autour d'une ville ou d'un temple) que de différents espaces (la route pèlerine ou le couloir de déambulation d'un sanctuaire : le territoire* « circumambulé »).

Ce que Diana Eck appelle « l'attachement de la religiosité hindoue à l'espace ¹ » (1981 : 323) nous invite à nous interroger sur l'existence d'une profusion de territoires sacralisés, c'est-à-dire auxquels on prête une puissance et une efficacité religieuses. Devant la multiplicité des espaces concernés correspondant à cette définition (le cosmos, l'Inde, la ville sainte, le temple), je m'intéresse à l'articulation hindoue de ces territoires et de ces circulations. Je me fonde pour cela sur le territoire de Bénarès, configuration spécifique qui juxtapose en son sein les différents types d'espaces sacrés. J'étudie en ce sens le territoire pèlerin de la ville sainte mais aussi deux temples banarsis : celui de Bhārat Mātā, dédié à « Mère Inde », et celui de Saṅkaṭ Mocan, dédié au dieu-singe Hanumān. Ces trois cas sont autant de représentations archétypales (à leur échelle) du territoire hindou, et donnent lieu à des pratiques circulatoires qui renvoient les unes aux autres.

Il s'agira de montrer en quoi la circulation rituelle participe à la perception mais aussi à la construction et à la transformation d'un territoire sacralisé, tout en tentant de discuter en quoi consiste ce statut.

LE TERRITOIRE DE KĀŚĪ :
DES FRONTIÈRES MULTIPLES ET MOUVANTES

MYTHOLOGIE ET COSMOS

Les lieux saints hindous, temples ou villes, sont appelés *tīrtha*, « lieux de passage » entre le monde des dieux et le monde des hommes. La plus renommée parmi les villes saintes, Bénarès est « Le grand lieu de passage¹ » (*Mahātīrtha*). La ville se veut le centre même de l'univers, son « nombril ». Au-delà de cette revendication de centralité, Kāśī (appellation religieuse de Bénarès) prétend inclure tous les autres sites de pèlerinage, la totalité du territoire et de l'univers hindous. À ce double titre de centre et de totalité de l'univers, les représentations locales décrivent Bénarès comme le microcosme idéal du macrocosme hindou.

L'évocation de Bénarès semble exagérément appeler un leitmotiv devenu évidence : présentée comme aussi ancienne que Jérusalem ou Athènes, Bénarès ne serait pas seulement un mythe, mais bel et bien la représentante éternelle de l'hindouisme. Cette idée, largement répandue dans les textes normatifs qui décrivent et ordonnent le territoire de Kāśī, et règlent en conséquence les pèlerinages (*Kāśīkhaṇḍa*² et *Kāśīrahasya*³), est également partagée par les différents acteurs en jeu dans la construction de cette ville sainte : les habitants, les pèlerins mais aussi, trop souvent, les ethnologues et autres spécialistes de la ville (Eck 1983, 1985 : 45 ; Kane 1941 ; Singh 2002 ; Vidhyarti et al. 1979, par exemple ; et, pour une critique : Bakker 1996 : 32 et Eck 1998, revenant sur sa position initiale). Bénarès serait alors *la* ville sainte et la ville de pèlerinage hindoue, *la* ville de Śiva, *la* ville où l'on vient rendre les ultimes rites aux morts et aux ancêtres. Bref, elle serait unique et inégalée, « lieu prototypique offrant un éclairage sur l'ensemble de la vision hindoue du monde » (Eck 1985 : 41).

Bénarès tient effectivement un rôle particulièrement important dans le réseau pèlerin hindou, et on peut même lui accorder une certaine primauté. Mais il faut nuancer l'idée de Bénarès en tant que destination pèlerine par excellence ou en tant que modèle éternel de la totalité du territoire hindou, et contrer la perspective a-historique trompeuse née de cette mythologie trop rapidement avalisée par les sciences sociales. Ne serait-ce qu'en raison de la popularité relativement récente de Bénarès : Bhardwaj note dans son étude des sites de pèlerinage hindous que d'autres villes comme Pushkar et Gaya lui ont longtemps été préférées (Bhardwaj 1973 : 41, 65 ; voir aussi Freitag 2006 : 242). Soulignons également que le pèlerinage à Bénarès n'a, du moins jusqu'au siècle dernier, concerné qu'une extrême minorité d'individus, du fait de la quasi-impossibilité, pour un villageois éloigné, de se rendre jusqu'à la ville sainte et du fait surtout de l'existence d'autres pèlerinages, d'autres villes saintes plus accessibles et prétendant aux mêmes vertus⁴.

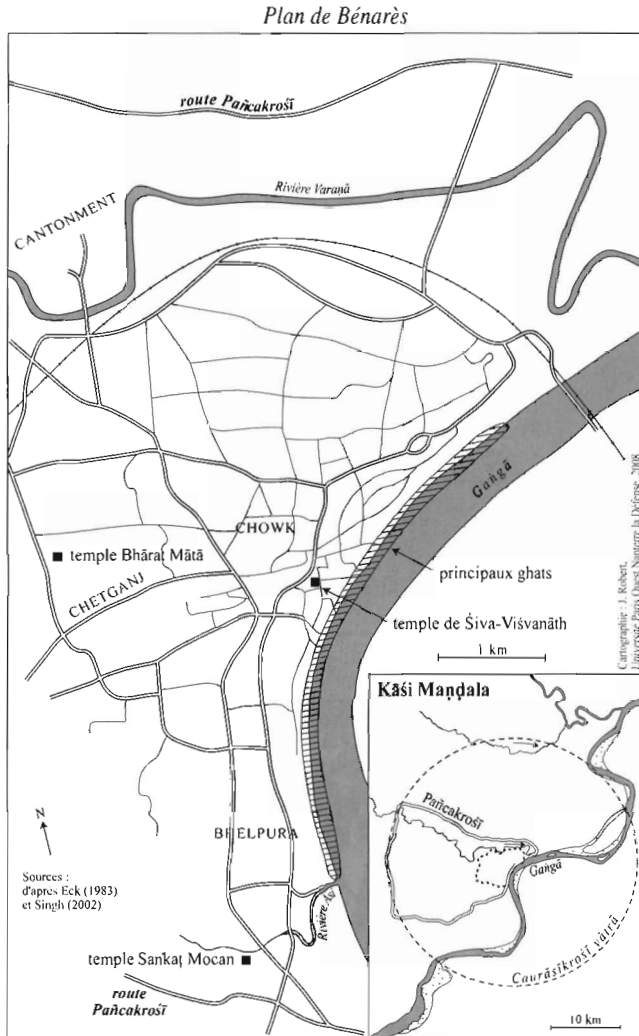
Au-delà de l'évolution historique, toute ville sainte hindoue renvoie idéalement à une représentation à la fois d'un sanctuaire et du cosmos, ainsi qu'à un lieu de passage entre mondes divin et humain et à un lieu de résidence des dieux⁵. Et si Bénarès réplique sur son territoire les autres lieux saints hindous, elle-même est à son tour répliquée ailleurs : Kancipuram, autre « nombril » du monde hindou par exemple, se prétend non seulement la « Bénarès du Sud », mais se veut « supérieure du point de vue du salut » (Reiniche 1990 : 197)⁶. Soulignons alors la spécificité, revendiquée, du passage réalisé au *tīrtha*-Bénarès. Il s'agit de mettre fin au cycle des renaissances *saṃsāra* en y mourant et en y réalisant les rites de crémation. Bénarès est alors appelée *Mahāśmaśāna* (« le Grand crématoire »). Cette fonction n'est pas exclusivement caractéristique de Bénarès : les sept villes saintes hindoues (*saptatūri*) sont toutes dites *mokṣadayakah* (« celles qui confèrent la libération ») et l'on vient également accomplir des rites aux ancêtres dans la ville sainte de Gaya, par exemple (Eck 1985 : 50). En fait se déploie ici une logique d'emboîtements successifs : chacune des six autres villes saintes garantit à qui meurt sur son territoire la renaissance à Bénarès qui, en fin de compte, garantira la délivrance définitive. Dans la logique du réseau de pèlerinage hindou, il faut retenir, davantage que l'unicité de Bénarès, l'articulation hiérarchisée de microcosmes individualisés.

Ajoutons que l'individualisation est parfois très radicale. Ainsi la mythologie même de Bénarès conteste-t-elle souvent la représentation de la ville comme « modèle hindou » en soulignant au contraire son statut d'« anti-modèle » régi par des principes à l'opposé de l'ordre hindou. Citons notamment l'organisation de la géographie religieuse de la ville autour du site crématoire de Maṇikarṇikā, central à Bénarès alors que l'extrême pollution de cet espace le confine habituellement à la marge des lieux habités. Au-delà de cet exemple, ce sont les règles du *dharma* (l'ordre socio-cosmique) que Bénarès remet en cause, ces règles qui englobent et précèdent les lois humaines mais également divines. Les lois dharmiques sont ici abolies et même inversées⁷ : le *varṇāśramadharmā* (la définition de son devoir individuel – *dharma* – en fonction de la caste – *varṇa* – et de l'âge de la vie – *āśrama* – auxquels on appartient) n'est, théoriquement, plus applicable : la délivrance est acquise à quiconque meurt à Kāśī, indifféremment de son statut social. De même aime-t-on répéter qu'à Bénarès, « le tigre et l'antilope vivent en harmonie », ce qui ne saurait faire figure de modèle dans le monde hindou fondé sur l'ordre hiérarchisé du « chacun à sa place ».

En outre, les représentations locales décrivent Bénarès trônant sur la pointe du trident de Śiva, c'est-à-dire localisée ni sur terre ni au ciel, et ses résidents sont enviés, dit-on, autant par les hommes que par les dieux. Dans le même ordre d'idée, Bénarès est traditionnellement pensée comme en dehors des contingences du temps cosmique dégénéré du Kali Yuga⁸. Cette définition en tant qu'espace-temps fondamentalement à part, ni modèle du monde des hommes, ni réplique

du monde des dieux, invite à nuancer la présentation de Bénarès en tant que microcosme hindou idéal.

En conclusion, au-delà de la réalité objective d'une des villes saintes les plus renommées depuis quelques siècles parmi les pèlerins hindous, au-delà aussi de la volonté classique de représenter un centre exemplaire de l'univers religieux national, il faut considérer le territoire banarsi comme l'un des points centraux du territoire hindou qui, à Bénarès comme dans le cas de tous les autres lieux saints (temples ou villes), articule prétention à l'universel et spécificité.



Sources : d'après D. Eck, *Banaras: City of Light*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1983
et R.P.B. Singh, *Towards the Pilgrimage Archetype. The Panchakrosi Yatra*, Bénarès, Indica books, 2002.

CIRCULER AUTOUR DE KĀŚĪ : FIXER LES FRONTIÈRES ?

Le microcosme banarsi est localement inscrit dans une multitude de territoires correspondant notamment aux différents circuits pèlerins. La géographie religieuse de la ville de Bénarès est principalement organisée en cercles concentriques. Le territoire le plus sacré, délimité par le plus petit des cercles, est l'*antargrha* (« sanctuaire intérieur ») autour du *liṅga* de Śiva abrité dans le temple de Śiva-Viśvanāth ; le plus grand des cercles délimite l'ensemble du territoire de Kāśī. L'activité pèlerine une fois sur place⁹ consiste à faire le tour d'un ou plusieurs de ces territoires au long de routes plus ou moins circulaires, bordées de sanctuaires.

Le principal pèlerinage banarsi est la *pañcakrośī yātrā*, littéralement « voyage des 5 *krośī* (unité de mesure, environ 3 km) », ces 5 *krośī* correspondant au rayon du « cercle » dessiné par la route de pèlerinage. Les pèlerins forment le plus souvent des petits groupes de familiers. Plusieurs dizaines de milliers durant les périodes les plus propices, ils proviennent pour moitié des districts environnants même si la renommée de Bénarès attire également des groupes d'Inde du Sud (Singh 2002 : 157). Les pèlerins empruntent à pied (plus rarement en véhicule motorisé) la route *pañcakrośī mārga* qui fait le tour du territoire de Kāśī (*Kāśīkṣetra*). Marchant souvent avant le lever du jour, ils parcourent 80 kilomètres, théoriquement en 5 jours balisés par 4 haltes nocturnes et 108 sanctuaires. Le flot de pèlerins est quasiment continu aux abords des sanctuaires les plus renommés ; chaque groupe reprend son autonomie dès qu'il se remet en mouvement. Chaque sanctuaire appelle, idéalement, une pause ponctuée de rituels proprement dits (échange de regard avec les dieux – *darsan* –, offrandes, onctions), ainsi que d'autres types d'actions dévotionnelles (chants – *bhajan* – mais aussi audition de récits édifiants et autres textes – *kathā* – racontant Bénarès, son mythe et sa symbolique).

La dimension symbolique du territoire et de sa circonvolution est omniprésente. Selon ce que les textes prescrivent, il s'agit avec le pèlerinage *pañcakrośī* d'expérimenter un principe cosmique : la construction de Bénarès en tant que diagramme sacré (*maṇḍala*) figurant l'univers. Le pèlerinage commence et s'achève au centre symbolique de cet univers banarsi, dans le temple dédié à Śiva-« Seigneur de l'Univers » (Viśvanāth), où le pèlerin « prend un vœu » (*saṅkalpa lenā*) au départ, et se « défait du vœu » (*saṅkalpa choḍānā*) au retour. Entre ces deux rituels, la route *pañcakrośī* qu'emprunte le pèlerin passe notamment par quatre sanctuaires figurant les quatre « demeures divines » (*dhāma*) situées aux quatre points cardinaux du territoire indien, ainsi que par six autres sanctuaires figurant les six villes saintes hindoues (qui font sept – *saptapurī* – avec Bénarès) de ce même territoire. En conséquence, effectuer le pèlerinage autour de Bénarès revient symboliquement à faire le tour de l'univers hindou.

Au long de leur parcours, les pèlerins actualisent le territoire sacré paradigmatique de Kāśī : ils en font le tour, en fixent et expérimentent les frontières. Cheminant sur la route *pañcakrośī* dans le sens des aiguilles d'une montre (*pradakṣiṇā parikramā*), le pèlerin trouve, à sa gauche, l'espace impur : on y défèque et on y renaît, parfois sous des formes particulièrement dégradantes. À la droite du pèlerin se trouve l'espace pur : on y atteint la libération du cycle des renaissances. La route *pañcakrośī* marque donc la rupture entre un extérieur et un intérieur. Franchir la frontière, même accidentellement (en empruntant une mauvaise route, par exemple) constitue une faute susceptible de détruire les résultats escomptés du pèlerinage (Gengnagel 2006 : 151).

Plus généralement, les légendes mais aussi les discours contemporains illustrent abondamment les vertus et dangers de la frontière délimitée par la route de pèlerinage. Śiva lui-même ne fut pardonné de son brahmanicide (il avait coupé l'une des têtes du dieu Brahmā) qu'au franchissement de la route *pañcakrośī* : alors seulement se détacha la tête divine qu'il portait en pénitence collée dans sa paume depuis des siècles d'errance sur le territoire indien. Et de nombreux habitants de Bénarès assurent ne jamais franchir cette frontière (sortir de Kāśī) de peur de mourir accidentellement à l'extérieur du territoire leur assurant la délivrance.

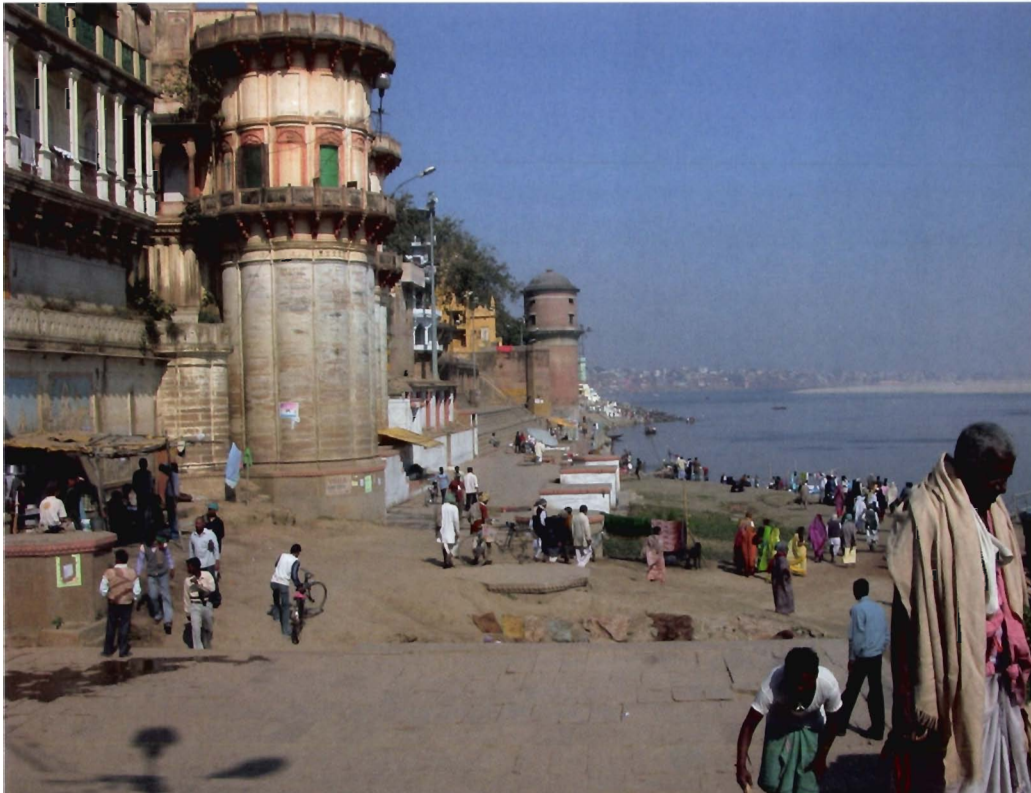
(Clichés M. Claveyrolas)

Groupe de pèlerins sur les bords du Gange, Bénarès, 2006.



La circonvolution pèlerine du territoire de Kāśī autour d'une route-frontière construit la représentation d'un lieu saint – univers. Elle participe également de la définition du statut *à part* de ce lieu saint en en construisant les conditions d'accès et de protection. Ainsi les deux rivières-frontières au sud et au nord de Bénarès s'appellent-elles « l'Épée » (Asi) et « Celle qui prévient » (*Varaṇā*). On rejoint ici la séparation des mondes sacré et profane telle que Durkheim l'a formulée : « les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent ; les choses profanes, celles auxquelles ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à distance des premières » (1960 : 56). La limpidité de la formule, et la portée générale de la définition propres à Durkheim restent pertinentes dans le cas indien. Cependant, la pensée hindoue préfère à la stricte dualité l'articulation hiérarchisée de plusieurs totalités, cette « invention hindoue de l'autre et du même » (Reiniche 1988). Les dieux ne sauraient être absents du côté gauche de la route et, de fait, on y trouve même de nombreux sanctuaires. Il est ici préférable de souligner la supériorité relative du territoire de Bénarès plutôt que son opposition à un quelconque espace profane.

Bords du Gange, Bénarès, 2006.



LA CONSTRUCTION DYNAMIQUE DU TERRITOIRE

À en croire les textes sanskrits de l'orthodoxie banarsie, le cheminement pèlerin ne souffre guère de discussions. Le *Kāśīkhaṇḍa* évoque au long de 100 chapitres le territoire de Kāśī, il classe et il commente sanctuaires et divinités, offrant une clé pour comprendre l'ordre local. On y trouve la liste et l'ordre des lieux saints à visiter (ainsi que les liens les unissant) dans une description de la géographie religieuse locale ; on y trouve également des mythes et des prescriptions rituelles.

Les pèlerins mettent de l'ordre dans le territoire en construisant des réseaux de lieux saints qui correspondent à une classification spatiale des dieux. Les critères sont multiples : certaines divinités sont liées à l'orientation cardinale, d'autres à la protection de Kāśī considérée par opposition à l'extérieur, d'autres encore répliquent à la périphérie du territoire les divinités et sanctuaires du centre¹⁰. Il est en ce sens peu souhaitable de penser le territoire banarsi comme un réseau unique et stable de lieux saints. Il est vrai que l'on peut distinguer les obédiences sectaires (viṣṇuïtes ou śivaïtes, notamment¹¹) ainsi que l'importance régionale de certains sanctuaires. Il est également vrai que le territoire est, a priori, clairement délimité par la route *pañcakrośī* qu'empruntent les pèlerins dans leur déambulation. Mais l'actualisation du territoire par la pratique pèlerine ne doit pas être cantonnée à une simple réaffirmation des normes textuelles. Il faut au contraire souligner la puissance transformatrice de la circulation rituelle dans le processus dynamique de construction d'un espace sacré.

Même si les textes cités « ne sont pas des exposés de faits décrivant la ville ordinaire, mais des déclarations de foi à propos d'une ville sainte » (Eck 1983 : 23), ils restent largement familiers aux pèlerins, à travers les omniprésentes versions abrégées et traduites, c'est-à-dire sous une forme non figée. La rédaction, puis la sélection faite notamment par les traducteurs, s'étale sur plusieurs siècles (Bakker 1996), participant ainsi d'un processus de construction permanente de l'espace sacré, y compris dans la tradition écrite. En outre, les textes sont exposés et commentés aux pèlerins, principalement en hindi, par les spécialistes religieux lors de haltes rythmant leur périple. Poursuivant leur processus de construction dynamique, ces textes prennent ainsi vie dans l'interaction entre un récitant-narrateur et un auditoire venu expressément à Bénarès pour expérimenter ce que dit le texte : la sacralité (plurielle à travers la profusion des lieux saints, et unique à travers Bénarès) du territoire, et l'incomparable efficacité de la dévotion qu'on y rend.

Il est vrai que les textes sacrés, notamment lorsqu'ils ordonnent l'itinéraire pèlerin, restent une sorte de fiction canonisée du territoire de Bénarès ; la multitude des pratiques pèlerines, elles, divergent de cette fiction. L'exigence des 5 jours de marche, et celle des 108 sanctuaires à visiter, censées rythmer le pèlerinage, ne

sont, dans la pratique, qu'exceptionnellement respectées. Certaines portions du trajet sont également soumises à l'évolution historique et aux variantes personnelles. Pareille dynamique agit même parfois contre les tentatives des autorités (intellectuelles, religieuses) d'imposer des changements ou des nouveautés (donc de valider un parcours légitime et un seul). Les débats furent ainsi houleux lorsque les réformateurs hindous cherchèrent, durant la mi-XIX^e siècle, à restaurer une portion du parcours vantée comme originelle et qui aurait été délaissée depuis le règne moghol (Singh 2002 : 36 ; Gengnagel 2006 : 151)¹². La déambulation pèlerine autour du territoire banarsi délimite finalement des frontières évolutives. Ces pratiques, plus qu'une contestation des textes, contribuent à construire et à renouveler leur efficacité.

Il faut dire que les représentations de la géographie religieuse locale sont elles-mêmes mouvantes. Elles confondent ou interchangent parfois trois dimensions du territoire. Alors que Bénarès, ou Banaras en anglo-hindi, désigne le territoire urbain moderne, son emploi varie selon le contexte d'énonciation. *Kāśī* est le territoire délimité par la route *pañcakrośī*. *Vārāṇasī*, appellation officielle de l'agglomération, désigne aussi le territoire plus restreint situé entre les rivières Gaṅgā (à l'Est), *Varaṇā* (au Nord), et *Asi* (au Sud). Pareille pluralité de termes et de territoires qui se recouvrent partiellement ne va pas sans ambiguïté. Prenons l'exemple de *Kāśī* : la route pèlerine censée en faire le tour s'arrête en fait au Gange (frontière est), alors que, en tant que représentation du cosmos, *Kāśīmaṇḍala* est un territoire circulaire qui dépassait de beaucoup la frontière du Gange. Ce *Kāśī* existait auparavant, et possédait son propre circuit pèlerin, la route *caurāśīkrośī*, quatre fois plus vaste que le territoire délimité par la route *pañcakrośī* qui le remplace depuis les environs du XII^e siècle (Singh 2002 : 45) sans plus correspondre au modèle du cercle¹³. Étant donné que les rivières *Varaṇā* et *Asi* coïncident grossièrement avec certains tronçons nord et sud du territoire de *Kāśī*, le territoire délimité par la route pèlerine actuelle recouvre en grande partie le territoire de *Vārāṇasī*, et la nuance (entre *Kāśī* et *Vārāṇasī*) est souvent méconnue par les pèlerins (Claveyrolas 2003 : 103 ; Parry 1994 : 21).

Remarquons qu'il faut envisager l'évolution historique du circuit pèlerin en relation avec les représentations changeantes du territoire. Entre *caurāśīkrośī* (délimitant *Kāśī* comme *maṇḍala* circulaire) et *pañcakrośī*, la principale nouveauté est que le pèlerin ne franchit plus le Gange, ce qui est beaucoup plus en concordance avec les représentations modernes qui opposent les deux rives du fleuve. De nos jours, mourir de l'autre côté du Gange, non seulement ne garantit plus la libération du cercle des renaissances (on n'est donc plus dans *Kāśī*) mais promet une renaissance sous la forme particulièrement dégradante de l'âne (Parry 1994 : 22). *Tulsīdās*, dès le XVI^e siècle et, plus récemment, d'autres saints hommes, allaient justement sur l'autre rive effectuer leurs ablutions de peur

de souiller la rive pure, validant le Gange comme frontière du territoire sacré. Le paysage est d'ailleurs très contrasté entre la rive sacrée bâtie de *ghāt*, palais et temples et la rive oppoée, quasi inhabitée.

En outre, le territoire banarsi, ses valeurs et ses enjeux, ne se résume pas au territoire pèlerin. Bénarès est une grande ville (plus d'un million d'habitants pour une conurbation de trois millions) et, inévitablement, les représentations et pratiques du territoire et même de la route pèlerine ne sont pas uniformes. Au gré des fréquentes interactions quotidiennes entre pèlerins et résidents banarsis, les pratiques dévotionnelles distinctes (pèlerines et non pèlerines) se superposent parfois dans les mêmes sanctuaires. Pratiques et représentations des différentes communautés de résidents participent également à la construction du lieu saint banarsi. Ainsi M. Gaenzle, en collab. avec N. Sharma (2006 : 323), montre-t-il comment l'espace banarsi se soumet également à des processus d'appropriation « nationale » de la part de la communauté népalie, à travers la gestion d'un temple et d'autres espaces semi-publics. De même, la présentation mythologique d'une ville sainte unique, représentante éternelle de l'hindouisme, néglige la juxtaposition à Bénarès d'un territoire sacré hindou et d'un territoire sacré musulman. Il faut donc insister sur le rôle primordial des interactions entre communautés banarsies hindoues et musulmanes (1/4 de la population) dans la construction de l'espace local (Freitag 2006 : 247).

Enfin, on s'aperçoit aisément de l'importance de l'usage quotidien du territoire banarsi à suivre les pèlerins qui, malgré le balisage partiel des routes pèlerines, ont souvent besoin de l'aide des habitants et des spécialistes religieux (*paṇḍā*) pour les orienter. De fait, ces routes ne forment pas nécessairement un espace de circulation rituelle exclusif et facilement identifiable. Il s'agit, par tronçons, de grands axes goudronnés à fort trafic automobile. Les intentions des usagers diffèrent souvent fondamentalement : les pèlerins empruntent pieds nus une route frontière réglant leur activité religieuse ; les résidents (ainsi que les individus de passage : hommes d'affaires, chauffeurs routiers) utilisent de nombreux tronçons de la même route pour les facilités de communication qu'elle propose.

Śiva-« Seigneur de l'Univers » règne sur la ville sainte de Bénarès. Celle-ci est alors perçue comme un *kṣetra*, « juridiction divine » clairement délimitée et différenciée de l'espace alentour par une route-frontière idéalement circulaire chaque jour parcourue et actualisée par les pèlerins. On a vu ici l'importance, du point de vue symbolique et performatif, de Kāśī aussi bien en tant que territoire¹⁴ qu'en tant que territoire *à part*. On a également vu comment les pratiques, notamment pèlerines, mais aussi les représentations textuelles construisent territoire, circulation et frontière de façon éminemment évolutive.



Bhārat Mātā *mandir* : la carte en marbre, Bénarès, 2006.

TERRITOIRE SACRÉ ET TERRITOIRE NATIONAL

L'évolution du territoire ne se limite pas à la définition de ses frontières. Les valeurs qui y sont attachées, et les significations de la circulation qui lui donne vie, sont également sujettes à évolution. Un des exemples les plus frappants est celui du mode contemporain d'affirmation des liens entre territoire sacré hindou et territoire national indien. J'étudie ici ces liens à travers le Bhārat Mātā *mandir*, « temple à Mère Inde », de Bénarès¹⁴. Ce temple, quasi exclusivement fréquenté par touristes et pèlerins, illustre notamment le rapport de la ville sainte de Bénarès au territoire national et à une certaine identité pan-indienne.

Quel sens (dévotionnel ? politique ?) peut avoir, aux yeux du pèlerin hindou, une visite à un temple situé à Bénarès et exposant une carte de l'Inde, c'est-à-dire reproduisant le territoire national au cœur d'un territoire symbolisant la totalité de l'univers hindou ?



Bhārat Mātā *mandir* :
le panneau à l'entrée du temple,
Bénarès, 2006.

UN TEMPLE DÉDIÉ AU TERRITOIRE NATIONAL ?

Premier des grands temples indiens dédiés à la « Mère Inde », le temple Bhārat Mātā de Bénarès fut fondé en 1936, en pleine lutte anticoloniale. Deux personnages principaux sont présents lors de l'inauguration et sont, encore aujourd'hui, étroitement associés au temple : Gandhi, apôtre d'une Inde indivise, et Nehru, apôtre d'une nation moderne et séculière. Le visiteur trouve au centre du sanctuaire une représentation en marbre du territoire indien ou, plutôt, de cette Grande Inde, *Akhand Bhārat*, rêvée par les nationalistes et s'étendant de l'Afghanistan à l'extrémité ouest de Sumatra, et des Maldives au sud-ouest de la Chine. Le visiteur fait le tour de la carte au long d'une galerie bordée de portraits des héros de l'Indépendance. C'est la spécificité de ce temple que de n'offrir, à l'origine, aucune image divine ni aucune célébration rituelle susceptible de relier cet espace quasi muséal à un lieu religieux.

Le contexte fondateur des luttes anticoloniales explique l'ambiguïté statutaire de ce lieu singulier, illustration de la nécessité politique de favoriser la prise de conscience d'une unité territoriale de la nation indienne à venir. Cette pédagogie nationaliste passait par une réappropriation de la cartographie occidentale et des conceptions occidentales de « territoire » et de « nation ». Le territoire est alors une représentation scientifique qui, si elle sert les fins nationalistes, se revendique de l'exactitude topographique et de la rationalité moderne occidentales. On n'y trouve notamment aucune mention ni représentation des divinités, ni aucune des indications et formes cosmographiques propres à la cartographie traditionnelle des lieux saints hindous (Ramaswamy 2001), et notamment de Bénarès (Michaels 2006).

Le principal souci de Gandhi et de Nehru lors de la fondation du temple était de faire barrage au communalisme qui menaçait aussi bien le mouvement indépendantiste que l'unité de la nation à venir. Pour cela, il fallait conjuguer deux dimensions susceptibles de transcender les différences entre communautés : le mythe du combat pour l'Indépendance, et le sécularisme.

Mais j'ai montré ailleurs (Claveyrolas 2008), comment l'impossibilité pour Nehru d'assumer la sanctuarisation de son idée de nation a fait échouer sa tentative de sensibilisation. En effet, l'absence de qualité divine de la carte (absence de référence cosmologique, et absence de traitement rituel) fait que l'usage local du temple le rapproche surtout d'un musée à la gloire de l'Inde indépendante, séculière et moderne (précision scientifique de la carte, cartographie occidentale). Bien que construit sur le modèle d'un temple, le « musée » s'avère incapable d'inspirer un quelconque sentiment dévotionnel, ni même patriotique, au pèlerin. Concrètement, le tour de la carte, lors des visites guidées, se fait très souvent dans le sens inverse des aiguilles d'une montre, dans le sens inverse, donc, de la déambulation rituelle hindoue (*pradakṣiṇā parikramā*) qui exige de garder la

main droite, pure, du côté du divin. Ce qui ne laisse pas d'étonner dans le cas de pèlerins venus à Bénarès pour circumambuler lieux saints et territoire sacré, et jamais en sens inverse.

Jusqu'alors privé d'un public dévot, le temple connaît actuellement une évolution radicale, sous la pression de l'idéologie nationaliste hindoue qui en renouvelle le sens et en fait un outil de propagande affirmant la divinisation du territoire indien. Opposée au sécularisme, cette nouvelle lecture nationaliste s'appuie sur l'ambiguïté entre territoire national et territoire sacré, présente, et même en partie assumée, dès la fondation du temple. Après tout, il s'agit d'un temple (*mandir*), entouré d'un espace vert appelé *sevā apavan* («jardin du service») qui fait figure de territoire sacré (*kṣetra*). Et l'intérieur du temple s'organise au long d'un espace ménagé pour circuler autour de la carte. Les nationalistes hindous tentent désormais de dépasser l'ambiguïté fondatrice en divinisant le territoire, en sanctuarisant le lieu et en tentant d'y importer une pratique religieuse assimilable à de la dévotion patriotique. Ainsi ont-ils introduit en 2004 une image de la déesse Bhārat Mātā, sous forme d'une gigantesque affiche accueillant le visiteur à l'entrée du sanctuaire. L'image de cette déesse Mère Inde, identifiée aux luttes indépendantistes et nationalistes (et «inventée» à cette occasion), est aujourd'hui largement répandue mais, au temple de Bénarès, toute référence visuelle à sa présence était jusqu'alors soigneusement évitée afin de ne pas contrecarrer la possibilité d'une interprétation œcuménique du lieu.

La logique d'un territoire indien sacralisé était certes bien antérieure à l'«invention» de la déesse Mère Inde, celle-ci ne représentant en fin de compte qu'un pas supplémentaire – l'anthropomorphisation du territoire – dans cette voie. Mais les nationalistes hindous ont pris bonne note des limites de la carte topographique comme support de dévotion et d'émotion. Ainsi que l'écrit Rabindranath Tagore : «nul ne peut donner sa vie pour une carte» (cité par Ramaswamy 2006 : 174). Aujourd'hui, la géographe Sumathi Ramaswamy remarque avec à propos : «ce n'est pas tant [la déesse] Bhārat Mātā qui a besoin de la carte pour établir son identité, mais bien la carte qui a besoin de l'image familière de la déesse pour légitimer sa prétention à représenter l'«Inde»» (*ibid.* : 175).

La principale rhétorique développée par les hindouistes tourne autour du corps-nation. D'un côté, il s'agit d'assimiler le territoire national, plus encore qu'à un territoire sacré, au corps divin, que les ennemis, notamment musulmans, amputent (lors de la Partition) ou violent (lors de la construction de mosquées). C'est ce que répond Aurobindo à Tagore : «Ce n'est pas une carte, mais le portrait de Mère Inde. Ses villes et montagnes, rivières et jungles forment son corps physique» (cité par Ramaswamy 2006 : 174). De l'autre côté, il s'agit pour l'idéologie nationaliste d'encourager le pèlerin-citoyen à *incorporer* cette idée de nation, via la dévotion à Bhārat Mātā, et via le pèlerinage comme actualisation du

territoire-*corps* national. On comprend alors la récupération par les nationalistes hindous (mais Gandhi l'avait déjà initiée) des pèlerinages comme mode d'action politique¹⁶ et, plus précisément, comme mode d'affirmation et de revendication d'un territoire proprement hindou. Le glissement fait alors passer le pèlerinage d'une circulation autour du cosmos symbolisé par le territoire indien à une circulation autour de l'Inde en tant qu'univers hindou total et exclusif. Ce glissement se fait au nom du communalisme, si l'on suit la définition qu'en donne Dumont : « quelque chose comme le nationalisme, mais où la nation serait remplacée par la communauté religieuse » (1966 : 377). Prétendant actualiser un territoire national, les « communalistes » revendiquent en fait un territoire hindou, exactement sur le modèle de la contradiction soulignée par Dumont et qui fait que « le communaliste [donne] à sa communauté l'allégeance qui doit normalement aller à la nation » (*ibid.*).

À travers ce temple-musée de la nation sacralisée, les nationalistes hindous tentent d'imposer un lien homologique entre la définition politique et administrative de l'État-nation indien et la définition religieuse du territoire hindou. On comprend alors la nécessité croissante d'analyser la circulation pèlerine du territoire de Bénarès, et son actualisation symbolique de la pan-indianité, en regard des enjeux contemporains de la construction politique de l'hindouité.

L'ACCUMULATION DES MICROCOSMES : LA SURENCHÈRE DU SACRÉ

Une autre question soulevée par le temple Bhārat Mātā est celle de la réplique sur le territoire cosmique de Bénarès du territoire indien sous la forme de cette carte mise en temple. En effet, comment penser l'articulation de plusieurs totalités ?

Le discours local reprend la comparaison entre pèlerinage traditionnel à Bénarès et visite du temple de Mère Inde. C'est alors l'expérience pèlerine de la totalité de l'univers indien que proposerait ce temple : « Prendre la vision [*darśan*] [du temple] Bhārat mātā, c'est faire le tour de l'Inde. Et voyager en Inde, c'est faire un pèlerinage puisque la terre est sacrée [*sacred*, en anglo-hindi]. » Pareil discours, tenu par le prêtre-gardien du temple¹⁷, est particulièrement évocateur dans le monde hindou et, a fortiori, dans ce contexte d'une géographie religieuse qui propose Bénarès comme totalité et centre exemplaire de l'univers.

Le pèlerinage est d'abord un déplacement sur le territoire indien. La tradition pèlerine pluriséculaire n'a fait que prendre de l'ampleur avec le développement des réseaux routier, ferroviaire et, plus récemment, aérien. (*Tirthā*)*yātrā* signifie « pèlerinage », mais aussi « voyage », et le pèlerin comme le passager des compagnies aériennes sont appelés *yātrī*. Les habitants de l'Inde rurale et urbaine affrètent, via de nombreuses agences spécialisées, des bus-charters qui

sillonnet le territoire. Ann Gold (1988), qui a fait le voyage, le décrit comme un « sacred sight-seeing » où le sens du pèlerinage conjugue le déplacement (*y aller*) et l'expérience si brève soit elle du point d'arrivée (*y être allé*). Entreprendre le pèlerinage (se déplacer) est déjà méritoire ; réaliser sur place les actions rituelles relève d'une recherche d'efficacité mécanique qui ponctue l'expérience centrale du *déplacement*. D'ailleurs, ceux qui viennent de très loin à Bénarès ne s'arrêtent souvent que quelques heures, dont quelques minutes dans les lieux rituels proprement dits, le reste étant embouteillage et *shopping*.

Le voyage pèlerin actualise un territoire balisé de milliers de lieux saints qui peuvent être des éléments du paysage – montagnes, fleuves, lacs – (affirmation de la sainteté du territoire lui-même) ou des temples et villes saintes. Bénarès est reliée à d'autres lieux saints par un réseau de routes pèlerines dans une cartographie mentale du territoire sacré qu'est l'Inde en entier. Le *Mahābhārata* (épopée fondatrice de l'hindouisme dont le titre peut être entendu comme : « Grande Inde », justement) expose un modèle du pèlerinage qui « englobe virtuellement l'ensemble du sous-continent indien [...] En effet, ce "Grand Pèlerinage" n'était pas seulement un long *yātrā* en Inde, mais aussi une circumambulation ou *parikramā* de l'axe cosmique hindou » (Bhardwaj 1999). Il est en ce sens particulièrement crucial de ne pas résumer la pratique pèlerine au séjour sur place, mais de l'envisager comme une circulation, un voyage à partir du lieu d'origine, et jusqu'au retour après le séjour (également « circulatoire ») sur différents sites pèlerins.

Mais comment justifier la circulation entre des territoires qui tous prétendent représenter la totalité de l'univers ? Dans le monde hindou, le foisonnement des représentations du divin favorise la multiplication des substituts¹⁸. Une des légendes hindoues les plus populaires met en scène les deux fils de Śiva et Parvati, Gaṇeśa et Kartikkeya, mis au défi de se mesurer en faisant le tour de l'univers le plus rapidement possible. Kartikkeya se précipita sur sa monture (le paon) afin de devancer son frère ; mais c'est Gaṇeśa qui, s'étant contenté de circumambuler ses divins parents, symboles de la totalité de l'univers, fut déclaré vainqueur. Certaines formes plus récentes de pèlerinage englobent à leur tour symboliquement l'ensemble du territoire indien. Citons notamment le pèlerinage aux quatre villes saintes représentant les quatre directions cardinales (Badrinath au nord, Puri à l'est, Rameshvaram au sud et Dvaraka à l'ouest). Sont également proposés dans les agences spécialisées dans les pèlerinages de nombreux *car dhām package* (« tour des quatre demeures divines »), témoins de l'importance de parcourir, au moins symboliquement, l'entièreté du territoire, sans toutefois que les quatre villes citées soient nécessairement au programme de ces voyages d'une dizaine de jours.

Mais la question de l'articulation de différents territoires en tant que totalités ne s'arrête pas aux liens entre villes saintes. Le territoire de Kāśī lui-même n'est pas

uniforme. Les innombrables temples qu'il abrite, dont certains sont des passages obligés du pèlerin, représentent, à leur tour, des microcosmes de l'univers hindou. C'est le cas du temple central de Śiva-Viśvanāth. Centre du territoire de Kāśī et point de départ et d'arrivée du pèlerinage *pañcakrośī*, ce temple est assimilé à son tour à la totalité de l'univers hindou et est, à ce titre, l'objet de circonvolution pèlerine. C'est également le cas du temple appelé *pañcakrośī*, réplique en miniature du territoire de Kāśī. Déambuler autour de ce temple, notamment pour ceux qui ne peuvent pas effectuer le pèlerinage de cinq jours, permet, en passant devant les 108 niches correspondant aux 108 sanctuaires balisant le pèlerinage, de gagner les mêmes mérites (*puṇya*) (Gutschow 1999).

L'omniprésence du divin à Bénarès (Michaels 2006 : 131 sq.) est un fait avéré dans les textes, et pour les acteurs locaux. Les constructions urbaines, sans parler des temples ou des bassins dédiés aux bains rituels (*Maṇikarṇikā* et *Lolārka kuṇḍa*), sont couramment évoquées comme des créations de la puissance divine (*śakti*), comme l'œuvre de Śiva. À Bénarès, tout est investi de puissance divine ainsi qu'en témoignent les nombreuses légendes d'individus (et même d'animaux) obtenant la libération (*mokṣa*) par « inadvertance », du seul fait de leur présence sur le territoire banarsi. On dit aussi qu'à Bénarès, la coprésence des hommes et des dieux est si parfaite que toute action est dévotion : tout sommeil est méditation, et toute conversation une parole rituelle efficace – *mantra* (Eck 1981 : 338).

Il semble qu'on ait là un cas exemplaire de l'absence d'un espace profane en Inde (Sax 1990), et donc de l'impossibilité à le penser. La multiplication des substituts de territoires sacrés doit sans doute être mise en perspective avec cette non-séparation de l'espace sacré d'avec un autre type d'espace¹⁹. On demeure toujours dans le même monde, celui de la cohabitation des hommes et des dieux, à l'intérieur et à l'extérieur des lieux saints, sur l'ensemble du territoire de Kāśī et dans toute l'Inde. Mais comment jouir d'un espace sacré s'il ne se réfère en creux à aucun espace non sacré ? Eliade explique : « aucun monde ne peut naître dans le chaos de l'homogénéité et de la relativité de l'espace profane » (1959 : 22, ma traduction). Une fois rejetée la pertinence du profane en Inde et attestée la sacralité de l'entièreté du territoire indien, le questionnement se déplace vers l'homogénéité et la relativité du sacré. A-t-on seulement affaire à un territoire où se déclinaient différents degrés de sacré ? Il ne s'agit plus de comprendre ce qui a pu « déterminer l'homme à voir dans le monde deux mondes hétérogènes et incomparables, alors que rien dans l'expérience sensible ne semblait devoir lui suggérer l'idée d'une dualité aussi radicale » (Durkheim 1960 : 58) mais de comprendre quel passage suffisamment convaincant le pèlerin peut expérimenter lorsqu'il franchit le seuil d'un sanctuaire banarsi alors que l'extérieur de ce sanctuaire, le territoire de Kāśī, est déjà l'idéal de l'espace sacré. La plupart des

Banarsis soulignent qu'il n'est pas vraiment besoin de temples pour communiquer avec les dieux. Mais l'homogénéité d'un espace où la présence divine est toujours possible a pour corollaire la nécessaire relativité de cette possibilité.

Répliques, substituts, superpositions des territoires sacrés s'articulent selon une logique d'emboîtements. Eck, reconnaissant le raccourci dont relevait sa description de Bénarès comme ville unique en 1983 explique récemment que Bénarès « n'est pas le centre mais l'un des multiples centres dans un paysage polycentrique, relié par les routes pèlerines » (Eck 1998 : 166). Alors, si c'est « le lien, le réseau, la duplication, la substitution des *tīrtha* qui constituent le paysage par accumulation » (*ibid.* : 170), sans doute est-ce aussi cette logique de substitution/accumulation qu'il faut voir dans l'articulation du territoire de la ville au territoire du temple.

Dans le cadre des temples hindous, la répétition, l'accumulation et la superposition de pratiques dévotionnelles (culte-*āratī*, récitation murmurée de *mantra*, chants-*bhajan*, cloches notamment) non nécessairement synchronisées relèvent d'une logique mécanique qui permet, par la polyphonie de ces « bruits » dévotionnels, de multiplier à l'infini la sollicitation du divin, et l'efficacité potentielle de la dévotion (Claveyrolas 2003 : 229). Sans doute peut-on reprendre ici cette logique dans l'accumulation et même la surenchère des territoires sacrés à Bénarès. Encore ne faut-il pas, à nouveau, exagérer l'unicité de Bénarès. Ainsi Marie-Louise Reiniche (1985 : 104) se demandait déjà, évoquant la ville tamoule de Kumbakonam : « Y a-t-il incongruité logique dans le fait que sur le même lieu prolifèrent des temples dont chacun est censé représenter à la fois le tout et le centre ? », après avoir souligné « l'anarchie de la multiplicité des temples [...] qui peut aller jusqu'à l'empiètement de l'un sur l'autre et à l'enchevêtrement de leur parcours de procession respectif » (*ibid.* : 103). C'est le nombre de fidèles qu'il attire qui fait en partie la réputation, et donc l'efficacité, d'un lieu saint (temple ou ville de pèlerinage). De même, pèlerins et résidents vantent à Bénarès le nombre incalculable de sanctuaires qui parsèment son territoire. La redondance qui en résulte n'est plus l'effet du chaos, mais le signe recherché de la surenchère du sacré.

La carte de l'Inde substituée à l'image divine au cœur du sanctuaire de Bhārat Mātā contribue à relier le territoire sacré emblématique de Kāśī au reste du territoire indien, que la ville englobe et duplique, participant ainsi à son tour à la définition de Kāśī comme centre et totalité. Par sa prétention à représenter un territoire total, la carte mise en temple qualifie aussi cette articulation en déclinant la redondance : pénétrant dans le temple Bhārat Mātā, le pèlerin se retrouve à la fois en Inde, et à Bénarès, et dans un lieu dont la visite renvoie symboliquement au pèlerinage idéalement pan-indien.

LE TEMPLE DE SAŅKAᅀ MOCAN

Passons maintenant à la présentation du temple banarsi de Saᅇkaᅀ Mocan²⁰, à partir des pratiques de circulation auxquelles il se prête, et à partir des modalités de son inscription dans le territoire exemplaire de Kāᅇᅇ. Il y a là d'emblée ambiguïté puisque ce temple, s'il se trouve bien à droite de la route pèlerine, donc dans les limites traditionnelles du territoire de Kāᅇᅇ, est malgré tout de l'autre côté de la rivière Asi, cette autre frontière que tant de pèlerins, et même de nombreux Banarsis et dévots de Saᅇkaᅀ Mocan, confondent avec la route pèlerine. En fait, nous verrons qu'aller à Saᅇkaᅀ Mocan consiste pour une large part à quitter Bénarès. Quoiqu'il en soit, le temple n'est pas cité par le *Kāᅇᅇkhaᅇᅇa* dans la liste des lieux saints à visiter lors d'un pèlerinage. C'est donc un temple situé à la marge, d'un point de vue topographique, mais également du point de vue culturel pèlerin puisque, alors qu'on vient à Bénarès d'abord pour Śiva et pour le Gange, Saᅇkaᅀ Mocan est dédié à Hanumān, dieu-singe traditionnellement peu lié aux pèlerinages.

CIRCULER DANS LE TEMPLE

Entrer à Saᅇkaᅀ Mocan, pénétrer dans la «juridiction divine» (*kᅇetra*) de Hanumān, consiste à s'approcher du divin. Deux modalités principales de circulation règlent cette approche : d'une part, le franchissement de seuils et, d'autre part, la circumambulation. Soulignons déjà qu'il s'agit là justement de modalités de circulation largement comparables à celles du pèlerin qui circumambule le territoire banarsi (*Kāᅇᅇkᅇetra*) et approche le divin au gré des cercles concentriques qui ordonnent le territoire²¹. Rien d'étonnant à cela puisque, on l'a vu, Bénarès, en tant que lieu saint, est pensé sur le modèle d'un temple.

Mais entrer à Saᅇkaᅀ Mocan, c'est surtout passer d'un type d'espace à un autre. L'identité du temple se construit en opposition à l'espace extérieur. Murs d'enceinte, porches et barrières marquent concrètement le *passage* d'un monde à l'autre, comme les différentes divinités (essentiellement Gaᅇeᅇa, intercesseur exemplaire, justement) qui balisent ces espaces frontières²². D'autres marques accentuent le principe du passage. D'abord, un espace de «jungle» volontairement laissé en friches. Le franchissement obligatoire de cette jungle, même si des chemins ont été construits, délimite en une sorte d'espace-tampon le passage entre l'extérieur du temple et les alentours immédiats des sanctuaires. La jungle est l'espace interstitiel par excellence, à la fois dans les représentations savantes qui y voient le lieu a-social du renoncement, et dans les représentations locales qui se «rappellent» encore de l'époque (jusqu'au milieu du siècle dernier) où la traversée de cette jungle entre ville et temple était une épreuve risquée du fait de la présence supposée de nombreux tigres et brigands.

Ensuite, une fois franchie la « jungle », l'espace du temple est ordonné par une succession de paliers et seuils matériels, aussi bien horizontaux que verticaux, délimitant des espaces marqués par un type d'activités spécifique et par des interdits, ainsi que le résume le tableau suivant.

	Entrée/Jungle	Cour	Déambulatoire	Galerie- <i>mandapa</i>	Sanctuaire
Espace horizontal	Dalles carrées unies Ouvert	Dalles carrées unies Ouvert	Dalles en losanges alternés noir et blanc ¾ ouvert (1 mur côté droit)	Dalles en losanges alternés noir et blanc ¾ ouvert (sanctuaire en face)	Dalles en losanges alternés noir et blanc Fermé
Espace vertical	X + 1 * Ouvert	X + 2 Ouvert	X + 3 Fermé	X + 4 Fermé	X + 4 Fermé
Activités (privilégiées)	Va-et-vient W.-C.	Pique-nique, jeux, siestes	Déambulation rituelle	Rite (<i>āratī</i>), dévotion (<i>chants-bhajan, darśan</i>)	Rite (<i>pūjā</i>)
Interdits	Vélos	Chaussures	Chaussures (+ chiens + activités cour)	Photos (+ présence dans l'axe du regard divin)	Entrée des dévots

* X = le niveau de base du sol à l'extérieur du temple ; + 1 signifie le franchissement d'un palier quelconque (tous les paliers ne sont pas équivalents en hauteur)

Comme lors du pèlerinage, il s'agit de sortir du quotidien pour accéder au divin et de respecter un certain nombre de prescriptions et d'interdits afin de pouvoir, sans danger, accéder à la puissance et à l'efficacité de ce territoire divin, construit en tant qu'espace à part. Cette approche du divin rythmée par une succession de paliers représente une progression linéaire, une trajectoire orientée vers l'image du dieu. Voyons maintenant comment l'on retrouve à Saṅkaṭ Mocan le modèle de la circulation *autour* du divin, circulation au sens premier du terme, privilégiée par le pèlerinage.

PLAN DU TEMPLE

L'ensemble du complexe du temple est hiérarchisé, en termes de pureté, selon le même schéma des cercles concentriques que pour le territoire de Bénarès. L'image du dieu est protégée par le « sanctuaire de la matrice » (*garbhagrha*) dans lequel seul l'officiant en chef peut pénétrer, puis par le « sanctuaire intérieur » (*antargrha*), réservé aux officiants, lui-même situé au milieu d'espaces rituels (dont le déambulatoire), qu'entourent deux cours puis la jungle. La circulation au temple de Saṅkaṭ Mocan illustre en fait un passage de l'espace urbain (peu propice à la communication avec le divin) à l'espace rituel « domestiqué » (où la communication est facilitée) en passant par l'espace rituel « sauvage »

(où la communication est possible, mais marginale, exigeante et dangereuse) (Claveyrolas 2003 : 364-366). Ce qui n'est pas sans rappeler l'organisation prototypique du territoire hindou avec, au centre, le foyer rituel, entouré du village, lieu de vie sociale lui-même enserré dans un espace de forêt.

Faisant là encore écho à l'organisation sanctuaire/village/forêt, le dévot trouve à Saṅkaṭ Mocan, une fois franchie la jungle et avant l'abord immédiat des sanctuaires, une cour se prêtant à de nombreuses activités mondaines. Les dévots, parfois par centaines, viennent y pique-niquer, s'y reposer ou discuter en famille et par groupes d'amis. Il s'agit principalement d'un temps de pause dans la circulation, et dans l'activité strictement rituelle.

Une fois dans la cour, l'approche du divin est limitée par l'interdiction faite au dévot de pénétrer à l'intérieur du sanctuaire en dur de Hanumān. La circulation, dès lors, se fait plus exclusivement rituelle, et est rythmée par la circumambulation du divin, au long d'un large déambulatoire prévu à cet effet. Le dévot effectue le tour du sanctuaire, de façon plus ou moins formelle même s'il s'agit, avec l'échange de regards avec Hanumān, de l'une des pratiques rituelles minimales les mieux partagées. Pratiques et représentations locales insistent sur la signification principale de cette déambulation : s'approcher le plus possible du dieu pour atténuer la frustration de ne pouvoir ni le toucher ni même le voir de près. Nombreux, alors, garderont tout au long de la déambulation dans le sens des aiguilles d'une montre (*pradakṣiṇā parikramā*) la main droite en contact avec les murs du sanctuaire, contact clairement substitutif au véritable contact avec l'image divine (*mūrti*), ici interdit. De même, plusieurs dévots arrêteront un instant leur déambulation à l'arrière du sanctuaire afin de toucher du front ou des deux mains à plat une plaque désignant l'endroit donnant immédiatement sur, de l'autre côté du mur, l'image de Hanumān.

Au vu de l'importance de cette déambulation circulaire, et de l'organisation du territoire du temple en cercles concentriques de pureté, on s'étonnera qu'il n'existe aucune circulation autour du complexe de Saṅkaṭ Mocan, alors même qu'existe une route qui le permettrait. Poser cette question, c'est poser la question de la relation du temple à la ville sainte. Il s'agit là encore de comprendre comment articuler deux totalités : la ville et le temple, qui prétendent chacune représenter l'univers hindou. L'étude de la légende fondatrice nous aidera à mieux comprendre le rôle de la circulation dans la construction d'un territoire sacré.

LE MYTHE FONDATEUR : L'INSCRIPTION DU TEMPLE DANS LA GÉOGRAPHIE RELIGIEUSE LOCALE

La construction de l'identité de Saṅkaṭ Mocan, et les processus de légitimation qu'elle recouvre, doit être mise en perspective avec la situation topographique du temple en marge de Kāśī. Cette légitimation passe par une inscription originale

dans la géographie religieuse locale, ainsi qu'on la trouve en grande partie posée dans le mythe de fondation du temple.

Au XVI^e siècle, Tulsīdās, occupé à rédiger sa version hindie du *Rāmāyaṇa*, réside sur les bords du Gange, non loin du cœur de Kāśī. Tous les matins, il franchit le Gange afin de faire ses ablutions de l'autre côté, c'est-à-dire sans souiller la rive sacrée. Il prend l'habitude de verser les restes de son pot à ablutions au pied d'un arbre qui se révèle être la demeure d'un fantôme. En remerciement de cette eau servant à apaiser son inextinguible soif, le fantôme accorde un vœu à Tulsīdās qui lui demande de lui indiquer comment rencontrer Rāma. Le fantôme explique au poète qu'il ne peut exaucer pareil vœu mais qu'il peut en revanche l'aider à rencontrer Hanumān qui est davantage susceptible de lui faire rencontrer Rāma. Sur les indications du fantôme, Tulsīdās reconnaît Hanumān déguisé en lépreux sur les bords du Gange (du côté de Kāśī, à nouveau), et qui se dirige vers la forêt environnante. Le dieu suivi du poète traverse la forêt. Ils franchissent la rivière Asi qui marque la frontière sud du territoire sacré et avancent dans la jungle. Là, le poète obtient de Hanumān, à force de persévérance et de dévotion, qu'il lui apparaisse sous sa forme divine. En remerciement, Tulsīdās fonde à l'endroit même de l'apparition le temple à Hanumān qui deviendra Saṅkaṭ Mocan.

Retenons de ce mythe fondateur la légitimation de Saṅkaṭ Mocan, d'abord grâce à Tulsīdās, auteur d'une œuvre largement sacralisée, qui engendre une sanction scripturale ; ensuite grâce à la circulation du poète et du dieu en dehors de Bénarès, qui engendre une légitimité territoriale. On note alors l'insistance sur les passages auxquels se prête le territoire sacré, en rendant possible la rencontre avec le divin et en favorisant l'intercession, représentée par le fantôme d'abord (entre Tulsīdās et Hanumān), par Hanumān ensuite (entre Tulsīdās et Rāma), par les éléments naturels enfin (rivières à franchir et forêt à pénétrer²³). Pareilles intercessions sont mises en scène à travers une actualisation très hétérodoxe du territoire sacré. Il s'agit bien de circuler dans ce territoire pour en éprouver la puissance, mais le mythe insiste surtout doublement sur l'extériorité de Bénarès (de l'autre côté du Gange et de l'autre côté de la rivière Asi). La circulation décrite récite ainsi, pour les transgresser, les frontières classiques du territoire. La transgression consiste alors à valoriser l'extérieur du territoire sacré, associé à une activité impure mais ritualisée (les ablutions), à une action miraculeuse (l'apparition de Hanumān) et à la fondation du temple, témoignage d'une sacralité hors-Bénarès et point de départ d'une dévotion possible hors-Bénarès (Saṅkaṭ Mocan Hanumān est, littéralement, « celui qui enlève les obstacles » entre le dieu et son dévot)²⁴.

Soulignons la montée en puissance de ce récit depuis une trentaine d'années avec l'urbanisation du territoire de Bénarès. Les « anciens » résidents de Bénarès (*pakkā banarsi*), dont le *mahant* (administrateur) de Saṅkaṭ Mocan, se souviennent encore de l'époque où il fallait effectivement traverser un espace « sauvage » de

« jungle » pour atteindre le temple. On imagine aisément qu'un « voyage » dévotionnel au sanctuaire de l'époque devait facilement évoquer un pèlerinage sur les traces de Tulsīdās et de la légende fondatrice jusqu'à la rencontre avec Hanumān.

Aujourd'hui, le reliquat d'espace forestier préservé à l'intérieur du temple demeure un symbole fort de cette époque, extrêmement valorisé dans le contexte d'une ville sainte qui a perdu avec l'expansion urbaine ses espaces verts et sa capacité à évoquer le territoire prototypique de rencontre avec le divin. Si Saṅkaṭ Mocan est passé en quelques décennies d'un sanctuaire confidentiel à l'un des deux ou trois temples les plus renommés de la ville sainte, c'est en grande partie parce que Bénarès n'est plus, aujourd'hui, cette « forêt de félicité » qui lui valait son nom d'Ānandavan. Dans ce contexte, venir rendre sa dévotion à Saṅkaṭ Mocan renvoie encore, pour un résident banarsi, à l'expérience pèlerine, celle du déplacement d'un lieu à un autre que n'atteste plus suffisamment la visite aux autres temples banarsis noyés dans les constructions urbaines. En d'autres mots, c'est la localisation à l'origine marginale du temple par rapport au territoire sacré qui lui permet aujourd'hui de se réclamer d'une qualité supplémentaire, celle d'un refuge, miette ultime de territoire divin dans la Bénarès urbaine contemporaine.

« ALLER DE L'AUTRE CÔTÉ » DU TERRITOIRE BANARSI

Ainsi certains pèlerins, de plus en plus nombreux, détournent depuis une quinzaine d'années le trajet traditionnel de la route *pañcakrośī* pour passer par le temple de Saṅkaṭ Mocan (depuis, en fait, que ce temple est renommé). D'aucuns,

La jungle du Saṅkaṭ Mocan *mandir* : l'« autre côté » de Bénarès, Bénarès, 2006.





Saṅkaṭ Mocan *mandir* : déambuler autour du sanctuaire, Bénarès, 2006.

localement, rejettent toute éventualité de nouveauté en affirmant, contre toute évidence historique et contre la logique géo-religieuse locale, une légitimité éternelle : « la route *pañcakrośī* est toujours passée par Saṅkaṭ Mocan », laissant peut-être entendre une incorporation de droit à venir du temple au circuit pèlerin. Mais la plupart des pèlerins préfèrent à ce « bricolage » des frontières l'argument selon lequel c'est précisément leur passage de la route pèlerine à l'intérieur du territoire sacré qui justifie le détour par Saṅkaṭ Mocan : il s'agit en fait de demander l'autorisation à Hanumān de pénétrer sur le territoire banarsi. La localisation du temple en

marge de Kāśī facilite sans aucun doute ce recyclage du statut du dieu-singe en tant que gardien du territoire sacré (*kṣetrapāl*). Dieu intercesseur, ainsi que nous l'a montré la légende, Hanumān se définit également par sa nature ambivalente : son hérité simiesque, notamment, le renvoie à l'environnement forestier (il est un *vānara*, « habitant de la

Saṅkaṭ Mocan *mandir* : repos dans la cour du temple, Bénarès, 2006.



forêt»), aux marges de l'habitat social, justifiant également son statut de gardien du passage d'un territoire à un autre. Notons que ce statut prend dans le contexte hindouiste une valeur martiale et politique, comme dans ce temple de Delhi où Hanumān est perçu en tant que protecteur de la capitale... contre les Pakistanais (Lutgendorf 1994), nous renvoyant à ce lien nouveau entre territoire sacré et territoire national.

Quoi qu'il en soit, le « voyage » de Bénarès au temple de Saṅkaṭ Mocan (dans la légende fondatrice ou dans la visite actuelle d'un banarsi au temple) et le détournement du parcours pèlerin par Saṅkaṭ Mocan ont en commun une transgression des valeurs de la géographie religieuse locale.

Il n'est pas certain que le temple de Saṅkaṭ Mocan doive être inéluctablement intégré au parcours pèlerin. Très concrètement, les pèlerins sont assez mal perçus : on leur reproche d'amener au temple la foule, la saleté et le bruit dont les dévots locaux aiment à le dire protégé. En outre, au-delà de la modification toujours possible – on l'a vu – du parcours pèlerin, il s'agirait aussi d'une modification en profondeur du statut du temple, traditionnellement peu concerné par les pèlerinages ni par la quête du salut.

Pourtant, il paraît probable que la circulation pèlerine s'impose comme référence et que la réputation grandissante du temple de Saṅkaṭ Mocan le force à se positionner par rapport au territoire sacré paradigmatique de Kāśī, à s'y intégrer malgré tout. Lors de ces processus de phagocytage (hypothèse maximale) ou de positionnement (hypothèse minimale), l'identité de l'élément marginal (le temple) se trouve modifiée, et jusqu'à sa fonction : d'un temple (et d'un dieu) de quartier ancré dans la légende et l'histoire locales, on passe à un temple (et un dieu) de pèlerinage et de l'universel. Mais on voit aussi à l'œuvre la renégociation du sens du « voyage » à Bénarès : les pèlerins s'intéressent à un dieu marginal (par rapport au but de leur activité : le salut) et lui demandent permission de passer sur son territoire.

En outre, le passage par Saṅkaṭ Mocan est symptomatique d'une adaptation de la pratique pèlerine au contexte moderne, via notamment la valorisation par les touristes-pèlerins du cadre récréatif de la visite qu'ils apprécient ici (espaces pour jouer, se reposer, manger, se promener, discuter) et que les points de passage obligés du pèlerinage n'offrent pas. Le passage par Saṅkaṭ Mocan ne consiste pas tant à faire entrer le temple dans le territoire sacré, qu'à intégrer à la circulation pèlerine un certain attrait de l'extérieur du territoire. Dans cette perspective, et afin d'étudier le rôle des dimensions mondaines dans la circulation pèlerine, j'évoquerai une expérience typiquement banarsie : « aller de l'autre côté » (*bāhrī alaṅ jānā*).

L'expérience de *l'autre côté* mêle résolument sortie familiale pour un pique-nique dominical (avec sieste et promenade – *ghūmnā-phirnā*, littéralement : « se

promener-tourner») et rites de purification (déféquer, se baigner – traduction littérale de *nipaṭanā-nahānā*). Ainsi qu'un adepte de cette expérience l'exprime : « Tout doit coïncider : le loisir, la vision du divin, le plaisir, la religion » (Kumar 1988 : 104). Il s'agit originellement d'*aller de l'autre côté* du Gange pour trouver des espaces propices à ces activités. Les pèlerins défient ainsi les représentations locales de l'univers banarsi considérant l'autre rive comme impure, et franchissent les frontières que leur déambulation est justement censée actualiser. La raréfaction des espaces disponibles a aujourd'hui élargi les horizons de cette pratique à tout territoire propice, qu'il soit de l'autre côté du Gange ou de l'une des deux autres rivières délimitant Vārāṇasī.

On attribue aux pèlerins l'origine de cette volonté d'*aller de l'autre côté*. Mais l'esprit de *l'autre côté* a été aujourd'hui réapproprié par les habitants de Bénarès. Il rejoint de nombreuses caractéristiques des visites dévotionnelles que ces derniers rendent aux temples, et particulièrement à ceux qui ont su préserver des espaces verts (tels Saṅkaṭ Mocan ou le Birla Mandir au cœur du campus arboré de la Banaras Hindu University), dont ils apprécient conjointement les espaces rituels et ceux propices à une cohabitation plus mondaine avec les dieux. À nouveau, les pèlerins ne se contentent pas d'expérimenter le territoire prototypique de Bénarès, ils participent de sa construction au point de faire évoluer les pratiques et représentations qu'a de son territoire la population résidente.

Il ne faudrait pourtant pas réduire l'expérience « de l'autre côté » à sa charge touristique et récréative. En effet, elle porte une efficacité dévotionnelle propre, qui repose sur la cohabitation mondaine avec les dieux, celle que les pèlerins viennent précisément chercher au-delà de mérites et fruits résultant mécaniquement du pèlerinage. Le cadre urbanisé de Bénarès impose de plus en plus ces compromis élaborés par les pèlerins afin de renouveler et réinventer dans le contexte moderne la garantie d'efficacité sur laquelle repose la popularité du pèlerinage. Notons également qu'on retrouve là la tradition de Tulsīdās : au point de départ du mythe fondateur se trouve justement ces activités rituelles d'ablutions dans la forêt, et l'idéologie du poète de la *bhakti* privilégie l'expérience du divin plutôt que le rite mécanique, ce que les territoires marginaux et non uniquement rituels sont davantage susceptibles de proposer au pèlerin.

L'insistance du mythe sur la circulation et sur l'extérieur du territoire de Kāśī a contribué à construire ce territoire spécifique de Saṅkaṭ Mocan dans son opposition valorisante (complémentarité, substitution, reliquat) vis-à-vis d'un territoire traditionnel de moins en moins apte à garantir la cohabitation efficace avec le divin.

CONCLUSION

La géographie religieuse du territoire de Bénarès est complexe car chaque lieu saint indien s'y trouve répliqué : non seulement Kashi est construit sur le modèle d'un temple, mais plusieurs temples banarsis représentent localement d'autres villes saintes hindoues ; non seulement Kāśī prétend représenter la totalité de l'univers hindou, mais on y trouve aussi ce temple à Mère Inde qui substitue le territoire indien au cosmos hindou. J'ai tenté d'exposer cette logique d'un macrocosme répliqué en microcosmes en étudiant territoire sacré et circulation rituelle successivement à l'échelle de la ville, de la nation et du temple. Chaque microcosme renvoie à davantage qu'à lui-même et est susceptible d'être l'objet d'une circonvolution. Cette circumambulation rituelle actualisant une figure de l'univers, le pèlerin rejoint les principes hindous classiques le renvoyant idéalement au modèle du sacrificiant, renvoyant son pèlerinage au modèle du sacrifice, et renvoyant Kāśī, en tant que figure de l'univers, au modèle de l'aire sacrificielle²⁵.

Quelle que soit l'échelle concernée (temple ou ville), la circulation construit un espace *à part*, c'est-à-dire prétendant à condenser l'univers, construit en opposition à l'extérieur (et protégé de cet extérieur par des frontières) et proposant, en outre, au dévot-pèlerin des conditions idéales de communication avec le divin.

Le territoire doit être actualisé par une dynamique de circulation. Mais derrière l'actualisation, les exemples étudiés ici nous ont montré que la circulation ordonne le territoire et participe de sa construction et donc de sa possible transformation. C'est le cas du territoire sacré de Kāśī qui, malgré sa définition en tant que *kṣetra*, «juridiction divine», cernée par une route pèlerine, et sa symbolique cosmologique, témoigne, récemment comme plus anciennement, d'une définition changeante. C'est également le cas de ce temple dédié à la Mère Inde, objet de manipulations idéologiques liées aux revendications des nationalistes hindous d'un territoire fantasmé. C'est enfin le cas de cette dévotion rendue au temple de Saṅkaṭ Mocan, en marge, voire «de l'autre côté» des frontières du territoire sacré, et qui transgresse pour, finalement, renouveler la sacralité du territoire banarsi urbain.

M. C.

NOTES

* Lorsque l'on parle d'un temple ou d'une ville sainte, le «territoire» est défini comme une juridiction divine (*kṣetra*) dotée de frontières, d'un centre, et mise en vie par des processions (avec ou sans le dieu).

1. «*The "locative" strand of Hindu piety*».

2. Une des sections du *Skanda purāna* dont la compilation « définitive » daterait du XII^e siècle.

3. « Usages secrets de Bénarès », troisième section du *Brahmavaivarta purāna*, datant du XVI^e siècle.

4. Srinivas explique que pour les villageois du Karnataka, dans la première moitié du XX^e siècle, « un pèlerinage à Bénarès était perçu comme une entreprise dangereuse » tandis qu'au XIX^e siècle, « le retour d'un pèlerin était un accident fortuit » (SRINIVAS 1976: 321).

5. Voir, entre autres, GABORIEAU 1992 et, pour l'exemple de Kāñcī, PORCHER 1985.

6. D'autres exemples vont dans le même sens, tel ce site de pèlerinage de Ramtirtha, cité par FELDHAUS (2003: 178) dont la légende assure qu'il est un lieu de résidence que Śiva préfère à Bénarès.

7. REINICHE (1988), dans une étude sous-titrée « L'invention hindoue de l'autre et du même »; voir aussi REINICHE (1990: 206) qui montre comment ce phénomène d'inversion des valeurs caractérise justement les processus d'inscription d'un dieu universel (Śiva, par exemple) dans le particulier (les multiples noms et formes que prend Śiva dans chaque sanctuaire localisé).

8. Quatrième et dernier des âges cosmiques (*yuga*), notre époque actuelle.

9. Mais le pèlerinage commence bien avant l'arrivée à Bénarès et continue jusqu'au retour chez soi.

10. Pour des exemples précis, voir SINGH 2002: 71 sq.

11. Parmi d'autres critères encore, la géographie banarsie se distingue en une « section de Viṣṇu », et « une section de Śiva ».

12. Bharatendu Hariścandra, considéré comme le « père » de la littérature hindie moderne, supervisa cette tentative et en publia les résultats en 1872 dans ses « Réflexions sur la route Pañcakroṣī ».

13. Pour un autre exemple de pareil abandon du modèle circulaire de pèlerinage, voir WILKE (2006: 88).

14. Pour une discussion de la pertinence de la catégorie de territoire (en tant que *kshetra*, mais pas seulement) dans l'aire indienne, lire BERTI & TARABOUT, eds. (2009).

15. Pour une ethnographie de ce temple, l'analyse de son statut muséal et politique et de son évolution depuis sa fondation, je renvoie à mon article « Les temples de Mère Inde, musées de la nation » (CLAVEYROLAS 2008: 84-99).

16. Voir notamment l'étude des « pèlerinages patriotiques » (*deśbhav kī yātrī*) par BROSIUS (2003).

17. Hariram Singh, Kshatriya de caste Thakur originaire d'un village à une vingtaine de kilomètres de Bénarès. Ses discours, souvent contradictoires, sont emblématiques de l'ambiguïté statutaire du lieu (CLAVEYROLAS 2008).

18. FELDHAUS (2003) consacre deux chapitres (« The arithmetic of place » et « The algebra of place ») à son livre intitulé *Connected Places*, justement, dans lesquels elle étudie systématiquement les différentes articulations entre les lieux saints au Maharashtra et les lieux principalement nord-indiens par rapport auxquels ils se définissent, souvent selon la logique des substitués.

19. Pour une discussion critique de l'absence de « profane » en Inde et des difficultés conséquentes à utiliser le « sacré » en dehors de la dichotomie classique, lire HERRENSCHMIDT (1989: 196-205).

20. Pour une étude monographique de ce temple, voir CLAVEYROLAS (2003).
21. Sept cercles concentriques sont notamment liés à autant de sanctuaires dédiés à Gaṇeśa auxquels s'ajoute le sanctuaire central dédié à Gaṇeśa-Dhuṇḍirāja (ECK 1983 : 187).
22. Le porche d'entrée principal est nommé *simānā-rekhā*, c'est-à-dire, littéralement, « frontière-sillon », association de termes à la symbolique très forte et largement partagée par les différentes civilisations, dans le cadre de la fondation d'un lieu *à part*. On se souviendra notamment du sillon fondateur du territoire de Rome, tracé par Romulus et dont le franchissement sacrilège coûta la vie à Rémus.
23. La jungle est, avant cela, l'espace où la légende situe la rencontre de Rāma et Hanumān.
24. Tulsīdās étant également reconnu comme fondateur de 11 autres temples à l'intérieur de Kashi (communication de Rana P.B.Singh), peut-on s'attendre à voir émerger un possible réseau de lieux saints renvoyant à une organisation spécifique du territoire banarsi ?
25. Voir par exemple BURGHART (1985).

BIBLIOGRAPHIE

- BAKKER, H. (1996), « Construction and reconstruction of sacred space in Varanasi », *Numen*, 43 (1), pp. 32-55.
- BERTI, D. & TARABOUT, G., eds. (2009), *Soil, Territory and Society in South Asia*. Delhi, Manohar.
- BHARDWAJ, S.M. (1973), *Hindu Places of Pilgrimage in India (A Study in Cultural Geography)*. Berkeley, University of California Press.
- BHARDWAJ, S.M. (1999), « Circulation and Circumambulation in Tirtha Yatra ». [Conférence « Pilgrimage and Complexity », Indira Gandhi National Centre for the Arts, New Delhi, 5-9 janv., 1999]. (Version électronique : www.colorado.edu/Conferences/pilgrimage).
- BROSIUS, C. (2003), « Mappare il corpo della nazione. Le processioni territoriali nei video di propaganda della destra indù », *Emosistemi*, 10, D. Berti & G. Tarabout, eds., pp. 130-144.
- BURGHART, R. (1985), « The regional circumambulation of Janakpur seen in the light of Vaishnavite tradition (Nepal) », « Puruṣārtha », 8 : *L'Espace du Temple. Espaces, itinéraires, médiations*. Paris. Éditions de l'EHESS, pp. 121-148.
- CLAVEYROLAS, M. (2003), *Quand le temple prend vie. Atmosphère et dévotion à Bénarès*. Paris, CNRS Éditions.
- CLAVEYROLAS, M. (2008), « Les temples de la Mère Inde, musées de la nation », *Gradhiva*, 7, pp. 84-99.
- DUMONT, L. (1966), *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Paris, Gallimard.
- DURKHEIM, É. (1960), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, Presses Universitaires de France.
- ECK, D. (1981), « India's tirthas : "crossings in sacred geography" », *History of Religions*, 20 (4), pp. 323-344.

- ECK, D. (1983), *Banaras : City of Light*. Princeton, NJ, Princeton University Press [1982, Knopf].
- ECK, D. (1985), « Banaras : cosmos and paradise in the Hindu imagination », *Contributions to Indian Sociology*, 19 (1), pp. 41-55.
- ECK, D. (1998), « The imagined landscape : patterns in the construction of Hindu sacred geography », *Contributions to Indian Sociology*, n.s. 32 (2), pp. 165-188.
- ELIADE, M. (1959), *The Sacred and The Profane*. New York, Harvest.
- FELDHAUS, A. (2003), *Connected Places : Region, Pilgrimage, and Geographical Imagination in India*. New York, Palgrave MacMillan.
- FREITAG, S. (2006), « Visualizing cities by modern citizens : Banaras compared to Jaipur and Lucknow », in M. Gaenzle & J. Gengnagel, eds., *Visualizing Space in Banaras. Images, Maps, and the Practice of Representation*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, pp. 233-251.
- GABORIEAU, M. (1992), « Des dieux dans toutes les directions. Conception indienne de l'espace et classification des dieux », « Puruṣārtha », 15 : *Classer les dieux ? Des panthéons en Asie du Sud*. Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 23-42.
- GAENZLE, M., en collab. avec N. SHARMA (2006), « Nepali places : Appropriations of Space in Banaras » in M. Gaenzle & J. Gengnagel, eds., *Visualizing Space in Banaras. Images, Maps, and the Practice of Representation*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, pp. 303-323.
- GENGNAGEL, J. (2006), « Maps and processions in Banaras : the debate concerning the *Pancakrosiyatra* », in M. Gaenzle & J. Gengnagel, eds., *Visualizing Space in Banaras. Images, Maps, and the Practice of Representation*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, pp. 145-164.
- GOLD, A. (1988), *Fruitful Journeys. The Ways of Rajasthani Pilgrims*. Berkeley, University of California Press.
- GUTSCHOW, N. (1999), « Pilgrimage and Space. The definatory purpose of pilgrimage routes », Conference *Pilgrimage and Complexity*, New Delhi, Indira Gandhi National Centre for the Arts, 5-9 janv. (Version électronique : www.colorado.edu/Conferences/pilgrimage).
- HARISCHANDRA, Bharatendu (1872), *Pañcakrośī ke mārga kā Vicāra*. Bénarès, Samvita.
- HERRENSCHMIDT, O. (1989), *Les Meilleurs dieux sont hindous*. Lausanne, L'Âge d'Homme.
- KANE, P.V. (1941), *History of Dharmasāstra*, vol. 2, part. 1. Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute.
- KUMAR, N. (1988), *The Artisans of Banaras : Popular Culture and Identity, 1880-1986*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- LUTGENDORF, P. (1994), « My Hanuman is bigger than yours », *History of Religions*, 33 (3), pp. 211-245.
- MICHAELS, A. (2006), « Mapping the religious and religious maps », in M. Gaenzle & J. Gengnagel, eds., *Visualizing Space in Banaras. Images, Maps, and the Practice of Representation*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, pp. 131-144.
- PARRY, J. P. (1994), *Death in Banaras*. Cambridge, Cambridge University Press.

- PORCHER, M.-C. (1985), «La représentation de l'espace sacré dans le *Kāñcīmāhātmya*», «Puruṣārtha», 8: *L'espace du Temple. Espaces, itinéraires, médiations*. Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 23-52.
- RAMASWAMY, S. (2001), «Maps and Mother-Goddesses in Modern India», *Imago mundi*, 53, pp. 97-114
- RAMASWAMY, S. (2006), «Enshrining the map of India: cartography, nationalism, and the politics of deity in Varanasi» in M. Gaenzle & J. Gengnagel, eds., *Visualizing Space in Banaras. Images, Maps, and the Practice of Representation*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, pp. 164-188.
- REINICHE, M.-L. (1985), «Le temple dans la localité. Quatre exemples au Tamilnad», «Puruṣārtha», 8: *L'espace du Temple. Espaces, itinéraires, médiations*. Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 75-117.
- REINICHE, M.-L. (1988), «Un nom, une forme, un lieu. L'invention hindoue de l'autre et du même», *Revue de l'Histoire des Religions*, CCV-A, pp. 367-384.
- REINICHE, M.-L. (1990), «Redécouvrir un dieu – fonder un “royaume”», in M. Detienne, ed., *Tracés de fondation*. Louvain/Paris, Peeters/EPHE, V^e section, pp. 193-207.
- SAX, W. (1990), «The Ramnagar Ramlila: text, performance, pilgrimage», *History of religions*, 30 (2), pp. 129-153.
- SINGH, R.P.B. (2002), *Towards the Pilgrimage Archetype. The Panchakrosi Yatra*. Bénarès, Indica books.
- SRINIVAS, M.N. (1976), *The Remembered Village*. Delhi, Oxford University Press.
- VIDYARTHI, L.P., JHA, M. & SARASWATI, B.N. (1979). *The Sacred Complex of Kashi: A Microcosm of Indian Civilization*. Delhi, Concept Publishing Company.
- WILKE, A. (2006), «The Banarsi Navadurga cycle», in M. Gaenzle & J. Gengnagel, eds., *Visualizing Space in Banaras. Images, Maps, and the Practice of Representation*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, pp. 69-94.

RÉSUMÉ

Cet article analyse les pratiques circulatoires hindoues autour de différents types de territoire sacralisé: temple, ville sainte et même nation, à partir de l'exemple de Bénarès en tant que ville sainte répliquant dans sa géographie sacrée plusieurs représentations de ces différents types de territoire.

Le territoire de Bénarès-Kasi, d'abord, doit être envisagé comme un microcosme hindou (en prenant garde de ne pas durcir son image de modèle unique et éternel), dont la déambulation pèlerine fixe et réinvente les frontières depuis des siècles. Le temple banarsi dédié à Mère Inde (Bhārat Mātā), ensuite, réplique à travers la carte de l'Inde qui lui tient lieu d'« image divine » le territoire national à Bénarès en soulignant à la fois le principe de superposition/accumulation des différents types de territoire (un temple dédié au territoire national sur le territoire d'une ville sainte) et les dérives contemporaines identifiant territoire national et territoire sacré hindou. Le temple banarsi de Sañkaṭ Mocan, enfin, permet d'étudier les pratiques circulatoires dévotionnelles à l'intérieur du temple ainsi que l'inscription de ce temple dans la géographie religieuse banarsie, témoignant d'enjeux et de réalités changeantes.

ABSTRACT

CONSTRUCTING A SPACE APART. RITUAL CIRCULATIONS
AND SACRED TERRITORIES IN BANARAS

This paper analyses circulatory practices in Hinduism around different kinds of sacralised territories : temple, sacred city and even nation, based on the example of Banaras as a sacred city which, through its geography, reproduces numerous representations of these different kinds of territories.

Firstly, Banaras-Kasi has to be considered as a hindu microcosm (taking not to fall into the trap of a unique and eternal model) whose frontiers have for centuries been constantly reconfigured through pilgrims' circumambulation. Secondly, the banarsi temple devoted to "Mother India" (Bharat mata) replicates in Banaras the Nation with the map of India replacing the usual "divine image", underlying both the principle of accumulation/superposition of different types of territories (a temple devoted to the national territory of the very space of a sacred city) and the contemporary nationalist rhetoric identifying the national territory with the Hindu sacred territory. Thirdly, the banarsi temple of Saṅkaṭ Mocan makes it possible to study circulatory practices within a temple as well as the inscription of this temple in the Banarsi religious geography, illustrating the changing realities at stake.

LE PÈLERINAGE À SABARIMALA EN INDE DU SUD

CIRCULATION RELIGIEUSE ET REDÉFINITION DES FRONTIÈRES DE L'IDENTITÉ GÉOGRAPHIQUE

Une relation concrète se noue entre l'homme et la Terre,
une géographicit  de l'homme comme mode
de son existence et de son destin.

Éric Dardel, *L'Homme et la terre*.

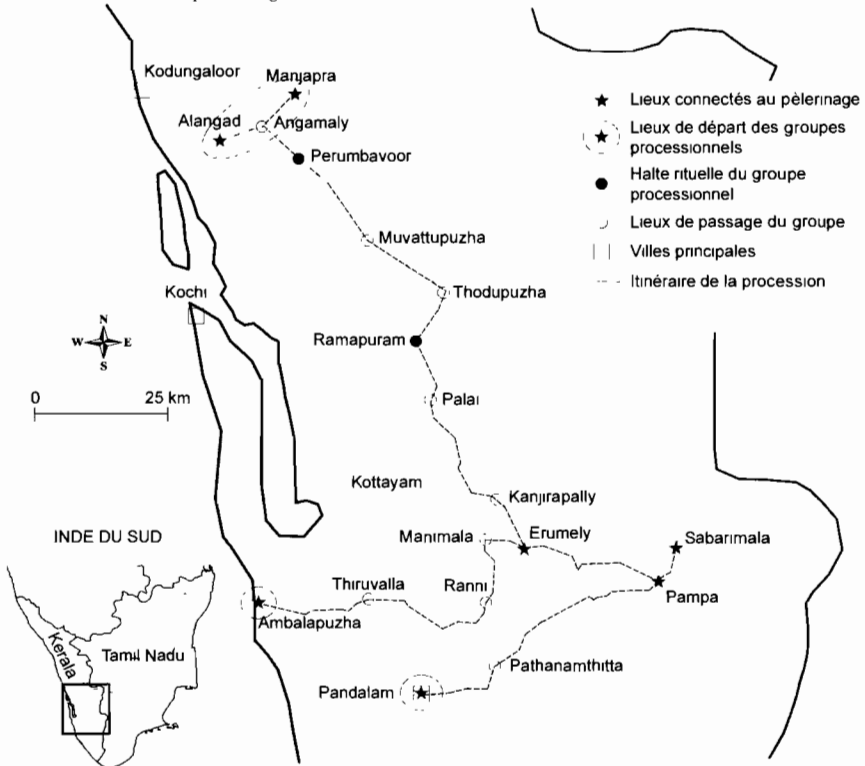
Nature de la réalité géographique.

Si la problématique migratoire, centrée sur la circulation des biens et des marchandises, sur les migrations de travailleurs et sur les diasporas, est toujours en vogue dans la recherche française en sciences sociales, la question des mobilités religieuses au sens large est en revanche beaucoup moins traitée, non seulement par les géographes mais aussi par la recherche indianiste (Markovits, Pouchepadass, Subrahmanyam, eds., 2003 : 3). Or le pèlerinage s'inscrit pleinement dans une typologie des formes de mobilité religieuse, qui se distinguent les unes des autres par leur échelle, leur temporalité, leur contenu, la distance et la fréquence des visites qu'elles impliquent pour le pèlerin : les processions dans leurs versions rituelles et politiques (*j tha*)¹, les pèlerinages, le renoncement comme forme d'errance que l'on pourrait qualifier de « nomadisme » spirituel, le tourisme culturel². Le pèlerinage de masse comme celui de Sabarimala, qui se déroule dans le Sud intérieur et montagneux du Kerala, en Inde méridionale, constitue dès lors un objet de recherche novateur puisqu'il est une expérience forte de la mobilité géographique, même si celle-ci reste brève et circulaire et qu'elle implique toujours un retour au lieu de départ.

Dans le cadre de cette contribution, il s'agira de décrire les relations existant entre le territoire et le pèlerinage comme forme singulière de mobilité religieuse,

pour laquelle l'espace géographique est facteur d'identification et de différenciation. Le territoire, pour sa part, ne se définit pas seulement en termes de superficie et d'échelles (locale, régionale, nationale, transnationale) ; il peut s'appréhender également de manière discontinue, en forme de réseau plus ou moins territorialisé, et comme une catégorie d'identification vernaculaire. De là découle un modèle théorique d'analyse des formes territoriales et du contenu de la circulation pèlerine articulant, d'un côté, un réseau structuré et hiérarchisé de lieux rituels qui fonde l'existence d'un territoire bien ancré dans la géographie régionale et, de l'autre, des flux de pèlerins identifiables par leur densité, leurs itinéraires plus ou moins complexes, et par les individus qui les structurent et les perpétuent selon une logique propre au mouvement spatial. Outre cette dimension horizontale du pèlerinage, qui voit les lieux de culte majeurs et intermédiaires s'organiser à la surface de la Terre et s'animer en fonction du calendrier des activités rituelles, il en existe une autre, verticale, entre le Ciel et la Terre. Celle-ci s'exprime non seulement au niveau de l'espace du temple, mais aussi en terme de mobilité, par exemple au travers de l'expérience physique de la marche pèlerine qui permet de retrouver, *de facto*, un contact direct avec la Terre.

Carte 1 : Les lieux de pèlerinage à Sabarimala



La pratique du pèlerinage à Sabarimala, centrée autour d'une divinité ambivalente, Aiyappa, a connu un essor considérable au cours des cinq dernières décennies. Alors qu'il n'attirait annuellement que quelques milliers de pèlerins kéralais jusque dans les années 1940, ce pèlerinage draine aujourd'hui plusieurs millions d'individus chaque année, essentiellement originaires des quatre États du sud de l'Inde (Kerala, Tamil Nadu, Andhra Pradesh et Karnataka). Après avoir présenté le contexte dans lequel s'est développée la pratique du pèlerinage à Sabarimala, ainsi que les principales caractéristiques sociologiques et les modalités de diffusion de ce phénomène en Inde du Sud, je décrirai les réseaux géographiques structurant le calendrier rituel et, plus généralement, le déroulement des activités pèlerines à l'échelon local et régional. Ensuite, l'élargissement de l'audience du pèlerinage dans la période contemporaine invite à effectuer un saut d'échelle pour traiter à la fois des formes sociales et géographiques du pèlerinage de Sabarimala, et des logiques de mobilité qui y ont été mises en œuvre. Les données sur lesquelles s'appuie ce travail sont le produit d'une méthodologie résolument éclectique. Les enquêtes de terrain menées au Kerala et au Tamil Nadu entre 2000 et 2003 ont permis de constituer un matériau de recherche rassemblant aussi bien des entretiens semi-directifs auprès de pèlerins et d'acteurs institutionnels, des articles et ouvrages tirés de la littérature populaire, que des données statistiques sur la fréquentation et la composition sociale du pèlerinage. Une enquête par questionnaire diffusé en cinq langues (malayalam, tamoul, télougou, kannada et hindi) dans le village d'Erumeli auprès de 900 pèlerins a permis de dresser un profil sociologique de la population pèlerine³ lors de la saison 2001-2002.

DU CULTE D'AIYYAPPA AU PÈLERINAGE À SABARIMALA

AIYYAPPA ET LE PANTHÉON HINDOU

Les étapes du développement du culte d'Aiyappa sont d'autant plus difficiles à retracer qu'il n'existe pas de sources écrites à son sujet avant le XIX^e siècle, date de parution d'un récit fondateur rédigé par la famille royale de Pandalam (*bhūtanāthopākhyanam*). D'après Fred Clothey, les figures d'Aiyanār, divinité protectrice de l'espace villageois au Tamil Nadu et d'Aiyan, divinité locale du Kerala, se sont développées entre les VIII^e et IX^e siècles de l'ère chrétienne à partir d'un substrat commun, celui de la divinité Śāstā⁴, dont les premières inscriptions datent du début de l'ère chrétienne (Clothey 1982 : 37-40). Or, cette hypothèse permet d'alimenter chacune des théories qui s'affrontent aujourd'hui pour redéfinir les frontières géographiques du culte d'Aiyappa entre Kerala et Tamil Nadu. La première établit un lien direct entre Aiyappa et Aiyanār (Balaratnam 1943 ; Adiceam 1967 ; Arunachalam 1977 : 50)⁵, pour nourrir le discours de

revendication d'Aiyyappa de la part de nombreux Tamouls. Marguerite Adiceam, entre autres auteurs, considère que, jusqu'au XVIII^e siècle, Sabarimala aurait été un lieu de culte d'Aiyanār ; ensuite, sous la supervision de la famille royale de Pandalam⁶, la divinité aurait été brahmanisée en Aiyyappa⁷. Le fait qu'Aiyanār, comme Aiyyappa dans diverses interprétations au Kerala, soit le fruit de l'union entre Śiva et Viṣṇu sous la forme féminine de Mohini, vient également renforcer la théorie de la sanskritisation tardive de la divinité présidant à Sabarimala, Aiyyappa, mais non celle des origines.

La seconde théorie voit dans Aiyyappa une divinité autochtone, non pas liée à Aiyanār mais plutôt dérivée de Śāstā. Les similitudes entre Aiyyappa et Aiyanār, qui reposent sur l'origine commune de Śāstā, ne doivent pas occulter pour autant les différences entre les deux cultes : Aiyanār exerce son pouvoir exclusivement sur le territoire villageois, même si celui-ci s'articule avec l'espace extérieur au village et qu'il est administré et surtout fréquenté par des hors castes ; Aiyyappa exerce à Sabarimala sa souveraineté sur un royaume disparu, celui de Pandalam, et sa fréquentation s'élargit à toutes les castes, en excluant toutefois les femmes du culte pour des raisons de pollution rituelle. Aussi Aiyanār a-t-il été intégré au panthéon hindou tamoul alors qu'Aiyyappa a été englobé, même très tardivement, à partir des XVI^e et XVII^e siècles, au grand panthéon hindou via la version puranique de Pandalam. D'un côté, les intellectuels kéralais voient Aiyyappa comme une divinité préaryenne, c'est-à-dire antérieure à Shankaracharya et à l'arrivée des brahmanes au Kerala ; c'est une manière d'indigéniser Aiyyappa, en l'érigeant comme référent religieux incontournable de l'identité kéralaise. D'un autre côté, la démarche de certains auteurs affirmant l'identité d'Aiyyappa avec Aiyanār, ou la formation d'Aiyyappa à partir d'Aiyanār, relève plutôt du contexte idéologique tamoul qui se traduit par une volonté d'appropriation de la paternité du culte. D'après l'étude de Lars Kjaerholm, confirmée par mes propres investigations dans la région de Madurai, nombreux sont les Tamouls qui établissent aujourd'hui une identité parfaite entre Aiyyappa et Aiyanār, et ce pour deux raisons principales : le roi de Pandalam a des origines liées à la dynastie des Pandya, et Sabarimala est considéré comme faisant partie du Tamil Nadu historique. Aiyyappa représenterait donc, pour Kjaerholm, le niveau national incarné dans la catégorie politique de *Tamiḷakam* ou « grand Tamil Nadu » (Kjaerholm 1991 : 74). La plupart des Tamouls, qui ont investi le site de Sabarimala à partir des années 1950-1960, pensent en effet qu'Aiyyappa est d'origine tamoule et qu'à ce titre, il serait le fils perdu de la « nation » tamoule.

LA STRUCTURATION SOCIALE DU PÈLERINAGE

Trois caractéristiques permettent de définir ce pèlerinage aujourd'hui aux plans rituel et anthropologique (Sekar 1992) : une cérémonie d'initiation (*māla pūjā*) est obligatoire pour intégrer un groupe de pèlerins ; une période d'austérités (*vratham*) de 41-61 jours doit être respectée avant de partir à Sabarimala⁸ ; le pèlerinage s'adresse surtout aux hommes puisque les femmes en âge de procréation en sont exclues pour des raisons de pollution rituelle⁹. Cet engouement de la population masculine pour le pèlerinage s'explique en partie par les valeurs de renoncement qui réinscrivent l'individu de sexe mâle dans une trajectoire de vie structurée par la terminologie sanskrite des stades hindous (*āśrama*) de l'existence, notamment l'opposition entre renonçant (*saṃnyāsa*) et maître de maison (*gṛhastha*). Caroline et Philippo Osella ont montré comment la divinité Aiyappa a joué un rôle dans la construction et la reproduction de l'identité masculine des Kéralais. « Si Sabarimala remasculinise les hommes et les divinités mâles par leur immersion à l'intérieur d'un corps imaginaire et indifférencié de l'homme, le pèlerinage réaffirme une hiérarchie de genre à travers l'exclusion des femmes, dont l'homme dépend toutefois dans la vie quotidienne. » (Osella & Osella 2004 : 749) En effet, la pratique ascétique avant le départ (chasteté, dévotion, végétarisme), l'expérience du pèlerinage difficile pour le corps à travers la marche et l'immersion continue du pèlerin en Aiyappa, depuis l'espace domestique jusqu'à Sabarimala, alimentent un processus plus général d'identification de l'individu de sexe masculin à une société dominée par les hommes. De plus, l'égalité et l'indifférenciation de statut de caste et de classe, revendiquées aussi bien par les pèlerins que par les acteurs institutionnels, permettent l'émergence d'une *communitas* masculine propre à ce pèlerinage.

Un autre trait distinctif du pèlerinage à Sabarimala est l'obligation rituelle d'être affilié à un groupe de pèlerins, hiérarchisé selon une terminologie des statuts bien particulière. On va à Sabarimala à plusieurs et on se soutient mutuellement, toutes générations confondues, dans l'épreuve imposée au corps par la marche pieds nus, l'accumulation de fatigue, et l'effort dévotionnel constant de concentration sur la divinité. La nécessité de partir en groupe renvoie à la pratique ancienne du pèlerinage à Sabarimala, à une époque où il n'y avait pas de route jusqu'au village de Pampa et où le camp de base pour le début de la marche était non pas le village d'Erumeli mais la ville de Kottayam, ligne de front historique chrétienne en pays kéralais. Il s'agissait alors d'un parcours long et difficile, dans un milieu de forêt dense et hostile, peuplée d'animaux sauvages et dangereux (tigres, léopards, éléphants, etc.). L'absence de moyens de transport adéquats obligeait alors les pèlerins à se constituer en groupes pour faire face à l'inconnu.

Les modalités de hiérarchisation interne au groupe répondent à la fois aux qualités et aux expériences de chacun des pèlerins. Le critère de hiérarchisation

interne est donc le nombre de participations au pèlerinage, c'est-à-dire l'accumulation des expériences au fil des années. On ne s'y rend pas qu'une seule fois ; on y retourne à plusieurs reprises dans une vie. C'est parmi les pèlerins kéralais que l'on trouve le nombre le plus faible de novices et le nombre le plus élevé de *guruswāmi*, c'est-à-dire de guides spirituels de groupe dont c'est au moins la dix-huitième participation au pèlerinage. Cela est certainement lié à la proximité du site et à l'ancrage régional du culte d'Aiyyappa. La majorité des pèlerins de l'Andhra Pradesh (60 %) et du Karnataka (70 %), pour lesquels la distance kilométrique vers Sabarimala est plus grande, n'ont participé au pèlerinage que trois ou quatre fois. Corrélativement, le nombre de *guruswāmi* est négligeable dans l'échantillon de personnes de ces deux États interrogées. Quant à la fréquentation tamoule, elle oscille surtout entre deux et dix participations. Ce nombre de visites constitue également un indicateur de la vigueur de la pratique religieuse, en même temps qu'un critère de structuration interne du groupe.

Au sommet de la hiérarchie se trouve le *guruswāmi* qui doit donc avoir au minimum, dit-on, dix-huit participations à son actif, consécutives ou non. Le *guruswāmi* est ainsi l'homme d'expérience chargé de coordonner les activités rituelles du groupe tout au long du pèlerinage. Selon la métaphore migratoire du pèlerinage, le *guruswāmi* endosse la figure du « passeur », car c'est lui seul qui est capable de conduire le groupe d'un point à un autre grâce à sa connaissance des dangers potentiels de la route et des points de franchissement. C'est lui qui fixe l'itinéraire ou la chaîne de lieux à traverser avant d'atteindre soit le village d'Erumeli pour que les novices puissent participer à la *pēṭṭa tullal* (danse rituelle des pèlerins débutants), soit le village de Pampa au pied de la colline de Sabari. Il doit également évaluer les capacités physiques de ses sujets. Le *guruswāmi* a seul le pouvoir de mettre ou d'enlever la paire de baluchons (*irumutikeṭṭu*) de la tête des pèlerins, de la placer à chaque départ et de l'enlever à chaque lieu d'étape ou d'arrivée.

Au plus bas de la hiérarchie du groupe se trouve le *kanniswāmi*, littéralement « vierge » ou pèlerin débutant. Il est placé sous la tutelle directe du *guruswāmi* et n'a pas d'obligations spécifiques autres que rituelles, comme celle de participer à la danse rituelle dans le village d'Erumeli, et de planter une flèche à Saramkuthiyaal (« le lieu où la flèche est plantée ») dans son ascension de la colline de Sabari. Il doit également préparer un festin pour tous les membres du groupe avant de partir à Sabarimala, c'est-à-dire juste avant la cérémonie du remplissage du baluchon (*keṭṭunira*). Ensuite viennent le *randamswāmi* (deuxième *kanni*) et le *moonamswāmi* (troisième *kanni*). À partir du quatrième rang, il y a bien une distinction hiérarchique selon le nombre de participations, mais pas de terminologie particulière pour les distinguer. En revanche, les responsabilités de chacun varient en fonction du rang. Le *randamswāmi* se voit assigner des obligations d'assistance à la préparation culinaire, mais est aussi inclus dans la préparation

des rituels. Les pèlerins de second rang doivent aussi emporter avec eux une petite épée (*churika*) qu'ils déposeront à Sabarimala. Le troisième *kanni* a l'autorisation de sortir du campement dans des limites raisonnables, c'est-à-dire par exemple dans un rayon délimité par la présence du bois de feu à collecter.

Aujourd'hui, le pèlerinage à Sabarimala constitue l'un des phénomènes religieux les plus significatifs de la recomposition du religieux en Inde du Sud, en l'occurrence celle de l'hindouisme populaire de la dévotion (*bhakti*). Aussi son profil sociologique a-t-il fortement évolué depuis les années 1950-1960. Par exemple, la distinction entre Aiyappa-Sabarimala-Brahmanes et Śāstā-Aiyanār-basses castes n'est plus opératoire dans le contexte actuel ; en témoigne le rapport entre l'idéologie égalitariste récemment introduite par les autorités du temple et l'extrême hétérogénéité sociale du pèlerinage à Sabarimala. Aujourd'hui, les pèlerins d'origine rurale représentent en moyenne près de 60 % des enquêtés pour chacun des quatre États du sud de l'Inde, à l'exception du Kerala qui présente un profil particulier (plus de 95 %). Cela est lié, d'une part, à la spécificité d'une organisation spatiale en habitat dispersé sur de grandes surfaces et, d'autre part, à l'implantation rurale du culte d'Aiyappa. Le pèlerinage de Sabarimala révèle une forte participation des urbains par rapport à leur place dans la population totale de l'Inde (40 % des pèlerins en moyenne), qui s'explique en partie par la présence de grandes lignes de chemin de fer facilitant la pratique du pèlerinage sur de longues distances. Un autre élément caractéristique et significatif du pèlerinage à Sabarimala est le nombre des jeunes hommes célibataires (un tiers pour deux tiers d'hommes mariés) dans les quatre groupes ethnolinguistiques (Tamouls, Kéralais, Kannada, Telougou), ce qui s'explique par le désir de faire l'expérience du pèlerinage avant le mariage, dont l'âge a fortement reculé dans les couches sociales les plus éduquées. Contrairement aux idées reçues sur la pratique religieuse dans les pays en voie de développement, les illettrés ne fournissent pas ici les plus gros contingents de pèlerins, représentant moins de 10 % des personnes interrogées, alors qu'un quart de la population pèlerine a obtenu des diplômes d'enseignement supérieur. Quant à l'hétérogénéité socio-professionnelle des pèlerins, parmi lesquels toutes les professions et les castes sont représentées, elle varie de façon plus significative en fonction des groupes linguistiques, notamment pour les professions agricoles en majorité représentées parmi les pèlerins tamouls.

LE RÔLE DES CANAUX D'INFORMATION ET DE COMMUNICATION

La participation de tous les segments de la société (à l'exception des femmes) au pèlerinage n'est toutefois pas une spécificité propre à Sabarimala. Elle s'explique non seulement par la mise en œuvre de lois sur l'ouverture des temples

à toutes les castes, y compris les intouchables, mais aussi par la modernisation des transports et des conditions d'accessibilité à ces lieux de culte (Bhardwaj 1973 ; Kerr 2001). Depuis l'Indépendance, parallèlement à la diffusion à grande échelle d'une littérature populaire éditée en langues vernaculaires (et aussi en anglais), qui a permis de populariser la figure d'Aiyappa, ses mythes d'origines et les caractéristiques rituelles du pèlerinage, les médias comme la presse, la télévision et le cinéma ont également participé à une très large diffusion d'informations sur le pèlerinage à Sabarimala.

Si les canaux modernes d'information ont permis la diffusion de la popularité du pèlerinage en Inde du Sud, les pèlerins eux-mêmes ont également agi sur ce processus de diffusion. Tout d'abord, à la suite des deux incendies de 1949 et 1951 qui ont ravagé le temple d'Aiyappa, l'association Akhila Bharata Ayyappa Seva Sangam (l'Association panindienne au service des dévots d'Aiyappa) a lancé une campagne de promotion active du culte d'Aiyappa. Pendant plusieurs mois, un cortège de dévots a promené une effigie d'Aiyappa dans les villages et les villes du Kerala et du Tamil Nadu, une promotion qui a servi de modèle pour des processions dans les villes de Bénarès, Bombay et Haridvar (Clothey 1982 : 47-48).

Par ailleurs, le sociologue indien M.N. Srinivas voyait dans le pèlerinage une occasion pour les basses castes d'entrer en contact avec la « grande tradition » de l'hindouisme brahmanique. Grâce aux conditions modernes de transport, ces nouveaux pèlerins peuvent aller aussi loin que Badrinath en Himalaya ou Bénarès en Uttar Pradesh, et faire l'expérience inédite des pratiques religieuses de haute caste qui contrastent avec leur propre pratique locale d'un hindouisme populaire. Dès leur retour à la maison et au village, certains tentent de rehausser le statut économique et social de leur caste en imitant et en adoptant certaines pratiques de castes supérieures dont ils ont été les témoins directs, alimentant ainsi le processus de sanskritisation mis en évidence par le sociologue (Srinivas 1966 : 222). De la même manière, les pèlerins rapportent de Sabarimala leur propre expérience qui, par voie de transmission orale, séduit de nouveaux candidats au pèlerinage. La diffusion orale des récits de voyage et des mythes associés au pèlerinage, dans lesquels transparaissent les valeurs d'ascèse, d'épreuve physique et de dévotion intense, se fait ici de proche en proche, dans une aire de voisinage restreinte, ce qui donne lieu parfois à d'intenses débats sur la place publique entre les pro- et anti-Sabarimala. Outre cette voie de transmission orale, la préparation rituelle du pèlerinage se donne à voir et à entendre pendant 41 jours, avec notamment la pratique vestimentaire de la robe du pèlerin (noire, bleue ou verte), le port obligatoire de la barbe, et les rassemblements nocturnes pour la récitation de chants dévotionnels (*Aiyappan pattu*).

Cette étude du rôle joué par ces différents moyens de communication modernes, incluant Internet mais aussi la presse, la radio, la télévision et le

cinéma, est à replacer dans le champ fécond de l'analyse des effets d'uniformisation des valeurs sociales et religieuses dans l'Inde actuelle (Anderson 1983 ; Tarabout 1997). Gilles Tarabout a bien souligné l'importance de ces changements, en s'appuyant sur les modes récents de communication de masse qui jouent le rôle de canaux de diffusion d'une « attitude générale de piété » (Tarabout 1997 : 141-144). L'industrie des chants dévotionnels dans les langues régionales a connu son plein essor en Inde à partir des années 1990 ; la diffusion en masse de cassettes a permis à tout un chacun de prendre la mesure de la diversité culturelle et religieuse de l'Inde, mais elle a aussi conduit à une standardisation ou à une dépersonnalisation des pratiques rituelles (Manuel 1993 : 129). La circulation occasionnée par le pèlerinage, et son intensification dans la période contemporaine, produit, par hypothèse, des effets d'uniformisation de l'hindouisme, remaniant le champ religieux au travers du changement social. Mais examinons maintenant comment l'activité du pèlerinage à Sabarimala se traduit aujourd'hui dans l'espace régional du Kerala.

ORGANISATION TERRITORIALE ET DÉROULEMENT DE L'ACTIVITÉ PÈLERINE AU KERALA

OPPOSITIONS ET HIÉRARCHIES SPATIALES

L'organisation territoriale du culte d'Aiyappa au Kerala révèle tout d'abord une série d'oppositions et de hiérarchies spatiales, avec notamment la double opposition entre Aiyappa (Kerala) et Aiyānār (Tamil Nadu) d'un côté, et Aiyappa et la Déesse (Kerala), de l'autre. La répartition géographique des temples de Śāstā-Aiyānār au Tamil Nadu et de Śāstā-Aiyappa au Kerala repose effectivement sur la distinction commune entre la plaine, associée à la fertilité du sol cultivé et au monde civilisé, et la montagne, qui incarne plutôt les valeurs de l'espace sauvage de la forêt et du renoncement (Reiniche 1979 : 128-129). Les temples de Śāstā situés en montagne sont considérés comme supérieurs à ceux localisés dans la plaine, car ils dominent le territoire du royaume. La deuxième opposition se fait entre les temples de Śāstā-Aiyappa (montagne), divinité masculine et virile, et ceux de la Déesse, situés dans les plaines fertiles du Kerala, même si Aiyappa y est toujours représenté (Tarabout 1986 : 86). D'après le récit de fondation du Kerala (*kēralōlpatti*), Parasuraman aurait construit des temples de la Déesse Bhagavati le long de la bande côtière (Aiyā 1906 : 53).

Ensuite, l'un des traits majeurs de cette organisation territoriale est à chercher dans les cinq temples de Śāstā au Kerala, représentant Aiyappa dans sa forme juvénile à Kulathupuzha, de chef de famille avec ses deux compagnes à Arienkavu, de chasseur-cueilleur à Achan kovil, d'ascète célibataire à Sabarimala

ou encore de grand ascète (*yōgi*) à Ponnambalamedu. Sabarimala est l'un de ces temples où Aiyappa domine en tant qu'incarnation terrestre (*avatāram*) de Śāstā ou Dharmasāstā, ce dernier terme signifiant littéralement « celui qui diffuse le *dharma* ». Il est intéressant de noter l'ambivalence de la figure d'Aiyappa, incarnée de manière différenciée dans l'espace géographique et dont chacun des lieux manifeste l'un des quatre stades de l'existence (*āśrama*) de tout individu de confession hindoue : jeune étudiant (*brahmacariya*), chef de famille (*grhastha*), retiré en forêt (*vānaprastha*) et renonçant (*saṃnyāsa*). L'opposition fondamentale de l'hindouisme entre renoncement et vie mondaine, reflet de celle entre espace sauvage et espace domestique, entre forêt et village, s'incarne ici dans l'antagonisme spatial entre deux modèles ou deux systèmes de valeurs, celui de Sabarimala et celui d'Arienkavu. Le premier renvoie au concept sanskrit de *devatāyatana*, un lieu de culte brahmanisé qui se situe en forêt, plutôt à de hautes altitudes (Gurukkal & Raju 2001 : 9). La forêt qu'incarne le jardin d'Aiyappa (*pungāvānaṃ*) n'a pas la valeur écologique que l'on attribue communément au « bosquet sacré » (*kāvu*), c'est-à-dire un lieu de culte dans un bois sacré, situé dans les plaines plus civilisées ou dans des régions de collines proches d'une implantation villageoise. Aiyappa est célibataire-renonçant (*vānaprastha* ou *saṃnyāsa*) à Sabarimala et marié à Arienkavu (*grhastha*). D'un point de vue géographique, Sabarimala entretient des relations étroites avec la famille royale de Pandalam alors que le temple d'Arienkavu est historiquement relié au royaume des Pandya. En prolongeant l'analyse, Sabarimala est en relation avec la royauté alors qu'Arienkavu est associé à une communauté particulière basée à Madurai, les Sourashtra, ce qui traduit une opposition entre la royauté détentrice du pouvoir temporel et la fonction de prêtrise détentrice du pouvoir religieux. En terme de localisation, Sabarimala se situe aux confins de la forêt, dans un univers hostile et sauvage, alors qu'Arienkavu se trouve plutôt dans une position géographique de carrefour, entre le Kerala et le Tamil Nadu, à la confluence d'univers culturels distincts. Cette opposition entre deux types de milieux géographiques, de modèles de valeurs en tension, affleure dans l'espace géographique lors de l'ouverture de la saison du pèlerinage.

DES RAPPORTS DISCONTINUS AU TERRITOIRE

Si le pèlerinage est une expérience religieuse et sensible de l'espace géographique (marche, effort physique, circulation) qui s'inscrit dans un réseau géographico-rituel, informé par des mythes qui fixent les lieux dans l'espace régional et qui structurent le déroulement des activités, il est aussi producteur d'espace par les itinéraires plus ou moins complexes qu'il dessine et qui déforment la carte de l'Inde du Sud. Ces niveaux d'organisation géographique du

pèlerinage amènent donc à construire des modèles de territorialité discontinus dans le temps (calendrier, saisonnalité) et dans l'espace (centre/périphérie, réseau/territoire), pour décrire les rapports des groupes processionnels à un territoire centré sur Sabarimala.

Le segment de l'itinéraire du pèlerinage Erumeli-Pampa-Sabarimala constitue l'axe majeur structurant le territoire centré sur Sabarimala et délimité par le jardin d'Aiyyappa, composé de dix-huit collines mythiques dont celle de Sabari. Pendant la période de fermeture du temple, les lieux ne sont pas reliés entre eux et la structure territoriale du pèlerinage est en quelque sorte endormie. Lorsque le temple ouvre pour quelques jours seulement, au début de chaque mois du calendrier lunaire kéralais, la liaison entre le village d'Erumeli et celui de Pampa est réactivée par les transports publics (départ le matin, retour le soir). Les pèlerins se rendent directement à Pampa et la participation demeure locale et régionale, essentiellement kéralaise mais aussi tamoule. Mis à part la fête d'*ōṇam* aux mois d'août et septembre (*cinṇam*), le fête de *viṣu* au mois d'avril marque un moment important de l'activité du temple durant une ouverture d'environ dix jours pendant laquelle le village de Pampa revit, grâce à des constructions temporaires pour accueillir « seulement » quelques centaines de milliers de pèlerins. Ce moment se caractérise par l'alternance entre un jour faste pour les Kéralais et le jour de l'an tamoul. L'activité processionnelle d'Erumeli à cette période de l'année est très réduite, avec quelques groupes prenant part à la danse rituelle des pèlerins débutants. Durant ces périodes d'ouverture mensuelle et festive, l'organisation spatiale est dichotomique, les Tamouls et les Kéralais se partageant ou alternant l'usage de l'espace du temple.

Les deux saisons les plus importantes, parce qu'elles commémorent les épisodes mythologiques de la vie d'Aiyyappa et qu'elles voient s'activer la totalité des réseaux géographico-rituels du pèlerinage, sont celles qui se déroulent entre le mois de novembre et le mois de janvier. La première période (*maṇḍalakālam*) marque le début des austérités pendant au moins 41 jours avant le départ en pèlerinage. La saison commence le 1^{er} du mois de *vṛścika* (mi-novembre) pour finir le 41^e jour de la période de *maṇḍala*, soit le 11^e jour du mois de *dhanu* qui correspond à la fin du mois de décembre. Les dix derniers jours de cette saison sont marqués par toute une série de rituels et une cérémonie de clôture. La procession de l'idole de Māḷikapuruthammā, figure féminine dont le temple est situé à proximité du temple d'Aiyyappa, vers Saramkuthiyaal où sont fixées des flèches en bois par les pèlerins débutants, symbolise un épisode mythologique particulier. Il renvoie en effet à l'histoire selon laquelle Māḷikapuruthammā aurait souhaité se marier avec Aiyyappa, mais celui-ci, éternel célibataire (*brahmacārya*), aurait décliné la proposition en déclarant que le jour où il n'y aurait plus de nouveaux pèlerins à Sabarimala, il accepterait de la prendre pour

compagne. La procession voit alors Māḷikapuṛuṭhammā descendre la colline pour vérifier s'il y a encore des flèches déposées par les pèlerins, signes du renouvellement dévotionnel à Sabarimala.

La deuxième saison de *makara viḷakku* commence au début du mois de janvier pour s'achever autour de la mi-janvier, le jour où le mois de *dhanu* laisse place au mois de *makara*. C'est la saison la plus faste et la plus fréquentée. La route traditionnelle par la forêt entre Erumeli et Pampa¹⁰, déjà ouverte pendant la saison du mois de *maṇḍalam*, attire quantité de pèlerins afin de célébrer symboliquement la campagne militaire menée par Aiyappa, dont le but était de se débarrasser du bandit de grand chemin Udayan. Cette saison est marquée par la participation des groupes processionnels d'Alangad et d'Ambalapuzha qui convergent à Erumeli avant que la procession des ornements royaux (*thiruvābaraṇam*)¹¹, conduite par la famille royale de Pandalam, se rende directement à Sabarimala. Les deux premiers groupes, représentant les deux bataillons majeurs aux côtés d'Aiyappa durant sa campagne militaire, se rejoignent d'abord à Erumeli pour participer alternativement à la danse dévotionnelle. La procession des deux groupes suit le même itinéraire : petit temple (*kocampalam*) de Śāstā, mosquée de Vāvar¹², tous deux situés sur un carrefour au centre du marché d'Erumeli (*pēṭṭa* signifie « marché »), puis fin du mouvement processionnel jusqu'au temple majeur de Śāstā (*valiampala*), situé à quelques centaines de mètres plus bas. Les deux groupes se dirigent ensuite vers Pampa pour y retrouver la procession des ornements royaux, le premier jour du mois de *makara*. Là se manifeste un étrange phénomène, l'apparition sur une colline située à l'est de Sabarimala de la lumière divine (*makara jōti*), considérée par la plupart des pèlerins comme un miracle et qui dure une quinzaine de minutes environ¹³. Pendant une semaine à partir de ce jour se déroule la fête de *makara viḷakku*, qui se conclut autour du 20 janvier par la cérémonie de *kuruti*, c'est-à-dire une série d'offrandes aux divinités de la forêt (*vanadēvata*). Il est important de souligner ici que le transport des ornements royaux, entre Pampa et Sabarimala, célèbre l'union de la royauté et de la divinité dans une série de rituels fixés par le roi de Pandalam. À l'image des cérémonies et des fêtes du temple au Kerala, comme partout ailleurs en Inde, la procession des ornements royaux fait revivre symboliquement un ordre et une hiérarchie passés (Kjaerholm 1991 : 75). L'itinéraire et les rituels tout au long de la procession permettent de retracer symboliquement les frontières d'un territoire administré autrefois par la principauté de Pandalam.

L'analyse du déroulement des activités du pèlerinage selon une périodicité spécifique a permis de mettre au jour la dynamique structurante des réseaux géographico-rituels. Si le temple de Sabarimala et les villages de Pampa et Erumeli délimitent une aire locale du culte d'Aiyappa, certains maillons du réseau, en

revanche, transcendent ce territoire centré sur Sabarimala. Par ailleurs, chacun des grands moments rituels du pèlerinage définit une configuration différente de l'espace, qu'alimente et dynamise une population d'origine essentiellement sud-indienne. Quel rôle joue le pèlerinage dans la construction sociale du rapport des individus à l'espace géographique ? Que peut nous enseigner la lecture des itinéraires de pèlerinage en Inde du Sud ? Comment s'insèrent les flux de pèlerins entrant au Kerala dans ce territoire circulatoire fortement balisé et structuré par le parcours rituel interne de la route forestière ?

LE PÈLERINAGE COMME PHÉNOMÈNE CIRCULATOIRE ET RÉGIONAL

Il est un certain nombre de pèlerinages dont l'expérience, certes religieuse, est aussi fondée sur un fort rapport d'investissement, au sens économique du terme (dépôt de devises dans le système bancaire local ou don de terres à l'administration du temple), comme à Tirupati, en Andhra Pradesh¹⁴. Le voyage à Sabarimala tire en revanche son identité, son originalité et son pouvoir d'attraction du rapport de l'expérience vécue entre le pèlerin et ses compagnons de route, entre le pèlerin et l'espace qu'il est amené à parcourir, en somme de l'expérience sensible du voyage qu'il nécessite et de l'épreuve physique qu'il impose aux individus.

LA DIMENSION VÉCUE DU VOYAGE PÈLERIN

La plupart des pèlerins se rendent directement en véhicule dans le village d'Erumeli ou bien au pied de la colline de Sabari, dans le village de Pampa. L'expérience physique du pèlerinage commence soit par la danse rituelle dans le village d'Erumeli, immédiatement suivie par la marche traditionnelle en forêt, soit directement dans le village de Pampa, avec l'ascension de la colline de Sabari. Dans l'imaginaire collectif du pèlerinage, on appelle cette route forestière « 48 miles » (soit 56 kilomètres) alors qu'elle est seulement d'une trentaine de kilomètres. La lecture de la coupe topographique de la route forestière montre bien la difficulté d'un terrain alternant les faux plats avec les descentes et des ascensions plus abruptes. Cette route exprime d'ailleurs toute la symbolique des actions glorieuses d'Aiyyappa, d'où sa fréquentation plus dense pendant la saison de *makaram*, à partir du début du mois de janvier, et non aux mois de novembre et décembre. Le calendrier rituel du pèlerinage se calque sur une chronologie d'événements considérés comme historiques par les dévots ; prendre cette route revient en quelque sorte à marcher sur les traces d'Aiyyappa durant une période de réactivation de la temporalité mythique.

Dans le contexte du pèlerinage, la surface terrestre fait l'objet de traitements culturels particuliers. Des pèlerins m'ont relaté des épisodes douloureux pour le corps qu'ils ont vécu le temps du pèlerinage, qu'il s'agisse de la souffrance physique éprouvée pendant la marche ou bien du long voyage en véhicule qui mène à Sabarimala. Certains chants dévotionnels en langue tamoule, comme ceux du célèbre chanteur Viramani, relatant cette expérience et l'atmosphère de dévotion collective pour Aiyappa, endossent aujourd'hui la fonction d'hymne partagé de part et d'autre des Ghâts occidentaux par les Tamouls comme par les Kéralais¹⁵. La souffrance physique est le lot quotidien des pèlerins, même s'ils ne laissent que rarement transparaître leurs douleurs. À la question portant sur la disposition mentale du pèlerin en marche, Patchiappan m'a répondu :

Nous ne pensons à rien du tout. Il n'y a aucune inquiétude à avoir. [...] Mes jambes me font mal. Ô mon Dieu ! Je dois être capable de marcher sans ressentir la douleur. Je dois me dépêcher avant que le soleil ne se lève complètement. Dans l'après-midi, est-ce qu'il y aura de la nourriture ? Y a-t-il un endroit pour dormir ? Ce genre de pensée vient à l'esprit. Maintenant il est 11 h du matin et le temps est très chaud. Il faut marcher sur cette route bouillante. Les jambes me font mal. Alors nous chantons le nom de Dieu et nous ne pensons plus aux difficultés de la route.

La difficulté sur le plan physique est d'autant plus dure à assumer que chaque pèlerin porte sur la tête un sac rituel de plusieurs kilos et qu'il marche pieds nus, s'exposant ainsi à des blessures aux chevilles ou aux orteils, des ampoules, etc. Ce qui permet aux pèlerins d'endurer la douleur physique, c'est leur foi en Aiyappa et dans la protection de leur *guru*. Tous s'accordent à penser que le pèlerinage à Sabarimala ne peut se faire autrement qu'en souffrant dans sa chair, et que tous les remèdes réduisent plus la douleur qu'ils ne la suppriment. Dans la pensée religieuse hindoue, la souffrance doit s'interpréter comme un sacrifice nécessaire au bon déroulement et au succès du pèlerinage. À la question : « À quoi pensez-vous ou dans quel état d'esprit êtes-vous pendant la marche ? », Rajaram répond sans hésiter :

Quand nous marchons, notre esprit n'est pas distrait par les problèmes de famille ou de travail, nous sommes seulement concentrés sur la distance qu'il nous reste à parcourir. Jusqu'où allons-nous marcher ? Nous sommes seulement concentrés sur la borne kilométrique. Le matin, notre guru nous indique où nous allons manger le petit-déjeuner et le déjeuner. Une fois qu'il a dit cela, nous marchons jusqu'à l'endroit indiqué et nous restons concentrés sur la borne kilométrique. C'est une expérience totalement différente parce que nous n'avons aucune autre pensée.

Plusieurs théories s'affrontent autour de la question des modifications relatives de la conscience géographique d'un individu dans le contexte du

pèlerinage. Peut-on appliquer la théorie de la hiérarchisation du sacré, depuis l'espace domestique du quotidien jusqu'au pôle de communication avec le divin, à l'expérience religieuse du pèlerinage, dans ses dimensions émotionnelle, dévotionnelle et spatiale ? Autrement dit, plus on s'approche du lieu saint et plus la tension émotionnelle serait élevée, chaque étape ou lieu du parcours intensifiant l'expérience religieuse de manière graduelle. Certains anthropologues comme Jean-Claude Galey pensent qu'il est temps de rompre avec cette tradition d'analyse chrétienne et que « le pèlerinage en Inde réalise au contraire une opération inverse : les sites qu'il investit importent l'universel dans la localité, reconnaissant à cette dernière tous ses traits distinctifs en lui donnant figure de totalité, et retournant du même coup les règles d'englobement, il fait du particulier la condition même de l'expression et de la réalisation universelles » (Galey 1994 : 262). À l'inverse du pèlerin catholique, le pèlerin hindou ferait donc la même expérience religieuse de la totalité en chacun des lieux du parcours. C'est bien ce que nous avons observé, puisqu'il est ressorti des nombreuses discussions avec les pèlerins que les étapes de l'itinéraire entre le domicile et Sabarimala comptaient tout autant que la destination finale. Les lieux de pèlerinage seraient donc bien en Inde des répliques les uns des autres, en somme des lieux exemplaires faisant l'objet d'un seul et même traitement (Eck 1998 ; Claveyrolas, ce volume).

Cette théorie semble donc s'appliquer au circuit rituel externe du pèlerinage à Sabarimala, entre le lieu de résidence du pèlerin et le village d'Erumeli, circuit balisé par des centres de pèlerinage régionaux répondant à cette logique de territorialisation. En revanche, le village d'Erumeli ouvre la porte à un circuit rituel interne, c'est-à-dire un territoire placé sous l'influence directe d'Aiyyappa sur ses sujets. La marche via la route forestière provoque chez le pèlerin une sorte d'excitation et de frénésie, une tension grandissante sur le plan émotionnel au fur et à mesure que l'on s'approche de Pampa. De nuit comme de jour, cette gradation de l'intensité s'entend à travers les chants dévotionnels (*Aiyyappan paṭṭu*) et la récitation continue des formules rituelles (*mantra*). Comme a pu l'observer également l'anthropologue américain Valentine Daniel, la construction religieuse de l'émotion sur le mode de la dévotion et du rapport d'identification à la divinité s'opère surtout par niveaux d'intensité (Daniel 1984 : 245-277). Il distingue les conditions difficiles et contraignantes de la marche, qui empêchent tout rapport d'identification directe avec Aiyyappa, et l'approche du temple ou, plus encore, la montée des dix-huit marches qui sont le moment privilégié de relation directe avec le divin. Or la séparation d'avec l'espace domestique et l'immersion « en Aiyyappa » commencent dès le début des austérités, à domicile. Dans le cas particulier du pèlerinage à Sabarimala, les deux grilles de lecture, celle de J.-C. Galey puis celle de V. Daniel, plus inspirée de la tradition d'analyse chrétienne, coexistent. Cela pourrait s'expliquer tout d'abord par la topographie

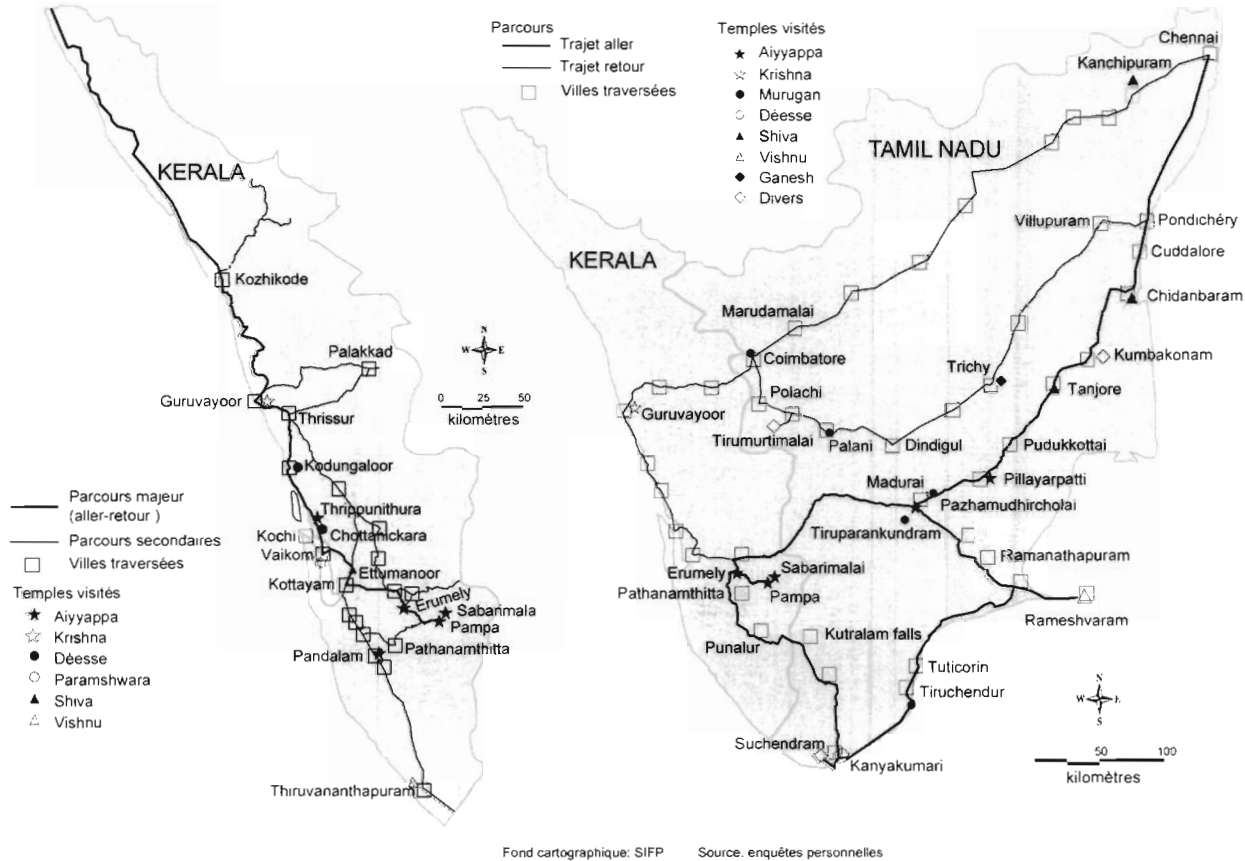
du pèlerinage, notamment par l'opposition entre l'horizontalité de la plaine et la verticalité de la montagne. En outre, l'étymologie sanskrite du lieu de pèlerinage (*tīrtha yātrā*) renferme l'idée de « gué », de seuil et de limite par-delà laquelle les pèlerins franchissent un palier articulant le monde terrestre et le monde des dieux. « Le seuil est un lieu d'ouverture de la limite, la zone de son franchissement ; il est limité (« la limite du seuil ») et fait l'objet de dispositifs matériels et symboliques particuliers. Le seuil est souvent matérialisé par un emmarchement qui exprime, par la différence des niveaux, une hiérarchie qualitative des espaces » (Paul-Lévy & Segaud 1983 : 64). Par analogie avec la terminologie de Victor Turner (1990 : 96), les pèlerins peuvent être désignés comme les « gens du seuil » puisqu'ils se situent sans cesse entre deux univers spatio-temporels, celui de la quotidienneté et celui du temps mythique.

LES ITINÉRAIRES DE PÈLERINAGE EN INDE DU SUD

Si parcourir l'espace topographique permet le franchissement d'espaces de nature différente, les itinéraires de pèlerinage permettent notamment de faire le lien entre les quatre espaces culturo-linguistiques du sud de l'Inde. La cartographie révèle en effet une logique d'emboîtement, puisque les itinéraires tamouls viennent se greffer sur la carte des axes kéralais et que, de la même manière, les itinéraires des pèlerins originaires de l'Andhra Pradesh et du Karnataka s'inscrivent dans la géographie tamoule ou kéralaise avant d'atteindre Sabarimala.

Examinons tout d'abord le cas du Kerala (carte 2). L'itinéraire principal longe la côte de Malabar avant d'intégrer un réseau dense de temples par lesquels les pèlerins kéralais transitent systématiquement avant d'arriver à Erumeli : Guruvayoor (Kṛṣṇa), Trippunithura (Aiyappa), Chottanickara (Déesse), Ettumanoor (Śiva), Vaikom (Śiva) ; peu d'entre eux visitent les temples de Śāstā-Aiyappa. Étant donné la proximité géographique de Sabarimala, le pèlerinage ne dure que quelques jours et les Kéralais prennent soin d'éviter la surfréquentation pendant la saison du mois de janvier. Une chose est à retenir de cette carte : l'axe côtier dominant est lié aux activités de commerce avec l'extérieur ; c'est un axe historique le long duquel les villes et les temples majeurs du Kerala sont disséminés. Tous les itinéraires secondaires dont le départ se situe à l'intérieur des terres et en montagne empruntent également cet axe côtier, pour des raisons pratiques de transport, mais aussi parce que la plupart des temples se situent sur une bande côtière de quelques dizaines de kilomètres. Cette carte reflète l'opposition entre les axes côtiers dominants et la localisation de Sabarimala dans un espace marginal.

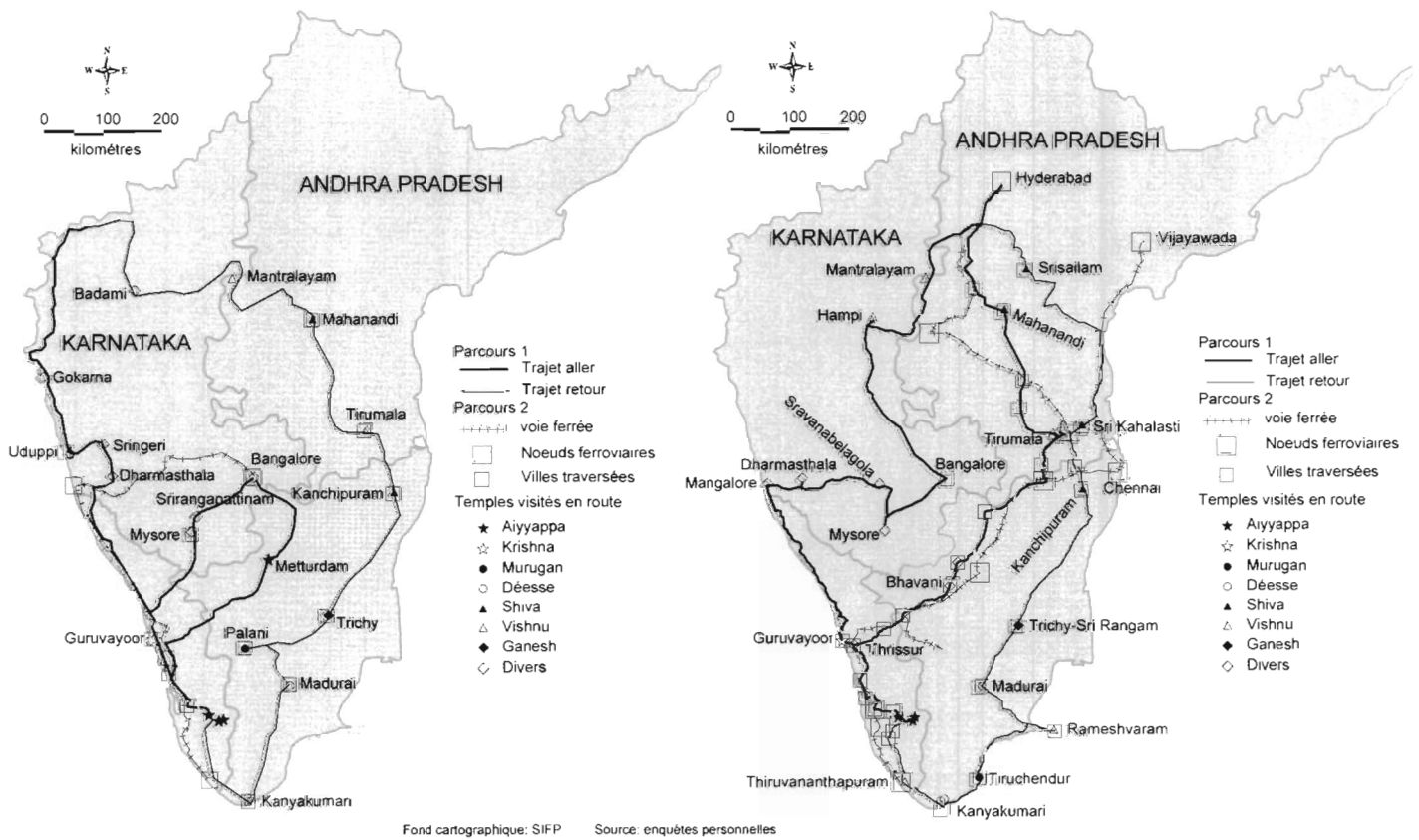
L'étude des itinéraires de pèlerinage depuis le Tamil Nadu révèle deux formes de mobilité religieuse (carte 2). La première renvoie au pèlerinage pédestre depuis



Carte 2: Itinéraires de pèlerinage depuis le Kerala et le Tamil Nadu (2001-2002)

la région de Madurai, définissant un territoire culturel entre le Kerala et le Tamil Nadu et reflétant également une opposition entre montagne-villages-densité de population faible d'une part, plaine-villes-densité de population élevée de l'autre. Ce modèle montre bien que le lieu de pèlerinage se situe en marge des flux dominants reliant les centres urbains. Dans le deuxième cas, les itinéraires sont plus complexes et varient de 500 à 2 000 kilomètres. Certains groupes de pèlerins parcourent une longueur d'environ mille kilomètres, traversent des temples importants du delta de la Kaveri, comme ceux de Kumbakonam et Tanjore, en direction de la ville-temple de Madurai, puis de la presqu'île de Rameshvaram. En longeant la côte jusqu'à Kanyakumari, l'un des quatre temples cardinaux fondateurs de la géographie religieuse hindoue, et en atteignant Suchendram, les pèlerins remontent directement jusqu'à Erumeli et Sabarimala via la passe de Shengottai¹⁶. Un autre parcours est devenu l'un des axes préférentiels de la population tamoule, et plus particulièrement des habitants de la région de Madurai. Les pèlerins traversent le territoire dominé par la sous-caste des Pramalai Kallar, puis ils entrent au Kerala par les Ghâts occidentaux à Kumili. La descente en direction d'Erumeli se fait à travers les plantations de thé. Le trajet de retour se fait souvent par la même route. Enfin, un autre itinéraire-type commence dans la capitale administrative du Tamil Nadu, Chennai. Sur leur route, les pèlerins dépassent le temple de Kanchipuram, l'un des douze temples majeurs de Śiva en Inde, et, à quelques kilomètres de Coimbatore, le temple de Marudamalai dédié à Murukan, l'une des divinités majeures du panthéon tamoul. En entrant au Kerala par la passe de Palakkad, les pèlerins s'inscrivent ensuite dans la géographie religieuse du Kerala avant de rejoindre Erumeli. Le retour peut se faire par la même route du sud décrite plus haut. À l'aller comme au retour, les itinéraires de pèlerinage préférentiels de la population tamoule intègrent très souvent les segments Madurai-Rameshvaram-Tiruchendur-Kaniakumari-Suchendram-Kutralam falls (avant d'entrer dans le Kerala) ou encore, par le nord, l'axe Madurai-Palani-Marudamalai. Les pèlerins tamouls s'inscrivent ensuite dans les réseaux traditionnels de temples kéralais comme Guruvayoor, Chottanickara, Ettumanoor, y compris la visite de deux temples de Śāstā-Aiyyappa, Kulatupuzha et Arienkavu. Ces itinéraires sont par ailleurs signifiants, puisque certains de leurs maillons définissent des aires de captation de la population pèlerine tamoule. Ces nœuds majeurs sont pour la plupart des villes-temples historiques comme Tiruvanmalai (Śiva), Madurai (Mīnākṣi), Palani (Murukan), Rameshvaram (Śiva) et Kaniakumari (Dēvī Bhagavati).

Le cas des itinéraires de pèlerinage depuis l'Andhra Pradesh et depuis le Karnataka (carte 3) montre d'une part que la distance kilométrique n'est pas un facteur limitant le déplacement et, d'autre part, que le pèlerinage est bien un moyen de traverser tous les États du sud de l'Inde. La carte 3 montre par exemple que les



Carte 3: Itinéraires de pèlerinage depuis le Karnataka et l'Andhra Pradesh (2001-2002)

pèlerins visitent seulement le temple de Tirupati au sud de l'Andhra Pradesh et le temple de Bhavani au Tamil Nadu avant d'entrer au Kerala via Palakkad. Depuis la capitale administrative, Hyderabad, cet itinéraire est le plus direct par la route ; il est d'ailleurs sensiblement le même que celui emprunté par le chemin de fer jusqu'à Thiruvananthapuram, au sud du Kerala. Une autre manière d'accéder au Kerala consiste à passer d'abord par le Karnataka pour y visiter un certain nombre de temples. D'autres pèlerins choisissent de visiter les temples majeurs du Tamil Nadu au retour de Sabarimala, alors que ceux qui sont venus soit en train, soit par le Karnataka, choisissent éventuellement de rentrer chez eux directement par la même voie, terrestre ou ferroviaire. La longue boucle de pèlerinage dessinée par des pèlerins originaires du nord du Karnataka emprunte la côte de Malabar jusqu'au Kerala. Au retour de Sabarimala, les pèlerins rentrent au Karnataka en visitant les temples majeurs du Tamil Nadu et certains autres en Andhra Pradesh. En bus, ce type de voyage d'environ 3 000 kilomètres prend une quinzaine de jours. Trois autres routes sont fréquemment empruntées depuis Bangalore, au sud du Karnataka : la première traverse les Ghâts occidentaux à l'intersection du Kerala, du Karnataka et du Tamil Nadu ; la deuxième est la voie de chemin de fer rejoignant la côte et descendant le long du Kerala ; la troisième entre au Tamil Nadu via le nœud ferroviaire d'Hosur avant de gagner le Kerala par la passe de Palakkad.

RÉGIMES CIRCULATOIRES ET DÉSENCLAVEMENT RÉGIONAL DU KERALA

La lecture des itinéraires de pèlerinage permet aussi de mieux comprendre comment se déforme la carte du sud de l'Inde, à travers l'analyse des décalages ou des recoupements entre la permanence de certains axes de circulation historiques et l'innovation géographique contemporaine. Si l'on se penche en effet sur les cartes d'itinéraires de pèlerinage depuis le Tamil Nadu, l'Andhra Pradesh et le Karnataka, il est à noter, en premier lieu, une permanence historique de certaines routes menant à Sabarimala, dont quelques-unes ont pu être identifiées grâce à une carte des axes de circulation historiques en Inde du Sud (Deloche 1993, I : 76). D'un côté, l'axe intérieur nord-sud Tirupati-Tiruvanamalai-Madurai-Rameshvaram est largement fréquenté par les pèlerins des trois États avant leur remontée sur Sabarimala, soit par Kanyakumari au sud, soit par la passe de Shengottai pour rentrer au Kerala. L'axe intérieur Tirupati-Rameshvaram fait partie d'une route de pèlerinage plus ancienne, celle entre Kashi (Bénarès) et Rameshvaram, permanence historique que vient renforcer un réseau dense et solide de maisons relais pour pèlerins au Tamil Nadu (Deloche 1993, I : 165). D'autres axes de circulation transversaux, coupant les Ghâts occidentaux au nord via Palakkad (Chennai-Coimbatore-Kozhikode), au centre via Kumili (jadis par la forêt) et au sud via le

col de Shengottai et la passe d'Aramboli, continuent de structurer le système des routes de pèlerinage à Sabarimala. D'un autre côté, des cartes plus exhaustives d'itinéraires de pèlerinage montrent que les pèlerins traversent de nouveaux lieux, à vocation récréative, comme le sont par exemple le parc touristique de Tekkadi et les chutes d'eau de Suruli, à proximité de Kumili, ou encore le barrage de la rivière Vagai près de Theni. Cette tendance s'inscrit dans le lent processus de sécularisation du pèlerinage en Inde avec l'apparition récente, encore très timide dans le cas de Sabarimala, du tourisme religieux ou culturel.

Cette description des itinéraires ne peut cependant se suffire à elle-même. Il y a un autre enseignement à tirer de cette cartographie. La profondeur historique des axes de circulation, qu'ils soient d'ordre religieux ou commercial, joue un rôle fondamental dans la formation d'un sentiment d'appartenance régionale. Pour cela, les travaux de Burton Stein sur les recensements de temples au Tamil Nadu et sa géographie historique (Stein 1984, 1977), comme sur la construction politique et territoriale de l'Inde du Sud, sont très éclairants, même si certains d'entre eux sont controversés aujourd'hui¹⁷. L'auteur note une corrélation entre l'évolution des structures territoriales d'identification et les modalités du régime circulatoire (poètes, bardes errants, genres littéraires, etc.), qui orienterait une carte historique du grand Tamil Nadu ou *Tamilakam*. Stein propose en effet un modèle pertinent d'évolution historique des structures d'encadrement politique et territorial de sociétés de plus en plus mobiles, depuis la circulation des poètes et des bardes itinérants (du VI^e au X^e siècle) jusqu'à une période d'intensification des échanges commerciaux et de développement exponentiel de la pratique pèlerine en Inde du Sud à partir du XII^e siècle. Les régions de Madurai et de l'actuelle Pondichéry, et celle du delta de la Kaveri, constituaient des espaces de circulation majeurs, ce qui aide à mieux comprendre pourquoi la ville-temple de Madurai est un lieu de passage majeur sur la route de Sabarimala, et pourquoi sa région fournit les plus gros contingents de pèlerins. Enfin, la carte dessinée par les itinéraires de pèlerinage à Sabarimala coïncide sensiblement avec celle du grand Tamil Nadu qui s'étend quasiment à tout le sud de l'Inde. Ainsi y a-t-il bien superposition de couches historiques des réseaux de circulation et de couches contemporaines des axes de circulation religieuse en Inde du Sud.

À l'échelle régionale, les Ghâts occidentaux qui s'étendent tout au long de la frontière administrative entre Kerala et Tamil Nadu (et au-delà) ont longtemps été intégrés dans l'imaginaire collectif comme lieux de séjours divins, mais aussi en tant que barrière géographique majeure freinant ou empêchant les interactions entre les deux États ; or de nombreuses trouées, comme celles de Shengottai et de Palghat, par exemple, ont permis des échanges commerciaux traçant des itinéraires ancrés dans les représentations culturelles de l'espace. Pourtant, comme il apparaît clairement à la lecture de la carte de Jean Deloche, le Kerala est un État

très enclavé en Inde du Sud. Au XVI^e siècle, seul l'axe transversal Tirunelveli (sud du Tamil Nadu)-Kayamkulam (centre du Kerala) traverse les Ghâts occidentaux ; s'y ajoute au XVIII^e siècle l'axe côtier dominé par les activités portuaires pendant la colonisation. Jusqu'au début du XX^e siècle, le Kerala est ignoré par la modernisation des infrastructures de transport, notamment les chemins de fer, puisque seule existe la ligne transversale entre Madras et Calicut, au nord du Kerala, qui se prolonge au nord jusqu'à Mangalore et au sud jusqu'à Cochin. Le centre et le sud du Kerala restent alors très enclavés jusqu'à l'Indépendance de l'Inde ; ce n'est qu'ensuite que le Kerala s'ouvre sur l'extérieur, ou plutôt sur l'intérieur du pays, à savoir la pointe du Deccan. Dans ce contexte, l'hypothèse de l'accélération du désenclavement du Kerala par le pèlerinage à Sabarimala depuis les années 1970 est pertinente. Sabarimala est devenu aujourd'hui un centre de gravité religieux en Inde du Sud, un véritable repère d'identification territoriale qui place le Kerala dans une nouvelle géographie des flux. Cependant, la formation réticulaire du pèlerinage ne semble s'appuyer ni sur le tourisme international (d'origine occidentale) ou national (d'origine nord-indienne), ni sur les flux de travailleurs vers les pays du Golfe ou sur les réseaux migratoires de travailleurs tamouls au Kerala (plantations de thé à hauteur de Kumili). Cette présence tamoule en pays kéralais a sans aucun doute joué un rôle dans la diffusion de l'image du pèlerinage au Tamil Nadu comme relais efficace de l'information, mais ces réseaux migratoires se superposent éventuellement aux réseaux géographiques du pèlerinage plus qu'ils ne les fondent. En revanche, l'internationalisation du culte d'Aiyappa en Asie, dans des pays où la présence tamoule et kéralaise est importante (Sri Lanka, Malaisie, Singapour, etc.), mais aussi en Occident (Canada, France, Grande-Bretagne), entraîne depuis une dizaine d'années un afflux, certes limité mais néanmoins significatif, de groupes de pèlerins à Sabarimala.

CONCLUSION

Au final, les dimensions géographiques du pèlerinage sont multiples, depuis les réseaux spatiaux qui structurent son déroulement jusqu'aux itinéraires individuels et collectifs qui dessinent une nouvelle géographie de l'Inde du Sud. Celle-ci est tout d'abord produite par la construction d'un rapport spatial fondé sur une expérience concrète de l'espace topographique, faite de routes, d'étapes et de franchissements de barrières. Mais plus qu'un simple parcours dans l'espace sur une courte ou longue distance, le pèlerinage est aussi un processus de transformation de la conscience géographique, « un bouleversement mental de l'espace » (Rivière 1995 : 140), qui s'accompagne de rencontres sur le chemin et de rapports imprévus avec l'Autre. Les campements éphémères sont des lieux de

repos qui favorisent également la rencontre avec d'autres personnes appartenant à des univers linguistiques et culturels distincts. C'est à l'intérieur ou à partir de ces campements, qu'il s'agisse d'une simple tente ou de *viris* (construction temporaire en bois pour accueillir les voyageurs), que les pèlerins aspirent à échanger leurs expériences quotidiennes de l'espace, à se raconter les étapes de la route et à échanger de l'information spatiale. Le pèlerinage permet donc de faire l'apprentissage de la distinction sociale (Reiniche 1985 : 84), géographique et culturelle. L'expérience du pèlerinage laisse place alors à chacun pour réorganiser sa géographie mentale en fonction des lieux traversés et des gens rencontrés tout au long de la route ; le rapport à l'espace des individus s'en trouve d'autant plus transformé qu'une bonne partie d'entre eux repartent à Sabarimala l'année suivante en modifiant éventuellement leurs itinéraires.

À travers les pratiques individuelles et la participation massive à ce rassemblement religieux, le pèlerinage à Sabarimala est aussi facteur d'identité collective, les pèlerins se ralliant à une communauté essentiellement masculine de croyants, imaginée, fragile et temporaire. De plus, en attirant surtout des populations originaires de l'Inde du Sud, le pèlerinage à Sabarimala est un facteur de régionalisation. D'où l'hypothèse légitime d'une opposition entre la spécificité sud-indienne du pèlerinage à Sabarimala et, par exemple, l'universalisme panindien d'un temple comme Tirupati au sud de l'Andhra Pradesh. Comme l'a suggéré Radhika Sekar, le pèlerinage à Sabarimala a connu un essor dès les années 1950, dans un contexte d'opposition et de confrontation entre une idéologie dite « dravidienne » et une volonté nord-indienne d'imposition du hindi dans le Sud (Sekar 1992 : 92). Le temple de Tirupati incarnait jusque dans les années 1950 l'identité sud-indienne, puis il a acquis une notoriété panindienne sans doute liée à la présence de la divinité Viṣṇu Balaji. C'est aujourd'hui Sabarimala qui remplit cette fonction de pôle d'identification territoriale à l'Inde du Sud. Sabarimala peut-il acquérir dans les décennies à venir la même dimension panindienne que Tirupati ? C'est en tout cas la volonté de certains acteurs du pèlerinage, notamment les partis politiques hindous relayés par l'administration des temples au Kerala. Ceux-ci ont effectivement tenté à diverses reprises de faire reconnaître Sabarimala comme centre de pèlerinage d'importance nationale. Or, cette opération politique de requalification du pèlerinage¹⁸, en mettant en avant les capacités universalisantes du culte d'Aiyyappa, s'est toujours heurtée à la dimension sud-indienne de Sabarimala. De plus, le modèle d'opposition Nord-Sud est d'autant moins opérationnel aujourd'hui que l'idéologie dravidienne a perdu de sa vigueur et que le discours identitaire à Sabarimala est beaucoup plus porté par les valeurs du multiculturalisme. Le lieu de pèlerinage est le reflet de la composition sociolinguistique de l'espace régional, matérialisée dans l'organisation des campements de pèlerins où, sous un même toit, cohabitent des

groupes culturels divers. Mais la cohabitation et le voisinage n'impliquent pas pour autant l'interaction entre ces groupes, si bien que l'on ne peut véritablement parler de « conscience méridionale » émergeant de la pratique du pèlerinage à Sabarimala.

En résumé, le pèlerinage à Sabarimala participe, dans la période contemporaine, à la redéfinition des frontières géographiques internes (avec le Kerala) et externes (avec le Nord) de l'Inde du Sud. Par ailleurs, l'intensification croissante de la pratique pèlerine, en partie liée au développement des moyens de transport et de communication, peut avoir des effets d'uniformisation de l'hindouisme et de standardisation des pratiques religieuses, une hypothèse de recherche féconde si on l'inscrit dans le cadre du renouvellement des réflexions sur les pèlerinages et les circulations religieuses dans leurs rapports au territoire.

R. D.

NOTES

1. Les pèlerinages comme lieux du politique ont été l'objet de récentes publications. Pour l'Inde, voir par exemple FULLER (2001) et JAFFRELOT (2007) et son approche révisée de la procession politique dans le numéro spécial de *Politix*, consacré aux pèlerinages.

2. L'association entre pèlerinage et tourisme apparaît en Inde dans les années 1980-1990, corrélativement à l'émergence d'une classe moyenne indienne qui a les moyens financiers de se déplacer sur de longues distances. Ce tourisme « religieux » est une forme molle ou sécularisée de pèlerinage, au cours duquel les visiteurs alternent entre visites de lieux de culte et tourisme culturel. Les analogies structurelles observées entre ces deux formes de mobilité à l'échelon régional que sont le pèlerinage et un tourisme que l'on pourrait qualifier de vernaculaire, et les similitudes de comportements individuels en terme de consommation, posent bien ces deux phénomènes au cœur d'une problématique commune, celle des mobilités géographiques. Cependant, ces pratiques qui cohabitent sur un même espace ne tendent pas vers une forme standardisée de mobilité, malgré les recoupements possibles.

3. L'échantillon de population, au vu de l'hétérogénéité en termes d'âge, de niveau d'éducation, de profession et de caste, est surtout représentatif de la population masculine originaire des quatre États visitant annuellement Sabarimala.

4. Śāstā est synonyme d'Aiyappa dans le langage commun. La divinité Śāstā est présente dans l'extrême sud de l'Inde, surtout en pays kéralais, où les noms de Śāstā et d'Aiyappa sont souvent utilisés indistinctement dans le langage commun. Il est à noter en revanche que dans la littérature diffusée par le Travancore Devaswom Board, une organisation gouvernementale chargée de l'administration du temple de Sabarimala et de 1 200 temples au sud du Kerala, seul le nom de Śāstā est utilisé.

5. Voir aussi l'article de DUMONT (1959), dans lequel l'auteur explore l'ambivalence et l'opposition dialectique chez Aiyānār : pure/végétarienne/hautes castes et impure/non-végétarienne/basses castes.

6. C'est au XIII^e siècle que Rajashekara, roi de la petite principauté de Pandalam, aurait découvert Aiyappa sur les berges de la rivière Pampa. Ainsi débutèrent la vie terrestre et

l'éducation d'Aiyappa dans le palais. La famille royale revendique aujourd'hui la paternité et les droits de gestion du culte d'Aiyappa, ayant elle-même fait construire le temple sur la colline de Sabari. Elle n'occupe plus aujourd'hui qu'une fonction rituelle et symbolique dans l'activité du pèlerinage.

7. Fréquemment évoqué dans la littérature tamoule du Sangham sous le nom de Cāttan (en sanskrit, Śāstā « celui qui châtie, commande, instruit »), Aiyānār présente des analogies avec Aiyappa pour ce qui est de l'épisode mythique de l'enfant incarné et recueilli par un brahmane (ADICEAM 1967 : 93).

8. Aujourd'hui, il n'est pas rare que la période d'austérités soit réduite à quelques jours.

9. La question de l'exclusion des femmes du pèlerinage fait l'objet de controverses récurrentes dans la presse du Kerala, signe d'un certain conservatisme religieux dans un des États pourtant les plus développés du sous-continent.

10. D'après les mythes d'origine, Aiyappa a été trouvé sur les berges de la rivière sacrée Pampa par le roi de Pandalam au XIII^e siècle. Erumeli est le lieu où Aiyappa a vaincu la démonsse sous forme de bufflesse (Mahiśi). Le nom d'Erumeli dériverait en malayalam de Erumakolli (*eruma* « bufflesse » ; *kolli* « lieu du meurtre »), VAIDYANATHAN 1978 : 78.

11. Une couronne de diamants, des bracelets et colliers en or, ainsi qu'une épée, ayant tous appartenu à Aiyappa, sont transportés dans trois coffres en bois par les membres de la famille royale, depuis le palais où ils sont entreposés jusqu'à Sabarimala.

12. Vāvar, compagnon musulman d'Aiyappa dans sa campagne militaire contre le brigand Udayan, est fréquemment mis en avant aujourd'hui pour démontrer publiquement l'harmonie interreligieuse qui caractérise le pèlerinage à Sabarimala. Or celui-ci n'intègre les musulmans et les chrétiens au culte d'Aiyappa que dans des proportions négligeables.

13. À ce moment précis du pèlerinage, la montagne sur laquelle apparaît la lumière est entièrement cernée par la police si bien qu'à ce jour personne n'a réussi à apporter la preuve de l'authenticité du phénomène. Cette apparition fait l'objet depuis plusieurs dizaines d'années d'une controverse au Kerala entre les rationalistes, athées pour la plupart, et les traditionalistes religieux. Les premiers ont intenté un procès aux seconds sous prétexte que le soi-disant miracle était en fait provoqué artificiellement par les autorités du temple et que celles-ci trompaient des millions de pèlerins qui y croyaient. La Haute Cour du Kerala a rejeté cette offensive en affirmant que l'on ne pouvait remettre en cause la foi et la croyance des pèlerins.

14. Il existe toutefois une dimension économique du pèlerinage, qui peut s'appréhender à deux niveaux au moins. Tout d'abord, je n'ai pas observé de relation marchande entre les membres du groupe et le *guruswāmi*, qui est en charge des affaires financières du voyage pèlerin (collectes au sein du groupe et gestion des fonds). Le groupe pouvant être constitué de quelques personnes à près de deux cents pèlerins, l'une des critiques sociales récurrentes de ce pèlerinage de la part de non-pèlerins s'adresse tout particulièrement au *guruswāmi* qui n'hésiterait pas, d'après eux, à attirer un maximum de participants dans son groupe pour détourner de l'argent à son profit. Il y a ensuite une dimension commerciale du pèlerinage. Les revenus générés par cette activité ont considérablement augmenté au cours des dernières décennies, parallèlement à l'évolution de la fréquentation.

15. L'une de ses chansons, *paḷikaṭṭu sabarimalaikku* (« à Sabarimala en portant les baluchons sur la tête »), datant du milieu des années 1980, résume bien les étapes rituelles de la

route depuis le début des austérités jusqu'à Sabarimala, en passant par la route forestière : elle est autant chantée par les pèlerins que les chants rituels officiels du culte d'Aiyyappa.

16. Il n'y a que peu ou pas de matériaux attestant l'existence du col de Shengottai, qui constitue pourtant aujourd'hui l'un des axes majeurs de circulation religieuse vers Sabarimala, avec celui de Kumili qui est plus récent (DELOCHE 1993, I: 73-81).

17. STEIN (1980) considère de manière pyramidale l'organisation politique et territoriale à cette époque, c'est-à-dire une forme centralisée du pouvoir, avec des représentants du pouvoir à des échelons inférieurs. La critique générale du modèle repose sur cette vision pyramidale qui ne rend pas compte de l'horizontalité sociale fondamentale dans la structuration de la société (TARABOUT 1991). En outre, l'application par Stein des concepts d'état segmentaire au cas indien, par emprunt à l'histoire africaniste, et de féodalité, par emprunt à l'historiographie occidentale, semble inadéquate, ce qui a fait débat dans le milieu indianiste (BAYLY 1997 : 115-120).

18. En 2001, la Vishva Hindu Parishad (« Association Hindoue Universelle ») choisit le temple de Sabarimala pour lancer une campagne d'agitation dont l'objectif est de libérer les temples hindous de la tutelle administrative du gouvernement régional du Kerala. Selon elle, la gestion des temples doit être privatisée et confiée à des organisations religieuses autonomes.

BIBLIOGRAPHIE

- ADICEAM, M.-E. (1967), *Contributions à l'étude d'Aiyanār-Śāstā*. Pondichéry, Institut français d'indologie.
- AIYA, V.N. (1906), *The Travancore State Manual*. Trivandrum, Travancore Government Press.
- ANDERSON, B. (1983), *Imagined communities. Reflexions on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres, Verso.
- ARUNACHALAM, M. (1977), «The Śāstā (Aiyanār) cult in Tamil Nadu». Repr. *The Bulletin of the Institute of Traditional Cultures*, Madras, pp. 17-51.
- BALARATNAM, L.K. (1943), *Sasta Worship in South India*. Trivandrum, Sridhara Printing House.
- BAYLY, C.A. (1997), «States and empires in the work of Burton Stein and his contemporaries», *South Asia Research*, 17 (2), pp. 115-120.
- BHARDWAJ, S.M. (1973), *Hindu Sacred Places in India. A Study in Cultural Geography*. Berkeley, University of California Press.
- CLAVEYROLAS, M. (ce volume), «Construire un espace à part. Circulation rituelle et territoire sacré à Bénarès», «Puruṣārtha», 28: *Circulation et territoire dans le monde indien contemporain*. Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 41-71.
- CLOTHEY, F.W. (1982), «Sasta-Aiyannar-Ayyappan: the god as a prism of social history», in F.W. Clothey, ed., *Images of Man: Religion and Historical process in South Asia*. Madras, New Era Publications, pp. 34-71.
- DANIEL, V. E. (1984), *Fluid signs. Being the Tamil way*. Londres, University of California Press.
- DARDEL, E. (1990), *L'Homme et la terre. Nature de la réalité géographique*. Paris, CTHS [éd. orig. 1952].

- DELOCHE, J. (1993), *Transport and Communications in India. Prior to Steam Locomotion*, Vol. 1, *Land Transport*. New Delhi, Oxford University Press.
- DUMONT, L. (1959), «A structural definition of a folk deity of Tamilnad: Aiyandar the Lord», *Contributions to Indian Sociology*, 3, pp. 75-87.
- DUMONT, L. (1966), *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes*. Paris, Gallimard.
- ECK, D. (1998), «The imagined landscape: patterns in the construction of Hindu sacred geography», *Contributions to Indian Sociology*, 32 (2), pp. 165-188.
- FULLER, C. J. (2001), «The “Vinayaka Chaturthi” festival and hindutva in Tamil Nadu», *Economic and Political Weekly*, 12 mai, pp. 1607-1616.
- GALEY, J.-C. (1994), «L'Universel dans la localité. Implications sociologiques du pèlerinage en Inde», *Revue de l'histoire des religions*, Paris, pp. 259-296.
- GURUKKAL, R. & RAJU (2001), *Report on Sabarimala Enclave Management*. Kottayam, School of Social Sciences, Mahatma Gandhi University.
- JAFFRELOT, C. (2007), «Pèlerinage et nationalisme hindou. Les limites de l'interprétation instrumentaliste», *Politix*, 77, pp. 79-104.
- KERR, I. J. (2001), «Reworking a popular religious practice: The effects of railways on pilgrimage in 19th and 20th Century South Asia», in I. J. Kerr, ed., *Railways in Modern India*. New Delhi, OUP, pp. 304-327.
- KJAERHOLM, L. (1991), «Aiyandar and Aiyappan in Tamil Nadu: change and continuity in South Indian hinduism», in M. Jha, ed., *Social Anthropology of Pilgrimage*. New Delhi, Inter-India Publications, pp. 48-80.
- MANUEL, P. (1993), *Cassette Culture. Popular Music and Technology in North India*. New Delhi, OUP.
- MARKOVITS, C., POUCHEPADASS, J., SUBRAHMANYAM, S., eds. (2003), *Mobile People and Itinerant Cultures in South Asia (1750-1950)*. New Delhi, Permanent Black.
- MORENO, M. & MARRIOTT, McKim (1990), «Humoral transactions in two Tamil cults: Murukan & Mariyamman», in McKim Marriott, ed., *India through Hindu Categories*. New Delhi, Sage Publications, pp. 149-168.
- NAGAM AIYA, V. (1906), *The Travancore State Manual* (3 vol.). Trivandrum, Travancore Government Press.
- OSELLA, P. & OSELLA, C. (2004), «“Ayyappan saranam”: masculinity and the Sabarimala pilgrimage in Kerala», *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9, pp. 729-754.
- PAUL-LÉVY, F. & SEGAUD, M. (1983), *Anthropologie de l'espace*. Paris, Centre Georges-Pompidou.
- REINICHE, M.-L. (1979), «Śāstā», in Id., *Les Dieux et les hommes. Études des cultes d'un village du Tirunelveli (Inde du Sud)*. Paris, Mouton, pp. 120-135.
- REINICHE, M.-L. (1985), «Le temple dans la localité. Quatre exemples au Tamilnad», «Puruṣārtha», 8: *L'Espace du temple*. Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 75-119.
- RIVIÈRE, C. (1995), «Représentations de l'espace dans le pèlerinage africain traditionnel», in P. Claval. & Singaravelou, eds., *Ethnogéographies*. Paris, L'Harmattan, pp. 137-148.
- SEKAR, R. (1992), *The Sabarimala pilgrimage and Ayyappan cultus*. Delhi, Motilal Banarsidass Publishers.

- SRINIVAS, M.N. (1966), *Social Change in Modern India*. Berkeley, University of California Press.
- STEIN, B. (1977), «Circulation and the historical geography of Tamil Country», *The Journal of Asian Studies*, 37 (1), pp. 7-26.
- STEIN, B. (1980), *Peasant State and Society in Medieval South India*. New Delhi, OUP.
- STEIN, B. (1984), «Temples in Tamil Country, 1300-1750 A.D.», in B. Stein, *All the Kings' Mana. Papers on Medieval South Indian History*. Madras, New Era Publications, pp. 118-160.
- TARABOUT, G. (1986), *Sacrifier et donner à voir en pays Malabar. Les fêtes du temple au Kerala (Inde du Sud) : étude anthropologique*. Paris, EFEO.
- TARABOUT, G. (1991), «Au royaume des brahmanes, les guerriers sont rois : souveraineté, pouvoir et statut au Kerala», «Puruṣārtha», 19: *De la royauté à l'État dans le monde indien*. Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 75-122.
- TARABOUT, G. (1997), «L'Évolution des cultes dans les temples hindous. L'exemple du Kerala (Inde du Sud)», in C. Clémentin-Ojha, ed., *Renouveaux religieux en Asie*. Paris, Presses de l'EFEO, pp. 127-154.
- TURNER, V. W. (1990), *Le Phénomène rituel. Structure et anti-structure*. Paris, PUF [éd. orig. 1969, Chicago].
- VAIDYANATHAN, K.R. (1978), *Pilgrimage to Sabari*. Bombay, Bhavan's Book University.

RÉSUMÉ

Afin d'alimenter la problématique générale des rapports entre circulation et processus de changement social dans l'Inde contemporaine, cet article étudie le rôle du pèlerinage dans la structuration de l'identité géographique. Le cas de Sabarimala est à cet égard un objet de recherche particulièrement intéressant, pour plusieurs raisons. Avec une audience limitée aux quatre principaux groupes culturo-linguistiques du sud de l'Inde, ce rassemblement religieux de masse a contribué en quelques décennies à poser le Kerala comme nouveau centre de gravité religieux dans l'Inde du Sud contemporaine. C'est bien la circulation pèlerine comme facteur d'émergences territoriales qui retient alors l'attention, en s'appliquant à décrire tout d'abord les principales étapes de la formation du pèlerinage et son organisation territoriale à l'échelon régional. Nous sommes ainsi amenés à voir également de quelle façon le pèlerinage en tant que processus circulatoire contribue dans la période contemporaine à redéfinir les frontières géographiques internes et externes de l'Inde du Sud.

ABSTRACT

THE SABARIMALA PILGRIMAGE IN SOUTH INDIA : RELIGIOUS CIRCULATIONS REDEFINING THE BOUNDARIES OF GEOGRAPHIC IDENTITY

To feed the general debate on the existing relations between geographic circulation and the process of social change in contemporary India, this article focuses on the role of the pilgrimage in structuring geographical identity. In this regard, the case study of

the Sabarimala pilgrimage is particularly relevant for several reasons. With an audience limited to the four main linguistic groups in South India, this religious mass-gathering has contributed over the last decades to place Kerala as an emerging centre of religious activity in contemporary South India. In this contribution, attention is paid to religious circulation as a factor of territorial emergences, while first describing the main stages of the formation of the pilgrimage and its territorial organization at the regional scale. We try also to understand how the pilgrimage as a circulatory process contributes, in the contemporary period to redefining the internal and external frontiers of South India.

Logiques économiques
des ménages et circulation
dans le sous-continent indien

ENTRE VILLAGES DU DELTA ET HITEC CITY

MOBILITÉ SOCIOESPATIALE DES KAMMA D'ANDHRA PRADESH

Le delta de la Krishna en Andhra côtier constitue le territoire traditionnel de la caste agraire des Kamma, dominante dans la région en termes de population et de propriété foncière. À l'époque médiévale, les membres de cette caste furent amenés à circuler au sein des royaumes de l'Inde du Sud dans lesquels ils exerçaient des fonctions militaires. En temps de paix, ils se consacraient au travail de la terre y faisant figure de pionniers en participant à des mouvements de colonisation agricole hors de leur région d'origine. Cette tendance se poursuit à l'époque contemporaine, accompagnée d'importants mouvements migratoires vers les nouveaux périmètres irrigués mis en place après l'Indépendance. Parallèlement, les Kamma diversifièrent leurs activités et migrèrent vers les villes pour accéder à l'éducation, notamment à Hyderabad, lorsque celle-ci devint en 1956 la capitale du nouvel État télougou d'Andhra Pradesh. Cette mobilité spatiale se doubla d'une forte mobilité socioprofessionnelle sur plusieurs générations, la dernière comptant de nombreux diplômés d'écoles d'ingénieurs ou de commerce travaillant à HITEC¹ City (parc technologique de Hyderabad), ou aux États-Unis. Les migrants Kamma conservent cependant des liens forts avec leurs villages d'origine, où ils retournent fréquemment lorsqu'ils y ont laissé de la famille ou des biens fonciers, ce qui est souvent le cas. Certains réinvestissent une part de leurs revenus dans la terre, considérée comme une valeur sûre, notamment dans la zone prospère du delta.

La notion de circulation, relative aux personnes comme aux biens, s'applique donc dans une large mesure aux trajectoires spatiales et aux stratégies économiques développées par les Kamma. Si les surplus agricoles dégagés dans la zone fertile et irriguée du delta leur ont permis d'entreprendre des activités commerciales et

industrielles en ville, ou simplement de financer l'éducation de leurs enfants, ce transfert de capitaux ne s'est pas fait à sens unique. L'achat de terres agricoles constitue aujourd'hui un placement privilégié pour les néo-urbains Kamma, voire pour les NRI (*Non-Resident Indians*), moins par intérêt pour l'agriculture que pour la valorisation rapide du foncier dans le delta. Toutefois, ces propriétaires sont de moins en moins présents physiquement pour s'occuper de leurs terres. La migration des Kamma s'est-elle traduite de ce fait par une perte d'influence en milieu rural, ou leur a-t-elle assuré au contraire une nouvelle forme de dominance, qu'il nous faudra définir, non plus seulement dans la région côtière, mais dans tout l'Andhra Pradesh ? Malgré leur faiblesse numérique à l'échelle de l'État (environ 5 % de la population), les Kamma occupent des positions importantes et sont surreprésentés dans de nombreux domaines de la vie sociale, économique, culturelle et politique de l'Andhra Pradesh. Depuis le début des années 1980, ils partagent alternativement le pouvoir avec les Reddy, autre caste dominante, très présente au sein du Parti du Congrès, tandis que les Kamma contrôlent largement le Telugu Desam Party. Ces nouvelles positions, bien qu'acquises hors de leurs villages d'origine, ne leur ont-elles pas permis d'y renforcer leur autorité traditionnelle ? Les stratégies migratoires des Kamma sont rarement définitives, et ne se mènent pas en tournant le dos à leur région d'origine. Elles relèvent davantage d'une logique d'expansion que d'abandon. Le caractère circulaire de la mobilité des Kamma permet donc d'envisager l'hypothèse d'une extension de leur aire d'influence plutôt qu'un simple déplacement de celle-ci. Si l'on définit le territoire comme un espace approprié, que ce soit d'un point de vue économique, politique ou simplement identitaire, celui des Kamma s'est considérablement élargi au cours des dernières décennies, leur dominance ne s'exerçant plus seulement à l'échelle villageoise ni même régionale, mais à l'échelle de l'État tout entier.

Nous concentrerons notre analyse sur l'Andhra Pradesh, même si un nombre important de Kamma a migré vers les États voisins du Karnataka et du Tamil Nadu. Nous n'approfondirons pas non plus l'étude des migrations internationales, un phénomène pourtant marquant au sein de la caste, notre objectif étant de délimiter un territoire continu et intégré sur lequel les Kamma exercent aujourd'hui une influence décisive, même si l'existence de ces réseaux interétatiques et internationaux les y aide sans doute. Pour cette raison, nous avons réalisé une double enquête, d'une part dans un village du delta de la Krishna encore largement dominé par les Kamma, d'autre part dans un quartier de Hyderabad situé près de HITEC City, où se concentre une grande partie des migrants Kamma de la capitale. Nous avons enquêté en 2007 à l'aide d'un questionnaire auprès de 100 ménages ruraux et de 100 ménages urbains, les informations collectées concernant l'ensemble des membres de la famille, que ceux-ci habitent toujours ou non sous le même toit. Au total, nous avons donc recueilli des renseignements sur l'origine

géographique, le lieu de résidence, le type de mariage, l'éducation, la profession, les revenus, les biens immobiliers, la participation sociale et politique de près d'un millier de Kamma. Cette étude quantitative est complétée par un travail de terrain de deux ans² mené dans les régions de l'Andhra Pradesh où la présence Kamma est notoire, et par des entretiens avec les membres influents de la caste, ainsi que des castes rivales (Reddy et Kapu), ou dominées par les Kamma (Mala et Madiga, deux castes ex-intouchables). Après avoir analysé la manière dont le territoire des Kamma s'est progressivement étendu par le biais de la migration, nous présenterons dans une seconde partie les résultats de l'enquête quantitative. Enfin, nous verrons en quoi le caractère circulaire de la mobilité des Kamma a renforcé leur dominance en même temps qu'elle en a élargi l'échelle.

LE TERRITOIRE TRADITIONNEL DES KAMMA ET SON EXPANSION

ORIGINE DES KAMMA ET FACTEURS DE MIGRATION

Sous l'empire Chola, la région située au sud du fleuve Krishna en Andhra côtier était appelée *kammanadu*. Cette expression faisait référence à un territoire avant que ses habitants ne soient eux-mêmes désignés par le terme de Kamma, qui devint le nom d'une caste à partir du X^e siècle, selon l'historien Chowdary (1954). Celui-ci cherche à prouver l'origine kshatriya de sa caste, qui appartient en réalité à la *varna* des Shudra. En effet, malgré son caractère martial à l'époque médiévale, il s'agit avant tout d'une caste d'agriculteurs. Après la chute de la dynastie Kakatiya en 1323, la majorité des Kamma abandonna les armes pour se consacrer exclusivement à l'agriculture, tandis que certains d'entre eux décidèrent de migrer pour s'enrôler comme soldats au service des empereurs de Vijayanagar. C'est dans le cadre de leurs fonctions militaires que ces Kamma furent amenés à migrer plus au sud encore, ce qui explique leur présence actuelle dans certaines régions du Tamil Nadu comme Madurai et Tirunelveli (Thurston 1909). Après la chute de Vijayanagar, l'agriculture redevint la principale activité des Kamma, que cela soit sur les terres fertiles du delta de la Krishna ou dans les régions plus méridionales où s'établirent les descendants de soldats. Entre 1600 et 1800 de nombreux pionniers Kamma participèrent à des mouvements de colonisation agricole hors de leur territoire d'origine. Certains furent chargés de collecter les taxes au profit des princes musulmans, qui leur attribuèrent la fonction de *chowdari*. Ce titre est largement utilisé aujourd'hui encore par les Kamma, qui s'en servent comme d'un signe de reconnaissance au sein de la caste.

Sous l'Empire britannique, quatorze familles Kamma de *zamindar* obtinrent le contrôle de vastes domaines, tandis que l'immense majorité des membres

de la caste travaillaient comme simples paysans-proprétaires et payaient directement leurs impôts au gouvernement, selon le système *ryotwari* qui prévalait en Andhra côtier. L'économie agraire de la région connut une forte croissance sous l'administration britannique grâce à la construction de deux grands barrages sur la Godaveri et la Krishna autour de 1850. La mise en place d'un vaste réseau de canaux dans le double delta facilita l'introduction de cultures commerciales fortement rémunératrices (canne à sucre, tabac, coton), parallèlement à la culture du riz. L'accès à l'irrigation autorisa les paysans à intensifier leurs pratiques agricoles et à produire d'importants surplus, que le développement des transports aida à commercialiser en favorisant l'acheminement vers les marchés urbains. La hausse des prix agricoles pendant les deux guerres mondiales permit aux propriétaires terriens de la région de s'enrichir considérablement et de diversifier leurs activités en investissant dans le commerce et l'industrie (rizeries, raffineries sucrières) les capitaux dégagés grâce à l'agriculture (Satyanarayana 1990).

Les paysans aisés, majoritairement issus de la caste des Kamma, furent les principaux bénéficiaires de cette diversification économique en Andhra côtier. La mobilité professionnelle put d'abord agir seule comme facteur d'ascension sociale, mais très vite les possibilités d'investissement et d'emplois sur place se trouvèrent limitées. La mobilité spatiale s'avéra alors indispensable à la poursuite de cette ascension. Avant la formation de l'Andhra Pradesh, les villes petites et moyennes de la région du delta, alors en pleine croissance, furent les destinations privilégiées des Kamma. Après 1956, ces derniers commencèrent à migrer vers Hyderabad, la nouvelle capitale de l'État située dans la région intérieure du Telangana. Contrairement à l'Andhra côtier qui dépendait de la Présidence de Madras sous administration britannique, le Telangana resta jusqu'en 1948 sous le contrôle des Nizam, princes musulmans de Hyderabad, et ne bénéficia pas du même degré de développement socio-économique. C'est pourquoi les habitants du Telangana se sentirent menacés par l'arrivée, à Hyderabad, des migrants de la côte, plus avancés sur le plan éducatif, et donc plus à même de se saisir de nouvelles opportunités d'emploi.

Parallèlement, dans les zones rurales du Telangana, la mise en place de projets hydrauliques à partir des années 1950 attira de nombreux agriculteurs de la zone deltaïque, acquis aux techniques de l'irrigation, conscients de ses bénéfices, et par conséquent désireux de participer à la mise en valeur de ces nouveaux périmètres. Particulièrement entreprenants et dynamiques, les Kamma formaient l'essentiel de ces vagues migratoires. Leur venue fut perçue comme un véritable processus de colonisation par les agriculteurs locaux, souvent contraints de leur céder des terres à bas prix. En vendant une acre³ de terre dans les plaines fertiles et irriguées de la côte, les Kamma pouvaient en acheter dix sur le plateau du Deccan semi-aride. Ils valorisaient ensuite ces exploitations grâce à l'arrivée de l'irrigation par canal, ou

à l'installation de puits privés. Quand ils ne trouvaient pas de terres à acheter, ils les louaient à de petits propriétaires appauvris qui, selon un processus de « métayage inverse », s'endettaient auprès des riches tenanciers Kamma pratiquant l'usure, jusqu'à devoir leur céder la terre faute de pouvoir rembourser.

Un fort sentiment « anti-andhra » se développa donc parmi les paysans locaux en zone rurale, ainsi que parmi les étudiants et les employés de Hyderabad, ce qui déboucha en 1969 sur le premier mouvement séparatiste du Telangana (Weiner 1978). Par ailleurs, au sein même de l'Andhra côtier, la migration des Kamma vers les zones semi-forestières du nord de la Godaveri se fit souvent au détriment des populations tribales. Poussés par la pression foncière dans la zone du delta, les Kamma n'hésitèrent pas à défricher les terres où vivaient ces tribus pour les mettre en culture (Rao 1986). Dans les districts frontaliers du Karnataka en revanche, l'arrivée des Kamma après la construction du barrage de la Tungabhadra a semble-t-il bénéficié aux agriculteurs locaux, qui auraient profité de leur savoir-faire en matière de riziculture, celle-ci ayant été introduite en même temps que l'irrigation⁴.

À l'exception des quelques familles de *zamindar*, la majorité des agriculteurs Kamma, tenanciers, petits et moyens propriétaires, tira profit des réformes agraires. Au lendemain de l'Indépendance, une série de mesures permit de supprimer les intermédiaires, d'assurer aux fermiers et métayers une certaine sécurité de la tenure, et aux petits paysans le rassemblement de titres de propriété sur des parcelles dispersées. De nombreux Kamma parvinrent ainsi à accroître la taille de leurs exploitations. Dans le delta de la Krishna, certains propriétaires réussirent même à accumuler des terres jusqu'à posséder plusieurs centaines d'acres pour une même famille. Étant donné la pression démographique croissante et la rareté de la terre dans cette zone fertile et irriguée, le gouvernement dut prendre de nouvelles mesures pour limiter la taille des propriétés et fixa en 1973 un plafond foncier de 18 acres en zone irriguée. Aujourd'hui certaines familles Kamma expliquent avoir été poussées à la migration du fait de cette mesure qui ne leur permettait plus de prospérer sur place. En réalité, bien des propriétaires réussirent à contourner la loi en mettant certaines de leurs terres à des noms différents et en les distribuant aux membres de leur famille, proche ou éloignée.

Les agriculteurs Kamma bénéficièrent également de la Révolution verte, introduite en Andhra côtier à la fin des années 1960. Cette zone deltaïque rassemblait les conditions agro-écologiques et socio-économiques nécessaires au succès des politiques de modernisation agricole. La nouvelle stratégie de développement agricole fondée sur l'utilisation de semences améliorées et d'engrais chimiques ne pouvait réussir sans irrigation, et sans une classe d'agriculteurs entrepreneurs, favorables à l'innovation, à même de tirer parti des politiques de crédit agricole. Ce furent donc les propriétaires fonciers dynamiques, membres de la caste

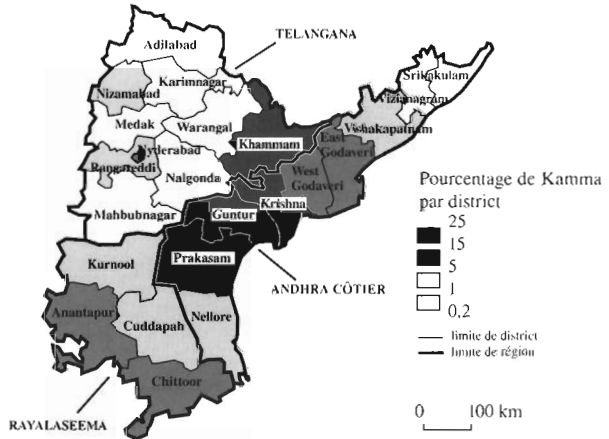
dominante au niveau local, qui constituèrent la base socio-économique et politique de la Révolution verte. Les représentants de ce nouveau capitalisme agraire, souvent désignés par le terme « *kulak* », vinrent à former une classe de paysans riches dont l'appartenance de caste demeurait un élément essentiel de leur identité (Upadhyaya 1988). La caste constituait en effet un « capital social » pour ces paysans-entrepreneurs, dont une part croissante s'établit en ville, formant ainsi un réseau qui s'étendait à la fois en zones rurale et urbaine. Les propriétaires terriens ayant tiré profit de l'essor du commerce et de l'industrie pour se hisser au rang d'entrepreneurs et d'hommes d'affaires s'organisèrent en associations de caste dans les villes où ils s'implantèrent. Ces associations avaient commencé à se constituer depuis longtemps déjà (la première Kamma Mahajana Sabha fut fondée en 1910), mais leur rôle se modifia sensiblement. D'abord destinées à promouvoir l'éducation grâce la distribution de bourses et à la construction d'internats pour les jeunes Kammas issus de familles rurales, elles contribuèrent dans un premier temps à la mobilité spatiale et socio-économique des catégories défavorisées au sein de la caste. Considérée comme la clé de l'ascension sociale pour les enfants d'agriculteurs, l'éducation fut aussi un facteur essentiel de migration vers les villes. Très vite cependant, ces associations se limitèrent à fournir des contacts utiles aux hommes d'affaires fraîchement installés en ville, et à leur permettre de s'insérer dans des réseaux fondés sur la caste.

RÉPARTITION DE LA POPULATION KAMMA

L'association pan-indienne de la caste (All-India Kamma Sangham), basée à Bangalore, estime aujourd'hui la population Kamma à 12 millions au total : 4 millions en Andhra Pradesh, 4 millions au Tamil Nadu, 2 millions au Karnataka, 1 million dans le reste de l'Inde, et près d'un million à l'étranger (dont 200 000 aux États-Unis). La carte montre la distribution de la population Kamma en Andhra Pradesh. Les districts où la concentration Kamma est la plus forte sont situés autour du delta de la Krishna. S'y ajoute Khammam dans le Telangana, où de nombreux agriculteurs de la côte ont acheté des terres non irriguées, à proximité de leur région d'origine. Dans les districts du delta de la Godaveri, la proportion de Kamma est supérieure à la moyenne de l'État (5 %). Au Rayalaseema (région de l'A.P.), Anantapur et Chittoor comptent également une présence Kamma plus importante que la moyenne. Peu développés, ces deux districts ont connu une certaine valorisation agricole en raison des puits privés qui se sont multipliés avec l'arrivée des migrants de la côte. Dans l'essentiel du Telangana, la présence Kamma est marginale, sauf à Nizamabad en raison du barrage de Nizamsagar et du *Sri Ram Project* qui ont permis d'irriguer une grande partie des terres du district, et qui ont attiré de nombreux agriculteurs de la côte. La proportion de

Carte: Distribution de la population Kamma en Andhra Pradesh

Kamma dans Hyderabad et sa région (Rangareddi) est sans doute plus importante aujourd'hui que ne le suggère la carte. Celle-ci repose en effet sur des statistiques de 1991, or ces dernières années ont été marquées par de nouvelles vagues de migration Kamma en direction de la capitale.



Source: All-India Kamma Sangham, 1991

Au Karnataka, le district frontalier de Bellary, bénéficiant de l'irrigation grâce au barrage construit sur la Tungabhadra, compte près d'un demi-million d'agriculteurs Kamma, tandis que la capitale Bangalore accueille de nombreux hommes d'affaires et ingénieurs de la caste. Au Tamil Nadu, sept districts compaient plus de 500 000 Kamma en 1991. Cette migration est ancienne, comme en témoigne le terme « Naidu » qui désigne les Kamma du Tamil Nadu (ce titre est également utilisé à Nellore et Chittoor en Andhra Pradesh). « Naidu » vient du télougou *nayakudu* qui signifie chef. Selon les historiens de la caste, les Naidu seraient les descendants des chefs de l'armée de Vijayanagar. À Coimbatore par exemple, les premières vagues de migration Kamma datent de la période médiévale, et sont vraisemblablement celles de soldats. Sous l'Empire britannique, ce sont essentiellement des paysans Kamma qui ont été attirés par les plantations de coton de la région de Coimbatore. De simples agriculteurs, certains s'érigèrent en marchands et industriels dans le secteur textile (Brisset 1995).

CONTRÔLE TERRITORIAL ET AUTRES ÉLÉMENTS DE DOMINANCE

La migration des Kamma et l'acquisition de biens fonciers hors de leur région d'origine leur ont permis de conquérir de nouveaux espaces, sans pour autant abandonner leur territoire traditionnel. Estimés à 20 % de la population du delta de la Krishna, ils continueraient d'en posséder plus de 80 % des terres⁵. Leur poids démographique relativement important à l'échelle régionale, ainsi que leur contrôle massif de la terre, sont deux critères fondamentaux qui entrent dans la définition de la caste dominante selon Srinivas (1987). Le critère du statut rituel est moins important, dans la mesure où la hiérarchie traditionnelle autorise une certaine mobilité en son sein. Au début du XX^e siècle, des membres de la caste commencèrent à « sanscritiser » leurs pratiques et à se former aux rituels védiques (Chowdary 1954). Toutefois, c'est l'influence occidentale (« *westernization* »),

autre vecteur de mobilité sociale selon Srinivas, qui a permis aux Kamma d'acquérir de nouveaux éléments de dominance, comme l'accès à l'éducation et aux professions libérales, jusqu'alors monopolisées par les Brahmanes. Les Kamma furent très actifs au sein du mouvement anti-Brahmane dans la Présidence de Madras à partir des années 1920, et ils réussirent à s'imposer progressivement dans les sphères éducatives et culturelles.

La possession d'un ou plusieurs attributs de la dominance facilita l'acquisition des autres attributs. Le pouvoir politique à l'échelle de l'Andhra Pradesh était le dernier élément qui manquait aux Kamma pour rendre leur dominance décisive. Leur influence se limita pendant longtemps à l'échelle locale, puis régionale. Dans son étude de l'influence locale à Guntur, Frykenberg (1965) s'intéresse particulièrement aux chefs de village, dont un grand nombre était des Kamma. Leur autorité traditionnelle se transforma après l'Indépendance en pouvoir élu. Avec l'introduction du suffrage universel, l'importance numérique devint décisive, mais c'est surtout leur aptitude au patronage qui permit aux castes dominantes de se constituer des clientèles électorales (« *vote banks* ») parmi les castes dépendantes. Dans les années 1950, c'est grâce au soutien des castes intouchables Mala et Madiga, formant l'immense majorité des ouvriers agricoles de la région, que de nombreux propriétaires Kamma furent élus à la tête du Parti Communiste en Andhra (Harrison 1956). Leur choix de participer aux élections sous l'étiquette communiste était davantage motivé par la rivalité qui les opposait aux Reddy dominant le Congrès, que par des convictions idéologiques. Ils échouèrent cependant à s'imposer au sommet de l'État, conquis par le Parti du Congrès qui resta au pouvoir pendant près de trois décennies.

Ce n'est qu'en 1982 que fut créé le Telugu Desam Party (TDP) par N.T. Rama Rao ou NTR, un acteur multimillionnaire dont la popularité cinématographique fut un atout pour gagner les élections générales de 1983, faisant de lui le premier *Chief Minister* Kamma de l'Andhra Pradesh. Sa victoire électorale fut également facilitée par le soutien des médias, notamment du principal quotidien de langue télougou, *Eenadu*, dirigé par un Kamma. Si le TDP fit de la fierté télougoue le cœur de sa campagne contre le Congrès, dénoncé pour sa soumission face au pouvoir central, il fut cependant très vite identifié comme un « parti Kamma », notamment du fait des nombreux marchés publics offerts aux entrepreneurs de la caste. De 1995 à 2004, sous le « règne » de Chandrababu Naidu, gendre de NTR, certains investisseurs Kamma firent fortune dans la spéculation foncière grâce au projet de HITEC City. La localisation de ce pôle de hautes technologies à Madhapur, à proximité des quartiers résidentiels de Kukatpally et Jubilee Hills où se concentre une grande partie de la population Kamma de la capitale, assura une importante valorisation du patrimoine immobilier des habitants de ces quartiers. Bénéficiant d'un patronage politique et d'un accès privilégié à l'information grâce

au favoritisme de caste, les spéculateurs Kamma purent acquérir des terrains dans le parc technologique pour les revendre à prix d'or aux entreprises informatiques venues y installer leur siège⁶.

Cette nouvelle forme de pouvoir politique et économique modifia la nature de la dominance Kamma en même temps qu'elle en élargit l'échelle. Aujourd'hui les Kamma contrôlent non seulement les villages du delta, mais exercent aussi une influence croissante à Hyderabad, centre du pouvoir de l'Andhra Pradesh. Au moyen d'une double enquête, dont les résultats sont présentés dans la section suivante, nous avons cherché à évaluer l'impact de la migration sur la position socio-économique des Kamma, et à comparer divers éléments de la dominance de caste en milieu rural et urbain.

KAMMA DES VILLES, KAMMA DES CHAMPS

PRÉSENTATION DE L'ENQUÊTE

L'enquête urbaine a été réalisée à Kukatpally, un quartier périphérique de Hyderabad situé à 4 km de HITEC City, et l'enquête rurale à Godavarru, un village du district de la Krishna. Ces deux localités sont largement dominées par les Kamma en termes de population et d'influence. Kukatpally connaît la plus forte concentration de Kamma dans la capitale, près de la moitié de ses 400 000 habitants étant issue de cette caste⁷. Sur les douze associations de la caste présentes à Hyderabad, l'association de Kukatpally (Kukatpally Kamma Sangham) composée 50 000 adhérents, est celle qui compte le plus de membres. Les Kamma ont commencé à migrer vers Kukatpally dans les années 1960, lorsque cette localité était encore largement rurale et peu développée. Elle ne fut rattachée à la municipalité du Greater Hyderabad qu'en 2007. Kukatpally sert de quartier résidentiel aux employés travaillant à HITEC City, notamment aux ingénieurs dont les hauts salaires ont contribué à l'explosion des prix de l'immobilier. Les principaux bénéficiaires de cette appréciation furent d'une part les propriétaires de biens immobiliers, d'autre part les hommes d'affaires travaillant dans le secteur de la construction. Or, 80 % des entrepreneurs de la Builders' Association de Kukatpally sont Kamma. La population étudiée occupe donc une position socio-économique privilégiée, même si elle se considère comme appartenant à la « *middle class* », par opposition aux Kamma du quartier huppé de Jubilee Hills qui forment très nettement l'« *upper class* » (vedettes de cinéma, hommes politiques, grands patrons). Nous avons choisi d'enquêter à Kukatpally car ce quartier abrite une population plus hétérogène que celle de Jubilee Hills, et par conséquent plus représentative de l'ensemble de la population Kamma de la capitale. Selon le critère des revenus (estimés en fonction du type d'habitat), nous avons tenté



de diversifier au maximum l'échantillon des 100 ménages interviewés, en enquêtant dans des enclaves résidentielles de standing différent⁸.

L'enquête rurale a été réalisée dans le district de la Krishna, dont 40 % des Kamma de Kukatpally sont originaires. Le choix du village de Godavarru s'est fait selon deux critères : d'une part l'importance de la migration des Kamma issus de ce village, d'autre part la présence encore considérable de ces derniers⁹. Ces deux critères ne sont pas forcément contradictoires, car les Kamma migrent rarement par familles entières. Ils veillent généralement à ce qu'au moins un membre de la famille reste au village pour s'occuper des terres. Sur 950 foyers habitant le village de Godavarru, il reste aujourd'hui 200 familles Kamma, après le départ de 50 d'entre elles ayant migré dans leur totalité. Godavarru compte 3 600 habitants, parmi lesquels les Kamma constituent le groupe le plus nombreux avec 700 membres, soit 20 % du total. Mais l'importance des Kamma à Godavarru réside moins dans leur nombre que dans leur contrôle de la terre. 55 % des propriétaires fonciers du village sont Kamma, et ils possèdent 85 % de la superficie cultivable. Nous avons interviewé 100 ménages Kamma sur les 200 habitant le village. L'échantillon comprend essentiellement les familles présentes au moment de l'enquête, sachant qu'un grand nombre de vieux parents vivant au



1. Immeuble de Kukatpally Housing Board Colony.
2. Gated community de Nizampet Road avec temple privé.
3. Quartier pavillonnaire de Vivekanand Colony.

(Clichés D. Benbabaali, 2007)

village passent plusieurs mois de l'année chez leurs enfants installés en ville ou aux États-Unis. Godavarru est un village irrigué et prospère situé au cœur des terres fertiles du delta de la Krishna, à seulement 20 km de la métropole régionale

de Vijayawada, comptant plus d'un million d'habitants. Les principales cultures sont le riz et la canne à sucre. Les revenus de l'agriculture sont relativement modestes, mais le prix de la terre a connu une hausse vertigineuse ces dernières années avec l'extension rapide de Vijayawada, le développement des infrastructures routières, les investissements de NRI dans la région, et enfin la spéculation concernant la formation d'un État du Telangana indépendant, qui ferait probablement de Vijayawada la capitale de l'Andhra côtier. Aujourd'hui la richesse des propriétaires Kamma de Godavarru réside donc moins dans leurs revenus que dans la valeur de leur patrimoine foncier. L'enquête révèle cependant de fortes disparités au sein de la caste, en fonction du nombre d'acres possédées, mais aussi de la présence ou non dans la famille de membres installés en ville ou à l'étranger, dont les hauts revenus ont permis une amélioration visible du mode de vie de ceux restés au village. La première partie du questionnaire concerne donc la migration.



4. Maison traditionnelle Kamma du village de Godavarru.
 5. Maison neuve Kamma du village de Godavarru.

MOBILITÉ SPATIALE

Il est possible de distinguer quatre types de profils migratoires en fonction de la destination, celle-ci pouvant être une zone rurale, une ville d'Andhra Pradesh, une ville d'un État différent, ou un pays étranger. Dans 80 % des ménages interrogés à Godavarru, au moins un membre de la famille ¹⁰ a migré vers l'une de ces quatre destinations. Les départs vers d'autres zones rurales (un quart des familles a au moins un membre concerné par ce type de migration) sont soit ceux d'agriculteurs cherchant à acquérir de nouvelles terres hors de leur région d'origine, soit de

femmes s'installant dans le village de leur époux après leur mariage. Ce dernier cas est de plus en plus rare car les parents cherchent généralement à marier leurs filles au sein de familles déjà installées en ville. Plus de la moitié des ménages interrogés a au moins un membre ayant migré vers une ville d'Andhra Pradesh (Vijayawada et Hyderabad dans l'immense majorité des cas), et 15 % vers une ville d'un État différent (Chennai, Bangalore et Poona étant les principales destinations). 17 % des foyers interrogés ont de la famille à l'étranger (essentiellement aux États-Unis, mais également en Australie et dans les pays du Golfe). Cette proportion atteint le double parmi les ménages Kamma de Kukatpally, dont seulement 8 % ont de la famille dans des villes hors d'Andhra Pradesh. La migration vers des zones rurales est encore plus réduite, avec seulement 2 % des foyers concernés.

La quasi-totalité des chefs de familles Kamma interrogés à Kukatpally ne sont pas originaires de Hyderabad : il s'agit de la première génération de migrants dans la capitale. Les deux tiers d'entre eux sont arrivés après 1983, date de la prise du pouvoir par le TDP. De nombreux informateurs expliquent avoir été encouragés par la présence au pouvoir d'un *Chief Minister* Kamma, perçue comme favorable à leur installation dans la capitale et à leur participation à de nouvelles activités économiques, notamment dans le secteur immobilier. 80 % des chefs de famille interrogés à Kukatpally sont originaires du delta de la Krishna (40 % du district de Guntur et 40 % du district de la Krishna), 12 % des autres districts d'Andhra côtier, 4 % de Khammam et 3 % d'Anantapur. Dans ces deux derniers cas, il s'agit de la seconde génération de migrants, leurs parents ayant quitté l'Andhra côtier pour d'autres régions, essentiellement à des fins agricoles. Pour la moitié des chefs de famille interrogés, les nouvelles opportunités d'emplois à Hyderabad sont le principal facteur de migration. 20 % d'entre eux déclarent être venus pour affaires, 10 % pour faire leurs études supérieures et 6 % pour l'éducation de leurs enfants. L'âge moyen de la migration est de 27 ans. Un tiers des chefs de famille explique le choix de Kukatpally comme lieu de résidence du fait des prix modérés à leur arrivée et de l'appréciation rapide de l'immobilier dans la localité. Un autre tiers explique ce choix du fait de la présence de parents éloignés ou de connaissances déjà installés à Kukatpally, destination privilégiée de ceux qui recherchent la « culture andhra » (par opposition à la culture locale hyderabadi ou du Telangana), expression qui devient parfois « culture Kamma » chez certains interlocuteurs. 20 % déclarent avoir élu domicile à Kukatpally simplement du fait de la proximité de leur lieu de travail. Les 13 % restant mettent en avant l'intérêt de leurs enfants lié à la forte concentration d'institutions éducatives privées dans la localité (celles-ci sont d'ailleurs possédées dans leur quasi-totalité par des Kamma).

Les deux tiers des ménages interrogés à Kukatpally se rendent dans leur village d'origine plus d'une fois par an, et seulement 2 % n'y retournent jamais

(car ils n'y ont ni famille, ni maison, ni terres). 45 % des chefs de famille circulent fréquemment hors d'Andhra Pradesh (pour rendre visite à des parents, pour affaires ou pour des pèlerinages religieux), 45 % rarement, et 10 % n'ont jamais quitté l'Andhra Pradesh. Parmi les ménages de Godavarru, 10 % des chefs de famille circulent fréquemment hors de l'État, 45 % rarement, et 45 % jamais. En ce qui concerne la mobilité internationale, un tiers des chefs de famille de Kukatpally est déjà allé à l'étranger, contre seulement 10 % à Godavarru. Parmi ces derniers, il s'agit essentiellement de rendre visite à leurs enfants. En revanche, parmi les chefs de famille de Kukatpally, plus d'un tiers s'est rendu à l'étranger à des fins professionnelles, 5 % à des fins touristiques, 5 % y ont fait des études, et 55 % sont allés rendre visite à leurs enfants.

PROFILS ÉDUCATIFS

À Godavarru, nous avons obtenu des informations sur le niveau d'études de 400 personnes au total (en comptant tous les membres ayant achevé leurs études parmi les 100 ménages interrogés). 3 % d'entre elles sont analphabètes, 18 % ont un niveau d'études primaires, 43 % ont suivi des études secondaires, et 36 % des études supérieures. À Kukatpally, sur les 445 personnes enquêtées, aucune n'est analphabète, 9 % ont un niveau primaire, 18 % secondaire et 73 % supérieur. On observe cependant un écart entre les deux sexes, et une progression considérable du niveau d'études de génération en génération. Les hommes ont un niveau d'études plus élevé que celui des femmes, mais les Kamma soignent également l'éducation de leurs filles : si seulement un quart d'entre elles sont allées à l'université parmi les familles de Godavarru (contre 46 % des hommes), 62 % d'entre elles ont fait des études supérieures parmi les familles installées à Hyderabad (contre 83 % des hommes). En effet, les femmes diplômées sont de plus en plus demandées en mariage par les jeunes Kamma vivant en milieu urbain. Environ un tiers d'entre elles possèdent un diplôme d'ingénieur, à Godavarru comme à Kukatpally, contre près de la moitié des hommes. Les études de commerce constituent généralement la deuxième préférence. Les diplômés de médecine, beaucoup plus rares, sont très recherchés comme gendres.

La maîtrise de la langue anglaise est un bon indicateur du niveau d'instruction, et souligne encore une fois les variations liées au sexe et à l'âge. Parmi les familles interrogées à Kukatpally, tous les moins de vingt ans parlent l'anglais. La proportion d'anglophones est également élevée chez les deux sexes dans la tranche d'âge des 20-40 ans. Depuis une trentaine d'années, les institutions privées « *English Medium* », dont l'enseignement est totalement dispensé en anglais, connaissent en effet un succès croissant, notamment parmi les familles vivant en milieu urbain. Les familles rurales quant à elles n'hésitent pas à envoyer

leurs enfants en internat dans ce type d'écoles lorsqu'elles en ont les moyens. 75 % des personnes enquêtées à Godavarru ont fait leurs études secondaires à Vijayawada ou à Hyderabad. Au niveau universitaire, plus d'un tiers a étudié hors d'Andhra Pradesh (11 % aux États-Unis). Cette mobilité à des fins éducatives semble même plus importante que celle des personnes issues des familles installées à Kukatpally (parmi ces dernières, seulement 7 % ont étudié aux États-Unis, sans doute parce que l'offre urbaine sur place est considérée comme suffisante). Il est intéressant de noter que les familles rurales de Godavarru sont celles qui dépensent le plus pour l'éducation supérieure de leurs enfants. Un quart des moins de 30 ans issus de ces familles a payé plus de 100 000 roupies par an pour ses études universitaires (notamment à l'étranger), ce qui représente une somme considérable. Il semble en effet que les agriculteurs, même modestes, soient prêts à de plus grands sacrifices pour que leurs enfants puissent exercer une profession libérale, tandis que les hommes d'affaires savent que leurs enfants peuvent toujours reprendre l'affaire familiale avec ou sans diplôme d'ingénieur.

RÉSEAUX MATRIMONIAUX ET STRUCTURES FAMILIALES

Parmi les familles interviewées à Godavarru, la totalité des mariages sont des mariages arrangés par les parents au sein de la caste. Sur les 360 personnes mariées issues des familles installées à Kukatpally, seulement trois ont fait un « mariage d'amour », l'une avec un membre de la même caste, l'autre avec un membre d'une caste différente mais de statut équivalent (Kapu) et la dernière, installée aux États-Unis, avec un Américain. Parmi les Kamma, les mariages consanguins (entre cousins ou entre oncle maternel et nièce) sont relativement fréquents, et s'expliquent traditionnellement par la volonté d'éviter la division de la propriété. Leur proportion est plus élevée parmi les familles de Godavarru (un quart des personnes mariées) que parmi celles de Kukatpally (20 %). Cette proportion tend cependant à diminuer de génération en génération. L'âge du mariage tend également à reculer avec l'allongement de la durée des études, aussi bien pour les hommes que pour les femmes, notamment en milieu urbain.

Le choix du conjoint s'effectue dans un rayon relativement réduit, notamment à Godavarru, où 92 % des personnes mariées ont épousé une personne du même district. Même parmi les familles installées à Kukatpally, 70 % des personnes mariées ont un conjoint issu du même district, bien que dans la majorité des cas vivant à Hyderabad. En milieu urbain, le recours à des bureaux de mariage permet de déterminer les critères de choix du conjoint. De nombreux informateurs expliquent accorder de l'importance à l'origine géographique pour des raisons « culturelles » : les Kamma du delta de la Krishna sont par exemple réputés avoir une cuisine plus raffinée et un dialecte plus pur que ceux installés

depuis longtemps dans le Rayalaseema ou le Telangana. La sous-caste¹¹ a perdu de son importance et n'entre plus en considération dans le choix du conjoint, ce qui a permis d'unifier et d'homogénéiser l'ensemble de la caste. Les critères les plus importants aujourd'hui sont le niveau d'études, la profession, les revenus, les biens immobiliers, et le lieu de résidence. Les ingénieurs Kamma installés aux États-Unis sont les plus demandés et ceux qui reçoivent les dots les plus importantes, généralement en *crores* (dizaines de millions de roupies). La dot est une pratique très importante parmi les Kamma car elle leur permet de transmettre une partie de la propriété à leurs filles. Les terres données au moment du mariage restent généralement au nom de la femme.

De plus en plus de jeunes mariés décident de vivre en famille nucléaire et quittent le foyer parental de l'époux, notamment lorsqu'ils décident de s'installer en ville ou à l'étranger. C'est pourquoi seulement 15 % des ménages interrogés à Godavarru comme à Kukatpally vivent en famille élargie (*joint family*). À Kukatpally, il s'agit en général de couples accueillant leurs vieux parents venus les rejoindre en ville pour accéder plus facilement aux soins de santé, ou pour s'occuper des petits-enfants. L'âge moyen des chefs de famille interrogés à Kukatpally est de 52 ans, contre 60 ans à Godavarru, où l'on note un net vieillissement de la population. Les Kamma ont précocement adopté les méthodes de planning familial par volonté d'éviter la division de la propriété. Le nombre d'enfants moyen est de 2 dans les familles interviewées à Godavarru, et de 1,9 à Kukatpally. Cette moyenne tend à diminuer de génération en génération. Le principal facteur invoqué pour expliquer la volonté de contrôler les naissances n'est plus aujourd'hui le maintien de la propriété foncière, mais l'importance de l'éducation des enfants et le coût de celle-ci.

POSITION SOCIO-ÉCONOMIQUE

L'agriculture constitue l'activité principale de 40 % des hommes issus des familles de Godavarru, et 8 % continuent d'en vivre à Kukatpally (tabl. 1). Pour ces derniers, elle est davantage une source de revenus qu'une réelle activité, dans la mesure où les propriétaires absents louent généralement leurs terres à des métayers. Même parmi les propriétaires vivant au village, leur rôle se limite à superviser les opérations effectuées par les ouvriers agricoles, majoritairement issus des castes Mala et Madiga. Les Kamma quant à eux ne sont pratiquement jamais salariés agricoles. De même, le métayage ne constitue que très rarement leur activité principale, la plupart des métayers Kamma possédant leurs propres exploitations. La catégorie « ouvrier », extrêmement marginale, est représentée à Godavarru par des travailleurs manuels dans les raffineries sucrières et les rizières, et à Kukatpally par des chauffeurs routiers. Parmi la population masculine

Tableau 1 : *Catégorie professionnelle des hommes selon la génération (en %¹²)*

Activité principale	GODAVARRU				KUKATPALLY			
	20-40 ans	40-60 ans	Plus de 60 ans	Total	20-40 ans	40-60 ans	Plus de 60 ans	Total
Agriculteur-propriétaire	8	40	66	40	1	5	25	8
Métayer		3	2	2				
Salarié agricole		3		1				
Ouvrier	7	1	2	3			2	1
Homme d'affaires	21	20	2	15	15	50	14	30
Fonctionnaire		10	16	8	4	16	40	16
Ingénieur	22	7	7	10	45	6	5	22
Médecin	2	4	2	3	2	3	1	2
Autre emploi du privé	33	11	3	15	33	20	13	21
Sans profession	7	1		3				
Total	100	100	100	100	100	100	100	100

Source : enquête personnelle (2007).

issue des familles de Kukatpally, 30 % sont des hommes d'affaires (essentiellement dans le secteur de la construction), soit le double de la proportion observée à Godavarru, où le transport routier et la finance constituent les principaux secteurs. 8 % des hommes sont fonctionnaires parmi les familles de Godavarru, et le double parmi celles de Kukatpally. La fonction publique ne semble pas être une orientation privilégiée parmi les Kamma, qui d'une part ne bénéficient pas des quotas et d'autre part préfèrent travailler dans le privé pour des salaires plus élevés et pour éventuellement pouvoir émigrer. 45 % des hommes issus des familles de Kukatpally travaillent dans le secteur privé (dont la moitié en tant qu'ingénieurs), contre 28 % à Godavarru (dont plus d'un tiers d'ingénieurs). On trouve relativement peu de médecins dans les échantillons étudiés, alors que c'est une profession très prisée par les Kamma. Dans les années 1960, les premières vagues de migration de Kamma hautement qualifiés vers la Grande-Bretagne et les États-Unis étaient celles de diplômés de médecine, et non d'ingénieurs comme aujourd'hui. La plupart des hôpitaux et cliniques privés de Hyderabad et Vijayawada sont aux mains des Kamma. En réalité, ces derniers ne sont pas forcément médecins de profession, de même que les propriétaires d'institutions éducatives ne sont pas toujours issus des métiers de l'enseignement. En Andhra Pradesh, la santé et l'éducation « corporatisées » constituent en effet deux secteurs dominés par des hommes d'affaires Kamma, qui en ont fait un business florissant à partir des années 1980, bien avant que la libéralisation économique n'encourage le développement de ce type d'activités.

Chez les hommes, la catégorie « sans profession » révèle la présence du chômage, marginale parmi les familles de Godavarru, et nulle parmi celles de Kukatpally. Au sein de la population féminine, il s'agit simplement de femmes au

Tableau 2 : *Catégorie professionnelle des femmes selon la génération (en %¹³)*

Activité principale	GODAVARRU				KUKATPALLY			
	20-40 ans	40-60 ans	Plus de 60 ans	Total	20-40 ans	40-60 ans	Plus de 60 ans	Total
Agricultrice-proprétaire		7	7	4				
Ouvrière		1		1				
Femme d'affaires	3			1	2	4		2
Fonctionnaire	2		2	1	2	14	18	10
Ingénieur	3	2	1	2	15	2		8
Médecin					4			2
Autre emploi du privé	12	5		5	22	10	7	15
Sans profession	80	85	90	86	55	70	75	63
Total	100	100	100	100	100	100	100	100

Source : enquête personnelle (2007).

foyer, ce qui est le cas de 86 % d'entre elles à Godavarru, et de 63 % d'entre elles à Kukatpally (tabl. 2). Au village, les 4 % d'entre elles qui vivent de l'agriculture sont des veuves qui n'ont pas d'autres ressources que le loyer ou les revenus des terres dont elles ont hérité. À Kukatpally, les professions les plus courantes parmi les femmes actives sont les métiers de l'enseignement et de l'administration, dans le privé ou le public. On note cependant une importante mobilité sociale intergénérationnelle, que cela soit chez les femmes, ou chez les hommes. Alors que parmi les plus de 40 ans on ne trouve quasiment aucune femme ingénieur ou médecin, 15 % des 20-40 ans de Kukatpally sont ingénieurs, et 4 % médecins. En réalité, cette proportion est plus importante encore en ce qui concerne les diplômées de ces deux disciplines, mais celles-ci n'exercent pas forcément après le mariage. Le pourcentage de femmes au foyer diminue cependant de génération en génération. Chez les hommes, le changement le plus remarquable est le déclin de l'agriculture comme activité principale : deux tiers des plus de 60 ans¹⁴ à Godavarru contre seulement 8 % des 20-40 ans. Pour la génération intermédiaire, l'agriculture est encore importante à Godavarru, tandis qu'à Kukatpally la moitié des 40-60 ans sont hommes d'affaires. Parmi la jeune génération, le métier d'ingénieur est le plus fréquent (45 %), ce qui n'est pas étonnant dans cette localité située à proximité du parc informatique de HITEC City.

Si l'on compare les revenus annuels totaux des ménages¹⁵, les familles de Kukatpally gagnent nettement plus que celles de Godavarru (tabl. 3). Seulement 5 % de ces dernières gagnent plus de 5 *lakhs*¹⁶ par an (grâce à des activités non-agricoles), contre 53 % à Kukatpally. En termes de revenus, la population Kamma de Godavarru est plus homogène que celle de Kukatpally, dans la mesure où les revenus de l'agriculture ne sont jamais très élevés, tandis que ceux de la spéculation foncière à Hyderabad peuvent atteindre des sommets (un quart des familles interrogées à Kukatpally gagnent plusieurs dizaines de *lakhs* par an, et 2 % touchent des

revenus annuels se chiffrant en *crores*¹⁷). En termes de propriété en revanche, non seulement la population Kamma de Godavarru est aussi bien lotie en moyenne que celle de Kukatpally, mais elle est tout aussi hétérogène (tabl. 4). 44 % des ménages de Godavarru possèdent des biens immobiliers d'une valeur supérieure à 1 *crore*, contre 54 % à Kukatpally. Le capital des familles de Godavarru réside essentiellement dans leurs terres agricoles, dont la valeur moyenne est de 20 *lakhs* par acre. Or les propriétaires fonciers du village possèdent en moyenne 10 acres par famille. À Kukatpally, parmi les 78 % de familles qui possèdent des terres agricoles, la superficie moyenne de celles-ci est également de 10 acres, mais situées dans des villages où la valeur du foncier n'est pas forcément aussi élevée qu'à Godavarru. La richesse de ces familles réside donc surtout dans leurs logements et terrains en ville. La totalité des ménages de Kukatpally est propriétaire d'un bien immobilier quel qu'il soit, contre 95 % à Godavarru. Il m'a été très difficile de trouver des Kamma pauvres à Kukatpally, et les quelques familles aux revenus modestes que j'ai interviewées se sont avérées être propriétaires d'un bien immobilier d'une valeur d'au moins 10 *lakhs*. Au village en revanche, près d'un quart des familles Kamma ne possèdent pas de terres agricoles et peuvent être considérées comme relativement pauvres, même lorsqu'elles sont propriétaires de leur logement, la valeur de celui-ci étant généralement faible en milieu rural.

Tableau 3 : Répartition des revenus annuels totaux par ménage (%)

Revenus annuels	GODAVARRU	KUKATPALLY
Moins d'1 <i>lakh</i>	47	5
1-5 <i>lakhs</i>	48	42
5-10 <i>lakhs</i>	2	28
10-50 <i>lakhs</i>	3	23
50 <i>lakhs</i> à 5 <i>crores</i>	0	2
Total	100	100

Source : enquête personnelle (2007).

Tableau 4 : Répartition des biens immobiliers par ménage (%)

Valeur	GODAVARRU				KUKATPALLY			
	Logement	Terres agricoles	Terrains en ville	Total	Logement	Terres agricoles	Terrains en ville	Total
Absence de propriété	10	23	89	5	8	22	37	0
1-20 <i>lakhs</i>	83	8	1	18	24	19	12	6
20-50 <i>lakhs</i>	7	11	1	14	47	28	18	14
50 <i>lakh</i> -1 <i>crore</i>		16	1	19	8	19	18	26
1-5 <i>crores</i>		37	3	35	13	12	10	42
Plus de 5 <i>crores</i>		5	5	9			5	12
Total	100	100	100	100	100	100	100	100

Source : enquête personnelle (2007).

PARTICIPATION SOCIALE ET POLITIQUE

La participation à des associations (professionnelles, religieuses, de caste), ou à des clubs, contribue à la création d'un capital social particulièrement recherché par les Kamma, dont la forte mobilité a été largement facilitée par leurs réseaux et connaissances. Plus de la moitié des familles de Kukatpally sont membres d'au moins une association, contre un quart à Godavarru. Les associations de caste n'existant pas en milieu rural, c'est parmi les familles de Hyderabad que l'on note la plus forte participation, près de la moitié d'entre elles comptant au moins un adhérent au sein du Kukatpally Kamma Sangham. Également absentes des villages, les associations de résidents (*Resident Welfare Associations*) occupent le second rang en termes de taux de participation parmi les familles de Kukatpally, puis les associations professionnelles (notamment la Kukatpally Builders' Association). À Godavarru, les associations d'agriculteurs et d'irrigants sont celles qui recueillent le plus d'adhésions parmi les familles interrogées. Les clubs internationaux (Lion et Rotary) semblent plus populaires à Godavarru qu'à Kukatpally. Au village, quelques familles Kamma financent des temples, ce qui constitue un moyen traditionnel d'affirmer leur autorité et de renforcer leur prestige. Certaines participent par ailleurs à des activités philanthropiques par l'intermédiaire de trusts.

La participation politique des Kamma est également élevée, que cela soit à Godavarru ou à Kukatpally. Un quart des chefs de familles interrogés à Hyderabad sont membres d'un parti, contre 20 % au village, où les trois-quarts se déclarent simplement sympathisants. Dans les deux localités, seulement 5 % disent ne pas avoir de préférence politique. Le TDP recueille un soutien largement majoritaire (80 %) parmi les Kamma de Kukatpally, alors qu'à Godavarru on observe une plus grande diversité d'affiliations politiques, la moitié des chefs de famille étant en faveur du TDP contre 30 % en faveur du Congrès, les autres se déclarant communistes. Cette division de l'opinion au sein d'une même caste s'explique par le phénomène factionaliste, particulièrement prégnant en milieu rural. À Godavarru, c'est par rivalité personnelle avec le leader local du TDP qu'un autre membre influent du parti a décidé de rejoindre le Congrès. Ces deux leaders Kamma se sont par la suite créés leur propre clientèle au sein de la caste. L'existence de factions à Godavarru ne se traduit cependant pas par des oppositions violentes, et la solidarité de caste prévaut sur les divisions internes en cas de conflits avec d'autres communautés. L'unité de la caste semble davantage menacée par les inégalités socio-économiques, le village étant dominé par une dizaine de familles Kamma extrêmement riches et influentes au niveau politique. Celles-ci ont toutes au moins un membre haut placé vivant à Vijayawada ou Hyderabad, et leurs enfants, installés aux États-Unis, contribuent à l'accroissement du patrimoine familial en investissant une partie de leurs revenus dans la

terre ou dans l'embellissement de la maison villageoise. Le pouvoir et le prestige de ces quelques familles rejaillissent cependant sur l'ensemble des Kamma de Godavarru. De même, si la migration a accentué les différenciations internes à la caste, entre les Kamma installés en ville et ceux restés au village, ces derniers bénéficient directement ou indirectement des effets de la migration. Les investissements des néo-urbains ou des NRI autour de Vijayawada contribuent en effet à la prospérité de la région et à l'accroissement des terres agricoles. Par ailleurs, les positions de pouvoir auxquelles certains Kamma ont pu accéder en quittant leurs villages élèvent le statut de l'ensemble de la caste. C'est pourquoi une caste est dite dominante même lorsque cette dominance n'est réellement exercée que par une élite au sein du groupe.

CIRCULATION ET DOMINANCE

CHANGEMENT D'ÉCHELLE DE LA DOMINANCE

La dominance des Kamma a longtemps été cantonnée à un espace réduit au sein de l'Andhra côtier, tandis que celle des Reddy s'exerçait plus largement sur le Telangana et le Rayalaseema. À une époque de fort cloisonnement territorial, où les communications étaient réduites, la concentration des Kamma dans le delta de la Krishna constituait sans doute un avantage, tandis que la dispersion des Reddy a pu retarder leur unification¹⁸. C'est seulement sous l'administration britannique, grâce au développement des transports et des communications, que les Reddy commencèrent à s'organiser en associations de caste. Au lendemain de l'Indépendance, les Reddy comme les Kamma avaient fortement intérêt à ce que soit créé un État télougou, où leur poids démographique et leur représentation au sein des instances du pouvoir seraient plus importants que dans la Présidence de Madras, dominée par les Tamouls. De manière générale, au moment de la réorganisation des États, les clivages linguistiques dissimulaient souvent des intérêts de caste. Le succès du Parti Communiste en Andhra aux élections de 1951 s'explique, selon Harrison (1956), par son soutien à la cause régionaliste télougoue, habilement manipulée par des leaders Kamma qui espéraient pouvoir former le gouvernement du nouvel État. En réalité, c'est au Parti du Congrès que fut attribué le crédit de l'unification des districts télougouphones au sein de l'Andhra Pradesh, et les Reddy en furent les principaux bénéficiaires (Reddy 1989).

La dispersion progressive des Kamma sur l'ensemble du territoire télougou après la formation de l'Andhra Pradesh leur a permis d'étendre considérablement leur aire d'influence. La migration a joué en leur faveur pour s'assurer une base électorale dans un nombre important de circonscriptions. Là où ils se sont installés, ils ont acquis des biens fonciers, et ce contrôle de la terre les a aidés

à se constituer des clientèles parmi les membres des castes dépendantes qu'ils employaient et à qui ils distribuaient leur patronage. À Hyderabad, ils ont été, par ailleurs, en position de concurrencer les populations moins avancées du Telangana pour accéder à l'éducation et aux emplois. Ces mouvements migratoires en provenance d'Andhra côtier ont abouti à une situation de « contrôle du centre par la périphérie » (Weiner 1978). Cette expression peut s'entendre à plusieurs niveaux. À l'échelle de l'État, elle fait référence à l'importance des positions acquises dans la région intérieure du Telangana par des populations originaires de la côte. À l'échelle locale, bien qu'installés à la périphérie des villes ou des villages où ils se sont établis, les migrants ont réussi à y exercer une influence souvent décisive. Cette situation peut s'observer à Hyderabad, où les populations locales, notamment musulmanes, occupent le centre historique de la ville, qui n'est plus aujourd'hui un centre décisionnel, tandis que les quartiers périphériques situés autour de HITEC City, où de nombreux Kamma ont pris place, constituent le cœur de la nouvelle économie. De la même manière, au Karnataka, on trouve à la périphérie de certains villages de Bellary et Raichur des « camps Andhra » peuplés majoritairement de migrants Kamma, qui continuent de vivre dans des lotissements séparés au sein de l'espace résidentiel villageois, ce qui n'empêche pas leur parfaite intégration dans la vie publique de ces districts, où certains d'entre eux ont été élus membres de l'Assemblée Législative (MLA). Toutefois, malgré la présence de députés Kamma au Karnataka et au Tamil Nadu, l'influence politique des membres immigrés de la caste dans ces États est limitée par leur statut de minorité linguistique. C'est pourquoi l'État, en tant qu'entité linguistiquement homogène, nous semble représenter le niveau d'extension territoriale le plus significatif pour l'expression de la dominance de caste.

La migration des Kamma hors de leur État, voire hors des frontières de l'Inde, ne semble pas affaiblir leur dominance en Andhra Pradesh, dans la mesure où les migrants, y compris les NRI, conservent des liens forts avec leur région d'origine et continuent à faire prévaloir leur identité de caste où qu'ils soient. Aux États-Unis, lorsque fut fondée en 1977 la puissante *Telugu Association of North America* (TANA), son nom laissait entendre que l'identité télougoue était le principal facteur de ralliement parmi les émigrés originaires d'Andhra Pradesh. Or il s'avéra très vite que l'association était entièrement dominée par les Kamma, qui en occupaient tous les postes clés. C'est par réaction que fut créée l'association concurrente *America Telugu Association* (ATA), aujourd'hui dominée par les Reddy¹⁹. Les migrants Kamma, quelle que soit leur destination, maintiennent des relations de nature diverse avec leur région d'origine. Des relations sociales d'abord, puisqu'ils y retournent souvent pour rendre visite à leur famille, proche ou éloignée. À Godavarru, la fête de Sankranti (Pongal), qui célèbre la fin de la moisson, est l'occasion d'un retour massif des migrants au village. Même si les

néo-urbains Kamma se sont détournés de l'agriculture, cette fête conserve pour eux une forte valeur sentimentale et symbolique. Les relations affectives des migrants avec leur région d'origine se traduisent parfois par des dons à l'école ou au temple du village. Ces actions philanthropiques ne sont pas toujours désintéressées dans la mesure où elles leur permettent d'afficher leur réussite économique et d'augmenter leur prestige, le nom des donateurs étant soigneusement inscrit là où l'argent est utilisé. Par ailleurs, leurs dons sont souvent sélectifs, comme en témoigne l'importance des fonds collectés par les associations de la caste. La Kukatpally Kamma Sangham a achevé en 2007 la construction d'une maison de retraite, essentiellement grâce à l'argent des NRI, sans doute soucieux de l'avenir de leurs parents restés à Hyderabad. Ils n'hésitent pas non plus à envoyer directement de l'argent à leur famille restée au village pour financer par exemple l'installation de l'air conditionné dans leur maison. Mais l'essentiel de leurs investissements consiste en des placements judicieux permettant une importante valorisation de leur capital, tout en générant des revenus non taxés, comme c'est le cas dans l'agriculture. Les relations économiques entre espaces d'émigration et d'immigration se font donc à double sens.

La migration des Kamma ne relève pas d'une logique d'abandon ou de fuite, mais s'inscrit au contraire dans d'une logique d'expansion, à la fois spatiale et économique. Dans la région prospère du delta, l'agriculture leur a servi de tremplin vers d'autres activités plutôt que de repoussoir. Le mouvement des Kamma s'est effectué en grande partie vers des régions moins développées, qu'ils pensaient pouvoir valoriser grâce à leur savoir-faire et à leur esprit d'entreprise. Autrement dit, les « *pull factors* » sont plus importants que les « *push factors* » pour expliquer



6. Immeuble de l'Association de caste, Amirpet, Hyderabad.

le départ des Kamma de leurs villages, même si certains se plaignent aujourd'hui de la non-rentabilité de l'agriculture comme facteur de migration vers les villes. La baisse des subventions agricoles et la libéralisation économique ont effectivement contribué à rendre l'agriculture moins rémunératrice ces dernières années, surtout en comparaison de l'évolution des salaires urbains. Mais comme l'a montré notre enquête, par rapport aux familles Kamma restées au village, celles vivant à Hyderabad ne sont mieux placées qu'en termes de revenus, et non forcément en termes de patrimoine foncier. Le développement continu de Vijayawada et de son arrière-pays rural a en effet contribué à l'enrichissement des propriétaires de la région. La prospérité du delta explique aussi pourquoi les migrants qui en sont originaires ne s'en sont jamais vraiment détournés, et continuent d'y investir. Cette circulation de la richesse Kamma a permis aux migrants de la caste de garder un pied dans leurs villages et d'éviter que leur mobilité ne s'y traduise par une perte d'influence. Même s'ils sont physiquement moins présents dans leur région d'origine, leurs réseaux de relations, minutieusement tissés entre zones rurales et urbaines, garantissent le maintien de leur dominance au niveau local, alors même qu'ils l'exercent désormais à l'échelle pan-régionale de l'Andhra Pradesh. En changeant d'échelle, la dominance des Kamma a également changé de nature.

CHANGEMENT DE NATURE DE LA DOMINANCE

Dans le contexte villageois, le contrôle de la terre est l'attribut essentiel de la dominance, dans la mesure où il garantit la mise en œuvre des relations de patronage et de dépendance. En milieu urbain, le pouvoir de la caste dominante ne repose pas nécessairement sur la possession du sol, même s'il s'avère dans le cas des Kamma que le contrôle du foncier dans un but spéculatif continue de jouer un rôle majeur dans leur prospérité économique, si ce n'est dans leur influence politique. Plus essentiellement, cette influence repose sur les positions de « commandement » acquises dans certains secteurs clés tels que l'éducation, la culture, les médias, les hautes technologies – autant de secteurs où les Kamma sont aujourd'hui surreprésentés. Cette nouvelle forme de dominance présente un caractère hégémonique, dans la mesure où il ne s'agit plus uniquement d'une suprématie de type matériel, mais d'une prééminence socioculturelle, voire idéologique. Le concept d'hégémonie a été utilisé par Gramsci dans le contexte de la classe dirigeante, qui non seulement domine les forces matérielles de production, mais cherche à répliquer cette domination au niveau des idées (Femia 1975). Dans le contexte des castes, le terme d'hégémonie a été longtemps réservé aux Brahmanes, qui avaient le monopole du savoir traditionnel védique et pouvaient par conséquent contrôler idéologiquement la société par le biais de la religion. Occupant le sommet de la hiérarchie rituelle, ils ont pu facilement acquérir des biens

matériels, notamment des terres sous forme de dons. Sous l'Empire britannique, ils ont été les premiers à migrer vers les villes pour accéder à l'éducation occidentale de langue anglaise, d'où leur surreprésentation dans l'administration et les professions libérales, jusqu'à ce que les castes intermédiaires non-Brahmanes commencent à s'organiser pour contrer cette domination. Les Kamma ont pris très tôt conscience de l'importance de l'éducation comme facteur d'ascension sociale et ont bientôt été en position de concurrencer les Brahmanes dans le domaine de la culture. La production culturelle de langue télougoue compte en effet de nombreux écrivains, cinéastes, poètes et journalistes Kamma. Dans la première moitié du XX^e siècle, la pensée véhiculée par ces auteurs était essentiellement progressiste et avait une visée sociale²⁰. Aujourd'hui l'idéologie dominante au sein de la caste est largement d'inspiration néo-libérale, et le régime de Chandrababu Naidu a permis de l'imposer au plus haut niveau de l'État. La mainmise des Kamma sur les médias a également facilité la diffusion de cette idéologie²¹.

L'hégémonie des Kamma en Andhra Pradesh a favorisé le renforcement de leur dominance traditionnelle en milieu rural. Selon Srinivasulu (2002 : 35) :

Le pouvoir politique ajouté au pouvoir économique a créé une certaine arrogance chez les Kamma, qui les a conduits à ne plus tolérer aucune forme de résistance de la part des castes inférieures, notamment des travailleurs agricoles dalit.

En Andhra Pradesh, le mouvement dalit²² a réellement pris forme en 1985, à la suite du massacre de Karamchedu perpétré par des Kamma. Ce village prospère du district de Prakasam est entièrement dominé par les Kamma qui forment 40 % de sa population et possèdent plus de 80 % des terres. Les Mala et Madiga quant à eux constituent l'essentiel de la main-d'œuvre agricole du village. Après la création du TDP en 1982, les propriétaires Kamma ont cherché à transformer la dépendance économique de ces travailleurs en loyauté politique. Mais les Mala et les Madiga sont restés fidèles au Parti du Congrès pour lequel ils ont voté en 1983. Leur refus d'appliquer les consignes électorales données par leurs employeurs Kamma a été interprété par ces derniers comme un signe de rébellion qu'ils ont décidé de punir à la première occasion. Celle-ci s'est présentée en juillet 1985, lorsque des villageois Madiga ont protesté ouvertement contre un jeune Kamma qui lavait son buffle dans l'étang qui leur servait de source d'eau potable. Cette querelle a servi de prétexte à la communauté Kamma du village pour organiser des repréailles massives contre les Madiga. Plusieurs centaines de Kamma armés de barres de fer et autres instruments agricoles ont attaqué le quartier Madiga. L'expédition punitive a fait six morts et plusieurs dizaines de blessés parmi les hommes, et au moins trois femmes ont été violées (Srinivasulu 2002). Les survivants, soutenus par les autres castes intouchables, ont décidé de se mobiliser et de former une Dalit Mahasabha (« grande assemblée des opprimés ») pour demander

réparation. Mais la proximité des auteurs du massacre avec certains membres du TDP au pouvoir au sein du gouvernement de NTR a permis à un grand nombre d'entre eux d'échapper à la justice²³.

Cette collusion des élites politiques urbaines avec les membres de leur caste vivant en milieu rural crée chez ces derniers un sentiment d'impunité qui les encourage à utiliser tous les moyens pour maintenir leur domination, y compris la violence. On assiste donc à une évolution paradoxale de la dominance de caste qui semble d'une part de plus en plus immatérielle, sophistiquée, de l'ordre des idées, et d'autre part parfois purement liée à la force brute. Cette contradiction s'explique sans doute par le fait que l'idéologie des dominants rencontre une résistance croissante auprès de ceux qu'elle cherche à dominer. La prise de conscience et l'affirmation dalit constituent une menace à l'hégémonie des Kamma, dont le recours à la violence témoigne davantage de leur insécurité que de leur contrôle.

CONCLUSION

La mobilité sociospatiale des Kamma s'inscrit souvent dans une stratégie de domination. Que ce soit comme « colons » agricoles dans le Telangana, comme spéculateurs fonciers à Vijayawada ou comme représentants de la nouvelle économie à HITEC City, les migrants du delta ont réussi à s'imposer sur de nouveaux territoires et dans des secteurs d'activité inédits. Mais la migration des Kamma n'est jamais vraiment un « départ » de leurs villages d'origine, où ils prennent soin de conserver leur patrimoine foncier, voire de l'accroître, barrant ainsi la route à toute possibilité de relève. Alors qu'eux-mêmes avaient bénéficié du vide créé par la migration des Brahmanes vers les villes en rachetant leurs terres, ce processus circulatoire de renouvellement des élites en milieu rural semble s'être arrêté au niveau des castes intermédiaires et ne se poursuit plus aujourd'hui en faveur des basses castes. Quand bien même les propriétaires émigrés décideraient de vendre leurs terres, celles-ci ont atteint aujourd'hui une valeur telle qu'aucun petit paysan n'a les moyens de les acheter. Dans la région du delta, les nouveaux acquéreurs sont majoritairement des néo-urbains qui ne s'intéressent plus à l'agriculture, mais qui investissent dans la terre dans un but purement spéculatif, contribuant ainsi à l'augmentation artificielle des prix. Les propriétaires refusent de vendre au cours officiel fixé par le gouvernement lorsque celui-ci cherche à acquérir des terrains au profit des catégories défavorisées, et ils disposent de suffisamment de contacts dans les milieux de l'administration et de la politique pour empêcher que leurs terres soient saisies en vertu du *Land Acquisition Act*.

Cette prise en main de l'appareil économique et de l'appareil d'État confère à la dominance Kamma un caractère hégémonique. Lorsque le TDP était au

pouvoir, cette hégémonie semblait totale, mais avec le retour du Congrès en 2004, les Kamma doivent de nouveau composer avec l'influence de la caste rivale des Reddy. C'est pourquoi il est utile de distinguer différents niveaux de dominance en fonction de l'extension territoriale sur laquelle elle s'exerce. À l'échelle pan-régionale de l'Andhra Pradesh, les Kamma et les Reddy se partagent la dominance. À l'échelle macro-régionale, les rivalités existent également mais varient en fonction de la région : la migration des Kamma dans le Telangana et le Rayalaseema y a dépossédé les Reddy de l'exclusivité de leur dominance, tandis qu'en Andhra côtier, les Kamma doivent compter avec la dominance Kapu sur le delta de la Godaveri. En revanche, à l'échelle micro-régionale du delta de la Krishna, et en son sein à l'échelle locale du village, les Kamma ont longtemps joui d'une dominance incontestée, jusqu'à la naissance du mouvement dalit. Toutefois, ce mouvement est encore trop faible pour pouvoir modifier le rapport de force. Étant donné la difficulté pour les paysans dalit d'accéder à la terre, les Kamma ne sont pas menacés en tant que classe possédante. Tout au plus peuvent-ils craindre que l'accès croissant des dalit à l'éducation et aux métiers urbains ne leur fasse perdre une main-d'œuvre abondante, bon marché et docile. Or de l'insoumission peut naître le déclin de la dominance.

D. B.

NOTES

1. Le sigle «HITEC» signifie *Hyderabad Information Technology and Engineering Consultancy*.

2. 6 mois en 2005, 6 mois en 2006, et un an en 2007.

3. Une acre représente un peu moins d'un demi-hectare (1 acre = 0,4 ha).

4. Entretien avec le *District Collector* (préfet) de Bellary (Karnataka).

5. Les statistiques par caste n'étant plus disponibles dans les recensements post-indépendance, diverses sources (officielles et non officielles) nous permettent cependant de proposer ces estimations, reposant sur des entretiens avec plusieurs *Revenue Officers* (chargés de l'administration fiscale) des districts de Guntur et Krishna, ainsi qu'avec des responsables des associations de caste locales.

6. Entretien avec un haut fonctionnaire Kamma de l'*Indian Administrative Service* (IAS), travaillant pour le gouvernement de l'Andhra Pradesh.

7. Estimation du Kukatpally Kamma Sangham.

8. Pour les très hauts revenus, nous avons enquêté dans le quartier chic de Vivekanand Colony (pavillons individuels à plusieurs étages); pour les hauts revenus, dans une *gated community* de Nizampet Road (immeubles de standing organisés en «communauté fermée» avec sécurité à l'entrée); et pour les revenus moyens, dans la «colonie» de KPHB (KukatPally Housing Board), dont les terrains à prix modérés sont attribués par un office public sur critères de revenus.

9. Ces informations nous ont été communiquées par le sous-préfet de district (*Sub-Collector*). Godavarru a attiré également notre attention par son surnom de «*NRI village*»,

utilisé par la population locale en raison du grand nombre d'émigrés issus de ce village et installés aux États-Unis.

10. Dans chaque famille enquêtée nous avons collecté des informations sur trois générations : grands-parents, parents, enfants.

11. Les deux principales subdivisions endogames au sein de la caste sont les Pedda Kamma et les Cinna Kamma. En télougou, *pedda* signifie « grand » et fait référence à la position élevée des ancêtres d'une section minoritaire de la caste (chefs militaires, *zamindar*), *cinna* signifie « petit » et désigne la majorité des membres de la caste, dont les ancêtres étaient de simples paysans (Chowdary 1954).

12. Nous avons pu obtenir des renseignements sur la catégorie professionnelle de 198 hommes à Godavarru et 202 hommes à Kukatpally. L'effectif total étant plus ou moins égal à 200 dans chacun des cas, nous avons préféré présenter nos résultats sous forme de pourcentages afin de faciliter la comparaison.

13. L'effectif total à Godavarru est de 200 et à Kukatpally de 208.

14. La profession indiquée pour les plus de 60 ans est celle exercée avant la retraite.

15. Sont prises en compte les sources de revenus principales et secondaires (location de terres ou de maisons) de tous les membres vivant sous un même toit. Sont exclus les salaires des enfants mariés vivant en famille nucléaire, ainsi que ceux des NRI, dont les revenus en dollars viendraient enfler artificiellement les chiffres. Il faut toutefois savoir que nombre d'entre eux envoient une partie de leur salaire à leur famille.

16. 1 *lakh* = 100 000 roupies.

17. 1 *crore* = 10 millions de roupies.

18. Plus nombreux que les Kamma, les Reddy forment par ailleurs un groupe très hétérogène, divisé en plusieurs sous-castes endogames. Selon un proverbe télougou, « il y a autant de Reddy que de variétés de paddy » (« *Vadlu enni rakamulu, Redlu anni rakamulu* »).

19. Entretiens avec des responsables des deux associations.

20. Entretien avec Maharadhi Tripuraneni, écrivain et petit-fils de Tripuraneni Ramaswamy Chowdary, fondateur du mouvement rationaliste en Andhra. Selon Maharadhi, l'exemple de la production cinématographique Kamma est significatif de l'évolution de l'idéologie dominante au sein de la caste. Aujourd'hui les films télougous dirigés et produits par les Kamma sont dépourvus de tout contenu social et se contentent de « dépeindre la violence à l'état brut ».

21. Entretien avec Ramo Ji Rao, directeur du journal *Eenadu* et de la chaîne ETV.

22. Le terme « dalit », qui signifie « opprimé », est le nom militant que se sont donné les castes intouchables.

23. Entretien avec Katti Padma Rao, fondateur de la Dalit Mahasabha.

BIBLIOGRAPHIE

- BRISSET, E. (1995), « Organisation sociale et culture économique de la communauté Naidu à Coimbatore ». Mémoire de maîtrise de sociologie, Paris, Université de Paris 10-Nanterre.
- CHOWDARY, K.B. (1954), *A Brief History of the Kammas*. Guntur, Sangam Jagarlamudi, chez l'Auteur.

- FEMIA, J. (1975), «Hegemony and consciousness in the thought of Antonio Gramsci», *Political Studies*, XXIII (1), pp. 29-48.
- FRYKENBERG, R.E. (1965), *Guntur District 1788-1848. A History of Local Influence and Central Authority in South India*. Oxford, Oxford Clarendon Press.
- HARRISON, S. (1956), «Caste and the Andhra communists», *American Political Science Review*, 50 (2), pp. 378-404.
- RAO, M.S.A. (1986), «Peasant-farmer colonization, development and deprivation in tribal Andhra», in M.S.A. Rao, ed., *Studies in migration*. Delhi, Manohar, pp. 205-239.
- REDDY, G.R. (1989), «The politics of accommodation. Caste, class and dominance in Andhra Pradesh», in F.R. Frankel & M.S.A. Rao, eds., *Dominance and State Power in Modern India. Decline of a Social Order*. Delhi, Oxford University Press, vol. 1, pp. 265-321.
- SATYANARAYANA, A. (1990), *Andhra Peasants under British Rule. Agrarian Relations and The Rural Economy 1900-1940*. Delhi, Manohar.
- SRINIVAS, M.N. (1987), *The Dominant Caste and Other Essays*. Delhi, OUP.
- SRINIVASULU, K. (2002), *Caste, Class and Social Articulation in Andhra Pradesh: Mapping Differential Regional Trajectories*. Londres, Overseas Development Institute («Working Paper» 179).
- THURSTON, E. (1909), *Castes and Tribes of Southern India*. Madras, Government Press.
- UPADHYA, C. (1988), «The farmer-capitalists of coastal Andhra Pradesh», *Economic and Political Weekly*, XXIII (27), pp. 1376-1382, et XXIII (28), pp. 1433-1442.
- WEINER, M. (1978), *Sons of the Soil. Migration and Ethnic Conflict in India*. Delhi, OUP.

RÉSUMÉ

Traditionnellement dominante dans le delta de la Krishna (Andhra côtier), la caste agraire des Kamma a progressivement étendu son aire d'influence par le biais de la migration. Les premières vagues migratoires datent de la période médiévale, lorsque certains membres de la caste se sont enrôlés comme soldats au service des dynasties régnantes. Les Kamma ont également participé à des mouvements de colonisation agricole sur le plateau du Deccan. Ils sont aujourd'hui présents non seulement dans les campagnes de l'Andhra Pradesh, du Karnataka et du Tamil Nadu, mais de plus en plus dans les villes, où ils occupent des positions importantes dans de nombreux domaines de la vie sociale, économique, culturelle et politique de ces régions. La mobilité spatiale des Kamma s'est accompagnée d'un mouvement d'ascension sociale sur plusieurs générations, la dernière comptant de nombreux ingénieurs travaillant à HITEC City (Hyderabad) ou aux États-Unis. S'ils se sont détournés de l'agriculture, ces néo-urbains et *Non-Resident Indians* n'ont cependant pas abandonné leurs villages d'origine, où ils retournent fréquemment pour voir leur famille ou pour y investir. Cette circulation des hommes et du capital a permis aux Kamma de renforcer leur dominance dans leur territoire d'origine, tout en l'étendant à l'échelle de l'Andhra Pradesh, où leur prépondérance économique et politique leur confère un caractère hégémonique.

ABSTRACT

BETWEEN THE DELTA VILLAGES AND HITEC CITY:
SOCIO-SPATIAL MOBILITY OF THE KAMMAS FROM ANDHRA PRADESH

Traditionally dominant in the Krishna delta (coastal Andhra), the Kamma peasant caste progressively extended its area of influence through migration. The first migratory waves date back from the medieval period, when some caste members joined as warriors under the ruling dynasties. Kammas also participated in agricultural colonization movements in the Deccan plateau. Today they are present not only in the rural areas of Andhra Pradesh, Karnataka and Tamil Nadu, but more and more in the cities, where they hold important positions in many fields – whether social, economic, cultural or political. Kamma social mobility went hand in hand with upward social mobility over several generations. Among the last generation, many are software engineers working in HITEC City (Hyderabad) or in the United States. Even if they do not practice agriculture any more, these neo-urban dwellers and Non-Resident Indians did not abandon their native villages, where they often go back to meet their relatives or to invest. This circulation of people and capital enabled the Kammas to reinforce their dominance in their traditional territory, while extending it at the scale of Andhra Pradesh, where their economic and political pre-eminence is of a hegemonic nature.

DÉPENDANCE ET EMPLOI JOURNALIER

CIRCULATION DES TRAVAILLEURS GOLLA EN ANDHRA PRADESH

INTRODUCTION

Moi j'ai travaillé dans toute l'Inde. J'ai vu Goa, Kanyakumari, Vishakapatnam et le Taj Mahal. J'étais au pays de Phoolan Devi et pas loin de Veerapan. C'est comme ça ma vie. Avant le « Skylab¹ », je suis parti avec ma femme au Karnataka avec Suddakar Reddy, puis avec Indu Reddy ; j'ai travaillé avec Govardhan Reddy sur un canal à Warangal, avec Venkat Reddy à Pochampad, au Maharashtra sur un barrage, puis sur le grand canal Kakatiya. Là, nous étions 3000 travailleurs, presque tous palamuru. Je suis reparti ensuite au Maharashtra, j'ai fait des allers-retours quatre ou cinq fois après Shankranti [fête de] en plein été. Je revenais et repartais vers Deepavali². J'ai travaillé à Amaravallu, là où il y a plein d'oranges, c'est tout ce qu'on mangeait. J'ai appris à distiller du *sarai*³. Je faisais ça la nuit, ça prend trois heures et je revendais ensuite⁴.

L'évocation, par les travailleurs manuels du district de Mahabubnagar en Andhra Pradesh, des lieux de tourisme, de pèlerinage religieux et de travail, des noms de célébrités et de *maistri*⁵ de caste Reddy⁶, en une temporalité découpée par les fêtes religieuses et autres événements, permet de cartographier une Inde des grands ouvrages de la nation. Le système local de migration de travailleurs asservis, endettés auprès des *maistri*, dit « système Palamur »⁷, fournit depuis les années 1930 une main-d'œuvre à bas coût pour la construction de ces infrastructures (Olsen & Murthy 2000). Depuis les années 1980, ces migrations saisonnières coexistent avec celles d'ouvriers employés six à neuf mois par an comme journaliers⁸ dans l'industrie du bâtiment à Hyderabad ou à Mumbai. Désormais, ces travailleurs Palamur circulent entre villes et campagnes, alternent entre les statuts de journaliers et d'asservis pour dettes et sont spécialisés dans la construction de barrages, de canaux d'irrigation, de routes, de bâtiments et dans les carrières de pierre.

Les transformations économiques et sociales actuelles en Inde ont profondément modifié les relations de travail dans les villages et les modes de migration de ces travailleurs. Les politiques néo-libérales menées depuis les années 1980 ont renforcé l’informalisation de l’économie et la précarisation de la main-d’œuvre (Breman 1996 ; Harriss-White 2003). Le déclin des relations de patronage et des formes de protection intensifie, dans certains cas, l’exploitation économique (Breman 2007 ; Breman et al., eds., 2009) et la circulation des travailleurs entre les lieux et les statuts du travail.

L’objet de cet article est l’étude des stratégies spatiales développées par les travailleurs migrants saisonniers Golla⁹ d’un village du district de Mahabubnagar, premièrement pour s’inscrire durablement dans un quartier de Hyderabad – Lalapet – et constituer une niche dans l’économie de la construction, et deuxièmement pour renforcer leur intégration au sein d’une caste toujours plus hétérogène en participant pleinement à l’ascension des Golla au village. Cette filière de migration s’inscrit dans la logique de fragmentation des marchés du travail autour de la caste et de l’origine géographique.

La littérature historique et contemporaine portant sur les mondes industriels et urbains (Heuzé 1989 ; Chandavarkar 1994 ; Fernandes 1997 ; Behal et al., eds., 2007 ; De Neve 2005 ; Breman et al., eds., 2009) et sur les villages (Racine, ed., 1994) rappelle l’importance des liens entre les travailleurs migrants et leur lieu d’origine en Inde. De nombreux auteurs soulignent les manières dont les stratégies spatiales sont inhérentes à la mobilité sociale et économique d’une caste, en insistant sur le continuum des zones rurales et urbaines, en termes économiques et culturels. Mosse (2005 : 3026) décrit ainsi comment paradoxalement « la migration [...] pourrait être devenue le seul moyen par lequel les modes de vie agricoles sédentaires (comme idéal et comme pratique) sont possibles et durables ». De Neve illustre comment les Vanniar, en mobilisant l’espace, ont profité des opportunités offertes par la libéralisation économique dans un contexte industriel (De Neve 2006).

La recherche ici présentée se distingue de ces travaux de deux manières : elle a été menée en continu, sur les lieux de travail et de vie en migration et au village ; elle décrit non pas une absence d’attaches spatiales durables (Breman 1996), mais une recomposition des liens sociaux et des rêves de mobilité sociale orientés vers le village. Source de transformations sociales (Gardner & Osella, eds., 2003 ; Rogaly & Coppard 2003), la circulation peut aussi être un moyen de réaffirmer des arrangements traditionnels et un attachement au village (Landy 1994).

Cette contribution examine comment les processus de mobilités spatiales et sociales des travailleurs journaliers Golla obéissent à deux principes : la discipline et la mise sous dépendance, indispensables pour asseoir l’inscription durable de la caste (au niveau collectif et non pas individuel) dans le quartier de Lalapet.

Je discute d'une part la dépendance des travailleurs journaliers envers les recruteurs officiant sur le marché du travail (*adda*¹⁰) et dans ce quartier, et d'autre part la place de la caste dans ce processus de migration saisonnière, dans l'accès à l'emploi et dans la construction d'un imaginaire lié à la circulation.

De Neve (2003 : 253) définit la notion de discipline, non comme une simple réponse aux attentes des directions d'entreprise (Chandavarkar 1994 ; Breman 1996), mais en référence aux aspirations liées au travail et à la vie en milieu urbain et industriel, à leur réalisation, et aux capacités des migrants à construire des réseaux et à se mettre sous la dépendance de patrons. Cette définition a pour mérite de donner une vraie place aux travailleurs en tant qu'agents sociaux capables d'élaborer des stratégies, dans le cadre de l'organisation du travail en zone urbaine. Dans le cadre de mon étude, les aspirations diffèrent toutefois de celles décrites par De Neve (2003) (opportunités et installation en zone urbaine) et par Ferguson (1999) (déception, déclin et retour forcé au village). J'étudie des travailleurs migrants dont l'objectif est de participer pleinement aux activités sociales et économiques traditionnelles de la caste au village, le travail effectué en migration représentant l'assise économique permettant de maintenir ou de développer des activités économiques au village.

L'article retrace tout d'abord les transformations sociales au village et l'ascension politique des Golla, pour éclairer les stratégies de caste, de parenté et de camaraderie déployées pour accéder à Lalapet. La manière dont les Golla négocient les hiérarchies et les disciplines pour s'implanter à Lalapet sont examinées dans un deuxième temps. Enfin, l'exhibition des marques du cosmopolitisme au village et les discours sur Lalapet sont les moyens d'affirmer une meilleure position au sein de la caste et du village et signalent le continuum entre Lalapet et le village. Cette recherche est fondée sur un terrain de 22 mois auprès de travailleurs migrants originaires d'un village du district de Mahabubnagar (A.P.) entre 2002 et 2005. Entretiens informels et formels et observations quotidiennes ont constitué les principaux outils de cette enquête ethnographique menée à la fois dans les villages d'origine, sur les lieux de travail et les espaces de vie en migration.

ASCENSION SOCIALE DES GOLLA ET MIGRATIONS À HYDERABAD

Les transformations sociales, politiques et économiques dans les villages du Telangana ont eu des conséquences profondes sur les rapports sociaux de caste et de travail depuis le début des années 1980. La disparition des systèmes d'exploitation de main-d'œuvre en place dans l'État princier d'Hyderabad, la diminution du nombre d'ouvriers agricoles attachés à l'année auprès d'un propriétaire terrien,

soulignent la moindre personnalisation des rapports de patronage et le relâchement des relations d'asservissement pour dettes.

L'accession au pouvoir du parti régional Telugu Desam (TDP) en 1983 grâce au soutien des basses castes (Vaddiraju 1999 ; Srinivasulu 2002 ; Suri 2002) a largement bénéficié à certaines d'entre elles comme les Golla, dont l'ascension sociale est reconnue dans tout l'Andhra (Johnson et al. 2003 : 21). Les Golla font désormais partie du paysage politique dans les villages et les Reddy, caste dominante, ne peuvent en faire abstraction.

Pour Golla Tankeranna, travailleur asservi pour dettes entre les années 1950 et 1980, le changement s'est produit en 1982 :

C'est la première fois que je votais. Avant, nous n'étions pas intéressés, nous ne savions pas. Avec N.T. Rama Rao¹¹, tout le village a changé, il y a eu des routes, l'électricité et nous avons eu des terres. C'est surtout le bus qui est arrivé au village. Regarde mes enfants, ils vont désormais à Lalapet. Avant, pour aller à Wanaparthi, je marchais des heures. Tout est facile à présent. Nous mangeons du riz tous les jours et les Reddy nous respectent.

Les Golla, en conjuguant des investissements dans la terre et leur activité traditionnelle et lucrative de chevriers, ont consolidé leur assise économique. Leur accès aux postes de *maistri* sous le patronage des Reddy et aux opportunités de revenus sur les marchés du travail à Lalapet, a contribué à une visibilité croissante de cette caste au village, symbolisée spatialement par la construction d'un *Golla Committee Hall*¹².

Cette mobilité sociale demeure toutefois contrastée à la fois au village et au sein des Golla : d'une part, l'ascension de ces derniers s'effectue sous la bienveillance des Reddy du TDP, soucieux de capter leurs votes tout en conservant le contrôle économique et politique ; d'autre part, les disparités au sein de la caste se font croissantes, la mobilité sociale de certains membres s'accomplissant souvent par l'exploitation de proches.

L'accès des Golla aux postes de *maistri* a modifié les rapports sociaux au travail, renforcé les différenciations internes à la caste, sans que le pouvoir sur l'organisation de la circulation de main-d'œuvre asservie pour dettes n'ait quitté les mains des Reddy. Le système d'asservissement pour dettes dit «Palampur» s'organise autour d'un *contractor* répondant à des appels d'offres gouvernementaux pour la construction d'un ouvrage. Ce *contractor* délègue la gestion des travailleurs à plusieurs *peddamaistri* (superviseurs des recruteurs), lesquels s'appuient à leur tour sur plusieurs *maistri* locaux chargés de recruter des hommes et des femmes dans leur village d'origine. Ce *maistri* distribue des avances aux travailleurs avant le départ, prises pour moitié sur ses fonds propres, ce qui suppose une capacité à emprunter. Cette gestion de la main-d'œuvre s'effectue sous les ordres des *peddamaistri*, Reddy,

lesquels contrôlent les choix des lieux de travail et les capacités de financement des *maistri* de basse caste. Les postes clés du système sont tenus par des Reddy : si le *maistri* est local, le *peddamaistri* est intégré dans un réseau politique et économique plus vaste. Les *maistri* Golla recrutent ainsi parmi les Golla, ou dans des castes de plus bas statut (Picherit 2009a). Ces *maistri* n'ont ni les moyens ni la volonté d'assurer des protections aux travailleurs lors des retours au village et les travailleurs contestent toujours plus l'attachement personnalisé, souvent en changeant de *maistri*.

La possibilité pour certains Golla de migrer comme travailleur journalier à Hyderabad dans le secteur de la construction représente la transformation majeure des rapports de travail. Les Golla du canton de Wanaparthy ont façonné une niche économique à Lalapet, qu'ils doivent sans cesse préserver, développer et transmettre.

Le parcours de Tankeranna indique les transformations qui permettent désormais à ses petits-fils de travailler à Lalapet. Seul représentant de sa famille, Tankeranna a quitté le village à l'âge de 12 ans, dans les années 1950, sous les ordres d'un *maistri*. Suivi par ses deux frères, leurs femmes et les enfants, Tankeranna a traversé l'Inde et besogné entre autres à Hospet et à Chitradurga sur deux canaux d'irrigation (Karnataka), à Nagarjuna Sagar sur un barrage (Andhra Pradesh), à Tirupathi sur un chemin de fer (A.P.), à Bokaro dans une aciérie (Bihar, désormais Jarkhand), à Goa sur une route, ou encore à Nagpur (Maharashtra). Ces migrations lointaines s'effectuaient alors en empruntant l'ensemble des moyens de transport disponibles : marche, chars à bœufs et trains. Selon lui, avant 1980, personne n'allait seul dans les villes. Les Reddy géraient entièrement la migration et la crainte des autres dominants locaux était trop importante pour songer à quitter ce système. Tankeranna a ainsi migré pendant 30 ans, jusqu'en 1985.

Sa famille a établi un réseau fiable et solide à Lalapet. Ses trois petits-fils, Balaswamy, Daseratta, Venkataiah, âgés de 25 à 30 ans, travaillent dans la construction à Hyderabad et alternent entre le village et Lalapet. Srinu, autre petit-fils de Tankeranna, du village voisin, est le seul de sa famille à Hyderabad. Ses six frères et sœurs vivent au village et s'occupent des terres. Les quatre (accompagnés de leur femme et Srinu de son fils) vivent dans des huttes situées dans un enclos appartenant au propriétaire de la maison voisine, un employé du chemin de fer, «S.C.¹³».

Ces transformations des rapports sociaux de domination au village expliquent la diversité des profils des ouvriers à Lalapet : d'anciens asservis pour dettes côtoient des agriculteurs subissant une mauvaise mousson, des chevriers en quête de liquidités pour racheter un troupeau, mais aussi des travailleurs asservis de passage pendant la saison des pluies. Ce statut de journalier n'est jamais garanti : le moindre «accident» oblige certains à reprendre une avance auprès des *maistri*.

La précarité structurelle renforce les enjeux autour de l'accès à Lalapet, réglementé par un ensemble de règles orales, dynamiques, informelles et dont

l'information est inégalement distribuée : tous les Golla ne peuvent s'y rendre. Et contrairement au système Palamur, pour lequel le *maistri* originaire du village gère l'ensemble des aspects de la migration, il ne se dégage aucun intermédiaire véritable donnant accès à Hyderabad. Le recruteur à Lalapet agit seulement dans ce quartier et n'a pas de contact avec le village. Il n'en est pas originaire, n'opère que sur le marché du travail, gère l'accès au logement et supervise le travail sur les chantiers. Personne ne migre sans la certitude d'avoir un emploi et seule l'influence ponctuelle d'un travailleur sur ce recruteur peut favoriser la venue de proches. Ce mode de recrutement donne des pouvoirs diffus et ponctuels à certains travailleurs, parfois vantés et exagérés mais laissant supposer une influence décisive. La relation aux recruteurs de Lalapet est l'élément clé pour la caste : la courte durée des séjours requiert des mécanismes de transmission des réseaux afin de perpétuer cette filière.

Les négociations entre une solidarité collective de caste pour sécuriser la niche d'emploi indispensable à l'économie du village et une concurrence entre Golla pour accéder à Lalapet expriment les tensions continues et les jeux sociaux au sein de la caste. Chacun vise à consolider sa position sociale et ses réseaux de parenté et de camaraderie pour accéder, préserver, puis transmettre cet accès, en influant sur la venue de membres de sa propre famille ou de proches. Chaque travailleur connaît l'importance de Lalapet pour l'économie de la famille, de la caste et du village.

La recherche du relais adéquat est ainsi cruciale et la camaraderie peut se révéler plus solide que la parenté.

Krishnaïah, âgé de 29 ans, est le voisin de la famille de Tankeranna au village. Son frère aîné alterne entre le troupeau de chèvres et le travail *d'hamali*¹⁴ dans la petite ville voisine. Krishnaïah a travaillé comme asservi pendant cinq ans avant de devenir *hamali* pendant plusieurs années dans la ville voisine :

Ce travail est très dur, il faut porter des sacs toute la journée et je dors dans un hangar avec les sacs. Je préfère aller à Lalapet, je connais plein de monde, les salaires sont meilleurs. Ma mère ne voulait pas, mais elle a réalisé que je ne rentrais pas souvent au village en travaillant à Wanaparthi. J'ai besoin d'argent pour acheter des chèvres. Les salaires sont bons à Hyderabad, je vais travailler trois ans à Lalapet et mon frère s'occupera des affaires au village. Daseratta m'a assuré que c'est mieux à Lalapet et en cas de problème, ils seront là, il y a tout le village là-bas.

Daseratta et Krishnaïah ont grandi ensemble et ont régulièrement conduit le bétail dans les champs. Cette camaraderie est consolidée par les contreparties (services et disponibilités, mais non financières) que Krishnaïah ne manque pas de fournir à Daseratta pour le soutien apporté. Les décisions autour de la migration étant familiales, la famille soutient Krishnaïah dans les contreparties à

fournir à Daseratta. Quelques mois plus tard, lorsque Tankeranna est mourant, le frère de Krishnaiah est mis à contribution pour s'occuper du bétail de la famille de Daseratta.

Cette option s'avère, pour Krishnaiah, plus fiable que la solution familiale représentée par Idanna, son oncle. Travailleur asservi, ce dernier a deux filles mariées qui travaillent à Lalapet. Pourtant, Krishnaiah ne l'utilisera jamais comme relais. Ce dernier a de très mauvaises relations avec Lalapet et refuse de travailler comme journalier :

Partout où il va, il a des problèmes, il se plaint, il boit beaucoup, c'est une grande gueule et il veut toujours se quereller. Moi je ne veux pas de problèmes. Même ses filles qui travaillent à Lalapet ont des problèmes à cause de lui quand il leur rend visite. Tout le monde le connaît là-bas.

Une année et demie plus tard après son installation à Lalapet, Krishnaiah a su entretenir des liens étroits avec les recruteurs et est en mesure d'imposer ses proches dans le groupe. Bon travailleur, gai luron, costaud, il s'occupe désormais d'une machine. Le recruteur s'accommode voire encourage cette méthode de recrutement, afin de mieux contrôler la main-d'œuvre. Krishnaiah n'ayant qu'un frère occupé par le troupeau, il recommande Saodanna et sa femme. Tous deux sont venus à Lalapet après s'être lourdement endettés pour acheter une vanneuse. Saodanna s'occupait alors de son troupeau de chèvres, sa femme travaillait dans les champs et sa fille était en charge de la machine. Le moindre accident peut mener une famille à migrer : les contacts sont alors indispensables.

Le travail journalier n'est pas une fin en soi : il est un intermède entre l'asservissement pour dettes, dont on s'extrait difficilement, et un futur travail de berger. Le déclin des formes de protection au village, combiné d'une part à l'impossibilité de trouver de nouvelles protections fiables et durables à Hyderabad, que ce soit à travers le recruteur, l'État, ou d'éventuels syndicats ou ONG, d'autre part à la prégnance du modèle du chevrier chez les Golla, pousse les travailleurs migrants à multiplier les sources potentielles de protection, les formes de travail et de mobilité. L'objectif est la réinscription dans les affaires du village, là où l'ascension sociale, politique et économique est valorisée.

VIVRE ET TRAVAILLER À LALAPET : UNE MISE SOUS DÉPENDANCE

À Lalapet, la vie et le travail des Golla sont en partie conditionnés par la position spatiale qui leur est allouée. Travailleurs manuels, ils sont au plus bas de l'échelle sociale locale. Relégués dans la zone des ex-intouchables, les Golla

doivent affronter de nouvelles hiérarchies. Lalapet est à la fois un quartier, habité par des employés du chemin de fer de castes différentes, un marché du travail et un lieu de vie pour les travailleurs. Beaucoup de ces migrants Golla ont entre eux des liens de parenté ou de camaraderie nés lors de migrations antérieures.

Être sous la dépendance d'un recruteur est la condition nécessaire pour être accepté par les habitants du quartier et pour accéder à l'emploi. La négociation des hiérarchies (*maistri*, voisinage, commerçants) est un critère valorisé par les travailleurs et l'acceptation de la domination économique des recruteurs, un des seuls moyens d'occuper Lalapet. La valorisation de cette dépendance ne peut se comprendre qu'en comparaison avec les relations d'asservissement connues et les aspirations reportées sur un futur incertain au village.

Examinons les relations entre les travailleurs, les recruteurs et le voisinage, avant de décrire la manière dont les travailleurs répondent aux nouvelles hiérarchies.

IDENTITÉS ET DÉPENDANCE :

LES RELATIONS ENTRE TRAVAILLEURS PALAMUR ET RECRUTEURS

L'association de la caste et de l'origine géographique est la règle sur les marchés du travail d'Hyderabad. Les travailleurs Golla du canton de Wanaparthy se regroupent à Lalapet, les Madiga occupent Saïdabad au sud d'Hyderabad, les travailleurs Lambadi un quartier de Thane, au nord de Mumbai.

L'ensemble de ces ouvriers, où qu'ils soient, s'appellent et se font appeler «travailleurs Palamur». La littérature les concernant met en avant des travailleurs qui auraient travaillé sur l'ensemble des barrages en Inde (Reddy 1992). N.J.U. Rao (1993 : 1) utilise cette formule limpide : «Si les superstructures de ces fameux barrages reflètent les compétences/qualités techniques d'ingénieurs hautement qualifiés, leurs fondations ont été scellées avec la sueur et le labeur des travailleurs renommés de Palamur».

Cette expression a dépassé le cadre du système d'asservissement pour exprimer avant tout la fierté du travail physique et de la résistance aux travaux pénibles, constituant ainsi une identité collective, de classe, fondée sur le labeur et l'appartenance géographique. Désormais, l'expression «travailleurs Palamur» est devenue une marque reconnue sur le marché de la construction. Elle est perpétuée par l'ensemble des stéréotypes diffusés par la presse locale et nationale, les ONG et les milieux de la recherche, qui associent Palamur à sécheresse, migration et construction.

Cette identité n'est pas seulement mise en avant par les manœuvres. Elle est relayée par les recruteurs, heureux de vanter les mérites de leur main-d'œuvre, docile, dure à la tâche et peu revendicative. Ils ne louent pas des Golla, mais des

Palamur. Ceci facilite grandement l'implantation des Golla à Lalapet et sur le marché de la construction.

L'un d'eux détaille les raisons de ces distinctions :

Les Palamur travaillent bien et ne rechignent pas à la peine. Ils sont costauds et n'ont pas besoin de recruteurs toute la journée. Beaucoup sont habitués à exécuter des travaux physiques, ça ne les dérange pas, donc c'est plus simple. Puis ils sont Palamur et ça aide devant un *contractor* d'avoir un bon groupe de travailleurs.

Pour Shankranti, un autre recruteur éclaire l'absence des travailleurs lors des fêtes religieuses :

J'ai travaillé partout à Hyderabad et seuls les Palamur sont fiables. La confiance, c'est important. Ils partent et ils reviennent ou ils envoient quelqu'un. Et il n'y a pas de travail pendant les fêtes, moi je rentre dans mon village, je fais comme eux ou je reste ici. Je suis du district de Nalgonda, mais ils ne sont pas pareils les travailleurs. Les Palamur savent travailler et ils sont très pauvres.

L'alternance régulière dans les discours entre les appartenances de caste, de classe et d'origine géographique selon les contextes, et l'insistance des Golla, en tant que Golla, sur l'appartenance collective aux Palamur, indiquent les stratégies quotidiennes afin d'établir sa position sur le marché du travail.

Krishnaiah, travailleur Golla, décrit cette appartenance à un même groupe et un même destin :

Nous [les Palamur], nous allons partout. Kurmurti [Madiga] est au Karnataka, Chandraiah [Golla] est à Nagpur et Venkata [Lambadi] est à Thane. Les Palamur c'est comme ça, on travaille partout en Inde, ça a toujours été comme ça. Nous travaillons dur, mais nous [Golla] on pourra peut-être acheter des chèvres, j'économise avec ma femme.

Les stéréotypes identitaires façonnent les marchés du travail et visent à établir ou à négocier une grille de salaires en fonction de l'origine de la main-d'œuvre : les Golla en usent pleinement à Lalapet.

La clé de l'accès au travail et au logement à Lalapet réside dans la relation personnalisée établie avec le recruteur. Les Golla se gardent toutefois d'établir une dépendance totale. Le mode de recrutement et l'absence de liens géographiques, de caste ou de parenté expliquent en partie cette distance relative. Cette mise sous dépendance du travailleur envers le recruteur est indispensable, bien que ponctuelle. L'insistance sur la liberté relative acquise par rapport aux travailleurs asservis rappelle combien l'emploi journalier se mesure à l'aune de l'asservissement pour dettes.

Tel Chandraïah, ancien travailleur asservi :

Quand je pars dans les pays – *desam* –, les langues, les nourritures sont différentes. C'est mon *maistri* qui parle. Nous, on ne s'occupe de rien. Ici, on ne le connaît pas. Lui [le recruteur à Lalapet], il donne du travail, mais on ne parle pas beaucoup. Il faut s'occuper de la nourriture, de l'eau, il faut tout faire. Il faut travailler. Puis, il n'est pas de mon village.

Ces recruteurs, tous de basse caste, originaires d'autres districts du Tèlangana, sont payés à la commission, soit 10 % du salaire de la journée. Reconnaisables grâce au carnet de notes et au crayon dans la poche de la chemise, ces recruteurs affichent leur téléphone portable, se déplacent en vieille mobylette et arborent une chemise blanche immaculée. Les commerçants du quartier les saluent, les respectent et les invitent à partager un thé ou à s'asseoir. Au-delà du travail, ces recruteurs garantissent un accès aux ressources de Lalapet : location d'une hutte, obtention de crédits à l'échoppe de thé. Les travailleurs connaissent les contreparties à fournir : déférence, mise à disposition permanente, signes de respect.

En haute saison, environ 200 manœuvres rejoignent le marché du travail vers 7 h du matin en trois espaces distincts. Le premier regroupe une quarantaine de travailleurs locaux, originaires du nord du Tèlangana ; le deuxième une dizaine d'ouvriers qualifiés (maçons, peintres...), tous migrants installés durablement ; le troisième est à l'écart, directement sur la route et accueille environ 150 travailleurs de Mahabubnagar. Coincé entre les véhicules et les magasins, ce groupe est le seul qui fonctionne avec des recruteurs. Les relations entre ces trois marchés sont extrêmement limitées.

À Lalapet, la journée de travail est payée environ 80 roupies pour les hommes et 60 roupies pour les femmes¹⁵. Les groupes de travail, composés par le recruteur en fonction de l'ancienneté des travailleurs sur le lieu, de leur fiabilité et de leurs relations personnelles varient entre 10 et 15 hommes et femmes, selon la tâche à accomplir. Le *peddamaistri* est quant à lui Boya¹⁶ et supervise les différents recruteurs de main-d'œuvre et de machines.

Le marché du travail est le principal lieu public arpenté par les travailleurs. Cette présence physique masculine (les femmes accomplissant les besognes domestiques) est nécessaire pour entretenir des liens avec les recruteurs, obtenir éventuellement un travail et récupérer des salaires¹⁷ (remis aux hommes). L'ambiance y est très détendue : il est possible d'aborder les recruteurs, de leur apporter des preuves de loyauté et de se montrer disponible pour le lendemain matin.

L'accès à l'emploi suppose d'être en lien : avec le recruteur, avec les autres travailleurs, avec les propriétaires des huttes et des parcelles. Être affilié au recruteur représente aussi une protection relative en cas d'agression et de problèmes quotidiens. La mise en dépendance prend part à la fixation des limites d'un espace

à l'intérieur duquel les travailleurs attendent d'être protégés, bien que le recruteur n'intervienne qu'en cas de conflit majeur avec un commerçant ou un voisin.

Les recruteurs à Lalapet ne bénéficient pas des mêmes attitudes attendues par le *maistri* opérant avec les travailleurs asservis pour dettes. Les relations entre travailleurs et recruteurs, loin d'être façonnées par un ensemble de liens historiques de dépendance tissés au village, sont dès lors construites autour de relations de dépendance ponctuelles. Le travail gratuit en échange de crédits, la présence aux mariages, les liens de dette n'existent pas à Lalapet. Ceci explique l'expression de résistances verbales et collectives à l'encontre du pouvoir du recruteur. Elles demeurent néanmoins limitées, la domination étant évidente et les services à rendre réguliers : aller chercher, se rendre disponible pour de menus services. C'est le contrôle opéré par le recruteur sur les ressources – travail, huttes, crédits – qui légitime son pouvoir. Les relations de camaraderie, de plaisanterie, mais aussi de travail et de confiance témoignent de la dépendance ponctuelle mise en place et d'une certaine souplesse des rapports d'autorité : le recruteur ne cherche pas à s'attacher à long terme cette main-d'œuvre, aisément remplaçable.

La relative convergence des intérêts entre recruteurs et travailleurs à Lalapet au sujet des Palamur signale aussi l'interchangeabilité des hommes et la nécessité de se conformer à une acceptation de la dépendance et à une discrétion continue. Ce consentement renforce la réputation de travailleur fiable, régulier et discipliné. Ceux qui refusent sont écartés. Ce rapport à la discipline est essentiel : toute inscription spatiale durable et visible entraînerait des revendications élargies de la part des travailleurs, qui entreraient en conflit avec les habitants et les recruteurs. L'acceptation des Golla, à la place qui leur est allouée en tant que travailleurs pauvres, suppose de se comporter comme tels. Les rares Golla du village établis de manière permanente à Hyderabad sont des travailleurs qualifiés et vivent ailleurs qu'à Lalapet. Tel l'exemple de Chandraïah, propriétaire de la maison d'Idanna, cousin de Krishnaïah et beau-fils d'un *maistri* au village. Électricien, il a quitté le village suite à un conflit familial, sa qualification lui permettant d'entretenir des rêves d'ascension dans l'économie informelle urbaine.

CASTES ET DISCIPLINE : PROFIL BAS DES JOURNALIERS

Les travailleurs migrants démontrent leurs capacités à négocier les codes culturels et les hiérarchies de caste et de classe, à travers l'occupation d'un espace et la préservation d'un accès privilégié à une niche économique. Les travailleurs sont affiliés au recruteur et considèrent que leur position dépend en premier lieu du maintien de bonnes relations avec lui : la violence quotidienne s'exprime plus de front et ouvertement avec les commerçants et le voisinage.

Alors que les campements des travailleurs asservis reproduisent à l'identique la hiérarchie spatiale des castes du village, les huttes des Golla à Lalapet sont installées dans les parcelles des maisons du quartier des ex-intouchables, situé entre la route principale et la ligne de chemin de fer. Cette vie en commun avec les Madiga de petite classe moyenne est de loin la règle la plus difficile à accepter. Ces relations sont avant tout gérées au quotidien par les femmes, qui pratiquent la double journée : le chantier et les tâches domestiques. Levées vers 5 h 30, elles s'occupent de la nourriture et des enfants. Le temps passé autour de la hutte doit se négocier en conformité avec les normes du quartier. Ce sont elles qui se chargent des rapports avec les voisines, toujours promptes à intervenir.

Sur le marché du travail, les commerçants perçoivent les regroupements des hommes comme une nuisance : insultes et menaces de coups de bâtons sont fréquentes. Espace de détente et de discussion pour les travailleurs, mais aussi de négociation avec le recruteur, la rue principale est un lieu de cohabitation délicate avec les commerçants et les habitants du quartier. Les travailleurs ne disposent que d'un espace réduit et semblent déranger tout le monde : les chauffeurs de rickshaw, les bus. Les bagarres sur les lieux publics sont courantes et la police les menace régulièrement. Ces attitudes à l'égard des travailleurs manuels indiquent la violence de l'économie informelle urbaine, plus symbolique que physique, à la fois entre travailleurs, et entre travailleurs et petite classe moyenne.

Celle-ci installe toujours plus de grilles devant ses maisons :

Ils habitent de l'autre côté de la rue et ne viennent pas jusqu'ici. Que viendraient-ils faire jusqu'à chez nous ? Ils restent ensemble sur la grande route et voilà. Nous, on ne veut pas les voir traîner par ici. C'est vrai qu'ils travaillent dur, mais ici c'est calme et propre.

Tous leur reconnaissent des qualités de travailleurs au plus bas de l'échelle sociale : « ils sont illettrés et ne connaissent rien. Ils travaillent dur, font des enfants, mangent et meurent. C'est comme ça leur vie ».

Pour Kurmaïah, le Golla qui dirige la papeterie locale, les migrants sont avant tout des étrangers :

Ils disent qu'ils sont Golla, qu'ils sont Palamur, mais moi je ne sais pas ce qu'ils sont là-bas. Si je leur prête de l'argent, ils peuvent repartir comme ça.

Je détaille les attributs vestimentaires caractéristiques des Golla qu'il connaît très bien :

Oui, oui, ils peuvent se déguiser, c'est comme ça le Telangana, certains font confiance, d'autres pas, c'est important la confiance.

Les craintes sont toujours diffuses mais expriment cette conscience d'être au plus bas de l'échelle sociale de l'économie informelle urbaine. Le réparateur de vélos à l'angle du temple l'indique ainsi :

Moi, je suis ouvrier, je connais le travail. Mais la vie est difficile ici. Mon usine a fermé il y a deux ans. J'étais permanent et syndiqué. Maintenant, je n'ai plus que ça. Pas de retraite, rien. Eux aussi travaillent dur. Mais s'ils s'agglutinent devant chez moi, personne ne vient.

Les plaintes des travailleurs migrants sont plus rares. Krishnaïah, lui, est plus loquace :

On est mal traité ici, les gens nous parlent mal. Au village, si quelqu'un arrive et nous parle, on peut répondre. Ici, ils nous demandent d'où on vient, et nous disent de ne pas faire ci et ça. Ils nous traitent comme des mendiants.

Les attentes des travailleurs Golla envers Lalapet varient selon leurs expériences de la circulation et du travail asservi et selon leurs capacités économiques.

Idanna, l'oncle de Krishnaïah, est travailleur asservi depuis trente ans : plusieurs membres de sa famille (dont deux de ses filles mariées) travaillent dans ce quartier et lui-même se transforme en journalier lors de ses visites à Lalapet. Il juge ce quartier comme étant un lieu de conflits quotidiens, aux rapports fluctuants avec les recruteurs. Mais c'est avant tout un lieu sale qu'il doit partager avec les Madiga et qu'il compare aux conditions des travailleurs asservis, pour lesquels tous les problèmes logistiques et sociaux sont pré-réglés :

Je connais bien Lalapet, j'y ai déjà travaillé. Il n'y a que des ennuis ici. Il y a des problèmes d'eau, des bagarres, tu ne sais jamais si tu auras du travail et puis les huttes sont installées dans le quartier harijan. Mais je connais tout le monde ici, l'autre est un fils de pute, lui est un handicapé. Je viens voir mes filles et je n'ai pas d'argent.

Idanna revisite les formes de solidarité anciennes :

Avant, je restais souvent près d'un commerçant, j'allais chercher des choses, et on me donnait du riz. Maintenant ils ne donnent rien, ils te disent de t'en aller, ce n'est pas bon pour le commerce.

Toujours déconsidérés, les migrants sont les premiers portés responsables en cas de vols ou de conflits :

Les habitants critiquent sans arrêt, parce que j'ai coupé ceci, parce que j'ai pissé ici, et le soir, parce que je fais du bruit. Tu veux de l'eau mais il n'y en a pas. Tu jettes ton riz mais ce n'est pas au bon endroit. Moi je restais toujours avec mes «compagnons de caste». Il faut toujours payer l'eau, la hutte, le terrain.

Le clivage entre locaux et migrants se concentre pour lui sur des questions de relations de caste et de dignité :

Mais nous [les travailleurs migrants] on travaille pour gagner de l'argent. Je travaille pour manger. Eux ont deux personnes qui travaillent, trois personnes qui mangent [qui ne travaillent pas]. C'est quoi cette vie ? Moi je ne mange pas leur nourriture et ils ne mangent pas la mienne. Pourquoi viennent-ils dans ma hutte, je ne les invite pas.

Sa femme ne partage pas du tout cet avis :

Je ne veux plus partir avec un *maistri*, il n'y a aucun profit. À Lalapet, il y a mes filles, je pourrais choisir ma nourriture, il y a du travail et les journées sont plus courtes. Mais l'autre [Idanna] ne veut pas, que puis-je faire ? J'ai encore trois filles à marier, 80 000 roupies de dette, et il n'arrête pas de boire.

La gestion de la cohabitation avec un voisinage de basse caste est extrêmement difficile au quotidien. Malgré les conflits réguliers et ouverts, l'apaisement et le profil bas sont les principes pratiqués dans le quartier. Au refus de Lalapet exprimé par Idanna correspondent les volontés des travailleurs journaliers de ne pas attirer le regard.

Hors du quartier, le sentiment de vulnérabilité est exacerbé. La première forme de protection est le groupe et ces travailleurs cherchent à circuler à deux

(Cliché D. Picherit)

Huttes à Lalapet, 2005.



ou trois. Les espaces parcourus dans Hyderabad ou les espaces de retrait – la hutte – indiquent ce souci permanent de discrétion.

Chaque matin, les hommes regroupent les outils et les femmes les *tiffin box*¹⁸ en attendant que le recruteur indique le lieu du chantier. J'accompagne ce groupe d'une quinzaine d'ouvriers et nous longeons à pied la ligne de chemin de fer. Plusieurs centaines de mètres plus loin, nous traversons un terrain vague le long d'un réservoir d'eau, glissons à travers un mur ébréché pour emprunter un dédale de rues dans un quartier résidentiel qui débouche sur des hangars désaffectés et d'autres terrains vagues au nord d'Hyderabad. Après plusieurs kilomètres de marche entre silences et plaisanteries, entre remarques sur les constructions et commentaires sur les temples et mosquées aperçues, nous retrouvons le recruteur, venu en mobylette, devant le chantier : les circuits des travailleurs évitent soigneusement les axes principaux pour suivre des pistes cachées. La protection des femmes sujettes aux agressions est une des raisons mais la quête de l'invisibilité prévaut à tout déplacement. Kurmaiah explique :

Sur la grande route, il y a beaucoup de circulation et les gens ici se plaignent toujours. Mais nous devons aller travailler sans argent pour le bus. Le *maistri* ne veut pas payer. Sur les petits chemins, personne ne nous ennuie, la police ne vient pas. S'il y a un problème à Lalapet, le *maistri* est là. Mais ici, personne

(Cliché S. Gaudard)

Soins matinaux avant de partir au travail, Lalapet, 2005.



ne le connaît. Si quelqu'un embête nos femmes, que pouvons nous faire ? C'est dangereux à Hyderabad et à Bombay : quand tu n'as pas d'argent, tu as toujours tort. Les policiers ne nous croient pas.

L'échoppe de thé des Golla à Lalapet symbolise cette discrétion : invisible de la rue principale, elle est située au fond d'une petite ruelle sombre et sans issue. C'est la seule qui accepte de leur faire crédit. Les autres commerces de thé sont plus exposés. L'un, sur l'artère principale, borde le cinéma : il est fréquenté par les recruteurs. Le second, sur la place, est celui des travailleurs locaux. Quant à l'alcool, malgré la multitude de lieux de consommation en zone urbaine, il se consomme dans les huttes, espace rassurant et familier. Ce sentiment d'isolement et de vulnérabilité est d'autant plus vif chez les travailleurs nouvellement arrivés. Le port du *lungi*¹⁹ à Lalapet et sur les lieux de travail est la règle, et seuls les plus anciens à Lalapet s'affichent en pantalon, modifient leur coiffure ou exhibent publiquement des objets de consommation. Pour les autres, les objets achetés à Lalapet ne sont exposés qu'au village.

LES MULTIPLES DIMENSIONS DES RETOURS AU VILLAGE

Pour ces travailleurs Golla, la circulation a pour objectif principal la réinscription dans les activités économiques, sociales, religieuses et politiques du village. Après plusieurs mois d'absence, les enjeux sont de taille : réaffirmer sa position au village mais aussi au sein de sa propre caste sujette à de fortes disparités. La première dimension est statutaire et a trait à la dignité des travailleurs. La seconde est économique et politique : le déclin des protections liées au patronage oblige à multiplier les sources potentielles de protection, moins personnalisées et temporaires. Caste, classe et parenté sont désormais mobilisées pour renforcer l'intégration dans des réseaux politiques clientélistes au village, afin d'accéder aux ressources et aux programmes de développement de l'État, des agences internationales et des ONG, accaparés en grande partie par les dominants locaux et le TDP (Picherit 2009b).

Pour les Golla, l'activité valorisante, source de prestige principale, est l'activité traditionnelle de la caste – et ceci malgré l'achat progressif de terres et de bétail. Les ambitions des travailleurs sont façonnées par le modèle local d'asservissement au travail (perçu comme négatif) et le modèle (positif, économique et symbolique) du chevrier, et sont nourries par l'expérience de la circulation. Ces deux extrêmes sont, pour beaucoup, les deux seuls avenir imaginables.

Migrer à Lalapet permet de conserver les activités traditionnelles de la caste, d'investir dans la terre et de pallier une mauvaise saison agricole. Lalapet, par sa proximité géographique, par le travail disponible, est indispensable à l'économie

du village : les achats de terres et de bétail, le creusement de puits ou encore la participation active aux fêtes religieuses et les mariages sont en partie financés par le travail fourni à Lalapet. Le système de dettes au village fonctionne en incluant ce quartier dans les transactions, synonyme d'une capacité de remboursement pour les travailleurs et pour les usuriers. Voici ce que dit l'un d'entre eux : « Certains Golla peuvent avoir du travail facilement à Lalapet. Si quelqu'un ne rembourse pas, je l'envoie là-bas. Je sais où il est et c'est simple de récupérer l'argent s'il oublie ». Les pratiques économiques, les emplois ruraux et urbains et le système de dettes dépendent au village dans leurs fonctionnements et leurs raisonnements, de la relation avec Lalapet et de l'imbrication des formes de travail et de migration : l'économie urbaine est intégrée à l'économie villageoise.

Les projets réalisés grâce à l'expérience migratoire à Lalapet ne sont toutefois pas comparés aux idéaux fragiles et incertains des travailleurs : santé, mariages, fêtes religieuses et autres dépenses grèvent les maigres économies effectuées. L'investissement peut se révéler désastreux : le puits creusé reste sans eau. Certains reprennent alors des dettes auprès d'un *maistri*, seul capable d'offrir une avance conséquente.

La dimension économique ne saurait occulter les enjeux sociaux et politiques des retours des migrants Golla. Leur acceptation douloureuse d'un profil bas et d'une domination à Lalapet contraste fortement avec les contestations et affirmations statutaires au village, leur valorisation des expériences migratoires et leur implication dans les affaires religieuses, économiques et politiques. Les travailleurs Golla mettent l'accent sur leur souplesse culturelle. Cette négociation constante des hiérarchies à Lalapet, loin d'être une marque de dégradation de leur statut de caste, devient un symbole de modernité exporté au village : leur capacité à migrer sans la tutelle d'un *maistri* ou d'un propriétaire terrien Reddy témoigne de leur ascension sociale, toujours en référence au modèle de l'asservissement.

Cette valorisation des expériences est constamment mise en scène par l'intense circulation des travailleurs et de l'information, à travers un usage régulier du téléphone. Dupont (1997) précise que :

dans l'espace de vie de chaque migrant, métropole et village natal sont inscrits dans un même territoire dont le degré d'intégration économique, sociale et symbolique dépend de l'intensité et de la nature des relations entretenues par le migrant entre ces deux pôles.

L'information circule à double sens entre les deux espaces.

Srinu, blessé sur un chantier, accueille son père et son frère aîné qui ont effectué le trajet dans la journée. Son père s'est habillé pour l'occasion, et exhibe fièrement

tous les attributs des Golla. Tous deux en profitent pour visiter l'ensemble de la famille à Lalapet et échanger les nouvelles.

Lorsque Tankeranna décède au village en fin d'après-midi, dix travailleurs de Lalapet arrivent le lendemain matin, preuve de la rapidité avec laquelle se propage l'information. Tous ses petits-fils sont venus participer à l'enterrement de Tankeranna dans son champ. La vingtaine d'hommes présents, originaires des villages du canton, a travaillé à Lalapet et échange des informations sur le quotidien et les transformations du quartier. Certains n'ont pas de relation de parenté mais des liens nés de l'expérience migratoire et du travail : Krishnaïah me présente ainsi Kurmaïah avec lequel il a migré sous les ordres du même *maistri* alors qu'ils étaient asservis.

L'information fait l'objet de contrôles et de censures. Lorsque Chandraïah se blesse à l'oreille sur un chantier, il m'explique quelques jours plus tard ce que je dois dire et faire avec les photos prises : « cache ma photo, ne la montre pas, je n'ai rien dit à ma mère, elle va beaucoup s'inquiéter si elle la voit. Si quelqu'un d'autre lui dit, précise que je vais bien ».

Ces liens construisent un rapport familial avec Lalapet. Les enfants laissés au soin des membres de la famille lors des migrations visitent régulièrement leurs parents à Lalapet pour plusieurs jours. Quant aux autres castes, la perception de ce quartier est façonnée par ces discours et les visites rendues à Hyderabad.

T. Reddy, l'homme de main du chef du village, organise le déplacement de deux bus pour un meeting politique à Hyderabad. Afin de convaincre les villageois de s'y rendre, il présente Lalapet comme étant le lieu de rendez-vous inévitable : « Je leur dis qu'un bus gratuit les emmène visiter leurs fils, leurs frères et autres. Le bus va à Lalapet, c'est comme le village là-bas, on connaît tout le monde ».

La circulation croissante entre les deux espaces, partagée par la quasi-totalité des Golla, mais aussi des autres castes, crée des liens affectifs avec ce quartier. La perception de Lalapet comme une extension du village (Dupont & Lelièvre 1993) contraste avec l'absence d'implication sur cet espace, que ce soit dans les fêtes religieuses ou dans les affaires politiques. Le religieux et le politique sont des questions cruciales, mais au village.

Le retour définitif est ainsi précédé par les allers-retours, effectués lors de la saison des pluies et des fêtes religieuses, lesquelles représentent l'occasion majeure de la démonstration d'une certaine réussite : ceux qui n'ont pas de moyens économiques restent à Lalapet. Récits de migration, attitudes corporelles et vestimentaires nouvelles et exhibition d'une aisance et d'une confiance en soi facilitent leur réintégration au village et la distinction avec les travailleurs asservis.



Golla sur un chantier à Hyderabad, Lalapet, 2004.

(Cliché D. Picherit)

Chinna Kondanna, jeune Golla, débarque au village en pantalon et chemise neuve, lui qui vient d'effectuer sa première migration. Il décrit à sa tante son épopée :

J'ai vu des avions à Begumpet, je suis allé au zoo, j'ai vu tout ça. Je n'étais pas tout seul, nous y sommes allés un dimanche en bus de Lalapet. J'ai tout vu, j'ai travaillé sur des bâtiments incroyables, au moins six étages à HITECH City. On est tous ensemble à Lalapet, il y a des voitures, des bus, des rickshaws. Je préfère le village, c'est plus calme.

Ce discours, lancé à ceux qui restent et aux enfants, construit une représentation de Lalapet et d'Hyderabad fascinante. Ce parcours touristique est caractéristique de celui suivi par les migrants. Citer les noms de lieux et les manières de se déplacer indique la familiarité avec ces lieux et un savoir-faire migratoire. Le lendemain matin, Chinna Kondanna revêt ses habits de berger pour conduire son troupeau vers les champs, sans son pantalon. Le respect des normes de la caste et du village reprend le dessus (Landy 1994 : 138) et se distingue d'une lutte politique pour le port de vêtements particuliers comme dans le cas des dalit, au village ou ailleurs en Inde (Tarlo 1996). Il repart pour Lalapet trois jours plus tard.

Lors de la fête de Shankranti, les journaliers de Lalapet arrivent en ordre dispersé au village, Krishnaiah en bus, Saodanna en train. Ils célèbrent le retour par une consommation excessive d'alcool en groupe et, contrairement à Lalapet, sur la place publique. Le premier soir consiste en une tournée de toutes les maisons amies où l'on échange les nouvelles. Cris, rires, pleurs et affrontements verbaux résonnent alors tard dans la nuit.

Le dernier jour, ils sont sept à se réunir en milieu de matinée devant la demeure du chef du village et à entonner des chants à la mémoire des ancêtres, notamment le fils défunt du chef. La deuxième étape est la grande propriété d'un autre propriétaire terrien Reddy, dont le premier fils est le principal *maistri* du village et le second propriétaire d'une boutique d'alcool dans la petite ville voisine. Danses, chants, pleurs et lamentations émaillent le récital : chaque famille donne alors une somme d'argent fortement négociée. D'autres Golla rejoignent le groupe et l'alternance entre la tournée des maisons et les pauses alcoolisées continue ainsi toute la journée. Des maisons Reddy aux Madiga, en passant par celles des castes intermédiaires, les visites permettent d'échanger les nouvelles jusqu'à la tombée de la nuit.

Cette participation active aux fêtes religieuses et cette ivresse publique permettent aux travailleurs Golla, revêtus pour l'occasion d'habits traditionnels, d'afficher leur capacité à se fondre dans des vêtements et des décors multiples. Cette souplesse culturelle, déjà bien ancrée au village par les cinq langues qui y

sont parlées²⁰, par la multitude de codes culturels en vigueur, est mise en avant pour revendiquer une appartenance à la caste des Golla et une éventuelle pratique pastorale future.

Ces travailleurs migrants journaliers, absents des villages pendant de longs mois, investissent aussi le terrain politique, en démontrant une disponibilité permanente et un activisme certain. C'est le cas notamment lors des fêtes politico-religieuses comme celle de Ganesh où les travailleurs migrants participent activement aux bagarres (au sens propre et figuré) du TDP contre le parti du Congrès (Picherit 2009b), et plus particulièrement les jeunes Reddy, migrants eux aussi mais sur des postes techniques, menacés par l'ascension sociale des Golla.

CONCLUSION

La circulation accrue des travailleurs Palamur entre les formes de travail, les lieux et les secteurs transforme profondément les rapports sociaux, que ce soit au sein d'une même famille où cohabitent souvent un travailleur journalier, un asservi voire un *maistri*, ou au sein du village entre castes. Le déclin des protections au village suscite une multiplication des sources potentielles de protection qui se matérialisent, pour les Golla, par une politisation accrue et par la recherche de travail hors du village.

Ces migrations saisonnières en tant que journaliers, résultant d'une résistance aux formes de patronage et au travail asservi au village, supposent paradoxalement l'acceptation tacite d'une domination et d'une mise sous dépendance sur le lieu de migration. L'occupation permanente de Lalapet nécessite en effet de créer des réseaux susceptibles d'être transmis et de sécuriser cet accès privilégié au quartier et à l'emploi. L'acceptation des Golla par les recruteurs et les habitants de Lalapet dépend de la manière dont ces travailleurs négocient les hiérarchies (au travail et dans le quartier) auxquelles ils sont confrontés. Travailler dur ne suffit pas. Ce sont ces négociations qui structurent les possibilités d'occuper durablement Lalapet au niveau collectif (la caste).

L'acceptation des nouvelles hiérarchies devient une marque de distinction et de succès, celle du travailleur migrant cosmopolite, symbolisant l'ascension sociale de la caste au village. Ce cas de figure renvoie à ces « ruraux cosmopolites », définis par Gidwani et Sivaramkrishnan (2003 : 345), qui tirent des avantages de cette souplesse culturelle et de la circulation, pour consolider des arrangements traditionnels (*ibid.* : 362). Contrairement au travailleur asservi, dont l'ensemble des aspects de la migration est pris en charge par les *maistri*, le travailleur journalier Golla, depuis longtemps habitué à négocier divers codes culturels (Heinrich & Landy 1995), pose désormais ces capacités à s'insérer dans diverses hiérarchies

comme la marque d'un nouveau statut social qui se doit d'être reconnu au sein de la caste et au village. C'est bien là l'élément majeur de ces rêves d'ascension sociale, qui consiste à trouver une meilleure position dans les rapports peu contestés de pouvoir au village, toujours sous le contrôle bienveillant des Reddy*.

D. P.

* Ce texte a bénéficié des relectures critiques de Frédéric Landy, Véronique Dupont, Gilles Tarabout, Isabelle Guérin et Olivia Aubriot que je tiens à remercier. Cet article est basé sur un terrain financé par des bourses de l'Institut français de Pondichéry, Lavoisier, franco-indiennes et Aires culturelles et a bénéficié du soutien du programme « Travail, Finances et Dynamiques Sociales » de l'IFP et du Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (LESC) de l'Université Paris Ouest, Nanterre-La-Défense.

NOTES

1. Par « Skylab », ce travailleur asservi entend une navette spatiale américaine qui aurait menacé de s'écraser dans le sud de l'Inde en 1979. Cet événement est devenu un marqueur temporel populaire en Inde.

2. Fêtes religieuses, respectivement en janvier et novembre.

3. Rhum local distillé avec du sucre de canne.

4. Les lieux cités varient entre 300 et 1 300 kilomètres de distance du village d'origine.

5. Un seul terme désigne les recruteurs de main-d'œuvre journalière présente sur les marchés du travail urbain et ceux opérant dans les villages dans le cadre de l'asservissement pour dettes. Pour faciliter la lecture, « recruteur de main-d'œuvre » se réfère aux premiers et *maistri* au second (ses rôles et fonctions sont amplement détaillés par ailleurs, PICHERIT 2009a).

6. Caste dominante de propriétaires terriens en Andhra Pradesh.

7. Palamur est l'ancien nom du district de Mahabubnagar (modifié en 1929). Ce district est un des plus arides et des plus pauvres de l'Inde.

8. Il n'existe aucune statistique officielle fiable sur les migrations des Palamur. Selon OLSEN & MURTHY (2000), 150 000 personnes, dont 50 000 travailleurs asservis, migrent chaque année. RAO, DESHINGKAR, FARRINGTON (2006) évoquent un million de migrants sur une population de plus de 3 millions. L'étude de RAO (1993) montre les disparités entre zones du district.

9. Les Golla sont une caste de chevriers classée administrativement comme B.C., *Backward Classes* (classes défavorisées).

10. *Adda* est le terme utilisé pour nommer l'espace délimitant le marché du travail, terme usité dans de nombreux autres États de l'Inde. « Lalapet » peut désigner l'ensemble du quartier ou le seul espace de vie.

11. Ancien acteur de cinéma, il a fondé le TDP en 1982 et a accédé au pouvoir en Andhra Pradesh quelques mois plus tard. Ce parti est dirigé depuis 1994 par son gendre Chandrababu Naidu.

12. Le Committee Hall est un lieu de réunion public – séculier – pour l'ensemble du village. Au quotidien, il est approprié par les membres du parti du Congrès. Les Golla tiennent leurs réunions de caste sous le banyan devant le temple. La création d'un espace spécifique pour cette caste en 2004 a suscité de nombreux conflits.

13. Les *Scheduled Castes* – Castes répertoriées – sont les ex-Intouchables. Au village, le terme le plus courant pour les nommer et pour se nommer est Madiga, et dans certains cas, Harijan – terminologie gandhienne. À Lalapet, le quartier est appelé « quartier harijan » par les castes supérieures, mais les habitants du quartier – et particulièrement les employés du chemin de fer – préfèrent « quartier S.C. ». L'article reprend ces distinctions telles qu'elles ont été énoncées. À noter que la dénomination dalit est rarement utilisée au village et à Lalapet.

14. Porteur de sacs, déchargeur de camion.

15. Les travailleurs asservis pour dettes reçoivent l'équivalent de 30 roupies par jour.

16. Les Boya sont classés B.C.

17. L'expression « journalier » sous-entend un travail et un paiement à la journée (souvent en retard et parfois à la semaine).

18. Boîte métallique contenant la nourriture.

19. Pièce de tissu dont se drapent les hommes pour recouvrir la partie inférieure du corps.

20. Telugu, hindi, urdu, banjara, anglais.

BIBLIOGRAPHIE

- BEHAL, R.P., Van Der LINDEN, M., eds. (2007), *India's Labouring Poor: Historical Studies c.1600-c.2000*. New Delhi, Cambridge University Press.
- BREMAN, J. (1996), *Footloose Labour: Working in India's Informal Economy*. New York, CUP.
- BREMAN, J. (2007), *The Poverty Regime in Village India: Half a Century of Work and Life at the Bottom of the Rural Economy in South Gujarat*. Delhi, Oxford University Press.
- BREMAN, J., GUÉRIN, I., ASEEM, P., eds. (2009), *India's Unfree Workforce. Old and New Practices of Labour Bondage*. Delhi, OUP.
- CHANDAVARKAR, R. (1994), *The Origins of Industrial Capitalism in India: Business Strategies and the Working Classes in Bombay, 1900-1940*. Delhi, CUP.
- DE NEVE, G. (2003), « Expectations and rewards of modernity: commitment and mobility among rural migrants in Tirupur, Tamil Nadu », *Contributions to Indian Sociology*, 37 (1-2), pp. 251-280.
- DE NEVE, G. (2005), *The Everyday Politics of Labour: Working Lives in India's Informal Economy*. Delhi, Social Science Press.
- DE NEVE, G. (2006), « Economic liberalisation, class restructuring and social space in provincial South India », in G. De Neve & H. Donner, eds., *The Meaning of the Local: the Politics of Place in Urban India*. Londres, Routledge/Cavendish.
- DUPONT, V. (1997), « Les "rurbains" de Delhi », *Espace, Populations, Sociétés*, 2-3, pp. 225-240.

- DUPONT, V. & LELIÈVRE, E. (1993), «La ville, antenne villageoise. Observations indiennes», in *Croissance démographique et urbanisation. Politiques de peuplement et aménagement du territoire*. Paris, AIDLF-PUF, pp. 117-130.
- FERGUSON, J. (1999), *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley, University of California Press.
- FERNANDES, L. (1997), *Producing Workers: The Politics of Gender, Class and Culture in the Calcutta Jute Mills*. New Delhi, Vistaar Publications.
- GARDNER, K. & OSELLA, F., eds. (2003), *Migration, Modernity and Social Transformation in South Asia*. New Delhi, Sage Publications.
- GIDWANI, V. & SIVARAMAKRISHNAN, K. (2003), «Circular migration and rural cosmopolitanism in India» in K. Gardner & F. Osella, eds., *Migration, Modernity and Social Transformation in South Asia*. New Delhi, Sage Publications, pp. 339-367.
- HARRISS-WHITE, B. (2003), *India Working: Essays on Society and Economy*. Cambridge, CUP.
- HEUZÉ, G. (1989), *Ouvriers d'un autre monde. L'exemple des travailleurs de la mine en Inde contemporaine*. Paris, Éditions de la MSH.
- HEINRICH, S.A. & LANDY, F. (1995), «Le barbier et ses clients. Usages diversifiés des codes culturels et permanence de l'Inde rurale», *Études rurales*, 137, pp. 7-22.
- JOHNSON, C., DESHINGKAR, P., START, D. (2003), «Grounding the State: poverty, inequality and politics of governance in India's panchayats», Overseas Development Institute/ODI («Working Paper» 226).
- LANDY, F. (1994), «Migration et enracinement dans le Maidan», in J.-L. Racine, ed., *Les Attaches de l'homme. Enracinement paysan et logiques migratoires en Inde du Sud*. Paris, Éditions de la MSH/Pondichéry, IFP, pp. 79-142.
- MOSSE, D. (2005), «On the margins in the city. Adivasi seasonal labour migration in Western India», *Economic and Political Weekly*, 9 July, pp. 3025-3038.
- OLSEN, W.K. & MURTHY, R.V. (2000), «Paper on contract labour and bondage in Andhra Pradesh (India)», *Journal of Social and Political Thought*, 1 (2).
- PICHERIT, D. (2009a), «“Workers, trust us!”: labour middlemen and the rise of the lower castes in Andhra Pradesh», in J. Breman, I. Guérin, P. Aseem, eds., *India's Unfree Workforce. Old and New Practices of Labour Bondage*. Delhi, OUP, pp. 259-283.
- PICHERIT, D. (2009b), «Entre villages et chantiers: circulation des travailleurs, clientélisme et politisation des basses castes en Andhra Pradesh, Inde». Paris Ouest, Nanterre-La-Défense, Thèse d'ethnologie, non publiée.
- RACINE, J.-L., ed. (1994), *Les Attaches de l'homme. Enracinement paysan et logiques migratoires en Inde du Sud*. Paris, Éditions de la MSH/Pondichéry, IFP.
- RAO, N.J.U. (1993), *Palanur Labour. A Study of Migrant Labourers in Mahabubnagar District*. Hyderabad, CSD.
- RAO, L., DESHINGKAR, P., FARRINGTON, J. (2006). «From survival to strategy. Population growth and migration in semi-arid Andhra Pradesh, India», *Mars*, Written Evidence for the UK All Party Parliamentary Group (on Population, Development and Reproductive Health).
- REDDY, D.N. (1992), «Village economy and the future transformation of India: the circulating labourers of the villages of Andhra Pradesh», in A. Bhalla & P. Bumke,

- eds., *Images of Rural India in the Twentieth Century*. New Delhi, Sterling Publications, pp. 153-173.
- ROGALY, B., COPPARD, D. (2003), « "They used to go to eat, now they go to earn" : the changing meanings of seasonal migration from Puruliya district in West Bengal, India », *Journal of Agrarian Change*, 3 july, pp. 395-433.
- SRINIVASULU, K. (2002), *Caste, Class and Social Articulation in Andhra Pradesh. Mapping Different Regional Trajectories*. ODI (« Working Paper » 179).
- SURI, K.C. (2002), *Democratic Process and Electoral Politics in Andhra Pradesh, India*. ODI (« Working Paper » 180).
- TARLO, E. (1996), *Clothing Matters : Dress and Identity in India*. Chicago, University of Chicago Press.
- VADDIRAJU, A.K. (1999), « Emergence of backward castes in South Telangana. Agrarian change and grass roots politic », *EPW*, 13 feb., pp. 425-430.

RÉSUMÉ

L'objet de cet article est d'examiner les stratégies spatiales développées par les travailleurs migrants saisonniers Golla d'un village du district de Mahabubnagar, premièrement pour s'inscrire durablement dans un quartier de Hyderabad et constituer une niche dans l'économie de la construction, et deuxièmement pour renforcer leur intégration au sein d'une caste toujours plus hétérogène en participant pleinement à l'ascension sociale et politique des Golla au village.

L'inscription temporaire de ces travailleurs à Hyderabad s'articule selon une inscription durable et collective de la caste, par des mécanismes de transmission des réseaux pour sécuriser cet accès. Ceci engendre une mise sous dépendance envers les recruteurs de main-d'œuvre et l'acceptation des nouvelles hiérarchies et disciplines auxquelles ils sont confrontés. Lors des retours au village, cette dépendance est reformulée par les travailleurs journaliers comme une marque de leurs capacités à négocier ces rapports sociaux et à migrer hors du système d'asservissement local, capacités valorisées pour mieux se réinsérer dans les rapports sociaux de pouvoir au village.

ABSTRACT

DEPENDENCY AND DAILY-WAGE LABOUR : CIRCULATION OF GOLLA LABOURERS IN ANDHRA PRADESH

This paper examines the spatial strategies of seasonal labour migrants of Golla caste originated from a village in Mahabubnagar district. It shows how they attempt first to control the access to a labour market niche in the construction industry in Hyderabad, and second to participate in the social and political ascension of their caste in the village.

The short duration of those seasonal migrations of daily-wages labourers in Hyderabad is articulated with a permanent and collective inscription of this caste on this space, through diverse strategies to transmit their network within their community. This process engenders new forms of dependencies with labour middlemen for Golla labourers and an acceptance

of those new hierarchies and disciplines – at work and in the neighbourhood – with which they are confronted. This paper details the multiple dimensions of their return to the village and shows how their dependency is reframed as a capacity to negotiate various social relationships and to move out of labour bondage system. This capacity is strongly promoted in order to re-insert themselves within their caste and village hierarchies of power.

ÊTRE MIGRANT, RESTER PAYSAN ?

CONSTRUCTIONS TERRITORIALES ET APPARTENANCES SPATIALES DES MIGRANTS TEMPORAIRES NÉPALAIS EN INDE

INTRODUCTION

Les migrations temporaires de travail sont, depuis au moins trois ou quatre générations, un phénomène majeur à l'échelle du Népal¹. Elles sont la continuation et l'héritage d'un ensemble de mouvements saisonniers caractéristiques de la complémentarité entre les étages altitudinaux des milieux montagnards et s'insèrent aujourd'hui dans des systèmes ruraux qui, de plus en plus, ne satisfont pas aux besoins premiers des Népalais et qui ne permettent pas non plus à la majorité des individus de réaliser leurs ambitions. Depuis les années 1990, les migrations, jusqu'alors polarisées par l'Inde, connaissent un formidable éclatement géographique, principalement en direction des pays du Golfe et de la Malaisie. Mais cette dispersion des destinations, qui est aussi synonyme de rémunérations plus élevées qu'en Inde, ne profite pas à toutes les régions du Népal. Celles de l'Ouest et de l'Extrême-Ouest ne sont pratiquement pas touchées par ces flux migratoires : les hommes continuent à se diriger en masse vers le voisin du Sud².

Au plan individuel et collectif, la migration de travail correspond à un déplacement dans un environnement inconnu que les migrants s'emploient à faire leur. Les formes d'appropriation de l'espace d'arrivée par les migrants ont été étudiées entre autres par Bruneau (2004), Cortès (1998, 2001), Faret (2003), Tarrus (1993) : il s'agit alors de comprendre comment les migrants, en tant qu'étrangers à la ville, parviennent à s'y créer des repères, tout en s'insérant dans des « territoires circulatoires » qui leur offrent des ressources symboliques et factuelles (Tarrus 1993). Pour « être bien » en Inde, j'émetts comme hypothèse que les Népalais doivent transformer l'espace étranger en espace familial. Pour s'y mouvoir avec facilité, il faut qu'ils s'en imprègnent et le comprennent, afin

qu'il soit jalonné de repères et porteur de sens. Le processus de familiarisation s'engage dès les premiers instants du franchissement de la frontière et s'accroît au fil des séjours. Cependant, il ne se fait pas pour tous les migrants de manière uniforme et dépend des projets migratoires individuels : les formes prises par l'appropriation de l'espace sont fonction des objectifs que les migrants assignent à leur séjour en Inde et des expériences qu'ils y font. Le transfert en Inde induit un changement d'activités quotidiennes et un nouveau mode de vie. Travailleurs de la terre au Népal, qu'ils soient ou non propriétaires des terres qu'ils cultivent, ils se retrouvent ouvriers non qualifiés en Inde, travaillant souvent pour un salaire au jour le jour. Mouvant dans un monde opposé à bien des égards à celui du village, les paysans-travailleurs affectent une place particulière à l'espace indien dans la hiérarchie de leur espace vécu. À partir du moment où l'espace est approprié – ce que la géographie française qualifie de territoire – la question de l'identification à cet espace se pose. Dans le cas de sociétés sédentaires, l'association territoire-identité s'effectue facilement. Le territoire ancestral constitue à la fois un « miroir » et un réceptacle des pratiques des sociétés qui le peuplent (Claval 1996). Il est aussi le support d'une identité localisée. En m'intéressant à la dimension spatiale de l'identité, je me demanderai si l'espace indien peut constituer une strate identitaire supplémentaire à l'appartenance des travailleurs népalais. En d'autres termes, et si l'on admet temporairement du moins qu'un territoire est porteur d'identité, je me demanderai si la circulation de travail est à l'origine de nouveaux territoires³. Comment l'Inde trouve-t-elle sa place dans le monde des Népalais ? Dans quelle mesure les migrations de travail peuvent-elles être à l'origine de changement d'appartenance identitaire ? J'aborderai d'abord les modes de circulation de travail en fonction des stratégies de reproduction des exploitations familiales pour ensuite montrer qu'à des modes migratoires divers correspondent des degrés d'appropriation et d'identification différents.

PROJETS MIGRATOIRES ET CIRCULATIONS DE TRAVAIL

La multiplicité des formes prises par les circulations de travail implique de les étudier à la lumière des projets migratoires. Les liens entre un village d'origine et une destination de travail ne sont pas systématiques. Chaque lieu est utilisé par les individus en fonction de leurs objectifs propres et des contraintes qui pèsent sur eux.

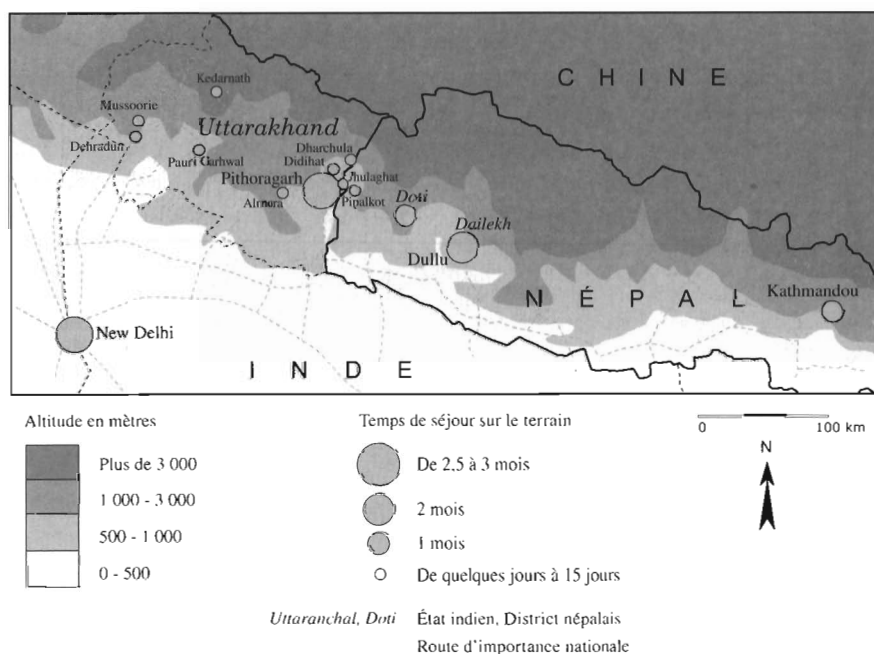
L'étude des migrations privilégie aujourd'hui les approches en termes de stratégies et logiques de reproduction⁴. Depuis au moins trois ou quatre générations, à l'Ouest du Népal, la migration de travail est intégrée dans des logiques plus générales de reproduction de l'exploitation agricole⁵ pour laquelle elle constitue

une ressource à part entière susceptible d'être mobilisée à tout moment⁶. En tant que source de revenus, elle est intégrée au fonctionnement des systèmes ruraux, au même titre que l'agriculture, l'élevage ou le travail rémunéré. Cependant tous les ménages ne l'utilisent pas et les hommes qui s'expatrient ne le font pas pour les mêmes raisons.

CONTEXTE ET STRATÉGIES DE REPRODUCTION

La manière dont les Népalais expliquent ce qui les amène en Inde est confondante d'uniformité. Tous ou presque mettent en avant un ensemble de contraintes (*bādhyatā*) qui les poussent à s'expatrier temporairement : les migrants se considèrent comme des pions, non maîtres de leurs mouvements. Les notions de logique et de stratégie de reproduction sont alors utiles car elles permettent de dépasser les discours des migrants. L'étude des pratiques des migrants, de leurs situations économiques et sociales et de leurs ambitions permet aussi de comprendre que leurs allées et venues illustrent la conjonction de déterminants socio-économiques et de volontés individuelles.

Les lieux d'étude des migrants népalais



Source : Atlas 2000, Nathan, p.83

Dans un pays pauvre et peu développé comme le Népal⁷, les régions administratives Ouest et Extrême-Ouest d'où viennent les migrants étudiés sont les moins favorisées : ce sont celles où « tout le monde est pauvre, et l'est depuis des générations » (PNUD 2001 : 15). Leur situation n'a pas changé depuis les années 1970⁸, combinant les plus faibles indices en termes de développement socio-économique, d'infrastructures et d'émancipation des femmes⁹. Dans ce contexte, il importe de considérer l'inégalité d'accès à la terre, un lien existant entre les surfaces cultivées et la migration de travail. Les plus faiblement dotés en terres, en particulier les basses castes qui ne gagnent plus leur vie grâce aux échanges traditionnels, migrent en plus grande proportion que ceux qui possèdent des terres et un travail salarié au village ou en ville (fonctionnaire, instituteur). Pour ceux en situation intermédiaire, dont les productions agricoles suffisent à l'alimentation de la famille mais ne permettent pas de dégager des surplus monétaires, migrer est souvent l'unique moyen d'obtenir des liquidités nécessaires aux échanges de peu en plus monétarisés de l'économie villageoise.

La grande majorité des migrants rencontrés s'inscrit dans un schéma de reproduction simple. Les plus âgés d'entre eux n'ont pas acheté de nouvelles terres, ni développé une activité leur permettant d'assurer un avenir plus prometteur à leurs enfants. Les objectifs assignés à la migration expriment les mêmes ambitions. Elle permet aux hommes qui l'entreprennent de se nourrir et de rembourser les emprunts contractés au village pour nourrir et vêtir les leurs. Ainsi, même après deux ou trois décennies de travail en Uttarakhand, la plupart des travailleurs n'a pas réussi à accumuler la moindre richesse. Leur migration est une migration de subsistance.

A contrario, une minorité d'hommes s'inscrit dans un schéma de reproduction élargie. Ils sont issus des mêmes villages, appartiennent aux mêmes castes mais possèdent en général plus de terres. Ceux qui produisent suffisamment pour nourrir leur famille tout au long de l'année ont plus de facilités à accumuler. Même s'ils poursuivent une logique d'enrichissement, celle-ci ne correspond pas forcément à une stratégie formulée mais représente le fruit d'un comportement d'épargne : les années passées en migration peuvent permettre une accumulation de capital économique (achat de terres, construction d'une nouvelle maison) ou social (prestige, scolarisation des enfants dans une école privée).

STRATÉGIES MIGRATOIRES ET DESTINATIONS

De la même manière que les migrants s'inscrivent dans des logiques de reproduction simple ou élargie, ils mettent en œuvre une stratégie migratoire¹⁰ guidée par leur projet. La stratégie migratoire regroupe l'ensemble des décisions des individus concernant la période d'émigration, la destination et le type de travail

qu'ils peuvent y trouver. Le choix d'une destination dépend non seulement des réseaux migratoires mais aussi de la main-d'œuvre disponible dans l'exploitation agricole, tant les travaux agricoles rythment la vie des villages de l'Ouest du Népal. À partir de critères temporels, il est possible de distinguer deux types de migrations. Entre deux périodes de fort travail agricole, les migrations saisonnières sont entreprises par des hommes qui s'absentent uniquement pendant la morte-saison ou lorsque leur présence n'est pas obligatoire, pour le sarclage par exemple. Leurs déplacements entre leur village au Népal et l'Inde peuvent être qualifiés de circulations relevant du travail. Les migrations de la seconde catégorie correspondent à un affranchissement des périodes agricoles. Parce qu'ils ont suffisamment de main-d'œuvre dans leur exploitation, ou qu'ils peuvent se permettre de payer des journaliers, les migrants effectuent des allers-retours non calqués sur les saisons agricoles. La temporalité de leurs déplacements devient alors irrégulière, de quelques mois à quelques années parfois.

Il importe de replacer cette temporalité dans la description des stratégies migratoires car il existe des liens forts entre la destination et les temps de la migration. La stratégie migratoire, qui prend en compte les besoins en main-d'œuvre à la ferme, possède une dimension géographique totalement maîtrisée par les migrants qui mettent ainsi en œuvre une véritable stratégie spatiale pour parvenir à leurs fins. En effet, le migrant doit trouver un travail compatible avec son « emploi du temps ».

Les migrants aux contraintes de main-d'œuvre fortes choisissent un gagne-pain leur permettant d'effectuer des allers-retours entre l'Inde et le Népal, tout en s'insérant facilement sur le marché indien de l'emploi, dans le portage ou la construction de routes.

Le portage est une niche exclusivement occupée par des Népalais venus de l'Ouest du pays. Le travail s'effectue à la tâche ou à la commission, au jour le jour, dans les petites villes d'Uttarakhand où les marchandises en provenance de la plaine sont apportées par camion et distribuées dans les villes par les portefaix. La caractéristique principale de ce travail est l'absence de contrat et plus généralement l'absence réciproque d'engagement à long terme entre l'employé et l'employeur. Certains groupes de Népalais connaissent des commerçants qui les font travailler à chacun de leur séjour en Inde tandis que d'autres se contentent de parcourir les rues ou de se tenir à des endroits stratégiques (station de bus, entrée de zones piétonnières) pour se faire embaucher le temps d'une course (transporter la valise d'un voyageur à Mussoorie), le prix de la course étant décidé au départ. Le portage peut aussi se faire au contrat : il s'agit par exemple de transporter un tas de briques d'une remorque à une maison en construction. Dans ce cas-là, la tâche à effectuer est évaluée par le commanditaire, qui ne s'occupe pas de sa mise en œuvre : le Népalais décide du nombre de compagnons à mobiliser.

Enfin, le métier de portefaix est marqué par la simplicité et la rapidité de sa mise en œuvre¹¹. Du jour au lendemain, les travailleurs sont opératoires. De la même manière, ils peuvent rentrer chez eux à temps pour les travaux agricoles : la mobilité est possible et largement utilisée. Un autre type d'emploi courant en Uttarakhand est celui de cantonnier. Contrairement aux portefaix, les cantonniers s'engagent pour des périodes de plusieurs semaines, voire de plusieurs mois. Le salaire quotidien est fixé, ils savent donc *a priori* quelle somme ils rapporteront au village¹². Ainsi, parmi les principaux types d'emplois disponibles, auxquels il faut ajouter ceux de serveurs et de cuisiniers dans les restaurants, les migrants choisissent ceux qui les libèrent pour les périodes désirées¹³. Pour l'ensemble de ces occupations, l'appartenance à un réseau migratoire n'est pas obligatoire même si elle peut faciliter l'insertion sur le marché du travail¹⁴. D'une manière générale, les hommes se mettent en route vers l'Inde même en l'absence de renseignements précis sur la disponibilité en travail. Ceux qui envisagent d'être portefaix savent qu'il est possible de trouver presque à coup sûr du travail en Uttarakhand. Ainsi, la seule probabilité de travailler motive le déplacement. L'espace est ouvert, même en l'absence de réseaux bien constitués.

Les hommes dont les objectifs migratoires dépassent la simple reproduction mettent en œuvre des stratégies spatiales différentes. En effet ceux qui parviennent à accumuler du capital passent de longues périodes en Inde. Trouvant des emplois stables, ils amènent parfois leur famille avec eux. Dans ces cas-là, les hommes ne naviguent plus d'une destination à l'autre, au hasard des rumeurs, mais ils tendent à se fixer dans une ville. À New Delhi, c'est le cas des gardiens (*caukidār*) qui profitent d'une niche de travail occupée par les Népalais dans toute l'Inde¹⁵. Grâce à leur réputation de bravoure et d'honnêteté ils s'insèrent dans un marché du travail où le sous-emploi touche des millions d'Indiens¹⁶. Mais décrocher un emploi de gardien n'est pas chose aisée. Il faut appartenir à un réseau, basé sur l'appartenance villageoise et sur l'appartenance de caste. À Delhi, les hommes trouvent à la fois un logement et un travail grâce à leur réseau de connaissances (Thieme 2006). Comme Faret (2003) le constate dans le cas des migrations mexicaines vers les États-Unis, « la logique hégémonique des réseaux » explique la fixité des destinations tout au long de la vie des migrants¹⁷. Pour décrocher l'emploi de gardien et se voir ainsi confier la surveillance nocturne d'un quartier, le postulant doit acheter le droit de travailler dans une aire de travail appelée *bajār*¹⁸. Il existe un véritable marché de l'emploi, dans lequel les transactions ne se font qu'entre Népalais des mêmes villages ou de villages proches. Pour acquérir un *bajār*, dont le prix dépend de l'emplacement, plus ou moins lucratif, différents systèmes coexistent. Le possesseur d'un *bajār* peut purement et simplement le vendre, abandonnant tout futur droit. Il peut aussi le louer pour une période donnée. Dans tous les cas, il s'agit d'un investissement élevé pour le nouvel arrivant, qui s'endette auprès des

tontines népalaises¹⁹. Afin que le séjour dans la capitale indienne soit profitable, le migrant doit donc rester plusieurs mois d'affilée à Delhi, pour être à la fois capable de rembourser son emprunt et d'épargner.

Ces stratégies migratoires, qui impliquent une rupture plus longue avec le village, sont les plus payantes. Si tous les gardiens rencontrés ne se sont pas forcément enrichis, la proportion d'entre eux ayant acheté de la terre est bien plus forte que chez les portefaix en Uttarakhand. La stabilisation en un lieu, le nombre moins élevé d'allers-retours et un travail qui, sans être forcément plus rémunérateur, est plus sûr, permettent aux migrants qui le souhaitent, et qui le peuvent, d'accumuler²⁰. Il en va de même pour ceux, en Uttarakhand, qui choisissent de s'affranchir de la place de portefaix réservée traditionnellement aux Népalais pour se consacrer à des activités plus rémunératrices. Ainsi à Pithoragarh, depuis la fin des années 1990, les Népalais sont de plus en plus entrepreneurs. À côté des artisans qui se mettent à leur compte, les orfèvres en particulier, à côté de certains qui tiennent des confiseries, d'autres, de caste brahmane et kshatriya, profitent du passage continu et de la présence de plusieurs centaines de portefaix et cantonniers népalais dans la ville pour créer des restaurants et auberges népalaises. En 2003, une dizaine de ces commerces étaient tenus par des couples venus de l'Extrême-Ouest du Népal avec leurs enfants. Le parcours migratoire des chefs de famille peut avoir été chaotique au départ et s'être fixé par la suite.

Grâce à leur connaissance fine de l'espace indien et des opportunités qu'il offre, les Népalais en tirent le meilleur parti en fonction de leurs ambitions et des contraintes qui pèsent sur eux. Or, il est certain qu'au cours d'une vie, les objectifs varient, des pressions apparaissent tandis que d'autres s'effacent. Aussi, il est important de considérer que les logiques migratoires et de reproduction ne sont pas figées. Pas tout à fait déterminé au début du cycle migratoire²¹, le projet est susceptible d'évoluer. Même si la volonté d'accumuler n'est pas toujours formulée, il est des comportements favorables à l'épargne. Mais la fixité des allers-retours entre le village natal et New Delhi n'est pas le gage certain d'un enrichissement. Comme le montre cet homme, installé à Delhi en famille, qui dépense entre un quart et un tiers de son revenu mensuel en alcool. Bien que gardien de nuit depuis plus de 30 ans, il n'a jamais réussi à acheter de la terre ni à envoyer ses enfants dans de bonnes écoles. En définitive, les circulations temporaires de travail des Népalais de l'Extrême-Ouest combinent des formes extrêmement diverses. Même si la liberté est loin d'être totale, les hommes se jouent des obstacles pour instrumentaliser des mouvements qui paradoxalement leur apparaissent comme partie intégrante de leur cycle de vie mais qui sont vécus comme une contrainte très forte.

TERRITORIALISATION ET IDENTIFICATION DIFFÉRENTIELLES

Migrants depuis le plus jeune âge, la vie active des Népalais de l'Extrême-Ouest est passée en majeure partie en Inde. Quand leur corps est fatigué et que les fils prennent le relais, ils retournent dans leur village pour ne plus en partir. Ils quittent l'Inde mais l'Inde les a-t-elle quittés ? Comment l'espace indien entre-t-il finalement dans leur espace de vie ?

LA TERRITORIALISATION DE L'ESPACE INDIEN
PAR LES TRAVAILLEURS NÉPALAIS

Si l'on part du principe que les rapports à l'espace des individus et des groupes ne peuvent être étudiés hors de l'intention qui préside à leur présence dans les lieux (Stock 2004), la distinction entre les deux catégories de migrants (en logique de survie ou d'enrichissement) s'impose. Avant de me pencher plus en avant sur la territorialisation différentielle des migrants, je vais montrer en quoi le premier séjour en Inde est constructeur de rapports à l'espace particuliers.

Les migrants sont généralement capables de raconter leur première expérience en Inde qui participe pleinement de la construction des lieux. Il s'agit pour eux de créer une « grille de lecture de l'espace cohérente et opérationnelle » (Collignon 2000: 114), différente en tout point de celle qu'ils se sont construite dans leur village. « La première fois » en Inde, telle qu'elle est racontée plusieurs années plus tard, est une expérience à la fois excitante et déstabilisante. Les migrants, *a fortiori* les plus jeunes d'entre eux, ont grandi dans un environnement migratoire prégnant. Autour d'eux, aussi bien les générations plus âgées que celle des 15-30 ans connaissent des départs en migration nombreux. Dans les villages de l'ouest du Népal, migrer en Inde est une expérience banale qui touche une grande partie des hommes²². Une véritable culture de l'émigration de travail existe, depuis au moins trois ou quatre générations. Partir en Inde pour gagner sa vie est perçu comme une étape normale du cycle de vie. À plus d'un titre, la migration peut être considérée comme un rite de passage, marquant l'entrée dans le monde des adultes et des responsabilités. Cette entrée, vécue sur un mode aventureux et instable par ceux des garçons qui fuient leur permet de se familiariser avec les lieux indiens. L'errance qui la caractérise – les garçons passant de lieux en lieux sans vraiment chercher à utiliser les réseaux villageois s'ils existent – participe à la construction de territoire ou tout du moins au défrichage d'espaces non pratiqués. L'Inde n'est plus uniquement du domaine de l'imaginaire, transmis par les autres, elle devient une réalité à laquelle le migrant fait face. Dans le récit des premières impressions de l'arrivée en Inde dominant des sentiments ambivalents. Les jeunes garçons disent avoir été à la fois très excités, impatients de



1. Un aubris désaffecté est investi la journée par des travailleurs népalais. Pendant qu'un portefaix se repose, un tailleur exerce son occupation de caste. Interstice dans la ville, ce lieu délaissé est approprié par les migrants népalais qui en font un espace à eux, Mussoorie, 2003.

(Clichés T. Brustlé)

découvrir un nouveau pays, curieux et surpris devant les routes, les voitures ou les immeubles des villes et à la fois un peu dépassés par l'environnement découvert. Le premier contact avec l'Inde est bien celui d'une rencontre avec un espace moderne (*ādhunik*), « qui n'est pas naturel (*prākṛtik*) mais culturel (*sāskṛtik*), contrairement (*ulṭo*) au village ».

Après les premières impressions, pour que l'appropriation de l'espace soit véritablement au service de sa mobilité, le migrant doit mettre en sens l'espace des villes indiennes et être capable de relier les villes entre elles. C'est donc à différentes échelles que l'espace indien est approprié.

Pour les travailleurs népalais en Uttarakhand, cette région himalayenne est structurée par un ensemble de villes dans lesquelles ils ont des contacts. Les réseaux d'appartenance décrits plus haut représentent pour une partie des migrants la possibilité de se déplacer. Il en va de même pour ceux qui choisissent d'aller de villes en villes sans vraiment y avoir de connaissances. Pour eux, comme l'espace est ouvert, il suffit d'aller là où d'autres Népalais se trouvent pour obtenir un emploi. Ils savent qu'au Kumaon et au Garhwal, il est facile de se créer rapidement des contacts utiles, même s'ils ne sont pas forcément pérennes. L'Uttarakhand peut alors être considéré comme un vaste territoire où les opportunités sont à portée de main. L'appropriation de l'espace y repose sur la connaissance

des modes de fonctionnement des villes et sur l'apprentissage de la condition de Népalais. Une fois le savoir acquis à Pithoragarh ou ailleurs, les Népalais savent qu'ils pourront le mettre en œuvre dans d'autres villes qu'ils ne connaissent *a priori* pas. Ainsi la ville n'est pas tout à fait unique. L'une d'entre elles suffit à comprendre l'ensemble des autres. Le mouvement et la possibilité de mouvement font entrer les lieux indiens dans l'espace vécu des hommes.

La territorialité des hommes s'inscrit aussi à l'échelle de la ville, dans les limites qui sont celles de leur rayon d'action en tant que travailleurs et en tant qu'habitants. L'expérience quotidienne de l'espace de la ville indienne est en effet avant tout conditionnée par le travail, unique raison d'être en Inde. À Mussoorie par exemple, la ville des portefaix est divisée en fonction de leur district d'origine. Les hommes originaires de Bajhang se regroupent à l'une des extrémités du centre piétonnier tandis que ceux de Kalikot sont à l'autre bout. Chacun de ces groupes « possède » ses lieux de rassemblement, souvent des petits endroits délaissés par les locaux. Là, un abribus désaffecté est utilisé pour le repos et l'attente par les portefaix, tandis qu'un couturier de basse caste s'y est installé et travaille toute la journée pour ses compatriotes (photo 1). Ailleurs, des margelles sont occupées par les mêmes hommes qui se mettent à la disposition des commerçants et des touristes. De manière plus fine et moins visible encore, les portefaix connaissent les endroits assimilables aux haltes-reposoir réparties à intervalles réguliers sur les chemins du Népal (Smadja 2003). À Mussoorie ou à Pithoragarh, celles-ci ne sont pas construites pour soulager les portefaix mais ces derniers utilisent ce que la ville offre comme moyen de poser un instant sa charge : un banc, une aspérité, un muret à la bonne hauteur (voir photo de couv.). Ainsi, la fréquentation répétée des lieux conduit les migrants à se bâtir une micro-géographie de la ville. Leur appropriation repose uniquement sur la présence régulière des Népalais qui en ont fait leur territoire.

Ces interstices appropriés par les Népalais ont la particularité de n'avoir de signification que pour eux. En tant qu'« espaces autres », ces recoins dans la ville indienne peuvent être assimilés à des « hétérotopies » telles que Foucault (1994 [1984]) les définit : des « lieux réels, des lieux effectifs, des lieux qui sont dessinés dans l'institution même de la société, et qui sont des sortes de contre-emplacements, [...] des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables » (*ibid.* : 755-756). Dans la perspective de Foucault, ces lieux, dont le caractère universel est affirmé, peuvent correspondre à des états de crise (adolescents, femmes en couches...) ou à des comportements déviants (prison, clinique...). Il n'en est rien concernant les Népalais mais d'autres principes s'appliquent bien à notre cas. Si ces hétérotopies sont des espaces autres, elles sont néanmoins en liaison avec les autres lieux. Les Népalais passent ainsi des recoins aux hôtels de la ville où logent les touristes : ils font le lien entre les

lieux. D'autre part, « les hétérotopies supposent toujours un système d'ouverture et de fermeture qui, à la fois, les isole et les rend pénétrables » (*ibid.* : 760). Cela est particulièrement vrai des espaces observés, qui, s'ils ne sont pas fermés au sens propre, le sont pour la majorité des Indiens. Espaces de Népalais pour les Népalais, il faut en quelque sorte montrer patte blanche pour y pénétrer, même si aucune barrière physique n'existe : « on ne peut y rentrer qu'avec une certaine permission » (*ibid.* : 760). Les lieux du travail et de la convivialité (les restaurants népalais) constituent ainsi un ensemble de repères qui forment le territoire des Népalais dans la ville indienne.

Contrairement à ce qui se passe en Uttarakhand où l'ensemble des travailleurs népalais ont une appréhension comparable des villes où ils résident, il existe, à Delhi, des différences d'appropriation de la ville entre les migrants. De manière générale, les gardiens de nuit rencontrés dans l'Est de la ville, à Shahadara, ont une connaissance très limitée de la capitale indienne. Il n'est pas rare que même après vingt années de présence dans la ville, les grands monuments leur soient totalement inconnus. Les cartes mentales dessinées par les jeunes hommes reflètent cette atrophie de l'espace vécu. Les migrants ne sortent que très rarement du quartier où ils logent et travaillent. Dans leur esprit, ce ne sont d'ailleurs que les fous (*pāgal*) qui se promènent sans but, à dépenser de l'argent pour rien.

Les logements sont investis différemment par les Népalais selon leur projet migratoire. La manière dont sont aménagées les pièces d'habitation reflète bien les aspirations des migrants. À Delhi comme à Pithoragarh, les hommes seuls en logique de survie s'entassent dans des logements exigus et dépourvus de tout confort. De simples nattes ou quelques cartons servent de matelas. Les vêtements sont suspendus à un clou. Dans un coin de la pièce, la cuisine est faite à même le sol. Le dépouillement intérieur, qui n'est pas sans rappeler celui des maisons villageoises, est le signe d'un très faible investissement (photo 2). Ces hommes se considèrent comme étant de passage. Il en va autrement pour ceux qui passent de plus longues périodes, ont parfois des emplois plus rémunérateurs ou viennent en famille en Inde. Dans ces cas-là, l'aménagement des logements dépasse le stade du strict nécessaire. Des couleurs apparaissent sur les murs, des photos de stars de Bollywood sont placardées, des lits et du petit matériel électroménager sont achetés et mis en valeur (photo 3). Il existe un lien entre ce que le migrant fait de sa migration et la manière dont il s'installe en migration. Ceux qui parviennent à s'enrichir, qui sont aussi ceux qui passent des périodes plus longues en Inde, veulent un intérieur agréable, *a fortiori* si leur famille est aussi présente.

Par le mouvement et par des pratiques quotidiennes et plus exceptionnelles, les migrants se familiarisent peu à peu avec l'espace indien. Au départ inconnu, à la fois craint et attirant, il entre dans la géographie intime des individus. De ces multiples expériences, profondément liées à la situation dans les lieux, naît une



2. « L'aménagement minimal de la majorité des chambres des migrants népalais reflète leur sentiment d'être de passage en Inde. Le réel investissement ne peut se faire que dans une maison à soi, au Népal. ». Pithoragarh 2002.

certaine forme « d'idéologie territoriale » (Di Méo 1998 : 235²³), fruit « d'ambiance et de rumeurs sourdes » (Di Méo & Anglade 1996 : 87). Elle se construit dans l'action au travail, dans la vie quotidienne et par l'énoncé de ses propres expériences.

LA MIGRATION RENFORCE LES LIENS AU VILLAGE POUR LA MAJORITÉ DES TRAVAILLEURS PAUVRES

Si la fréquentation répétée des lieux induit la formation d'un territoire migratoire, la question de l'identification à cet espace se pose. En effet, pour certains géographes français, le territoire est une assise à l'identité des groupes²⁴. Puisque les migrants passent des années entières dans un espace migratoire porteur de sens et de valeurs, il est légitime de se demander si leur appartenance identitaire peut être modifiée. Le séjour en Inde est perturbateur pour les Népalais car leur position sociale particulière et extraordinaire implique des changements dans l'idée qu'ils peuvent avoir d'eux-mêmes. D'une manière générale, il importe de comprendre comment une appartenance collective à un groupe, lié par l'origine géographique et par l'activité en pays étranger, peut se créer. En d'autres termes, le territoire migratoire est-il porteur d'une strate d'appartenance supplémentaire ?



3. « Pour ce couple illégitime ayant fui le Népal, décorer sa chambre à sa guise est une manière de s'approprier son espace de vie dans la perspective d'une installation à long terme en Inde ». Pithoragarh 2002.

La question se pose tout d'abord pour l'état de migrant temporaire, car c'est ainsi que les Népalais rencontrés se perçoivent. Le mot népalais *pravāsī* (émigré) est très peu utilisé car il désigne de fait le migrant permanent, celui qui a coupé les ponts avec le Népal ou qui y rentre irrégulièrement et qui est installé en Inde avec sa famille²⁵. L'expression utilisée pour décrire leur mouvement est celle de *āune-jāne*, aller-venir. La circulation de travail est considérée comme une tradition (*paramparā*), comme une habitude (*bāni*) héritée de leurs grands-parents. Dans le même temps, elle n'est pas particulièrement valorisée. Dans les villages des montagnes de l'Extrême-Ouest du Népal, les classes les plus aisées regardent avec condescendance ceux qui font « les allers-retours ». Il n'y a pas de fierté à travailler en Inde. Ce constat peut expliquer que l'état de migrant ne soit pas revendiqué, même si le mouvement est constitutif du mode de vie d'une grande partie des Népalais de l'Ouest.

Les migrants népalais justifient leur présence en Inde par la possibilité d'y travailler : « s'il y avait du travail au Népal, nous ne viendrions pas en Inde ». Or, l'idéologie des hautes castes ou *bahunism* (de Bahun, Brahmane), marquée par le fatalisme et la faible valorisation du travail manuel, est répandue dans la population népalaise : « il n'y a pas de dignité dans le travail. Les gens de haute caste, qui ont toujours méprisé le travail physique, pensent et enseignent aux autres que l'érudition et le rituel sont les seules choses importantes » (Bista 1991 : 79).

Tant et si bien qu'à « un niveau populaire, même parmi les personnes illettrées, n'importe quel travail est considéré comme douloureux (*dukkha*) ; les gens considèrent le fait d'éviter de travailler comme une preuve de sagesse » (*ibid.* : 79). Même si ces assertions peuvent paraître excessives, toujours est-il qu'en Inde le travail auquel ont accès les Népalais n'est pas vraiment respectable aux yeux des Népalais et des Indiens, ni respecté. Dans les villes d'Uttarakhand, les Népalais forment un ensemble de travailleurs démunis, qui occupent les positions sociales les plus basses. C'est d'ailleurs parce que les locaux répugnent à exécuter des tâches pénibles qu'ils jugent dégradantes (Krengel 1997) que les Népalais arrivent à s'insérer sur le marché local du travail. Souvent vêtus comme de pauvres hères, ils portent des charges toute la journée, le dos courbé, le regard tourné vers le sol. Facteur local aggravant, le portage a un statut particulier, qui l'oppose au « travail manuel » (*hātko kām*). Il existait en effet une ancienne tradition, dont Winkler (1979) dit qu'elle n'avait plus cours en 1968 dans le district de Baitadi, qui consistait pour les membres des basses castes (*bhul*) à porter le palanquin du marié. La mémoire d'un devoir attribué aux basses castes est restée.

À Delhi, l'activité de gardien de nuit n'est pas non plus valorisée. S'il a pu exister un certain prestige pour les gardiens à être assimilés aux Gurkha grâce au *khukuri*²⁶ qu'ils portaient comme attribut, aujourd'hui, ils n'ont qu'un bâton pour se défendre des voleurs. Le sentiment qu'ils « ne sont plus respectés comme autrefois, quand les gens se levaient pour leur donner la place dans le bus » est aussi bien présent. Aux dires des intéressés, l'emploi de gardien a perdu de sa dignité. Si travailler de nuit est parfois durement ressenti par les plus âgés, le plus humiliant reste la méthode de rémunération. Chaque mois, tous les matins pendant dix à douze jours, le gardien passe de maison en maison, ou d'appartement en appartement, dans le quartier où il exerce ses fonctions. C'est un moment vécu comme particulièrement dégradant pendant lequel les Népalais sont obligés de mendier (*māgnu*) : « si on ne mendie pas, qui va nous donner de l'argent ? [Les Indiens] ne nous en donneront pas d'eux-mêmes, il faut mendier ». Or, dans l'ensemble du Népal, les basses castes sont dénommées « celles qui mangent grâce à la mendicité » (*māgne khāne jāti*). Travailler pour de l'argent et surtout le réclamer auprès de ses employeurs est donc culturellement empreint d'un manque de respectabilité. Collecter son salaire est une expérience difficile, d'autant plus qu'il faut souvent essuyer les refus répétés des propriétaires.

Comme le travail occupe la majorité du temps des hommes, il conditionne l'essentiel des expériences. La valeur accordée aux lieux du travail, et au territoire migratoire, ne peut être comprise sans envisager la situation du migrant dans le lieu, en fonction de l'avancement de son projet. La faiblesse des salaires et surtout leur irrégularité²⁷, l'absence de promotion sociale, l'indignité (*bejjat*) et l'exploitation (*śoṣaṇ*) ressenties font que l'Inde n'est pas porteuse d'espoir

pour les Népalais en situation de survie. Elle n'est finalement pas non plus affectivement investie. Dans les conditions matérielles et sociales décrites plus haut, les migrants ne trouvent pas dans l'espace migratoire une valorisation telle qu'elle puisse correspondre à une strate identitaire nouvelle. Comment accepter, lorsqu'on est brahmane, que l'Inde puisse constituer une part de soi, alors que tout y est à l'envers (*ulto*)²⁸ ? Comment accepter que Pithoragarh puisse définir ce qu'ils sont si tout n'y est que contrainte, obligation et humiliation ?

L'identité de classe imposée et projetée par les dominants, les Indiens en général et les patrons en particulier, est rejetée. Les migrants ne se sentent pas travailleurs ou tout du moins ne veulent pas se considérer comme tels. Ils emploient plus volontiers les expressions « faire le travailleur » (*majdurī garne*), « faire le gardien » (*caukidāri garne*) que « être travailleur ou gardien ». Ils opèrent donc une distinction entre ce qu'ils font et ce qu'ils sont en Inde. « Faire l'ouvrier » ne signifie pas pour la majorité appartenir au monde du travail. Collectivement en effet, les migrants en situation de survie n'affirment pas leur état et leur solidarité par l'appartenance à des organisations syndicales. En Uttarakhand et à Delhi, la conscience politique des hommes qui effectuent les allers-retours est très faible. À Pithoragarh, des tentatives pour fédérer les portefaix, menées par des étudiants népalais²⁹, ont été tentées mais la division entre les étudiants et la récupération par le parti communiste maoïste qui a ensuite été interdit a sonné le glas de la mobilisation. Parmi tous ceux rencontrés en 2002 et 2003, aucun ne se souvenait de la grève organisée en 2000 pour protester contre un commerçant qui avait frappé un des leurs. Même si le contexte politique, marqué par une suspicion forte des Indiens envers les associations népalaises, n'était pas favorable à l'expression collective, force est de constater que les Népalais n'en ressentaient pas le désir. Les principaux dirigeants de l'époque évoquèrent à ce propos le manque de participation des portefaix. L'intériorisation de la soumission, un état d'esprit peu enclin à la revendication et l'impression que leur situation n'est que passagère, se considérant par essence comme des paysans, font que l'état de prolétaire ou de travailleur ne donne pas lieu à une expression collective. L'espace indien est utilitaire. Les migrants survivent grâce à lui. Il est décrypté mais il n'est pas revendiqué. Il ne constitue pas une strate supplémentaire d'appartenance.

A contrario, les séjours à l'étranger participent plutôt d'un renforcement de l'appartenance villageoise et régionale, l'Inde faisant office de repoussoir. Pour affirmer leur condition d'hommes libres sur terre, l'affirmation de l'appartenance à un territoire identificatoire est importante. D'une part, les réseaux migratoires sont des réseaux villageois, ou des réseaux regroupant des personnes issues de groupes de villages, souvent par affinité de caste. Le logement reconstruit ainsi des semblants d'ambiance villageoise. Il permet de se retrouver entre hommes de même origine et d'y préparer une nourriture qui, si elle moins bonne qu'au

village, s'en approche. D'autre part, les restaurants népalais de Pithoragarh, tenus par des membres des hautes castes népalaises, sont aussi des lieux d'affirmation identitaire. Au milieu d'un monde indien, ils sont des lieux de convivialité où le *doteli*, le dialecte de l'Extrême-Ouest du Népal, est parlé, où l'on peut consommer une assiette de riz et de lentilles accompagnée d'un curry de légumes. Les cassettes de chansons populaires rythment les conversations à propos des dernières opportunités d'emploi ou des nouvelles du village.

En contexte migratoire, l'appartenance à un district³⁰ est revendiquée haut et fort, même dans le cas où le migrant est installé de manière quasi-définitive dans le Téraï³¹. Le nom du district de provenance est l'information, préalable à toute discussion, échangée entre deux inconnus se rencontrant pour la première fois. En Inde, et contrairement à ce qui se passe dans leurs villages, les Népalais entrent en contact avec des compatriotes venus de nombreux districts de l'Ouest du pays. Ce rapprochement permet la fabrication de stéréotypes basés sur le district, comme cela a été remarqué dans le district de Bardhaman, au Bengale Occidental, où se retrouvent des travailleurs saisonniers de toutes castes, de tous groupes ethniques et de religions diverses en provenance des États du Bihar, du Jharkhand et de l'ensemble du Bengale Occidental (Rogaly, Coppard et al. 2003). Là-bas, « l'auto-identification et la catégorisation fondée sur le lieu [d'origine] sont au moins aussi importantes que celles fondées sur l'identité de groupe telle la caste, l'ethnie ou la religion, et en fait chevauchent ces dernières » (*ibid.* : 288). L'énonciation de l'appartenance spatiale s'affine néanmoins quand les migrants sont du même district. À l'échelle la plus locale, le village est l'espace-base de leur condition d'homme. Lieu où les migrants sont nés, ont grandi, ont hérité d'une maison, de champs, il est le lieu par excellence de l'identification.

La notion d'identité villageoise, ou d'appartenance au village en tant qu'espace concret, a été peu mise en avant par les anthropologues indianistes, pour qui l'appartenance est liée en premier lieu à une caste ou à un lignage. Ouvrant la voie, Dumont (1957 : 49-50) affirme ainsi qu'un « Kallar est moins tel comme habitant de Tenganipatti que comme membre d'une des lignées qui par leur réunion constituent dans l'esprit traditionnel l'unité territoriale de Kokkulam ». Plus loin, il dénie de fait toute signification au concept de territoire qui « n'est pas une catégorie absolue [et qui] n'est jamais dissocié de son contenu de parenté, sur lequel il repose en même temps que sur son association à d'autres territoires de même nature » (*ibid.* : 165). Le village n'est pas un « fait social » (Dumont & Pocock 1957 : 23) mais il est un « fait architectural et démographique » (*ibid.* : 26) subordonné aux liens de parenté. Puisque « la relation à la terre n'est pas, en Inde, un facteur principal d'organisation sociale » (*ibid.* : 18), ces auteurs affirment que les principes de parenté et de caste sont prééminents par rapport au facteur territorial. Il n'est pas possible de parler de communauté villageoise, car, entre autres, la

loyauté envers le supposé village n'existe pas. Bailey (1959 : 94) s'inscrit en faux contre ces assertions en affirmant que l'étude des relations sociales, politiques et économiques montre l'existence d'un « esprit de corps » au sein du village. De la même manière, Srinivas (1975) remet en cause l'idée dumontienne d'absence de loyauté des castes dominantes envers le village, qui défendent l'intérêt du village dans son entier et non uniquement le leur. Il insiste aussi sur l'importance de l'inscription spatiale du sentiment d'appartenance lié au temps passé dans le village par le lignage et à la possession de terres. Dans la continuité de Srinivas, Assayag (1983), qui étudie la stratification sociale et l'influence de la cosmogonie hindoue sur la forme du village au Karnataka, semble introduire de la même manière une certaine dose d'identité territoriale : « sociologiquement, aux niveaux économiques et rituels, selon des statuts hiérarchisés et spécifiques, les castes constitutives d'une communauté locale revendiquent toutes une appartenance territoriale localisée et se comportent loyalement vis-à-vis de celle-ci » (*ibid.* : 94). Mais il faut finalement se tourner vers les travaux des géographes, ce qui n'est pas étonnant tant ils s'intéressent à l'espace, pour voir apparaître plus nettement l'identité spatiale. Pour Gallais et de Golbéry (1972), le sentiment d'appartenance donne à la communauté villageoise sa solidarité : « Les villageois constituent un groupe de voisinage, mais l'existence d'une véritable communauté implique non seulement une dépendance matérielle et économique largement réalisée bien que dépassant le cadre villageois, mais aussi et surtout un sentiment d'appartenance collective donnant lieu à une communauté rituelle et politique » (*ibid.* : 20).

Enfin, Landy (1994) et Shivalingappa (1994) évoquent les causes culturelles de l'attachement au village, ce qu'ils nomment les « facteurs d'enracinement ». Pour ces auteurs, le territoire villageois, *a fortiori* celui des ancêtres, est vecteur d'identité, notamment dans les confrontations avec le village voisin : « les villageois de l'un comme ceux de l'autre ont toujours leurs propres frontières mentales et sociales, marques d'un sentiment identitaire très fort, si futile soit-il » (Shivalingappa 1994 : 211).

Au Népal, dans la lignée des études dumontiennes, l'appartenance spatiale des castes indo-népalaises semble aussi considérée comme secondaire³² même si les Indo-Népalais, dont les migrants étudiés font partie, « se qualifient par cinq appartenances : le clan [...], la *jāt*, la localité d'origine [...], la nationalité népalaise (*hāmī nepālī* : « nous les Népalais »), la qualité d'hindou » (Ramirez 2000 : 36)³³. Il en va différemment dans le district de Jumla, au Nord-Ouest du pays, où « l'analyse de l'organisation sociale à Botan a [...] fait apparaître que la localité définit l'identité au même titre que la parenté : tous les habitants d'un même *pagri* (longue habitation, composée de plusieurs maisonnées) sont considérés comme frères lignagers, quelle que soit leur origine. Par la prééminence de l'identité territoriale, le lignage fondateur du village peut littéralement absorber les nouveaux arrivants

[s'ils sont aussi kshatriya] dans son lignage en offrant terre, patronyme et divinité aux nouveaux arrivants» (Shrestha-Schipper 2003 : 375). L'analyse des sentiments identitaires en situation d'exil met en exergue ce qui est remarqué à Jumla : le village compte. En multipliant les expériences d'exil, les migrants se rendent compte à quel point ils sont attachés à leur lieu de naissance. L'éloignement crée le manque et favorise ainsi une valorisation dont ils n'avaient pas forcément conscience au village. Cela se manifeste par l'affirmation que le lieu préféré est le village d'origine. C'est également visible dans les projections que font les migrants : le village est le point focal de leur monde, celui vers lequel le cœur est tourné. « Mon village, c'est mon village, mon lieu de naissance. C'est comme ça » dit Gharti M.³⁴ Espace familial, où sont franchies les principales étapes de la vie d'homme des migrants, les apprentissages, les cultes principaux, le village est un héritage. Les paysans lui appartiennent car c'est un espace nourricier, envers lequel ils sont reconnaissants. Point d'ancrage pour des hommes en perpétuel mouvement, il est le lieu de la stabilité, de la sédentarité, celui où le bien-être spatial est à son maximum car la familiarité l'est aussi. C'est là où ils possèdent une maison (*ghar*), seule « base spatiale » possible de leur existence. C'est aussi ce qui permet l'identification des autres : la formulation « je suis de tel village » fait partie des catégorisations élémentaires qui permettent la différenciation et par là même l'énonciation de l'appartenance à un groupe localisé³⁵. Le lieu de naissance est donc un lieu de l'entre-soi, un cadre de passation de la mémoire du groupe familial, clanique et villageois. La seule différence de localisation permet de dresser des limites entre soi et les autres. Enfin, à l'appartenance au village est associée l'idée de l'auto-subsistance et la fonction la plus valorisée, celle de paysan, comme le dit Khem Raj N.³⁶ : « Je me sens paysan (*kisān*). Il n'y a rien de plus grand qu'être paysan. Le paysan peut produire sa propre subsistance. J'aime beaucoup l'agriculture. L'honneur (*ijjat*) du paysan est grand, celui de l'employé (*nokari*) n'existe pas³⁷ ». Le village est le lieu d'une identité « professionnelle » bien particulière, qui concerne la quasi-totalité des migrants. Il est le lieu d'un mode de vie, réel ou fantasmé, basé sur l'agriculture et l'élevage³⁸ et avant tout associé à la sédentarité : « pour le travail [en Inde], on doit changer d'endroit, on ne sait pas si l'eau est bonne. Le paysan a sa propre résidence (*basovās*) et ça, il n'y a rien de mieux. On élève des chèvres, on mange de leur viande. On élève des vaches, des bufflesses, on cultive les champs, on mange la nourriture qu'on produit »³⁹. Si l'on admet que « le rapport aux lieux n'existe donc pas en soi, de façon indépendante, mais est toujours relié à la question des pratiques » (Stock 2005), on comprend que les Népalais attachent au village la fonction de paysan qui détermine en grande partie leurs pratiques de l'espace. Plus la pratique est valorisée, plus le lieu où elle s'exerce le sera.

LA MIGRATION PEUT DÉFINIR DE NOUVELLES STRATES POUR LES MIGRANTS EN RÉUSSITE

Pour les migrants en logique d'accumulation, la mobilité géographique en Inde a abouti à une mobilité sociale au Népal, pour eux, ou à un espoir de mobilité sociale pour leurs enfants⁴⁰. Une reconnaissance envers l'espace migratoire peut alors naître. L'Inde n'est plus un espace de contraintes absolues et devient un espace d'espoir. Mais de la gratitude (« c'est grâce à l'Inde que nous vivons ») à l'élaboration d'une nouvelle strate d'appartenance, le pas n'est pas forcément franchi.

À Delhi, il existe plusieurs associations de travailleurs népalais, affiliées aux partis politiques népalais⁴¹. Elles fédèrent en fait surtout les Népalais installés en famille à Delhi. Très peu de migrants faisant les allers-retours en connaissent l'existence. Si tel est le cas, ils pensent qu'elles ne sont pas pour eux, qu'il faut être éduqué pour en faire partie et surtout que ces associations ne servent à rien. Leur participation est donc très faible⁴². Mais il est remarquable de constater que plus la situation du migrant est aboutie, moins il hésite à s'affirmer comme travailleur. Des brahmanes du district de Dandeldhura, qui habitent ensemble alors que leur famille est au Népal, bénéficient de contrat de longue durée en tant que serveurs dans un club huppé de la capitale indienne. Ils sont satisfaits de ce qu'ils gagnent (6000 roupies, dont la moitié en pourboire, en 2003) et ont pu acheter de la terre dans le Térai où plus tard, ils veulent ouvrir un magasin. L'un d'entre eux, Khem Raj P., a créé la branche « Extrême-Ouest » du syndicat des travailleurs MINA (*Migrant Nepalese Association*). Il l'explique par le besoin de défendre les gardiens de nuit originaires de la région car « ils sont souvent peu éduqués et ils ne parlent pas népalî [pour communiquer avec leurs compatriotes du syndicat] ». À une conscience identitaire de travailleur se superpose celle de l'origine géographique. De la part de hautes castes pratiquant les allers-retours annuels, il n'est pas courant de constater les signes d'une appartenance au prolétariat. Reste à savoir si le sentiment d'être un travailleur se perpétuera dans le futur car ce n'est pas pour autant que le village natal s'efface de leur horizon : théoriquement, les migrants y retournent chaque année à l'occasion du Dasai⁴³ et continuent d'y envoyer de l'argent.

L'Inde est avant tout un espace où les migrants travaillent et gagnent de l'argent. Espace complémentaire du territoire villageois, il n'en est pas moins indispensable à la survie de la famille. « Au Népal, il n'y a rien. Nous mangeons la nourriture de l'Inde. Si nous ne venons pas ici, nous mourrons » : cette phrase d'un migrant rencontré à Mussoorie induit une sorte de hiérarchie des espaces de vie. L'espace primordial, celui qui permet de vivre n'est plus le village natal mais devient l'Inde. Mais de cette constatation ne naît pas forcément l'appartenance. Pour que l'espace migratoire forme une strate supplémentaire de l'identité

revendiquée comme telle (« Pithoragarh c'est ma maison »), il faut qu'il donne lieu à de réelles réussites. « À force de passer du temps à Delhi, c'est devenu comme ma maison. J'ai appris à parler hindi. Les Indiens ne pensent pas que je suis Népalais. Ici, dans la *colony*, je rencontre des amis, je connais des gens » dit Lakshman T. qui a acheté de la terre et s'est fait construire une maison dans le Téraï népalais. Il se sent à l'aise dans son quartier, reconnaît que les Indiens sont corrects avec lui, qu'ils ne le méprisent pas. Ce sont à peu près les mêmes sentiments que deux restaurateurs de Pithoragarh évoquent lorsqu'ils disent que cette ville d'Uttarakhand est comme leur village. Ils sont chez eux, car ils sont entourés d'amis ou de connaissances. Parce qu'ils ont passé du temps en Inde, de manière continue, l'espace migratoire est devenu un espace de la familiarité. Il n'est plus craint. Les Indiens ne sont pas décrits comme des exploiters, mais ils ne sont pas non plus considérés comme des amis. Une certaine distance subsiste entre le migrant et l'Inde, même pour Nripesh S., pour qui Pithoragarh et son village natal sont équivalents. Cette distance existe car, même si les projets migratoires sont réussis, à terme il faudra bien rentrer au pays. Les sentiments d'appartenance à un espace étranger peuvent durer le temps de la migration temporaire. Ensuite, les choses rentreront dans l'ordre, au Népal.

CONCLUSION

Travailleurs précaires pour vivre mais paysans dans l'idéal, les migrants de l'Extrême-Ouest du Népal naviguent entre deux pays au gré des contraintes et de leurs ambitions. Parce que « l'homme est un animal territorialisateur » (Barel 1986: 135), les lieux de la migration, lieux de l'altérité par excellence dans les premiers temps, sont peu à peu transformés et/ou informés, pour devenir des lieux de familiarité. Un territoire migratoire se forme à différentes échelles, plus ou moins élaborées en fonction des projets migratoires. Dans tous les cas, ce sont des territoires non exclusifs, non continus mais appropriés. Se superposant aux territoires des locaux, ils ne donnent pas lieu à des confrontations car leur nature et les objectifs des deux populations sont peu semblables.

Le monde pratiqué par les Népalais est donc constitué de nombreux lieux mais on ne peut dire que leur mode d'habiter soit « poly-topique » (Stock 2004) car les différents espaces de vie n'ont pas la même valeur. C'est en particulier le cas pour le logement, qui en Inde, est loué et à ce titre qui n'est jamais défini par le terme de *ghar* (maison) mais par celui de *dera* (logement provisoire). La hiérarchie des espaces de vie est sans cesse affirmée. L'Inde et le Népal sont certes complémentaires – les hommes font vivre leur famille au village grâce aux rémunérations indiennes – mais ils ne sont pas interchangeables. Les espaces de

l'entre-soi de la migration sont indispensables aux séjours des migrants. Mais, parce qu'ils sont hautement significatifs d'une position sociospatiale défavorable et synonymes de subsistance, ils ne sont pas revendiqués dans les constructions individuelles de l'appartenance. Même si le travail en Inde peut permettre un certain enrichissement, le village demeure un point d'ancrage qui définit le migrant. Le détour par l'Inde et la position d'excentrement de l'observation et de l'énonciation permet donc de mettre en relief un attachement au village qui s'exacerbe en exil. Ainsi la circulation de travail conforte le village comme lieu primordial. Être paysan reste un idéal.

T. B.

NOTES

1. Cet article est fondé sur ma thèse de géographie concernant les migrations temporaires de travail à partir de l'Ouest du Népal vers le Nord de l'Inde. Après un séjour de cinq mois dans des villages de l'Ouest népalais, où mon travail sur les effets locaux des migrations fut perturbé par la situation politique, je me suis intéressé aux migrants dans leur lieu de migration. La ville de Pithoragarh (où j'ai passé trois mois) est située à proximité de la frontière népalaise dans l'État de l'Uttarakhand (45 000 habitants en 2001). Elle fut choisie car elle est un grand pôle d'attraction pour les hommes de l'Extrême-Ouest népalais, qui y travaillent mais aussi la traversent pour se rendre dans les autres villes d'Uttarakhand. De courts séjours dans d'autres villes de l'Uttarakhand (trois mois au total) furent nécessaires à la comparaison des dynamiques migratoires. J'ai enfin passé deux mois et demi à Delhi, afin de comprendre les différences de logiques migratoires entre les migrants dans la capitale indienne et ceux des montagnes de l'Himalaya. J'ai privilégié une étude qualitative des migrations en me centrant sur les processus migratoires et l'insertion des migrants dans la ville. 94 entretiens approfondis ont été effectués (avec entre autres des Kshatriya 49 %, des basses castes 23 % et des Brahmanes 12 %), ainsi que de très nombreux entretiens informels, dans les logements des migrants ou sur leur lieu de travail. Mon investigation repose sur l'observation des travailleurs et sur le recueil de leurs discours.

2. Les destinations « occidentales » (Europe, États-Unis, Australie) sont les plus prisées mais les plus difficiles à atteindre. Lors du recensement de la population de 2001, les taux officiels de migration semblent être largement sous-évalués. Dans les montagnes de l'Ouest du Népal, d'où proviennent les migrants rencontrés, les taux sont tous supérieurs à la moyenne nationale (3,3 %), variant de 3,3 % à Darchula (où le recensement n'a pu se faire normalement à cause de la situation politique) à 9,4 % à Achham et à plus de 13 % à Doti et Bajhang. Si l'on postule que la majorité écrasante des migrants sont des hommes âgés de 15 à 50 ans, il est possible de calculer un taux de migration plus précis, prenant uniquement en compte les hommes de cette tranche d'âge, sachant que les moins de 15 ans représentent 40 % de la population masculine népalaise (*Central Bureau of Statistics* 2001). Les chiffres obtenus reflètent mieux la réalité : dans les montagnes de l'Extrême-Ouest népalais, les taux d'absence des hommes sont en moyenne de 28 %, compris entre 20 % à Bajura à 42 % à

Achham. Les taux de migration des femmes (entre 15 et 50 ans) sont nettement inférieurs, en moyenne de 4 %.

3. Les travaux de géographes tels FARET (2003) concernant les migrants mexicains aux États-Unis, CORTÈS (1999) sur les migrants boliviens ou SACAREAU (2001) sur les porteurs du trekking au Népal ont ouvert la voie.

4. Voir par exemple THIEME (2006), RACINE, ed. (1994), ROGALY & COPPARD (2003).

5. Les logiques de reproduction peuvent être définies comme l'ensemble des objectifs poursuivis et des stratégies mises en œuvre par les membres d'une exploitation agricole pour subvenir à leurs besoins immédiats (nourriture, vêtement, éducation, loisirs le cas échéant) et pour assurer leur futur.

6. Sur cette question, voir BRUSLÉ (2006).

7. En 2003, selon les indicateurs de développement humain, le Népal occupait la 140^e place (PNUD 2004). Son PIB. par habitant était de 238 \$ (111^e rang mondial).

8. Voir GURUNG (1979) par exemple et GABORIEAU ([1978] 1995 : 273) : « l'immense Ouest, lui, se sent abandonné. [...] On a l'impression d'entrer dans un immense arrière-pays peu associé à la vie de la nation et peu favorisé par le gouvernement central ».

9. Les 8 districts (parmi 75) les plus défavorisés sont situés dans les montagnes de l'Ouest : Achham, Bajura, Dadeldhura, Darchula, Jajarkot, Jumla, Rolpa et Rukum (ICIMOD 2003).

10. Le terme de « stratégie » porte en lui la notion de volonté et souvent, la verbalisation. Or nous allons voir que celle-ci n'est pas, à proprement parler, formulée par les migrants mais plutôt mise en mots par le chercheur.

11. En arrivant en ville, les portefaix récupèrent un sac en toile de jute pour se protéger le dos et confectionnent une bandoulière utilisée pour maintenir les charges sur leur dos.

12. En 2003, le salaire quotidien était de 80 à 90 roupies indiennes pour un ouvrier non qualifié, de 120 à 150 roupies pour un maçon. Le choix du métier de cantonnier est cependant risqué à double titre. La sécurité des hommes n'y est pas assurée et il n'est pas rare que des accidents mortels se produisent. D'autre part, l'honnêteté des intermédiaires n'est pas garantie. Il est fréquent de travailler plusieurs semaines et de n'être jamais payé.

13. Le risque de partir avant la fin de sa période d'engagement est de ne pas être payé.

14. Il arrive que des primo-migrants à la recherche d'un travail de cantonnier repartent vers leur village sans avoir trouvé de travail. Quand, après plusieurs jours de vaines recherches, faute de contacts, l'argent engagé vient à s'épuiser, ils rentrent chez eux.

15. Les gardiens de nuit complètent leurs revenus en nettoyant des voitures le matin.

16. Les mercenaires Gurkha sont les plus illustres des Népalais, employés par la Compagnie des Indes dès 1815. La création de régiments spécifiques dans l'armée britannique date de 1857. Courageux, laborieux et dociles, tels sont les qualificatifs attribués aux Gurkha et par extension aux Népalais par les Indiens.

17. Le rôle majeur des réseaux dans la migration internationale est rappelé par GUILMOTO & SANDRON (2000).

18. Le terme de *bajār* ne désigne pas uniquement une aire commerciale mais l'ensemble de l'aire, résidentielle ou commerciale, sur laquelle le gardien étend son emprise.

19. Pour une étude des associations de crédit népalaises à Delhi, voir THIEME & MÜLLER-BÖKER (2004) ; THIEME (2006).

20. Les migrants possédant par héritage une plus grande quantité de terres, donc produisant plus de nourriture, parviennent plus facilement à acquérir de la terre. Il faut aussi qu'ils mettent en place des comportements d'épargne, ce qui n'est pas le cas de tous (l'alcoolisme engloutit les payes de nombre d'entre eux).

21. Les premières expatriations de travail commencent vers l'âge de 10 ans. Beaucoup de jeunes garçons s'enfuient seuls ou en groupes en Inde pour découvrir le monde et s'émanciper de leur famille pendant quelques mois ou quelques années.

22. Le dernier recensement national de la population (2001) fait état d'un taux global d'émigration de 3,3 %. Dans les montagnes de l'ouest du Népal, d'où proviennent les migrants rencontrés, les taux sont tous supérieurs à la moyenne nationale, variant de 3,3 % à Darchula à 9,4 % à Achham. Dans les sept districts de l'Extrême-Ouest, les taux d'absence des hommes âgés de 15 à 50 ans sont de 28 % et atteignent par exemple 42 % à Achham.

23. DI MÉO définit ainsi l'idéologie territoriale: «L'ensemble des représentations mentales, des idées, des concepts, des images, des mythes et des discours, des symboles partagés à une époque et dans un territoire donnés par des groupes sociaux ou ethniques développant un minimum de sentiment identitaire».

24. Parmi les très nombreux écrits sur le sujet, nous pouvons retenir cette citation de GERVAIS-LAMBONY (2004 : 471) : «la construction territoriale est une construction identitaire, ou plus exactement une des dimensions des discours identitaires». Le territoire de la sédentarité est alors considéré par les groupes sociaux comme le référent principal, celui qui, par les images qu'il renvoie, donne un sentiment d'appartenance (être chez soi) à ceux qui l'occupent.

25. Les associations de migrants permanents emploient le terme de *pravāsi*. Il n'existe pas d'association de migrants temporaires.

26. Le *khukuri* est un long couteau recourbé, utilisé pour fendre du bois ou découper la viande, symbole des Gurkha.

27. Les portefaix gagnent entre 1 500 et 6 000 roupies par mois (30 à 120 euros) environ, la moyenne étant de 2 500-3 000 roupies (2003). Les rémunérations sont hautement variables en fonction de la saison.

28. C'est une réflexion que m'a faite un brahmane de Kalikot à propos de sa propre situation. Son père était usurier au village, et lui portait des charges en Inde.

29. 300 à 500 Népalais des districts de l'Extrême-Ouest étudient à Pithoragarh. Leur monde et celui des étudiants ne se croisent qu'incidemment, même s'ils viennent parfois des mêmes villages.

30. Les districts existent depuis la fin du XVIII^e siècle au Népal. Aujourd'hui, les 75 districts comptent un nombre variable de *Village Development Committees*, eux-mêmes divisés en *wards*.

31. Le Térai est la partie népalaise de la plaine indo-gangétique où se concentre aujourd'hui la moitié de la population du pays.

32. «Comme cela est bien connu, pour les hautes castes, spécialement au Népal, l'attachement au territoire n'est pas un facteur d'identité. L'appartenance à une caste et à un lignage prévaut» (LECOMTE-TILOUINE 1993 : 132).

33. «Ces cinq marqueurs n'interviennent pas simultanément dans le discours. Ils sont invoqués et hiérarchisés différemment en fonction du contexte de l'énonciation et de l'identité des interlocuteurs» (RAMIREZ 2000 : 36).

34. Pauri Garhwal, le 30 mai 2003.

35. Le village répond dans ce cas-là à la définition du géosymbole telle qu'elle a été construite par BONNEMAISON (1981 : 256) : « un géosymbole peut se définir comme un lieu, un itinéraire, une étendue qui, pour des raisons religieuses, politiques ou culturelles prend aux yeux de certains peuples et groupes ethniques, une dimension symbolique qui les conforte dans leur identité ».

36. Delhi, 19 avril 2003.

37. Cette assertion, faite par un membre d'une basse caste, nuance fortement ce que dit Bista sur la dévalorisation du travail manuel par les hautes castes. Le travail agricole est sans doute moins déprécié que les autres travaux.

38. Pour la majorité des migrants, l'autosuffisance alimentaire n'existe pas mais représente un idéal.

39. Delhi, interview du 10 avril 2003.

40. Le couplage des deux types de mobilité a été remarqué à propos des guides de trekking au Népal par SACAREAU (1997).

41. *Nepali Jana Samparka Samiti* (Nepali Congress), *Migrant Nepalese Association* (Communist Party of Nepal, United Marxist-Leninist).

42. Ce point est confirmé par THIEME (2003).

43. Dasai est la « fête nationale par excellence » (RAMIREZ 2000 : 96) au cours de laquelle la victoire de la Déesse sur les démons est célébrée et les rapports d'autorité renouvelés.

BIBLIOGRAPHIE

- ASSAYAG, J. (1983), « Espaces, lieux, limites. La stratification spatiale du village en Inde du Sud », *RES*, 5, Harvard University, pp. 85-104.
- BAILEY, F.G. (1959), « For a sociology of India ? » *Contributions to Indian Sociology*, 3, pp. 88-101.
- BAREL, Y. (1986), « Le social et ses territoires », in F. Auriac & R. Brunet, eds., *Espaces, jeux et enjeux*. Paris, Fayard, Fondation Diderot, pp. 129-139.
- BISTA, D.B. (1991), *Fatalism and Development. Nepal's Struggle for Modernization*. Calcutta, Orient Longman.
- BONNEMAISON, J. (1981), « Voyage autour du territoire », *L'Espace géographique*, 4, pp. 249-262.
- BRUNEAU, M. (2004), *Diasporas et espaces transnationaux*. Paris, Anthropos, (« Villes-Géographie »).
- BRUSLÉ, T. (2006), « Aller et venir pour survivre ou s'enrichir. Circulations de travail, logiques migratoires et construction du monde des Népalais en Inde ». Doctorat de Géographie, Université de Poitiers.
- Central Bureau of Statistics* (2001), *Nepal Population Census 2001*. National Planning Commission Secretariat. [page internet consultée le 20 juin 2004], disponible sur www.cbs.gov.np.
- CLAVAL, P. (1996), « Le territoire dans la transition à la postmodernité », *Géographie et Cultures*, 20, pp. 93-113.

- COLLIGNON, B. (2000), «Les savoirs géographiques vernaculaires ont-ils une valeur ?» in Y. Michaud, dir., *Qu'est-ce que la société ?* Vol. 3. Paris, Odile Jacob (« Université de tous les savoirs »), pp. 111-120.
- CORTÈS, G. (1998), «Migrations, systèmes de mobilité, espaces de vie : à la recherche de modèles», *L'Espace géographique*, 3, pp. 265-275.
- CORTÈS, G. (1999), «Mobilités paysannes et identités territoriales dans les Andes boliviennes», in J. Bonnemaïson, L. Cambrezy et al., eds., *Les Territoires de l'identité. Le territoire, lien ou frontière ?* Tome 1. Paris, L'Harmattan («Géographie et Cultures»), pp. 259-268.
- CORTÈS, G. (2001), «Les Boliviens à Buenos Aires : présence dans la ville, repères de la ville», *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 17 (3), pp. 119-146.
- DI MÉO, G. (1998), *Géographie sociale et territoires*. Paris, Nathan Université (« Fac Géographie »).
- DI MÉO, G. & ANGLADE, M. (1996), «Identité, idéologie et symboles territoriaux : l'exemple du Vic-Bilh en Béarn», in G. Di Méo, dir., *Les Territoires du quotidien*. Paris, L'Harmattan («Géographie Sociale»), pp. 51-86.
- DUMONT, L. (1957), *Une sous-caste de l'Inde du sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*. Paris, Mouton et Cie.
- DUMONT, L. & POCOCK, D. (1957), «For a sociology of India», *Contributions to Indian Sociology*, 1, pp. 7-22.
- FARET, L. (2003), *Les Territoires de la mobilité. Migration et communautés de migrants entre le Mexique et les États-Unis*. Paris, CNRS Éditions («Espaces et Milieux»).
- FOUCAULT, M. (1994 [1984]), «Des espaces autres, hétérotopies», in Id., dir., *Dits et Écrits 1954-1988*. Tome IV 1980-1988. Paris, Gallimard, pp. 752-762.
- GABORIEAU, M. ([1978] 1995), *Le Népal. Une introduction à la connaissance du monde népalais*. Paris/Pondichéry, Kailash.
- GALLAIS, J. & GOLBÉRY, L. de (1972), *Villages d'Inde centrale*. Rouen, Publications de l'Université de Rouen.
- GERVAIS-LAMBONY, P. (2004), «De l'usage de la notion d'identité en géographie. Réflexions à partir d'exemples sud-africains», *Annales de géographie*, 638-639, pp. 469-488.
- GUILMOTO, C.F.Ž. & SANDRON, F. (2000), «La dynamique interne des réseaux migratoires dans les pays en développement», *Population*, 55 (1), pp. 105-136.
- GURUNG, S. B. (1979), «Economy, ecology and migration in the far western development region, Nepal», *The Journal of Development and Administration Studies*, 1 (2), pp. 152-177.
- International Centre for Integrated Mountain Development/ICIMOD (2003), *Mapping Nepal Census Indicators 2001 and Trends*. Kathmandou, ICIMOD, CBS/HMGN.
- KRENGEL, M. (1997), «Migration and the danger of loss : some aspects of cultural identity in Kumaon/Indian Himalaya», in I. Stellrecht & M. Winiger, eds., *Perspectives on History and Change in the Karakorum, Hindukush and Himalaya*. Cologne, Rüdiger Köppe Verlag, pp. 171-188.
- LANDY, F. (1994), «Migrations et enracinement dans le Madaï», in J.-L. Racine, dir., *Les Attaches de l'homme. Enracinement paysan et logiques migratoires en Inde du Sud*. Paris, Éditions de la MSH/Pondichéry, IFP, pp. 79-142

- LECOMTE-TILOUINE, M. (1993), « About Bhume, a misunderstanding in the Himalayas », in G. Toffin, dir., *Nepal, Past and Present*. Paris, CNRS Éditions, pp. 125-133.
- Programme des Nations Unies pour le Développement/PNUD* (2001). *Nepal Human Development Report 2001. Poverty Reduction and Governance*. Kathmandou, PNUD.
- PNUD (2004), *Nepal Human Development Report 2004. Empowerment and Poverty Reduction*. Kathmandou, PNUD.
- RACINE, J.-L., ed. (1994), *Les Attaches de l'homme. Enracinement paysan et logiques migratoires en Inde du Sud*. Paris, Éditions de la MSH/Pondichéry, IFP.
- RAFFESTIN, C. (1986), Écogénèse territoriale et territorialité, in F. Auriac & R. Brunet, eds., *Espaces, jeux et enjeux*. Paris, Fayard, Fondation Diderot (« Nouvelle encyclopédie des sciences et techniques »), pp. 173-185.
- RAMIREZ, P. (2000), *De la disparition des chefs. Une anthropologie politique népalaise*. Paris, CNRS Éditions, (« Monde Indien Sciences Sociales 15^e-20^e siècle »).
- ROGALY, B. & COPPARD, D. (2003), « "They used to go to eat, now they go to earn" : the changing meanings of seasonal migration from Puruliya district in West Bengal, India », *Journal of Agrarian Change*, 3 (3), pp. 395-433.
- ROGALY, B., COPPARD, D., RANA, K., et al. (2003), « Seasonal migration, employer-worker interactions, and shifting ethnic identities in contemporary West Bengal », *Contributions to Indian Sociology*, 37 (1/2), pp. 281-310.
- SACAREAU, I. (1997), *Porteurs de l'Himalaya. Le trekking au Népal*. Paris, Belin, (« Mappemonde »).
- SACAREAU, I. (2001), « Du village à la ville, de la ville à la montagne : mobilités et territorialités des paysans-porteurs du Centre-Ouest du Népal », in F. Bart, S. Morin et al., eds., *Les Montagnes tropicales : identités, mutations, développement*. Talence, DYMSET, pp. 461-478.
- SHIVALINGAPPA, B.N. (1994), « Fluidité et changement dans la Mainad », in J.-L. Racine, dir., *Les Attaches de l'homme. Enracinement paysan et logiques migratoires en Inde du Sud*. Paris, Éditions de la MSH/Pondichéry, IFP, pp. 143-214.
- SHRESTHA-SCHIPPER, S. (2003), « Religion et pouvoir chez les Indo-Népalais de l'Ouest du Népal (Jumla) ». Thèse d'Anthropologie (3^e cycle), Université de Paris X-Nanterre.
- SMADJA, J. (2003), « Une lecture du territoire et du paysage des Tamang de Salmé », in Id., dir., *Histoire et devenir des paysages en Himalaya. Représentations des milieux et gestion des ressources au Népal et au Ladakh*. Paris, CNRS Éditions, pp. 197-235.
- SRINIVAS, M.N. (1975), « The Indian village: myth and reality », in J.H.M. Beattie & R. G. Lienhardt, eds., *Studies in Social Anthropology. Essays in Memory of E.E. Evans-Prichard by his Former Oxford Colleagues*. Oxford, The Clarendon Press, pp. 41-85.
- STOCK, M. (2004), « L'habiter comme pratique des lieux géographiques », 18 déc. EspacesTemps.net, Textuel [page internet consultée le 5 janvier 2005], Disponible sur <http://espacestemps.net/document1061.html>.
- STOCK, M. (2005), « Les sociétés à individus mobiles : vers un nouveau mode d'habiter? », EspacesTemps.net, Textuel [page internet consultée le 26 mai 2005], Disponible sur <http://espacestemps.net/document1353.html>.
- TARRIUS, A. (1993), « Territoires circulatoires et espaces urbains. Différenciation des groupes migrants », *Les Annales de la recherche urbaine*, 59-60, pp. 51-60.

- THIEME, S. (2003), *Savings and Credit Associations and Remittances: The Case of Far West Nepalese Labour Migrants in Delhi, India*. Genève, Employment Sector, International Labour Office.
- THIEME, S. (2006), *Social Networks and Migration. Far West Nepalese Labour Migrants in Delhi*. Muenster, LIT Verlag.
- THIEME, S. & MÜLLER-BÖKER, U. (2004), « Financial self help associations among far West Nepalese labor migrants in Delhi », *India, Asian and Pacific Migration Journal*, 13 (3), pp. 339-361.
- WINKLER, W.F. (1979), *The Evolution of Caste Organization in a Subregion of Far Western Nepal*, *Anthropology*. Madison, University of Wisconsin-Madison.

RÉSUMÉ

La vie active d'une grande partie des hommes de l'Ouest népalais se déroule en Inde où ils travaillent de quelques mois par an à quelques années, perpétuant ainsi un système d'aller-retour entre leur village et les lieux du travail. Depuis au moins trois ou quatre générations, ils se dirigent vers les petites villes de l'Uttarakhand ou vers les métropoles indiennes pour travailler comme portefaix, gardiens, cantonniers, commis de cuisine ou d'échoppe. En fonction des objectifs qu'ils assignent à leur migration et des contraintes qui pèsent sur eux, ils suivent des stratégies migratoires de survie ou d'enrichissement. Faire sien un pays étranger suppose d'y passer du temps mais aussi d'y investir une part de soi. À chacune de ces stratégies correspond un mode de territorialisation de l'espace indien. Néanmoins tous les migrants népalais, même s'ils mettent en sens l'espace migratoire, n'y attachent pas les mêmes valeurs. Pour la majorité des travailleurs, l'espace indien et l'activité professionnelle qui y est exercée sont dévalorisés car ils ne permettent pas une réelle amélioration des conditions de vie au Népal mais tout juste une reproduction simple de l'exploitation agricole. Dès lors, et même si on peut considérer qu'il existe un territoire migratoire, celui-ci ne constitue pas une nouvelle strate identitaire pour les migrants en logique de survie. Le village natal et l'activité de paysan restent à la base de leur identité spatiale et professionnelle. *A contrario*, l'appartenance aux lieux de la migration et sa revendication sont le seul fait de ceux atteignent des objectifs plus élevés, tout en s'affirmant comme travailleurs et non plus comme paysans.

ABSTRACT

BECOMING A MIGRANT OR STAYING A FARMER ? TERRITORIAL CONSTRUCTIONS AND SPATIAL BELONGINGS OF NEPALESE MIGRANTS IN INDIA

The active life of the majority of Western Nepalese men is spent in India where they work for a period ranging from a few months per year to a few years. Circulating between their native village and places of work has become a tradition for them. For at least three generations, they have headed for small Uttarakhand towns or Indian metropolises to work as coolies, watchmen, road workers, shop assistants or waiters. They adopt strategies

of accumulation or simply gaining livelihood according to their migration-oriented objectives in function of the constraints that weigh upon them. Making a foreign country one's own implies spending time and making certain investments. Each of these strategies is associated with a way of making Indian places a territory. But not all Nepalese migrants attribute the same values to these places. For most of them, India and their work there are devalued because they do not enable migrants to improve their living conditions. Even if we may consider that a migration territory exists, this territory does not represent a new layer of belonging for those migrants following a livelihood strategy. Being a peasant in one's native village still forms the basis of their spatial and professional identity. On the other hand, only those who claim to belong to migration places reach higher goals and assert themselves as workers, not peasants.

QUE FAIRE QUAND LA FRONTIÈRE SE FERME ?

MOBILITÉ SPATIALE ET RETERRITORIALISATION LE CAS DES BHOTIA DU JOHAR

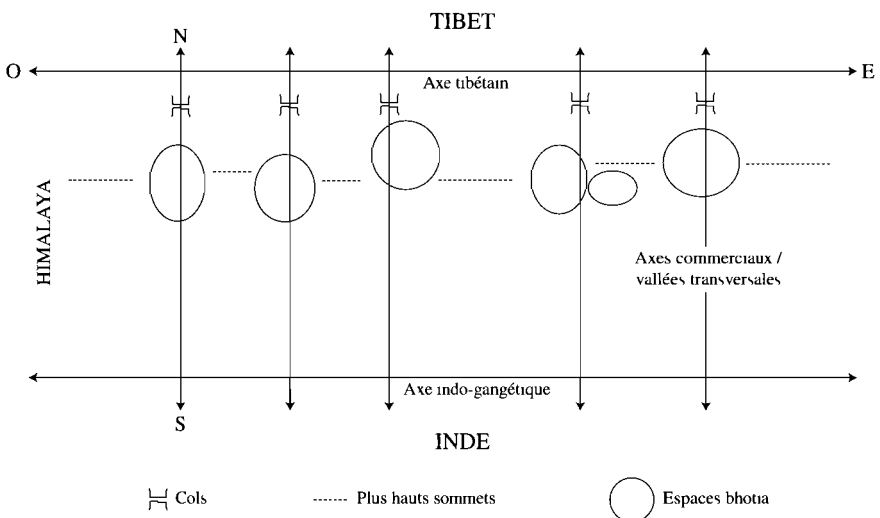
Dans l'Himalaya, en marge d'un processus mondial d'ouverture et de changement de nature des frontières, on observe des phénomènes discordants qui affectent fortement les pratiques spatiales des populations de montagne historiquement construites sur la « transfrontaliarité ». Les mouvements de circulation entre le Tibet au nord et l'Inde et le Népal au sud, éléments fondamentaux de l'économie des deux versants de la chaîne himalayenne, sont dépendants de la plus ou moins grande porosité de la frontière qui sépare ces pays, et dont l'histoire contemporaine est marquée par une longue période de tension semblant tout récemment s'apaiser. La population des Bhotia du Johar, dans l'Himalaya indien du Kumaon, offre ainsi l'exemple d'une territorialité transfrontalière bouleversée par la fermeture de la frontière sino-indienne en 1962. Appartenant à l'ensemble des groupes bhotia qui peuplent la chaîne himalayenne, les Bhotia du Johar, s'en distinguent néanmoins très fortement par leur histoire, leur culture et leur identité propres. L'évolution spectaculaire de leurs pratiques spatiales à partir des années 1960 continue à brouiller un peu plus leur identité bhotia qui, plus qu'une simple expression ethnique, est d'abord géographique¹.

LES BHOTIA DU JOHAR AU SEIN DE L'ENSEMBLE DES BHOTIA DE L'HIMALAYA

Le nom « Bhotia » sert à désigner des peuples habitant les Hauts Pays himalayens de l'Inde, du Népal et du Bhoutan, un nom de même racine. La définition et l'usage de ce nom ainsi que l'imaginaire qu'il véhicule, varient non seulement dans le temps et dans l'espace ainsi qu'en fonction de l'échelle spatiale choisie pour

l'analyse, mais aussi selon la position de l'interlocuteur (chercheur, fonctionnaire, villageois...). La littérature scientifique définit le nom Bhotia (également transcrit Bhotya ou Bhotiya) comme « un terme générique désignant plusieurs groupes socialement indépendants les uns des autres, habitant le long de la chaîne du Grand Himalaya et dans certaines zones trans-himalayennes »². FÜRER-HAIMENDORF (1978) précise que ces populations bhotia font partie du groupe mongoloïde répandu de l'Himachal Pradesh à l'Arunachal Pradesh, parlent des dialectes tibéto-birmans et pratiquent le bouddhisme tibétain. Leur nom est d'ailleurs dérivé du nom Bhot par lequel les Indiens et les Népalais désignent le Tibet. Les Bhotia pratiquaient généralement un semi-nomadisme pastoral, sous la forme de migrations saisonnières qui leur permettaient d'exploiter au mieux l'étagement vertical des milieux naturels en fonction du calendrier climatique, et étaient, où sont encore souvent aujourd'hui, pour la plupart engagés dans le commerce entre le Tibet et le Moyen Pays himalayen. Les trois piliers de l'économie bhotia ont ainsi pu être définis par FÜRER-HAIMENDORF (ed., 1974 : 98) comme l'agriculture, l'élevage et le commerce, ce dernier élément restant la caractéristique la mieux partagée par les différents groupes bhotia. La localisation géographique de ces groupes, dans les vallées internes de la chaîne du Grand Himalaya les place, en effet, aux pieds des cols servant de points de contact entre les montagnes himalayennes et le plateau tibétain. À la croisée des logiques spatiales nord-sud du Moyen Pays himalayen et est-ouest de l'espace trans-himalayen, les hautes vallées internes de la chaîne sont le « domaine des Bhotia » qui participent par leurs activités et leurs pratiques spatiales aux deux mondes (Gonon 1997).

Figure 1 : Localisation schématique des implantations bhotia dans l'ensemble himalayen



Le schéma de localisation des implantations bhotia (fig. 1) fait apparaître la position intermédiaire de leur domaine qui, dans sa plus grande extension, occupe en partie l'intervalle entre la ligne des plus hauts sommets et la ligne des cols en amont des rivières qui traversent l'Himalaya du Nord au Sud, et est divisé en plusieurs « cellules » non reliées entre elles, chacune occupée par un groupe spécifique indépendant. Ces cellules fonctionnent comme des synapses qui, par un ou plusieurs cols d'altitude moyenne de 4 000 à 5 000 mètres, permettent de relier l'« axe tibétain » aux vallées himalayennes du Moyen Pays. La frontière politique, entre l'Inde et le Népal d'une part, et la Chine (Région Autonome du Tibet) d'autre part, suit tantôt la ligne des plus hauts sommets, tantôt la ligne des cols des vallées trans-himalayennes : aussi les Bhotia, toujours situés sur le versant indien de la ligne de partage des eaux, avaient-ils pour habitude de franchir cette barrière politique, que cela soit pour le commerce ou l'élevage. Situé aux points de rencontre entre deux types d'espace et de milieu différents, le domaine bhotia est un espace transfrontalier par excellence. Non seulement, il est situé aux marges des mondes indien et tibétain et en bordure de frontières politiques fortes, mais les pratiques spatiales des Bhotia ont, pour la plupart des groupes, toujours consisté en une fréquentation alternée selon un cycle annuel des deux « étages » montagneux et des deux versants de la chaîne. Cette interface Inde-Tibet est, dans une perspective historique de temps long, un lieu de transit d'autant plus important que les contrastes entre les deux zones reliées sont considérables.

Cette unité apparente de systèmes de production et de pratiques spatiales entre les différents groupes dits bhotia n'implique pas pour autant une quelconque unité culturelle. Au contraire, une fois établie la définition communément admise des Bhotia comme un ensemble de groupes himalayens situés le long de la frontière tibétaine pratiquant « traditionnellement » le commerce transfrontalier et l'élevage, force est de constater que la diversité des groupes ainsi dénommés est grande. Sans surprise, cette diversité culturelle s'accompagne d'un chapelet d'acceptions locales et de représentations différentes du nom Bhotia, accompagnées de statuts politiques et économiques fort variables d'une région à l'autre. Sauf peut-être au Népal, il n'y a pas d'identité bhotia commune aux différents groupes, pas de sentiment d'appartenance à une même catégorie sociale, économique ou culturelle d'un bout à l'autre du massif himalayen. Le caractère polysémique et assez flou du terme « bhotia » doit donc nous inciter à la plus grande prudence quant à son usage. D'autant plus que par son étymologie, il renvoie les populations ainsi désignées à une appartenance tibétaine peu valorisante aux yeux des autres populations du Moyen Pays. Il faut dès lors admettre que, selon que l'on se trouve au Bhoutan ou au Garhwal, que l'on parle des Sherpa du Solo Khumbu ou des Dolpopa du Dolpo, le terme « bhotia » utilisé dans chacun de ces lieux

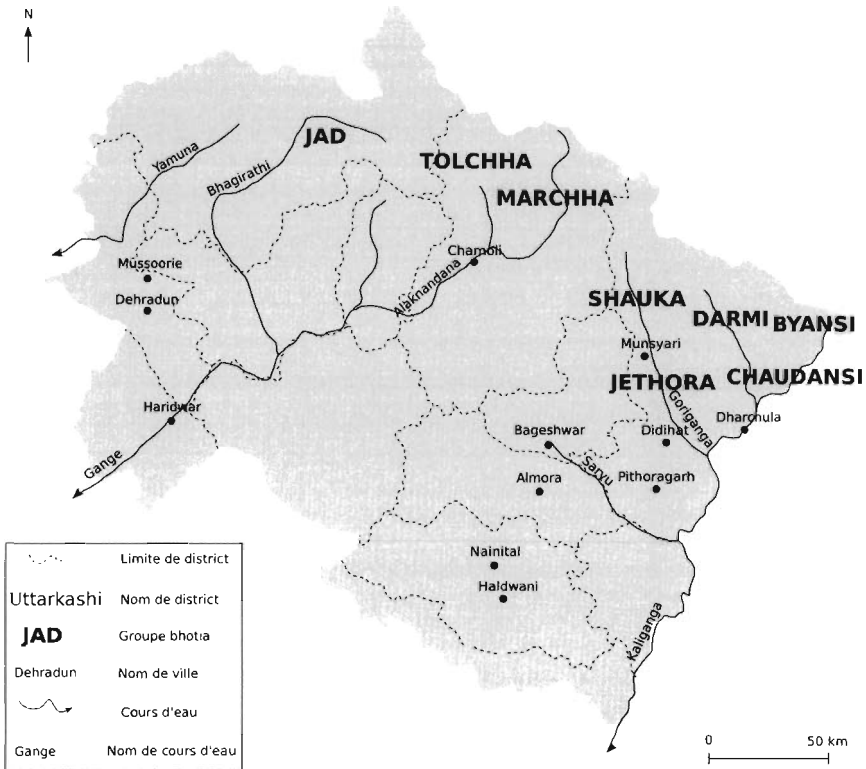
n'aura pas la même signification. À l'échelle himalayenne, son utilisation mérite la plus grande prudence et, à l'échelle locale, elle exige une définition claire (Schlemmer 2004).

LES BHOTIA EN UTTARAKHAND

L'État indien de l'Uttarakhand³ compte huit groupes⁴ dits Bhotia alors même que dans cette région, le domaine bhotia, au sens géographique du terme est réduit aux têtes des principales vallées et n'est que très partiellement peuplé par ces communautés une partie de l'année seulement. Le nom Bhotia, s'il est parfois utilisé par les populations agricoles sédentaires du Moyen Pays pour désigner les communautés pratiquant ou ayant pratiqué les migrations saisonnières, l'élevage et le commerce transfrontalier avec le Tibet, est souvent refusé par ces dernières qui préfèrent utiliser leur nom local endogène ; celui-ci ayant souvent comme origine le nom de leur vallée d'estive. Au-delà de l'aspect purement identitaire, le nom Bhotia est aussi dans cette région une question politique et historique. L'État indien a très souvent repris, sans les discuter, les classifications ethniques et sociales des populations indigènes établies par l'administration coloniale britannique⁵ : aussi les Bhotia ont-ils un statut tribal et sont répertoriés sous la catégorie « *Scheduled Tribes* » (Tribus répertoriées). Cette définition ethnologique des Bhotia comme population tribale n'est pas anodine au vu du contexte indien, la classification se fondant souvent sur des critères biologiques. Ainsi, l'*Anthropological Survey of India* décrit les Bhotia comme étant « plutôt plus petits que la moyenne avec une tête de taille moyenne et un nez étroit » (Singh 1998 : 456) (*sic!*), tandis que la plupart des ouvrages leur étant consacrés insistent sur leurs traits mongoloïdes, ce qui est loin de correspondre à la réalité très diverse des Bhotia du Johar par exemple... De plus, le mot « tribal » véhicule un imaginaire de « sauvagerie » et de primitivisme qui imprègne fortement la société indienne. Dans un ouvrage consacré aux tribus de l'Uttarakhand et de l'Uttar Pradesh, Sumedha Naswa rappelle que « le terme tribu est généralement utilisé pour désigner des populations vivant dans des conditions primitives et arriérées. Celles-ci vivent loin du monde civilisé, le plus souvent dans les forêts ou les montagnes »⁶. Cette idée d'arriération et de pauvreté concernant les Bhotia est reprise dans de nombreuses publications « scientifiques » alors même que les faits démentent cette vision misérabiliste, teintée de relents racistes. Quoi qu'il en soit, en Uttarakhand, les Bhotia se distinguent des autres populations montagnardes non seulement par leur organisation sociale mais aussi, et surtout, par leurs pratiques spatiales. Chaque groupe bhotia de cet État fonctionne comme une communauté autonome, indépendante des autres, et est divisé en clans et lignages selon un système de parenté patrilinéaire. La localisation des huit groupes dans six vallées distinctes, chacune donnant accès au Tibet par un ou plusieurs

cols d'altitude, témoin du caractère surdéterminant du commerce transfrontalier dans leur organisation spatiale. En réalité, eu égard aux différences linguistiques et culturelles importantes qui divisent les communautés bhotia de l'Uttarakhand, il est peu probable que les huit groupes partagent une origine ethnique identique. La plupart des auteurs s'accordent pour différencier les Jad, qui parlent un dialecte tibétain (Bhandari 1981), des Rang qui utilisent un dialecte tibéto-birman et des Shauka, ou Bhotia du Johar, qui parlent une variété de kumaoni (Sharma 1989), langue commune à l'ensemble des populations montagnardes du Kumaon et rattachée à la famille indo-européenne.

Carte 1 : Situation des Bhotia en Uttarakhand



En dehors des Jethora, l'ensemble des Bhotia de la région pratiquaient (et pour certains pratiquent encore) la transhumance estivale vers des villages d'altitude situés dans les parties supérieures de leur vallée à partir desquels le commerce transfrontalier était opéré. Ces vallées du Haut Pays ont été fort peuplées par les Bhotia jusqu'au milieu du siècle dernier, notamment au cours de la saison estivale

qui correspond aux mois de mousson dans le Moyen Pays. Elles apparaissent pourtant maintenant comme un vide démographique en regard du Moyen Pays. En 1991, au maximum de leur peuplement saisonnier, les deux hautes vallées bhotia du Johar et de Darma ne comptaient qu'une densité de population respectivement de 17 et de 53 habitants par kilomètre carré, entre dix et trois fois moins que la moyenne de l'État d'Uttarakhand de 159 habitants par kilomètre carré (Agnihotri 2002). Les différences de densité entre ces deux vallées s'expliquent largement par la plus ou moins grande persistance des pratiques migratoires d'un groupe bhotia à l'autre.

En aval de ces têtes de vallées situées à l'intérieur et légèrement au-delà du Grand Himalaya, les populations bhotia sont largement répandues dans les bassins des cours moyens où se situe leur habitat hivernal : celui-ci est devenu permanent pour la plupart des groupes qui se sont sédentarisés à partir des années 1960. Dans ces vallées (bassins de Munyari et de Dharchula dans le Kumaon), les Bhotia cohabitent avec les populations d'agriculteurs du Moyen Pays qui sont des populations hindoues de caste. Leur poids numérique relatif est faible : dans les *tehsil* (aire de découpage administratif de niveau inférieur au district) de Munyari et de Dharchula qui incluent leurs zones d'habitat estival et hivernal, les Bhotia du Kumaon ne représentaient en 1991 que 15 % de la population totale (Agnihotri 2002)⁷. Ce pourcentage s'abaissait la même année à 3,5 % pour l'ensemble du district de Pithoragarh (*ibid.*). Cependant, malgré leur faible poids numérique tant à l'échelle locale qu'à l'échelle régionale, les Bhotia de l'Uttarakhand constituent une population politiquement bien organisée qui, économiquement et socialement, demeure puissante.

QUE FONT LES BHOTIA DU JOHAR QUAND LA FRONTIÈRE SE FERME ?

Après l'indépendance de l'Inde en 1947 et l'invasion du Tibet par la Chine à la fin des années 1950, des tensions géopolitiques liées à l'affirmation des nouveaux États et cristallisées autour de la définition du tracé des frontières héritées de la colonisation ont conduit la Chine et l'Inde à s'affronter militairement et à clore leur frontière commune. Cette fermeture, effective en 1962, a non seulement conduit à l'effondrement du mode de vie bhotia mais aussi à la sédentarisation de cette population et à la déstructuration de sa territorialité transfrontalière. Le gel de la frontière a en effet rendu impossible la poursuite du commerce transfrontalier, en conséquence de quoi les pratiques migratoires de l'ensemble de la population vers les hautes vallées perdaient leur principale raison d'être. Les Bhotia du Johar se sont alors sédentarisés dans leurs villages du Moyen Pays alors que le Haut Pays devenait presque entièrement vidé de ses habitants estivaux : ne montaient plus en estive que les bergers et quelques cultivateurs. La « détente »

des relations entre la Chine et l'Inde survenue ces dernières années a permis au Kumaon, comme au Sikkim et en Himachal Pradesh, d'envisager la réouverture de cette frontière. Cette réouverture est partiellement effective au col de Lipulekh dans la vallée de la Kaliganga depuis 1992, sans pour autant réellement affecter les Shauka ou Bhotia du Johar. En effet, d'une part les règles qui régissent le commerce transfrontalier et le contexte économique ne sont plus les mêmes qu'en 1960, et d'autre part les cols historiquement empruntés par les Bhotia du Johar et situés en amont de la vallée de la Goriganga restent fermés.

Dès avant la fermeture de la frontière, en 1960, un premier « coup » avait déjà été porté au système économique des Bhotia de l'Uttarakhand touchant particulièrement ceux du Johar : une réforme agraire adoptée par le gouvernement de l'Uttar Pradesh redistribuait les terres en en confiant la propriété aux cultivateurs⁸ (Prasad 1989). Les Bhotia du Johar qui, enrichis par le commerce transfrontalier et aidés par l'administration britannique à qui ils servaient de « relais » vers le Tibet (Brown 1984 & 1992), avaient acquis la plus grande partie des terres cultivables de leurs villages du Moyen Pays sans les cultiver eux-mêmes, en ont été alors dessaisies au profit des cultivateurs, paysans sédentaires non bhotia appartenant aux groupes de castes dites Khasya. Cette « spoliation » qui frappe les Bhotia à un moment difficile de leur histoire est cependant à relativiser : d'une part les terres qu'ils possédaient dans leurs villages du Haut Pays n'ont pas été touchées par la réforme car ils les cultivaient eux-mêmes, et d'autre part, certaines familles assez riches ont pu se réapproprier, après coup, une partie des terres dont elles avaient été dessaisies. Le classement des Bhotia comme tribus répertoriées (*Scheduled Tribes*) par l'administration en 1967 a permis à une partie d'entre eux d'accéder plus facilement à des postes réservés dans les services publics, donnant ainsi naissance à des pratiques spatiales et des mobilités nouvelles, non plus tournées vers le Haut Pays et le Tibet au nord, mais vers le Bas Pays, le piémont himalayen et les zones urbaines de l'axe indo-gangétique au sud. Chez les Bhotia du Johar, la sédentarisation de la population consécutive à l'arrêt du commerce transfrontalier s'est accompagnée d'un « exil » massif vers l'extérieur, plus de la moitié des Shauka vit aujourd'hui de façon permanente hors du *tehsil* de Munyari : soit dans les villes du Kumaon, soit dispersée dans les grandes villes du Nord de l'Inde particulièrement en Uttar Pradesh (Pangti 1992).

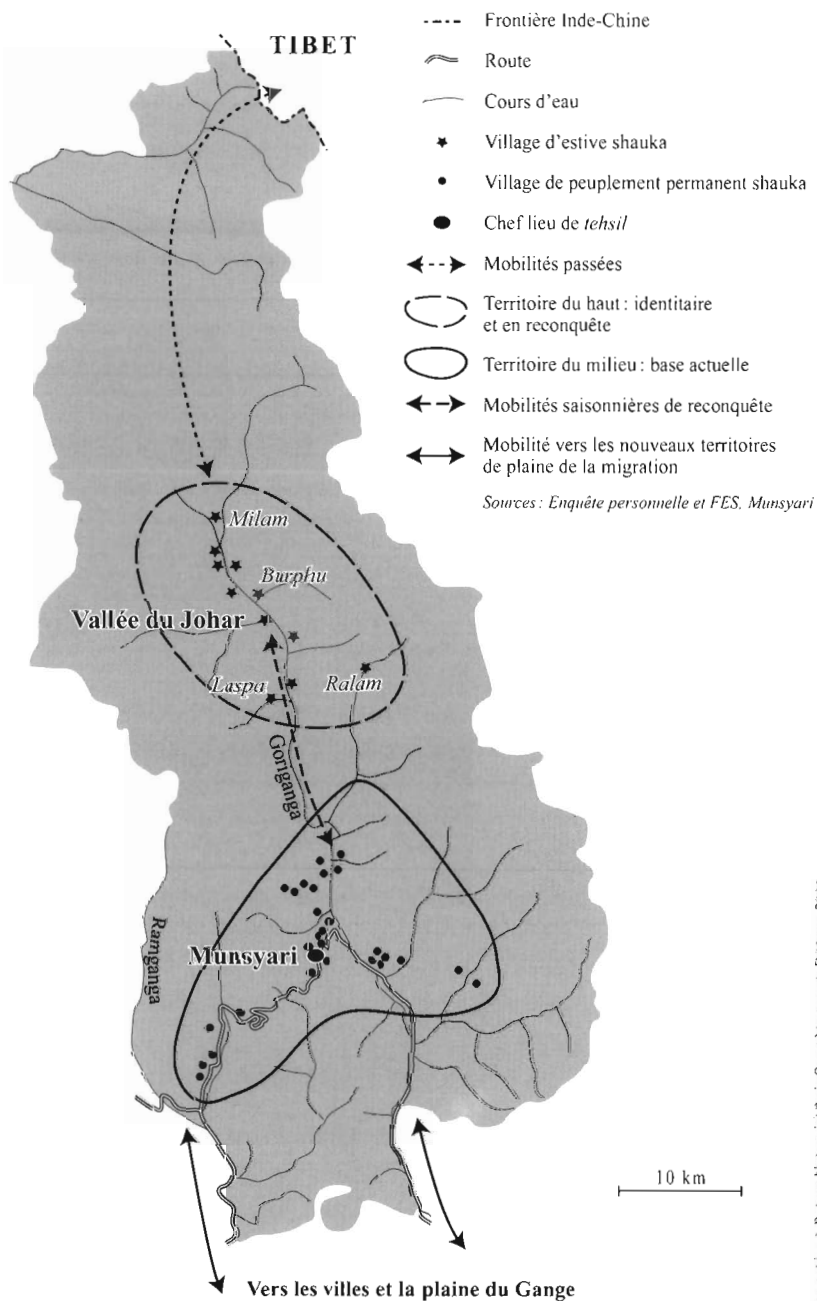
UN NOUVEL ESPACE SHAUKA

Cette multitude de lieux où vivent et travaillent des Shauka ou Bhotia du Johar, constitue un véritable réseau qui est la trame de l'espace shauka et le distingue de celui des autres populations du Moyen Pays, notamment par les mobilités et

circulations qu'il génère. D'une part, ce réseau intègre l'espace du Haut Pays à celui du Moyen Pays, tant de façon marginale dans les pratiques d'estive que de façon plus globale dans les représentations que se fait la communauté de son espace. D'autre part, la « diaspora » shauka concerne un nombre de lieux et une part du groupe beaucoup plus importants que celles des autres communautés de l'Uttarakhand qui, comme beaucoup de populations montagnardes, sont également marquées par une forte émigration vers les plaines. Ce réseau met en relation trois types d'espaces : celui des hautes vallées qui concentre très peu de Shauka sur peu de temps mais où leur proportion et leur maîtrise du territoire sont prédominantes, celui de Munsyari centre et chef-lieu du *tehsil* du même nom, qui connaît la plus forte concentration de population shauka sur un espace assez réduit, et celui de la diaspora qui concerne la majorité du groupe sur un grand nombre de lieux. L'articulation de ce réseau hiérarchisé se fait autour du point central du bassin de Munsyari qui se trouve être le centre fonctionnel de l'espace shauka. Le nom Munsyari servant ainsi à la fois à désigner le bazar situé en haut du versant et le versant dans son entier. La signification de ce nom varie donc en fonction du lieu d'où parle l'interlocuteur et de l'échelle à laquelle il se place. Parmi tous les villages du *tehsil* où résident des Shauka, aucun n'en est uniformément peuplé (à l'exception de quatre villages d'estive situés dans le Johar) et ceux-ci constituent le plus souvent moins de la moitié de leur population. Il apparaît donc impropre de parler de « village bhotia », même si dans la plupart des communes, l'habitat des différentes castes et des Shauka n'est pas mélangé mais séparé en plusieurs quartiers ou hameaux.

Bien que le *tehsil* de Munsyari ne rassemble pas la moitié de la population shauka, les implantations extérieures à cette région sont trop dispersées pour pouvoir former un groupe homogène au fonctionnement propre. Leur caractéristique principale réside dans leur extériorité et dans leurs liens migratoires avec le bassin de Munsyari et les villages qui s'y rattachent. Il s'agit le plus souvent de foyers ou de membres de la communauté isolés et émigrés pour des raisons professionnelles en milieu urbain. Dans le Kumaon, on trouve ces Shauka de l'« extérieur » à Pithoragarh, Almora, Nainital, Haldwani et Dehra Dun. Il en est de même en Uttar Pradesh avec Lucknow, Kanpur, Agra, Unnao, Vanarasi... Cette situation est la source de fortes mobilités spatiales aux modalités différentes suivant les caractéristiques de l'émigration. Les étudiants (université et écoles de Lucknow, Almora, Nainital...) retournent généralement tous les ans au mois de juin dans leur village familial du *tehsil* de Munsyari. Ces migrations, au caractère annuel et individuel sont souvent suivies par une émigration familiale de plus longue durée pendant la vie professionnelle, qui permet aux migrants de s'insérer fortement dans leurs nouveaux lieux de vie. Les liens avec la communauté deviennent alors plus lâches, surtout pour la deuxième

Carte 2: Tehsil de Munsyari et villages habités par les Shauka



Cartographie : J. Robert, Université Paris-Ouest Nanterre la Défense, 2008

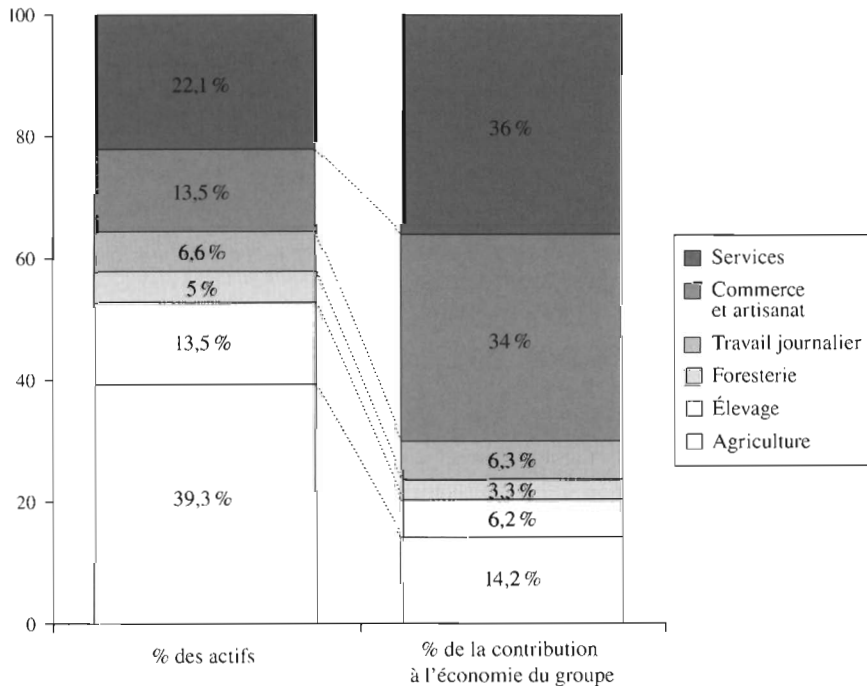
génération qui n'a pas connu d'enfance au village. Cependant, les solidarités et les règles communautaires demeurent, notamment en ce qui concerne les liens matrimoniaux. La plupart des personnes ayant travaillé toute leur vie professionnelle à l'extérieur de leur village d'origine y retournent après leur retraite, construisant parfois de nouvelles maisons qui intègrent des éléments exogènes aux traditions locales.

Les migrations reliant les villages du bassin de Munsyari à ceux de la vallée du Johar, qui avant les années 1960 étaient le fait de l'ensemble de la communauté shauka accompagnée de familles d'artisans et de travailleurs journaliers de castes shilpkar, ne concernent aujourd'hui qu'un petit pour cent des Shauka du *tehsil*... Au sein des Shauka, deux catégories de personnes effectuent ces migrations. D'une part des agriculteurs et travailleurs agricoles en provenance des villages du bassin de Munsyari, et d'autre part des éleveurs liés ou non à ce premier groupe. La montée dans les villages du Johar s'étale de la mi-mai à la mi-juin et la descente s'effectue à la fin du mois de septembre. Contrairement aux migrants de type agriculteurs ou cueilleurs, les bergers sont de vrais nomades, menant leurs troupeaux de chèvres et de moutons du piémont himalayen du Terai en hiver aux *bugyal* (pâturages de haute montagne) des hautes vallées pendant la mousson. Ils sont le plus souvent issus du bassin de Munsyari et embauchés par plusieurs petits propriétaires du même village ayant mis leurs troupeaux en commun. Leurs parcours et leurs rythmes migratoires sont donc sensiblement différents de ceux des Shauka qui ne se déplacent qu'entre leurs deux villages. La *Foundation for Ecological Security* basée à Munsyari estime le cheptel de chèvres et moutons paissant l'été dans le Johar à 22 355 têtes (*FES* 2003b), parmi lesquelles un cinquième est directement mené en estive par leurs propriétaires, le reste étant gardé par des bergers rémunérés. Ces pratiques migratoires en direction du Johar, pour minoritaires qu'elles soient, sont pourtant l'héritage de plusieurs siècles de migrations. En insérant, dans l'espace parcouru, vécu et représenté des communautés du Moyen Pays, des lieux situés dans les hautes vallées, elles intègrent le Haut Pays dans la « mémoire collective » qu'ont les Shauka de leur espace. Après des décennies de baisse spectaculaire (alors que la vallée du Johar comptait 1 555 habitants en 1961, elle n'en compte plus que 393 en 2001⁹), la population estivale des hautes vallées semble se stabiliser voire se redresser dans certains villages. Cette nouvelle croissance démographique est liée aux nouvelles stratégies économiques développées par les Bhotia du Johar qui intègrent apports financiers en provenance de l'émigration et revenus tirés des systèmes de production mis en œuvre dans le bassin de Munsyari et dans la vallée du Johar, témoins d'une véritable pluriactivité caractéristique des populations de montagne.

DES SYSTÈMES DE PRODUCTION DIVERSIFIÉS

À l'inverse des populations paysannes dont l'agriculture constitue l'occupation principale, une étude conduite à la fin des années 1990 par P. K. Samal et Y. S. Topal du G.B. Pant Institute of Himalayan Environment and Development d'Almora (fig. 2) a montré que la part de la population active des Bhotia du Kumaon (les Shauka et les Rang réunis) travaillant dans l'agriculture n'atteint pas 40 %. En terme de contribution aux revenus globaux des deux groupes, la part de l'agriculture chute à 14 % (Topal & Samal 2001). La part des actifs bhotia engagés dans le secteur des services est, elle, estimée à 22 % alors que ce secteur contribue pour 36 % aux ressources monétaires de cette communauté. Si près des deux tiers des actifs bhotia habitant en milieu rural dans le Moyen Pays du Kumaon sont engagés dans des activités de production primaires (agriculture, élevage, foresterie, travail journalier), ces activités ne contribuent que pour un tiers des revenus globaux de ces groupes. Les proportions concernant les activités de transformation et de distribution (artisanat, commerce, services) sont inverses : celles-ci ne concernent qu'un tiers des actifs mais produisent les deux tiers des ressources financières des deux groupes. Encore faut-il considérer ces chiffres avec un certain recul : d'une

Figure 2 : Occupation professionnelle des Bhotia et part des revenus générés par secteur d'activité. Tehsil de Munsyari et de Dharchula, 1998 (sources : Topal & Samal, 2001, p. 28).



part les mêmes personnes sont le plus souvent impliquées dans plusieurs activités complémentaires conduites chacune à différentes périodes de l'année (agriculture et élevage ou élevage et commerce...), et d'autre part, il est probable qu'aient été comptabilisés des membres de foyers travaillant dans le secteur des services ou du commerce et qui, du fait de leur emploi, n'habitent pas en permanence dans les villages de l'étude. Par ailleurs, la division sexuelle du travail est forte : dans le secteur de l'artisanat qui, chez les Bhotia, concerne principalement le filage et le tissage de la laine, activités autrefois complémentaires de l'élevage et du commerce, le filage à l'aide de quenouilles est plutôt réalisé par des hommes âgés alors que le tissage est un travail féminin.

Le schéma classique d'un foyer shauka est en fait celui d'une unité familiale spatialement éclatée dont les membres sont engagés chacun dans une ou plusieurs activités particulières saisonnières, le plus souvent dans des lieux différents : agriculture, élevage et artisanat sur place et parfois aussi dans un village d'altitude de la vallée du Johar ; commerce et service sur place ou hors du village, souvent en milieu urbain. Sans surprise, plus le lieu de résidence des foyers est éloigné du bazar de Munsyari, plus la part des activités de production agro-pastorales et artisanales dans les occupations professionnelles des membres de ces foyers augmente. Il est de toute façon rare, même dans les villages les plus reculés, de trouver un foyer shauka dont l'ensemble des membres vit en permanence sous le même toit, ce qui est beaucoup plus commun parmi le reste de la population. Cette émigration temporaire est presque toujours un fait masculin. À tel point que, dans tout le *tehsil*, le ratio des sexes s'établissait chez les Shauka à 1 035 femmes pour 1 000 hommes en 1991, à l'inverse du ratio de l'ensemble du *tehsil* qui, la même année, comptait 951 femmes pour 1 000 hommes¹⁰. Pour mémoire, le ratio des sexes en Uttarakhand était, selon le recensement de 2001¹¹, de 964 femmes pour 1 000 hommes et dans l'Inde entière, de 933 pour 1 000. À l'évidence, ces chiffres soulignent l'importance des pratiques migratoires masculines et leurs conséquences sur les structures démographiques du groupe et sa répartition spatiale : l'espace shauka n'est pas également peuplé par les populations des deux sexes. La pratique de la migration masculine temporaire contribue par ailleurs à rehausser le statut des femmes shauka, déjà plus élevé que celui des femmes des « castes générales », et donc à augmenter leurs chances de longévité. Alors qu'une population de migrants plutôt masculine, jeune et bien formée, étudiant ou travaillant dans les secteurs des services et du commerce, peuple les terminaisons urbaines du réseau de lieux qui constitue l'espace des Shauka, c'est une population un peu plus féminine et âgée qui vit dans la partie centrale et rurale de cet espace où les systèmes de production sont d'abord basés sur l'agriculture, l'élevage, la cueillette et l'artisanat. Au niveau global, si les activités de production primaires sont les plus gourmandes en temps de travail, elles ne contribuent pourtant que marginalement à l'économie monétarisée.

LA CUEILLETTE DES HERBES DITES MÉDICINALES :
LA TRANSFORMATION DU JOHAR EN « PAYS DE COCAGNE »

Alors que l'arrêt des migrations estivales vers le Haut Pays a été assez abrupt après la fermeture de la frontière en 1962, de nouvelles activités économiques redonnent, depuis la décennie 1990, une attractivité assez forte à cet espace de haute montagne. Le renouveau migratoire qui en découle est d'abord le fait de foyers qui n'avaient jamais tout à fait abandonné leurs terrains dans les villages du Johar. Si globalement l'apport financier de ces nouvelles activités reste marginal, localement et pour certains foyers, il est primordial. Le profit que tirent certains Shauka de l'exploitation des terrains de montagne est en partie le fruit de la gestion collective de ces terrains par la communauté dans son ensemble.

Un des aspects les plus frappants de l'appropriation du sol dans le bassin-versant de la Goriganga consiste, en effet, en l'importance des communaux et en leur formidable dimension : selon les analyses et les relevés de la *Foundation for Ecological Security*, 65 % des terres du bassin-versant sont collectivement appropriées et gérées par les habitants de la vallée sous la forme de communaux (*FES 2003a* : 59). Cette part de l'espace confiée à la gestion collective est énorme et significativement plus élevée que celle réservée aux communaux dans l'espace rural du Moyen Pays himalayen (*ibid.* : 61). Des *Van Panchayat* ou « conseils forestiers », sont élus par les habitants des communes concernées et chargés de définir les règles d'usage de ces espaces qui ne sont pas toujours de « véritables forêts », mais souvent des friches ou des pâturages, et de faire appliquer et respecter cette réglementation. L'importance de ces espaces est vitale pour le bon fonctionnement des systèmes de production agro-pastoraux dans un contexte de faible mécanisation et d'apports en engrais et fertilisants chimiques très réduits. Mais bien plus que de simples espaces de parcours du bétail, réserves de biodiversité, sources d'énergie et de fertilité transférée aux terres cultivées et lieux de cueillette de plantes médicinales ou aromatiques, ces espaces, parcourus quotidiennement par nombre de villageois, participent intimement aux liens symboliques qu'entretiennent les populations avec leur milieu. La délimitation des communaux est l'objet de nombreuses querelles, non seulement entre communes, mais aussi entre les communes et l'administration, et également à l'intérieur des communes elles-mêmes ; ces dernières étant marquées par une forte segmentation sociale entre groupes aux intérêts parfois divergents. Ainsi, dans le bassin-versant de la Goriganga, la répartition des communaux par commune est très loin d'être équitable. Le rapport de la *Foundation for Ecological Security* sur l'état de la biodiversité dans la vallée (*FES 2003a*) nous apprend qu'en 2001, sur les 172 communes de la vallée, 46 ne possédaient aucun *Van Panchayat* alors que les 126 autres en possédaient 135 en tout ! Cela signifie que certaines communes possèdent plusieurs *Van Panchayat* distincts, le plus souvent fruits de disputes et désaccords internes.

De plus, l'essentiel de ces espaces communaux ne se situe pas dans le bassin de Munsyari puisque les deux tiers de l'espace total des communaux dans la vallée se trouvent en fait partagés entre les 13 communes du Johar qui ne rassemblent pourtant que quelques dizaines d'habitants en période estivale. Or, ce sont justement dans ces communes d'altitude que la proportion de population shauka est la plus élevée. Directement ou indirectement, la majorité des espaces communaux de la vallée et l'exploitation de leurs ressources naturelles sont donc contrôlés par la communauté shauka. Et ces ressources ne sont pas négligeables...

Depuis quelques années, l'intérêt porté par la population et les pouvoirs publics à la question des plantes dites médicinales s'est enflammé avec la découverte d'une variété de cordyceps, un champignon précieux utilisé en pharmacie. Ce champignon, dont la valeur médicinale est affirmée par les médecines chinoise et tibétaine, et dont certaines variétés font l'objet de culture en Chine, pousse ici en été dans les *bugyal* ou pâturages d'altitude, au-dessus de 3 500 mètres d'altitude. Développant son mycélium à partir de l'organisme d'une chenille de l'espèce *hepialus* (*Hepialus humuli*, *H. lupulinus*, *H. fabricus*), dont il provoque la mort, la partie aérienne du champignon (*Cordyceps sinensis*) émerge du sol l'année suivante après la fonte des neiges (Pegler 1994). C'est cet appendice aérien long de 4 à 10 cm qui est ramassé et utilisé comme plante médicinale, notamment comme régénérant global pour l'organisme et stimulant des fonctions sexuelles. Il y a longtemps eu confusion sur la nature animale ou végétale du champignon du fait de son développement à partir d'une chenille. D'où ses noms vernaculaires de *Yarsa Gombu* en tibétain (*Yarsa* signifiant «herbe d'été» et *Gombu* «ver d'hiver») et de *Kira Ghas* en hindi (*Kira* pour «insecte» ou «ver» et *Ghas* pour «herbe»). À Munsyari, tant la dénomination tibétaine qu'hindi est utilisée. Il semblerait que la découverte de sa présence (ou plutôt la prise de conscience de sa valeur commerciale) dans les hautes vallées du district de Pithoragarh date de 1992, année où le commerce transfrontalier avec le Tibet a repris à partir de Dharchula après 30 ans d'interruption et où les contacts avec les commerçants tibétains et népalais ont été partiellement renoués. Pourtant, cela faisait déjà longtemps que le champignon était commercialisé au Tibet et au Népal et encore plus longtemps que les bergers tibétains et bhotia avaient reconnu la valeur stimulante des prairies où poussaient les cordyceps pour leurs troupeaux (Kala 2003). Le prix de vente du cordyceps qui, dans la vallée de Munsyari s'établissait en 2003 aux alentours de 50 000 Rs le kilo (soit près de 1 000 €/kg), explique l'engouement de la population locale pour sa collecte. La plus grande partie des *bugyal* étant appropriée sous la forme de communaux, ce sont donc les populations des communes correspondantes qui tirent le plus profit de la commercialisation du Cordyceps. Parmi celles-ci, le village d'altitude de Ralam est celui où la collecte a été jusqu'à présent la plus systématique et la plus fructueuse. Selon les informations de la *Foundation for*

Ecological Security, 10,2 kg de cordyceps auraient été ramassés sur le territoire de la commune de Ralam en 2001 (FES 2003a: 34). Là encore, la communauté shauka, qui représente les deux tiers de la population habitant temporairement les hautes vallées et qui possède une bonne connaissance du terrain, des relais et des réseaux commerciaux des herbes médicinales, est beaucoup plus impliquée et tire un plus grand profit de ce commerce que les autres communautés locales. Il semblerait qu'une partie des cordyceps récoltés dans le district de Pithoragarh soit vendue sur le marché de Taklakot au Tibet, un des nœuds du commerce largement illégal des plantes médicinales et des produits animaux au Tibet occidental (Kala 2003). La situation de ce marché à la trijonction entre Inde, Népal et Chine ainsi que sa fréquentation par des marchands indiens, népalais et tibétains expliquent son importance dans les réseaux commerciaux de la région. Ce commerce illégal s'appuie sur la revitalisation partielle de l'ancienne route commerciale de la vallée voisine de la Kaliganga (col de Lipu Lekh) alors que la frontière est, à cet endroit, réouverte depuis 1992 pour permettre un commerce assez limité principalement entre les marchands bhotia de Dharchula et leurs associés tibétains.

Depuis les années 1970, la culture, hors communaux, des plantes aromatiques dont la ciboulette (*Allium stracheyii*) a pris une certaine importance dans l'économie de la vallée du Johar. Traditionnellement consommée sous forme séchée après que ses tiges ont été légèrement écrasées et hachées, la ciboulette, localement dénommée *jombu*, constitue un condiment alimentaire au goût prononcé, indispensable à la cuisine des populations bhotia de l'Uttarakhand ainsi que des communautés voisines. Sa commercialisation à l'extérieur de la région est encore peu développée et c'est le marché local qui absorbe l'essentiel de la production qui assure un revenu substantiel aux quelques foyers producteurs (2450 kg ont été produits dans le Johar en 2001 et vendus entre 100 et 200 roupies le kilo).

Depuis quelques années, enfin, un nouveau type de population extérieure à la région fréquente la vallée du Johar. Les touristes, dont le nombre a été évalué à 150 en 2000 (FES 2003b), contribuent eux aussi par leur pratique de la randonnée, à structurer l'espace de ces vallées. Le parcours classique, d'une durée d'une semaine, consiste à remonter la vallée de la Goriganga au départ de Munsyari pour atteindre Milam, le dernier village du Johar, et la langue terminale du glacier noir du même nom, avant de faire demi-tour. Les deux périodes de fréquentation sont septembre-octobre et mai-juin, intersaisons qui correspondent à la montée et à la descente d'estive pour les locaux. Cette fréquentation reste encore assez discrète et peu perceptible dans la vie économique des hautes vallées ; le Kumaon est toujours la région de l'Himalaya Central la moins connue et la moins fréquentée par les touristes tant indiens qu'étrangers.

CONCLUSION

Les nouvelles pratiques spatiales de la population, les nouvelles activités économiques mises en œuvre pour répondre à l'effondrement de son mode de vie historique ont, en apparence, profondément modifié la relation du groupe à son espace. Pour plus de la moitié de sa population, le territoire shauka est aujourd'hui plus fantasmé que réel mais il sert toujours de cadre et de référent commun. Fréquenté par une petite minorité pendant la période estivale mais source de revenus et de convoitises croissantes, le Johar est toujours l'espace primordial par lequel se définissent les Bhotia et par lequel ils sont perçus à l'extérieur. Ce décalage entre pratiques et représentations sociales, entre espace vécu et espace perçu, continue, entre autres exemples, à imprégner la littérature scientifique et la presse locale.

La renaissance du Johar avec la collecte d'herbes médicinales, la culture de plantes aromatiques et le timide développement du tourisme sportif ainsi que l'affirmation du rôle central du bassin de Munsyari comme nœud du territoire ou des territoires shauka témoignent de l'émergence de nouvelles territorialités, encore en devenir.

M. C.

NOTES

1. Sauf renvoi bibliographique, les analyses présentées dans cet article sont le fruit d'un travail de recherche mené sous la codirection de Denis Blamont en France (Laboratoire Territoires, Institut de Géographie Alpine, Grenoble) et de P.K. Samal en Inde (G.B. Pant Institute of Himalayan Environment and Development, Kosi-Katarmal, Almora, Uttarakhand). Mis en œuvre de 2000 à 2003, le travail de terrain a été en partie rendu possible par le programme d'échange culturel franco-indien piloté par le Ministère des Affaires étrangères. Les données géographiques, économiques, sociales et démographiques de type quantitatif et qualitatif ont été recueillies par l'auteur au cours de plusieurs périodes d'observation participante de plusieurs mois chacune ainsi que via des entretiens semi-dirigés et réalisés dans un échantillon de 80 foyers bhotia et non-bhotia de 5 villages du *tehsil* de Munsyari (Sarmoli, Malla Dumer, Darkot, Saï-Polo et Laspa) et des récits de vie de 20 habitants des villages mentionnés. La « construction » de la problématique de cette recherche ainsi que de l'« objet » terrain est le fruit d'un travail de réflexion théorique. La part du hasard dans ce processus de recherche, comme dans tout travail scientifique, n'est pas marginale (GUMUCHIAN & MAROIS 2000).

2. « *Bhotia is a generic term commonly attributed to several socially unrelated groups of non-Tibetan borderland folk traditionally inhabiting the belt of ranges alongside the great snow peaks of the Himalayas* » in DAS & RAHA (1981 : 250).

« *The term Bhotia is employed to designate several different groups of people in the Himalayan and Trans-Himalayan regions* » (SRIVASTAVA 1966 : 174).

3. Partie himalayenne de l'Uttar Pradesh, l'Uttarakhand est né comme État séparé en novembre 2000. Jusqu'en décembre 2006 il s'est appelé Uttarakhand. Il regroupe les deux régions historiques du Garhwal à l'ouest et du Kumaon à l'est.

4. Les huit groupes bhotia recensés par l'*Anthropological Survey of India* (SINGH 1994) sont, d'ouest en est : les Jad, dans la vallée de la Bhagirathi, les Tolchha dans la vallée de l'Alaknanda, les Marchha dans la vallée de l'Alaknanda, les Johari ou Bhotia du Johar dans la vallée de la Goriganga dont le cours supérieur est appelé vallée du Johar, les Jethora dans la même vallée de la Goriganga, les Darmi dans la vallée de la Dhauliganga dite de Darma, les Byansi dans la vallée de la Kutiyankti dite de Vyas ou Byas et les Chaudansi dans la vallée de la Kaliganga (cf. carte 1).

5. Ce sont les Britanniques qui, en « découvrant » l'Uttarakhand et ses populations au XVIII^e et au XIX^e siècle tout en s'appuyant sur leurs observations antérieures au Népal, ont donné le nom de Bhotia à ces huit groupes.

6. « *The term Tribe is commonly used to denote people living in primitive conditions [...]. Tribal people live in a state of backwardness and [...] live away from the civilized world, mostly in the forest or hill areas* » (NASWA 2001 : 15).

7. Selon V. Hoon, le même recensement de 1991 établit la proportion de Bhotia dans les *tehsil* de Munsyari et de Dharchula à 20 % de la population totale (HOON 1996 : 64).

8. Réforme agraire dont l'esprit est reflété par le slogan hindi « *jiska hal, uska khet* » que l'on peut traduire par « la terre à celui qui la cultive ! ».

9. Les chiffres de 1961 proviennent du bureau des statistiques du district de Pithoragarh et sont cités par Sher Singh Pangti (PANGTI 1992) ; les chiffres de 2001 sont ceux établis par une équipe de la FES lors de son travail de terrain.

10. *Census of India 1991*, District of Pithoragarh, cd-rom.

11. *Provisional Population Totals : India. Census of India 2001*, Paper 1 of 2001.

BIBLIOGRAPHIE

- AGNIHOTRI, S. (2002), *Uttaranchal and Uttar Pradesh at a Glance 2003. Districtwise Statistical Overview*. New Delhi, Jagran Research Centre.
- BHANDARI, J.S. (1981), « Structure and change among the borderland communities of the Kumaun Himalaya », in J.S. Lall et al., *The Himalaya : Aspects of Change*. Delhi, Oxford University Press, pp. 204-216.
- BLAMONT, D. (1986), « Facteurs de différenciation des systèmes agro-pastoraux des hauts pays du centre Népal », in J.-F. Dobremez, ed., *Les collines du Népal central. Écosystèmes, structures sociales et systèmes agraires*, tome I : *Paysages et sociétés dans les collines du Népal*. Paris, INRA, pp. 141-166.
- BROWN, C.W. (1984), « The Goat is Mine, the Load is Yours : Morphogenesis of "Bhotiya-Shauka", U.P., India », Lund, PhD. Thesis, Social Anthropology, University of Lund.
- BROWN, C.W. (1992), « What we call Bhotias are in reality not Bhotiyas. Perspectives of British colonial conceptions », in M.P. Joshi et al., *Himalaya : Past and Present*, 2. Almora, Shree Almora Book Depot, pp. 147-172.
- DAS, J.C., RAHA, M.K. (1981), « Divergent trends of transformation among the Kumaon Bhotia », in C. Von Fürer-Haimendorf et al., *Asian Highland Societies in Anthropological Perspectives*. New Delhi, Sterling Publishers, pp. 250-265.
- DUBE, D.K., Singh, H. (1997), « The collapse of Indo-Tibetan trade and its impact on the demographic structure of the border area : A case study of Bhotia valleys of

- Kumaon», in K.C. Mahanta, *People of the Himalayas*. Delhi, Kamla-Raj Enterprises, pp. 279-284.
- Foundation for Ecological Security/FES (2003a), « A biodiversity log and strategy input document for the Gori River Basin, Western Himalaya Ecoregion, District Pithoragarh, Uttaranchal », non publié.
- Foundation for Ecological Security/FES (2003b), « Livelihoods in Transition : Agriculture in the Alpine Villages of Malla Johar, Uttaranchal, Western Himalaya », non publié.
- FÜRER-HAIMENDORF, C.V. (1974), « The changing fortunes of Nepal's high altitude dwellers », in Id., ed., *Contributions to the Anthropology of Nepal*. Warminster, Aris & Phillips, pp. 98-113.
- FÜRER-HAIMENDORF, C.V. (1978), « Trans-Himalayan traders in transition », in J. Fisher et al., *Himalayan Anthropology: The Indo-Tibetan interface*. La Haye, Mouton, pp. 339-357.
- GONON, E. (1997), *Autour des Himalayas. Géopolitique d'une marche*. Lyon, Thèse de Géographie. Université de Lyon II.
- GUMUCHIAN, H., MAROIS, C. (2000), *Initiation à la recherche en géographie*. Paris/ Montréal, Anthropos/Economica/Presses de l'Université de Montréal.
- HOON, V. (1996), *Living on the move: Bhotiyas of the Kumaon Himalaya*. New Delhi, Sage Publication.
- KALA, C.P. (2003), « The living viagra of Kumaon », *The Hindustan Times*, 8th oct.
- NASWA, S. (2001), *Tribes of Uttar Pradesh*. New Delhi, Mittal Publications.
- NEGI, G.S. (1984), « Shauka janjaati ek adhyayan ». Nainital, Thèse de doctorat, Histoire. Kumaon University.
- PANGTI, S.S. (1992), *Madhya Himalaya ki Bhotia Janjaati. Johar ke Shoka*. New Delhi, Takshila Prakashan.
- PEGLER, D.N., YAO, Y.J., LI, Y. (1994), « The Chinese caterpillar fungus », *Mycologist*, 8 (1), pp. 3-5.
- PRASAD, R.R. (1989), *Bhotia tribals of India, Dynamics of Economic Transformation*. New Delhi, Gian Publishing House.
- SHARMA, D.D. (1989), *Tibeto-Himalayan languages of Uttarakhand*, Part 1 : *Darniya, Chaudangsi-Byansi, Johari-Rangkas*. New Delhi, Mittal Publications (« Studies in Tibeto-Himalayan languages »).
- SCHLEMMER, G. (2004), *Do social sciences' speeches have a performative aspect? The contribution of western writings on the formation of Kirant identity and history (Nepal)*; [en ligne] www.ajei.org
- SINGH, K.S. (1994), *Anthropological Survey of India: People of India*, vol. III: *The Scheduled Tribes*. New Delhi, OUP.
- SINGH, K.S. (1998), *Anthropological Survey of India: People of India*, vol. IV: *India's Communities*. New Delhi, OUP.
- SRIVASTAVA, R.P. (1966), « Tribe-caste mobility in India and the case of Kumaon Bhotias », in C.V. Fürer-Haimendorf et al., *Caste and Kin in Nepal, India and Ceylon, Anthropological Studies in Hindu-Buddhist Contact Zones*. New Delhi, Asia Publishing House, pp. 161-211.
- TOPAL, Y.S., SAMAL, P.K (2001), « Economic transition and collapse of sustainability: a study of three mountain tribes of Uttaranchal », *IASSI Quarterly*, 19 (3), pp. 15-31.

RÉSUMÉ

Les Bhotia du Johar sont une population tribale vivant dans le nord de l'Himalaya du Kumaon (Uttarakhand, Inde). Tirant parti des spécificités du milieu montagnard et de leur position géographique à l'interface des mondes indiens et tibétains, ceux-ci ont développé un mode de vie organisé autour du commerce transfrontalier et du nomadisme pastoral. Bien plus que de simples activités économiques ou qu'un mode de gestion des ressources naturelles, ces activités ont été les éléments constitutifs de l'identité bhotia.

En l'espace d'une trentaine d'années cependant, des contraintes socioculturelles, économiques et géopolitiques ont conduit à l'effondrement de ce mode de vie et à l'adoption de stratégies de rechange par la population. Ces stratégies impliquent de nouvelles pratiques spatiales qui modifient profondément les relations du groupe à l'espace.

ABSTRACT

WHEN THE BORDER CLOSES : SPATIAL MOBILITY AND RETERRITORIALISATION A CASE STUDY ON JOHAR'S BHOTIAS

The Johari Bhotias are a tribal group dwelling in the North of the Kumaon Himalaya (Uttarakhand, India). Taking advantage of their geographical position between the Indian and Tibetan domains and of their physical environment, they developed an economy based on cross-border trade and pastoral nomadism. But much more than mere economic activities or natural resources management system, this trade and pastoral nomadism are truly constitutive of their identity.

However, for more than thirty years, socio-cultural, economic and geopolitic constraints linked with the process of integrating into mainstream modern society have led to the collapse of this socio-economic and spatial organization and forced the group to set up new economy strategies such as emigration towards more attractive areas and employment in government jobs. These new strategies lead to new spatial practices that deeply alter the relations between the group and its space.

**Ouverture de nouveaux espaces :
circulations transnationales**

COMMENT S'OUVRIR LES FRONTIÈRES DU MONDE ?

LA MIGRATION DES INFIRMIÈRES INDIENNES

L'émigration des infirmières s'inscrit dans un mouvement général de féminisation des migrations internationales, résultat d'une globalisation de ce qu'il est convenu d'appeler le « secteur des soins à la personne ». En provenance d'Asie, essentiellement des Philippines, de Sri Lanka, d'Indonésie, des femmes quittent leur pays et leur famille pour exercer ces professions qui ne font plus recette dans les pays riches, telles que domestiques, baby-sitters, aides aux personnes âgées, etc. (Abella & Manolo 1995 ; Battistella 2001). Jusqu'à présent, les plus qualifiées de ces femmes sont pour l'essentiel les infirmières et sont pour beaucoup des Indiennes !.

Nous voudrions tenter, dans cet article, d'éclairer ce dernier cas, de montrer comment les jeunes Indiennes qui choisissent aujourd'hui cette profession s'inscrivent dans des stratégies familiales certes, mais plus sûrement individuelles qui les mènent à suivre un chemin migratoire initié dès le début de leurs études. En effet, on assiste aujourd'hui dans le cas indien à une migration étape par étape, à l'intérieur de l'Inde tout d'abord, puis vers les pays du golfe Persique, et qui tend, de plus en plus, à s'achever en Occident. Il ne s'agit pas d'un parcours linéaire, non plus que de parcours uniques : entrent en jeu le milieu familial, les opportunités d'embauche et les réseaux de connaissance, les aléas de contrats souvent précaires, les moyens financiers ou encore les étapes de la vie de ces femmes comme le mariage ou la maternité. Quoi qu'il en soit, devenir infirmière en Inde aujourd'hui, c'est choisir d'une façon ou d'une autre de partir loin de chez soi, si ce n'est pour toujours, tout du moins pour de longues périodes de temps.

Mais, ainsi que nous tenterons de le montrer dans ce texte, malgré la diversité des parcours individuels, ce sont de véritables routes migratoires qui se sont instituées au fil du temps pour les infirmières. Des routes que toutes les candidates

à la migration connaissent désormais et dont elles mesurent les étapes (géographiques en particulier) à la différence des pionnières des années 1970. Le projet migratoire de ces femmes ne repose pas en effet sur une urgence économique qui obligerait à saisir la première opportunité venue ; il apparaît qu'il résulte plutôt d'une volonté féminine d'émancipation du milieu traditionnel kéralais (qu'il s'agisse de la famille au sens large ou même du voisinage) en même temps que d'une volonté d'ascension sociale. Si cette dernière aspiration est bien partagée par les familles de ces femmes, la première l'est beaucoup moins : il en résulte une relation complexe au territoire d'origine. Les liens avec le Kerala persistent bien, ainsi que nous le verrons, mais une distance s'établit néanmoins, y compris pour les anciennes migrantes revenues au pays². Toutefois, les infirmières migrantes ne se « fondent » pas dans la société où elles émigrent. Dans chacun de ces lieux de migration, qu'il s'agisse des métropoles indiennes ou des différentes villes du Golfe (à Dubaï, Mascate, Koweït City...), le nombre important de Kéralais présents a abouti peu à peu à la formation sinon de quartiers malayali, du moins à des voisinages qui permettent une sociabilité de type diasporique.

Cet article s'appuie sur des enquêtes de terrain menées par Sreelekha Nair à Delhi et par Marie Percot au Kerala et dans le Golfe (Émirats Arabes Unis et Oman).

M. Percot a effectué trois terrains de trois mois en Inde (au Kerala et à Bombay) et un terrain de six semaines en Oman ainsi qu'aux Émirats Arabes Unis entre 2001 et 2004. Elle a interrogé près de trois cents infirmières ou futures infirmières : à savoir près de deux cents infirmières actuellement émigrées dans le Golfe, une soixantaine d'infirmières ex-émigrées vivant, du moins pour un certain temps, au Kerala, et autant d'étudiantes en école d'infirmière du Kerala et de Bombay. Les entretiens ont été menés individuellement auprès de 72 de ces femmes, les autres ont été collectifs (jusqu'à cinq personnes lors d'une même entrevue). Des entretiens ont aussi été menés auprès de douze surveillantes générales d'hôpitaux (non indiennes) à Oman et aux Émirats, dix surveillantes générales (n'ayant jamais émigré) et quatre directeurs du personnel d'hôpitaux au Kerala, ainsi que quinze directrices d'écoles d'infirmière au Kerala et à Bombay. Elle a enfin été invitée, au Kerala, pour des périodes allant de deux à six jours, dans dix-sept familles d'étudiantes ou d'infirmières émigrées.

S. Nair a mené depuis 2004 des entretiens auprès de 150 infirmières kéralaises travaillant à Delhi, dans le contexte d'une recherche intitulée *Gender, Professional Status and Migration : a Study of Nurses from Kerala in Delhi*. L'enquête s'est faite aussi bien dans des dispensaires, des hôpitaux de taille moyenne que dans des hôpitaux très spécialisés comptant jusqu'à 500 lits. S. Nair a utilisé pour une part des questionnaires fermés et d'autre part des entretiens de longue durée. L'âge de ses interlocutrices variait de 22 à 50 ans. Des médecins,

d'autres employés des hôpitaux mais aussi des responsables de syndicats d'infirmières ont aussi été longuement interrogés.

Une spécificité s'affirme d'emblée sur le terrain : l'immense majorité des infirmières indiennes vient du Kerala³ où – au demeurant – se trouve un tiers des écoles formant à cette profession. 90 % des infirmières indiennes qui travaillent dans les pays du Golfe sont des Kéralaises. Il n'existe pas de statistiques officielles, mais les estimations font état de 50 000 à 60 000 infirmières indiennes travaillant dans les pays du Golfe, estimation qui paraît réaliste si l'on tient compte de nos propres observations sur le terrain et du nombre d'infirmières par habitant dans les pays du Golfe⁴.

ORIGINE, MILIEU SOCIAL ET CONTEXTE

Il est difficile de comprendre toutes les raisons qui ont entraîné cette spécificité kéralaise du métier d'infirmière en Inde⁵. On remarquera tout d'abord que près de 90 % des infirmières kéralaises sont chrétiennes⁶ (alors que les chrétiens ne représentent que 20 % de la population kéralaise totale). Le tabou lié à « l'impureté » du métier (puisqu'il induit des contacts permanents avec la souillure de corps malades) explique sans doute qu'il ait au départ rebuté les hindoues de caste ; inversement, selon l'orthodoxie hindoue, cette profession ne pouvait être exercée par des intouchables en raison justement du contact nécessaire avec le corps de patients de toute origine. La résistance des hindous et des musulmans du Kerala au travail des femmes hors du foyer, plus forte que celle des chrétiens, a certainement également joué un rôle, de même que le niveau d'éducation plus élevé des femmes chrétiennes et leur accès plus rapide à la formation supérieure⁷. On remarquera aussi qu'historiquement les premières infirmières en Inde furent des religieuses qui ont certainement choisi de recruter plutôt des coreligionnaires et qui ont su se poser en modèle. La référence constante des infirmières rencontrées lors de cette étude à Mère Teresa en est un signe. Et bien sûr, la forte minorité chrétienne du Kerala – près de 20 % de la population – en a fait un vivier privilégié de candidates à cette profession. Toutefois, dans le contexte indien, le métier d'infirmière a longtemps été tout à fait dévalorisé (Mohan 1985 ; Aravamudan 1976)⁸, donnant naissance à un cliché qui nous a été souvent rapporté selon lequel les infirmières kéralaises viendraient de familles trop pauvres pour offrir quelque autre avenir à leur fille, oubliant que pour devenir infirmière il faut au moins avoir pu suivre jusqu'au bout des études secondaires, puis continuer par trois années de formation donnée en anglais.

De fait, jusqu'à présent, les infirmières sont originaires d'un milieu social assez homogène : presque toutes celles que nous avons rencontrées (en Inde ou dans le Golfe) décrivent leur père comme agriculteur possédant environ un

hectare de cultures commerciales, généralement aidé par un ou deux ouvriers agricoles. Le père exerce par ailleurs souvent, à temps partiel, un métier de bureau peu qualifié. Les mères sont presque systématiquement femmes au foyer parfois aidées d'une domestique, quelques-unes seulement nous ayant été présentées comme institutrices. La maison familiale des infirmières ou étudiantes que nous avons pu visiter au Kerala montre au demeurant un équipement typique de cette classe moyenne rurale ayant au moins les moyens d'accéder à certains biens de consommation tels que réfrigérateur, télévision-magnétoscope, motocyclette, salons à l'occidentale, etc. Cependant, les infirmières appartiennent clairement à la première génération qui, dans ces familles, a eu accès à l'enseignement supérieur, et l'objectif des parents – avant même l'apparition des opportunités migratoires – était bien que leurs filles puissent gagner leur vie. Aujourd'hui, grâce aux possibilités migratoires, c'est aussi une stratégie d'ascension sociale que les familles visent très consciemment.

Toutefois, la formation de leurs enfants reste un lourd investissement qui nécessite souvent le recours à des emprunts. Dans le cas de la formation d'infirmière en particulier, puisque si, jusqu'il y a vingt ans, la plupart d'entre elles étudiaient dans des écoles publiques qui offraient même un petit revenu dès la seconde année, la majorité doit aujourd'hui s'inscrire dans des écoles privées qui ont fleuri dès le développement de la filière migratoire, ce qui a accru de façon spectaculaire le nombre de candidates au métier. Ainsi depuis quinze ou vingt ans, c'est bien dans la migration de leurs filles que les parents investissent : ils en espèrent une partie des revenus futurs et, surtout, pensent à la possibilité de réduire la dot, étant donné non seulement les bons revenus d'une infirmière en migration mais aussi sa capacité future à faire émigrer son époux, voire d'autres membres de la belle-famille. Ainsi que le souligne Sheba George dans une étude sur les infirmières kéralaises travaillant aux États-Unis (George 2000), les infirmières sont devenues au Kerala des partis de choix. On commence d'ailleurs à remarquer une nette diminution du stigmate attaché à cette profession, et des jeunes filles hindoues (y compris de haute caste) ainsi que des jeunes musulmanes commencent à choisir cette voie avec le même objectif d'émigration que leurs consœurs chrétiennes⁹.

LA PREMIÈRE MIGRATION : DE LA FAMILLE À L'ÉCOLE PUIS VERS LES MÉTROPOLIS INDIENNES

Le premier départ pour les jeunes candidates au métier d'infirmière se fait bien souvent dès leur entrée à l'école. Une sélection s'opère en effet en fonction des notes que les candidates ont obtenues à l'équivalent du baccalauréat. Pour les meilleures d'entre elles, le choix se porte sur les écoles d'infirmière les

plus réputées du Kerala, à savoir les écoles publiques (pour toutes les études supérieures en Inde, ce sont les institutions gouvernementales qui sont les plus renommées) puis sur les écoles privées les plus cotées. On peut affirmer qu'ici se joue une distinction sociale. En effet, si le mérite personnel n'est pas absent de cette sélection, on ne peut néanmoins manquer de remarquer que les jeunes filles qui ont suivi leurs études secondaires dans des écoles privées – en particulier des écoles chrétiennes – ont certainement plus de chance d'être sélectionnées par les écoles d'infirmière les plus prisées (puisque jusqu'à l'équivalent du baccalauréat et à l'inverse des institutions d'études supérieures, ce sont les écoles privées – généralement assez coûteuses – qui sont considérées comme plus prestigieuses). La très forte compétition qui prévaut au Kerala entraîne cependant la majorité des candidates à postuler hors de leur région d'origine. Là encore s'affirme une hiérarchie entre les écoles: les écoles publiques de Delhi ou de Bombay, attachées à un grand hôpital, laissent entrevoir un meilleur avenir professionnel que de plus petites écoles situées en Andhra Pradesh ou au Karnataka par exemple. Classiquement, les jeunes filles postulent à plusieurs écoles à la fois et le choix – si choix il y a – s'opère généralement sur quatre critères: la réputation de l'école, la présence éventuelle d'un membre de la famille sur place, le coût de la scolarité, et enfin la possibilité de se retrouver avec des camarades de l'école secondaire ou de son lieu d'origine.

Dans la plupart des cas, les jeunes recrues (y compris au Kerala, puisque beaucoup d'entre elles viennent du milieu rural) quittent donc la famille pour étudier en ville et vivent dès lors au foyer de l'école. Cette première séparation d'avec les parents est généralement vécue comme joyeuse. Presque toutes les infirmières ou étudiantes rencontrées lors de cette recherche expriment le plaisir qu'elles ont – ou ont eu – de se retrouver entre filles du même âge, racontent les amitiés qu'elles nouent, la gaieté des soirées au foyer ou des repas pris en commun, quand bien même elles précisent les règles strictes destinées à les «protéger de l'extérieur» (horaires contraignants, sorties contrôlées, interdiction de présence masculine à l'intérieur du foyer, etc.). Toutes ressentent comme une sorte de bol d'air cette première coupure avec le milieu familial et villageois. Les anecdotes sont au demeurant nombreuses sur les petites libertés que cette vie autorise :

La première chose que j'ai faite en arrivant à l'école, ça a été de m'acheter des chaussures à talons et du vernis à ongles et puis des journaux de cinéma. Ce n'était pas avec de mauvaises idées, mais j'avais l'impression de faire pour la première fois quelque chose que je voulais moi. [Shobha, 22 ans]

À la maison, je suis l'aînée. Alors en plus de mes études, il fallait toujours faire quelque chose comme la cuisine ou m'occuper des plus petits. Je n'avais jamais de temps pour moi. Ici [à l'école d'infirmière], j'ai du temps pour moi, même s'il faut beaucoup étudier. On écoute de la musique. Je discute avec mes amies et on

rit beaucoup. J'ai des correspondants dans plusieurs États à qui j'écris de longues lettres [...] Parfois ma famille me manque, mais je me sens plus heureuse quand même. [Bindu, 19 ans]

L'engagement rapide dans la vie professionnelle qu'induisent les stages à l'hôpital dès la première année d'études est aussi vécu comme une sorte d'entrée dans la vie adulte :

Très vite, on a des responsabilités. On doit être attentives avec des gens qui souffrent. Il n'y a pas que les examens comme dans d'autres études, il y a toute la partie pratique où nous n'avons pas le droit de nous tromper. [Letty, 21 ans]

Ce passage étudiantin est sans doute le moment où se définissent plus précisément entre jeunes femmes les aspirations individuelles et les projets de vie, dans la mesure en particulier où elles testent alors leur capacité à vivre sans la tutelle constante des parents.

Au terme de leurs trois années d'études, très peu d'entre elles reviennent habiter dans la famille. En effet, leur engagement avec l'école induit fréquemment, à la suite du diplôme, une période obligatoire de deux ans de travail dans l'hôpital auquel l'école est rattachée (une façon pour les hôpitaux de limiter le fort *turn-over* de personnel infirmier qui est une des conséquences de la migration massive des infirmières)¹⁰. Par ailleurs, s'il n'est pas si difficile pour elles de trouver un travail au Kerala, les salaires y sont particulièrement bas (parfois pas plus de 1 000 roupies pour une débutante) et les conditions de travail souvent très difficiles¹¹, ce qui entraîne les jeunes diplômées à chercher, en un premier temps, un travail ailleurs en Inde. La préférence va alors aux grandes métropoles. Les jeunes femmes y espèrent, certes, de meilleurs revenus, mais c'est aussi qu'elles recherchent déjà une voie plus personnelle et qu'opère sur elles l'attrait de la « grande ville ».

UNE PREMIÈRE MIGRATION INTERNE

C'est ainsi Delhi et Bombay qui leur semblent les plus attractives pour débiter leur carrière. On peut alors voir en œuvre les premiers effets des réseaux féminins constitués lors des études et plus largement de réseaux informels existant entre les infirmières. Dans la plupart des cas, ce n'est effectivement pas par le biais de petites annonces ou de recruteurs que la plupart d'entre elles trouvent un travail dans ces villes. La norme est plutôt de passer par l'intermédiaire d'une consœur (le plus souvent une ancienne camarade d'école ou une jeune femme de même région d'origine) déjà en poste dans un hôpital de la métropole visée, ou même de se rendre directement dans la métropole en question et de contacter ensuite des infirmières kéralaises inconnues en faisant appel à la solidarité professionnelle

et ethnique pour se faire embaucher. Dans un cas comme dans l'autre, la jeune femme en quête d'emploi est en quelque sorte patronnée par une collègue déjà connue de ses supérieurs hiérarchiques et qui se pose alors comme une sorte de garant pour la nouvelle venue. Il faut aussi préciser que le chômage n'existe guère pour cette profession en Inde et que cette stratégie est donc presque systématiquement rentable. Toutefois, les jeunes femmes ne se déplacent jamais sans un point de chute assuré : celui-ci peut être une amie d'école qui les hébergera en un premier temps ou un membre de la famille ou du voisinage familial, ce que l'existence d'une très forte diaspora kéralaise aussi bien à Delhi qu'à Bombay facilite amplement.

(Cliché F. Landy, Janvier 2008)

Dans le Vieux Delhi, tailleur fabricant des uniformes d'infirmière de tout style, y compris pour l'Arabie Saoudite.



On notera donc ici un trait important : en quelque lieu que les infirmières étudient, puis bougent et travaillent en Inde, elles continuent à vivre un entre-soi kéralais qui ne se démentira pas même lors de la migration dans le Golfe (Percot 2005). On peut, sans trop s'avancer, arguer que cet entre-soi est ce qui leur permet de s'aventurer assez sereinement dans une démarche migratoire : tel qu'elles le présentent, l'inconnu auquel elles sont confrontées qu'il s'agisse de la langue, de la pratique d'une métropole, de la fréquentation de gens d'autres cultures, est approché assez « en douceur » grâce au soutien, à l'aide ou simplement à la présence systématique de consœurs de la même origine sociale, ethnique et, le plus souvent, religieuse.

Ainsi que nous l'avons constaté à Delhi, la sociabilité des jeunes infirmières se tisse effectivement presque exclusivement en milieu kéralais, la relation aux « autres » étant limitée aux relations professionnelles, qu'il s'agisse des médecins ou des patients. Si, à Delhi, il s'agit au demeurant d'une sociabilité féminine, pour l'essentiel, s'agissant des plus jeunes tout au moins, celles-ci se joignent cependant au reste de la communauté kéralaise à diverses occasions : pour tout ce qui concerne la vie religieuse, au travers des diverses « paroisses »¹² existant dans cette métropole indienne ou encore lors de la fête d'Onam, grande fête de l'année malayali qui rassemble l'ensemble des Kéralais quelle que soit leur religion. Les infirmières ont donc bien physiquement quitté leur pays d'origine, mais restent étroitement liées à leur communauté, et l'image de « *Southies* » ou de « *Mallus* »¹³, que ne manquent pas de leur renvoyer les habitants de Delhi venant du nord de l'Inde, renforce certainement ce sentiment. Elles sont nombreuses à faire état de ces qualificatifs qui englobent un ensemble de clichés se rapportant au physique (des gens de petite taille et à la peau sombre) ou encore à la langue ressentie comme imprononçable. Des clichés qui traduisent aussi une part de rejet face à la présence des Indiens du Sud aussi bien à Delhi qu'à Bombay, présence souvent jugée trop massive par les Indiens du Nord. En retour, chez les Indiens du Sud refont surface et s'affirment les références ethniques et linguistiques (Nair 2007). Si les infirmières kéralaises ne se posent aucun problème de légitimité, d'autant que faute d'autres candidates elles n'entrent pas sur un marché concurrentiel, elles sont constamment renvoyées à leur « étrangeté » qui apparaît d'emblée sur un point important : leur manque de maîtrise du hindi à leur arrivée, qui les handicape tant dans leurs relations aux médecins qu'aux patients. En Inde, à la différence des pays du Golfe, on s'attend à ce qu'elles parlent la langue vernaculaire de l'endroit où elles travaillent et là se marque fortement leur qualité d'émigrées. L'enquête de terrain révèle bien cet aspect :

Ils [les hindiphones] nous considèrent comme des indigentes qui n'ont pas les moyens de survivre chez nous. [...] Ils nous regardent d'un mauvais œil, mais comme nous restons entre nous, cela n'a pas beaucoup d'importance. Mais je dois

dire qu'ils ne sont pas tous comme ça. C'est le cas de ceux qui ne sont pas cultivés et n'ont pas l'habitude de voir des femmes sortir et travailler. [...] L'attitude la pire est celle de certains patients, des patients qui sont riches mais sans aucune culture. Ils pensent qu'ils nous payent et que nous sommes donc leurs esclaves. [Suma, 27 ans]

Au début, je n'osais pas aller faire une course toute seule. J'avais peur avec le peu de hindi que je parlais. Je devais tout le temps faire appel à ma compagne de chambre pour m'aider. [Leela, 32 ans]

À l'hôpital, mes collègues m'ont beaucoup aidée. Elles m'ont appris les mots, m'ont fait répéter des phrases. Si je ne comprenais pas un malade, elles intervenaient [...]. Au bout d'un an, je me débrouillais très bien toute seule. Quand on doit parler tous les jours, ça vient vite. [Jane, 25 ans]

Encore une fois, c'est l'hégémonie kéralaise sur le métier d'infirmière qui sert les jeunes migrantes en limitant les difficultés liées à l'inconnu. En ce sens, on peut parler de solidarité, même si elle ne joue guère collectivement, mais par le biais de relations individuelles, au coup par coup. Car il n'existe pas pour autant de vraie force organisée, force de revendication en particulier, et on observe une très faible participation syndicale, alors même que la tradition en est très forte au Kerala (Jeffrey 1993). On peut y voir une spécificité féminine : la « double journée » des femmes mariées et mères de famille laissant certes peu de place et de temps à l'engagement collectif et le manque d'assurance des plus jeunes n'entraînant guère à s'affirmer publiquement. Mais il nous semble que le fond de la question en est largement l'approche individualiste de leur carrière qu'ont la plupart des infirmières : les hôpitaux indiens sont, somme toute, pour la plupart d'entre elles, une étape avant une émigration plus lointaine ou un épisode entre deux migrations.

Les infirmières interrogées à Delhi comme au Kerala expliquent tout d'abord le choix de leur profession non pas par la vocation mais par la nécessité de s'assurer un emploi, eu égard au fort taux de chômage que connaît le Kerala :

Tout le monde sait qu'il n'y a pas de travail au Kerala. On y croise partout des gens qui ont un *Bachelor of Arts* ou un *Master of Arts*¹⁴ et qui sont toujours à la recherche d'un emploi. [Bindu, 26 ans]

La possibilité de trouver un travail ailleurs apparaît alors systématiquement :

Étant d'une famille qui a tout juste assez de ressources pour survivre, il est nécessaire de pouvoir retomber sur ses pieds et de gagner sa propre subsistance. C'est ainsi que j'ai pensé à devenir infirmière [...]. L'investissement nécessaire est possible [pour la famille] et si l'on accepte de bouger, on est sûr de trouver un travail. Il n'y a pas d'hôpital où que ce soit dans le monde où il n'y a pas d'infirmière malayali. Les Malayali sont partout dans le monde, tout comme les infirmières malayali. [Sindhu, 34 ans]

On ne saurait minimiser la nécessité économique, mais on ne peut manquer non plus de souligner que ces discours très pragmatiques s'accompagnent toujours très vite d'autres paroles qui touchent, elles, plus spécifiquement au mode de vie qu'elles gagnent à se retrouver loin de la famille, paroles qui se faisaient déjà jour dès la période de leur formation. Il s'agit de l'indépendance conquise à vivre dans un nouvel espace social, à l'abri de l'inquiétude parentale pour leur réputation en tant que femmes :

Au Kerala, sans quelqu'un comme mon frère, mon père ou au moins ma mère, je ne pourrais aller nulle part. Mais ici, je vais toute seule au marché pour acheter des légumes ou autre chose. Je vais aussi avec mes amies rencontrer d'autres amies qui travaillent dans d'autres hôpitaux. Je reviens seule à huit ou neuf heures du soir et rien ne m'arrive. Mais si je faisais ça au Kerala, ce serait un scandale. Les voisins mettraient en doute ma moralité. Cela n'a pas d'importance si je suis bonne ou mauvaise. Je préfère être ici [à Delhi] que de rester chez moi. [Raji, 23 ans]

Mon père est si strict que je peux dire que je serais peut-être restée au Kerala s'il n'y était pas. Il ne m'autorisait jamais à rencontrer mes amies. Même si je voulais visiter des voisins, il demandait à ma mère de m'accompagner. [Shijy, 23 ans]

La stratégie familiale qui les a parfois encouragées à envisager cette profession ou, tout du moins, n'y a pas mis de frein, aboutit finalement à une prise d'indépendance des jeunes femmes et à un rejet de leur assujettissement aux normes sociales en vigueur dans leur État d'origine.

Néanmoins les conditions de travail dans les hôpitaux de Delhi, si elles sont réputées meilleures qu'au Kerala demeurent difficiles : les infirmières se plaignent du nombre trop important de patients par infirmière, du travail administratif contraignant et de salaires qui restent bas même s'ils sont supérieurs à ceux du Kerala. D'autre part, tous les hôpitaux ne respectent pas les engagements de départ, les renvoyant par exemple à des tâches subalternes d'aides-soignantes, ne payant pas les salaires promis, voire rompant les contrats parfois même sans préavis. Le séjour dans la métropole indienne n'est donc pas perçu comme la meilleure solution possible.

Deux ans d'expérience sont le minimum requis pour un recrutement par les hôpitaux du Golfe, or plus l'hôpital dans lequel cette expérience s'est déroulée est coté, plus les chances d'embauche dans le Golfe sont ouvertes. Au bout de quelques années, le passage par la métropole indienne a rempli son office : les jeunes infirmières sont plus sûres d'elles professionnellement, elles ont déjà affronté la vie seule, ont été capables de se débrouiller dans une nouvelle langue, avec un environnement nouveau et elles ont expérimenté concrètement les réseaux féminins sur lesquels elles peuvent compter. D'autre part, leur mariage ne saurait être repoussé trop d'années. Or, tant dans le but d'économiser pour leur dot qu'afin de contracter une alliance plus intéressante – sinon prestigieuse – pour leur milieu



Publicité sur un immeuble de Kottayam (Kerala), 2004.
(Cliché M. Percot)

social, elles doivent prendre le parti de l'étranger. Deux options s'ouvrent à elles : les pays du Golfe et, de plus en plus, les pays occidentaux (anglophones en particulier) où la demande ne cesse de s'accroître. Pour ces derniers, il faut avoir eu le temps et les moyens financiers de passer les examens de langue, voire des équivalences de diplôme (IELTS, CGFNS)¹⁵ : l'option la plus simple et la moins chère reste donc l'émigration vers les pays du Golfe.

Pour franchir ce pas, travailler à Delhi ou à Bombay reste sans conteste un grand atout. Des infirmières réussissent à partir directement du Kerala par l'intermédiaire des nombreuses « agences de voyage » locales qui, moyennant ordinairement l'équivalent de trois mois de salaire, se chargent de leur trouver un contrat dans le Golfe. Mais les recrutements les plus intéressants se font dans les grandes villes. On y trouve en effet des agences plus importantes qui ont pignon sur rue et qui savent décrocher des contrats avec les plus grands hôpitaux du Golfe. Dans les grandes villes se pratiquent aussi des recrutements directs (où le futur employeur envoie depuis le Golfe des agents chargés de faire passer des tests aux candidates au départ). Cette dernière option est évidemment de loin la plus intéressante puisque, dans ce cas, on échappe d'une part à la commission de l'agence indienne et que, d'autre part, ce sont souvent des hôpitaux publics du Golfe qui recrutent de cette manière. Or, ils sont ceux qui offrent les meilleurs salaires et les meilleures conditions de travail, ce que toutes les infirmières savent très bien. Ce sont souvent des recrutements massifs : on nous a régulièrement parlé d'avions partant pour tel ou tel pays du Golfe et spécialement affrétés pour ces nouvelles recrues.

Encore une fois, si les jeunes femmes suivent une stratégie individuelle, elles le font rarement de façon solitaire. Le réseau féminin joue là aussi : que ce soit pour la diffusion de l'information ou pour se présenter aux épreuves de recrutement, sans qu'apparaisse *a priori* de logique de concurrence :

C'est une collègue de l'hôpital qui a vu l'annonce de recrutement et qui l'a dit à toutes les filles. [Les recruteurs venus du Golfe] avaient loué une salle dans un hôtel pour une journée et il fallait se présenter avec son C.V. Je m'y suis rendue avec trois collègues et, par hasard, j'y ai retrouvé deux filles qui avaient fait leurs études avec moi au Tamil Nadu [...] On a passé les tests. Il y avait des questions techniques et ils vérifiaient aussi notre niveau d'anglais. Quatre d'entre nous ont été retenues et nous sommes parties ensemble trois mois plus tard. [Beejee, 26 ans, travaillant dans un hôpital gouvernemental à Mascate après deux ans d'expérience à Bombay].

LE PAS VERS LE GOLFE

Les jeunes femmes qui partent aujourd'hui pour les pays du Golfe savent largement ce qui les y attend. Plus de trente ans d'émigration d'infirmières du Kerala dans ces pays ont donné le temps aux candidates actuelles de se nourrir de renseignements de toutes sortes. On ne peut au demeurant qu'être frappé du peu de décalage existant entre la réalité (celle du moins que nous avons pu entrevoir lors de notre enquête aux Émirats et en Oman) et le récit qui en est fait au Kerala par les migrantes ou anciennes migrantes. Alors qu'un dicton kéralais veut que l'on ne demande jamais à un *Gulfee*¹⁶ quel métier il y pratique mais seulement combien il gagne (sous-entendant que les migrants sont prêts à y exercer des métiers qui les feraient déchoir socialement dans leur propre pays), il en va différemment pour les infirmières, peut-être justement parce que tout le monde sait qu'elles y exercent bien le métier auquel elles ont été formées. Les préjugés qui parfois courent encore sur elles touchent plutôt à leur position de femme émigrant seule. Un chauffeur de taxi de Kottayam suggère ainsi :

On se demande ce qu'elles font quand elles ont fini le travail. Parce qu'elles sont toutes seules là-bas, alors c'est facile pour elles de gagner plus en traînant dans les rues, si vous voyez ce que je veux dire...

Lors d'un séminaire dans une université indienne, un groupe d'étudiants nous demande confirmation du harcèlement sexuel dont elles seraient censées faire l'objet dans les hôpitaux du Golfe. Dans les deux cas, c'est bien le rapport à la sexualité de femmes hors contrôle ou hors protection masculine qui est questionné. Mais les infirmières entre elles ne semblent ni enjoliver, ni noircir le tableau de leur vie en migration. Elles en pointent les avantages et en racontent les écueils.

La première génération de migrantes – à la fin des années 1970 et jusque vers le milieu des années 1980 – décrit une vie particulièrement austère. À cette époque, leur vie était strictement cantonnée aux limites de l'hôpital puisque toutes étaient alors logées dans des foyers situés sur le même lieu. Les premières femmes qui sont parties étaient toutes mariées et presque toutes mères. Elles sont cependant parties seules, laissant presque toujours leurs enfants à la garde de la belle-famille. Au départ, toutes n'envisageaient la migration que comme une période réduite dans le temps (deux ou trois ans), destinée à amasser quelques économies qui permettraient d'améliorer le sort de la famille dès leur retour en Inde. À l'époque, elles n'avaient pas choisi leur métier dans le but d'émigrer, mais le recrutement des pays du Golfe s'est offert à elles comme une opportunité inattendue. Les parents et beaux-parents n'avaient pas non plus encore entrevu le passeport qu'elles pouvaient représenter pour une migration d'autres membres de la famille et n'attendaient rien d'autre d'elles qu'elles envoient le plus d'argent possible. Beaucoup d'infirmières ont effectué des séjours successifs dans le Golfe, souvent poussées par la belle-famille. Elles se plaignent de la difficulté qu'elles avaient à vivre loin de leurs enfants, dans des pays où elles n'avaient d'autre vie sociale que la fréquentation, au foyer, de leurs consœurs kéralaises ou philippines¹⁷. Elles parlent de cette époque comme d'une vie faite de travail difficile (avec des patients qui n'avaient encore aucune connaissance de l'hôpital et s'effrayaient de chaque geste technique, à la différence des patients indiens), d'une petite part de plaisir au foyer lors des fréquentes réunions de prières, par exemple, ou de quelques fêtes organisées surtout par leurs collègues philippines, mais d'une vie faite surtout d'ennui et d'attente : attente des lettres, attente des vacances, attente de la fin du contrat.

Ce n'est qu'à partir du milieu des années 1980, et dans la foulée du développement massif de l'émigration kéralaise vers les pays du Golfe, qu'elles sont devenues la tête de pont d'une migration familiale, à commencer par leur époux. La vie des infirmières migrantes a alors bien changé. De plus en plus d'entre elles ont commencé à vivre « en ville » avec leur mari. Pour peu que la situation le permette (des revenus suffisants, un travail dans la même ville, un moyen de garde...), de plus en plus de couples ont aussi fait venir leurs enfants¹⁸. Au fil de l'établissement d'une diaspora kéralaise dans de nombreuses villes du Golfe (Dubai, Mascate, Koweït City...), c'est aussi une vraie vie sociale qu'elles ont pu acquérir : il était devenu possible de se retrouver entre amis, de faire ses courses dans des magasins kéralais, de se réunir dans des paroisses kéralaises¹⁹, de célébrer les fêtes traditionnelles, de voir des films indiens, d'avoir la presse kéralaise... Même les infirmières qui vivaient encore en célibataire dans les foyers avaient désormais des occasions de sortir pour rejoindre des compatriotes.

En 1994, une étude montre en effet que sur les presque quatre millions d'Indiens travaillant dans le Golfe, 1,3 million sont d'origine kéralaise (Zachariah et al. 2002 : 17). Dix ans plus tard, une nouvelle étude estime à 1,8 million cette même population (Zachariah & Rajan 2004 : 12) alors même que l'on pensait à une diminution des migrants en raison des tentatives diverses d'indigénisation de la main-d'œuvre et du ralentissement dans le développement des infrastructures ou du bâtiment. De fait, les Kéralais sont bien en train de s'établir dans le Golfe, malgré le statut encore précaire que fait peser sur eux le système du *khafil* – sponsor – qui rend tout immigrant dépendant d'un citoyen de l'état d'accueil, que ce dernier soit patron ou associé (Battegay 2002 : 113). Cela n'a pas empêché l'essor d'une classe d'entrepreneurs kéralais dans le bâtiment mais surtout dans les services (Venier 2003). Et quel que soit le discours des états du Golfe – et quand bien même la naturalisation est toujours impossible pour les immigrants – on voit bien apparaître un phénomène d'installation : en témoigne par exemple le cas de l'Émirat d'Ajman qui autorise depuis 2005 l'achat par des étrangers de terrains destinés à construire des entreprises et même une maison particulière à côté de l'entreprise. La logique de ségrégation des étrangers reste indubitablement en vigueur, mais d'une certaine manière elle ne fait que renforcer la logique de diaspora. Les Kéralais savent tous que bien des leurs vivent depuis longtemps dans les différents pays du Golfe et que certains même y prospèrent. On pourrait presque avancer qu'ils se sont d'une certaine façon « approprié » certains de ces territoires : en bien des manières, Dubaï et Mascate, par exemple, sont désormais considérées comme de véritables métropoles kéralaises. Une carte des lignes aériennes montrerait bien la diversité des liaisons et la fréquence des vols entre le Kerala et les pays du Golfe, plus grande que celles liant le Kerala aux différentes villes indiennes.

Pour les nombreux hommes kéralais qui souhaitent franchir la mer d'Arabie, une épouse infirmière est un atout certain : pour ceux qui n'ont pas de moyen direct de partir, elle leur fournira d'abord l'accès au visa ; son salaire non négligeable²⁰ permettra d'y vivre assez confortablement tout en économisant ; enfin, celles qui travaillent dans des hôpitaux gouvernementaux ont accès à des prêts qui peuvent financer le démarrage d'une petite entreprise sur place²¹.

À la suite du développement de la communauté kéralaise dans le Golfe, on a assisté à un changement dans les plans migratoires des infirmières : le retour au pays n'est plus l'objectif à court terme. Et l'on voit bien que le séjour soit se prolonge, soit se répète après quelque temps passé au Kerala. De nombreuses femmes parlent ainsi positivement de la vie qu'elles mènent dans le Golfe, comme d'une vie plus agréable que celle qu'elles avaient en Inde et en particulier au Kerala. Pour l'essentiel, elles y voient deux grands avantages. Tout d'abord d'être loin de la pression sociale et familiale (celle de la belle-famille tout particulièrement) ; d'autre part, elles apprécient le cosmopolitisme des villes du Golfe, non

pas tant en ce qu'il consiste en un brassage des cultures, qui n'existe pas, mais en ce qu'il apporte d'anonymat et de liberté :

Ici, on ne fait pas les choses par obligation. [...] La plupart du temps, avec mon mari on fait les courses à Ruwi²², mais parfois on va au centre commercial Carrefour et c'est un autre monde. [...] Pour la paroisse aussi, on peut choisir : pour la messe, je vais à la paroisse St-Paul-et-St-Pierre, mais autrement j'ai plutôt choisi le groupe de prière que nous avons mis sur pied avec d'autres infirmières de mon hôpital et qui est dirigé par un autre prêtre. [Pax, 36 ans]

Au Kerala, si une femme mariée ne porte pas le sari, elle est mal jugée. Mais ici, je ne porte que des *churidar*²³ et personne ne me fait de remarques. On peut vivre de façon plus moderne. On n'a pas les mêmes relations avec les gens. On n'a pas à faire attention aux voisins et aux commérages. [Maryam, 32 ans]

Tous les week-ends, on se retrouve avec des couples d'amis et on s'amuse entre nous. S'il y avait la famille ce ne serait pas pareil. Au Kerala, c'est la famille qui compte en premier, surtout pour une femme. Là-bas, les hommes se retrouvent entre eux dehors et les femmes restent à la maison. [Jenny, 32 ans]

Il subsiste toutefois des sujets de plainte qui tiennent au statut des étrangers – et notamment des Indiens. Toutes se plaignent d'abord du peu de considération dont elles sont l'objet de la part des autochtones :

Ils sont racistes envers les Indiens, ils nous considèrent comme des esclaves tout juste bons à travailler, alors qu'eux, ils sont tout à fait incultes et sont incapables de faire les choses par eux-mêmes. Ce sont les étrangers qui ont tout construit ici et qui continuent à tout faire marcher. S'ils n'avaient pas eu la chance d'avoir du pétrole, ils en seraient toujours à marcher derrière leurs chameaux,

remarque Rosy, 35 ans qui vit à Mascate avec son époux et ses deux enfants.

Cette façon de présenter les choses nous a été moult fois répétée. On notera qu'elle n'induit en aucune manière une dévalorisation de soi, puisque le mépris pour les autochtones est systématique, ce que traduit bien d'ailleurs le terme de « bédouins » par lequel elles les désignent souvent. Il n'en reste pas moins qu'elles se sentent à leur merci administrativement²⁴ et légalement puisque leur séjour est entièrement lié au contrat qu'elles ont avec l'hôpital qui les a fait venir d'Inde – du moins tant que leur époux n'est pas lui-même installé et en possession d'un permis de travail.

Le contrat peut aller d'un à trois ans. Il est généralement renouvelé, sauf pour des raisons qui, selon elles, n'ont rien à voir avec la qualité de leur travail : une grossesse, un chef qui les prend en grippe, une politique qui favoriserait l'embauche d'infirmières d'autre nationalité ou d'une autre religion²⁵, etc. Lors de notre enquête dans le Golfe nous avons rencontré des femmes qui travaillaient parfois depuis plus de vingt ans dans le même hôpital et n'avaient croisé qu'un

seul cas d'une femme ayant dû démissionner parce qu'elle était enceinte avant les deux ans que prévoyait son contrat initial. Il n'empêche que le sentiment de précarité reste très fort. Il est à l'évidence lié tout d'abord à la législation actuelle concernant les immigrés et à la non-intégration à la société locale – qui n'est au demeurant souhaitée ni d'un côté ni de l'autre (Longva 1997). Ainsi, à l'exception des infirmières arrivées les premières dans les années 1970, aucune ne parle l'arabe – c'est avec anglais qu'elles fonctionnent à l'hôpital – et seules deux parmi toutes celles que nous avons vues ont pénétré dans une maison indigène (à l'occasion d'un mariage). Pas de naturalisation possible, un séjour totalement lié au contrat de travail, une grande difficulté à obtenir des visas pour des enfants majeurs, la dépendance envers le *kafil*²⁶ pour les époux : autant de raisons qui, paradoxalement, étant donné le développement de fait de la diaspora kéralaise, alimentent l'idée pour les infirmières que l'on ne peut raisonnablement s'établir dans le Golfe : à un moment ou à un autre, il faudra bien rentrer au pays ou partir ailleurs.

Un autre élément fondamental pour ces femmes est la façon dont elles doivent y vivre leur maternité ; une maternité « à temps partiel » selon leur propre expression. Rien ne s'oppose théoriquement à la présence auprès d'elles de leurs enfants si l'époux les a rejointes en migration, puisque leurs revenus autorisent alors le regroupement familial et qu'aujourd'hui de nombreuses écoles indiennes permettent leur scolarisation exactement de la même façon qu'au pays. Mais parce qu'il est difficile de trouver des possibilités de garde pour les plus jeunes, que le coût d'un appartement plus grand, et de la scolarité, grève la capacité d'épargne ou encore que les époux ne travaillent pas dans la même ville, les infirmières sont bien souvent contraintes de laisser leurs enfants au Kerala, du moins pour de longues périodes. Les enfants, selon les moyens des parents, vivent ainsi alternativement de l'un ou l'autre côté de la mer d'Arabie et, quoi qu'il en soit, sont renvoyés au Kerala dès leur adolescence. Les couples interrogés jugent tous que leur éducation y sera meilleure, mais aussi qu'il est bon qu'ils ne perdent pas le contact avec leur pays d'origine. Si ces femmes s'accommodent de la situation, jugeant que c'est le prix de l'ambition pour leur propre futur et pour celui de leurs enfants, il n'en reste pas moins qu'elles souffrent de cette séparation alimentant une relation complexe à la belle-famille qui prend soin le plus souvent de leurs enfants : si elles en ont bien besoin pour accomplir leur projet migratoire, elles oscillent entre un sentiment de dette et un sentiment de jalousie face à ces belles-sœurs ou belles-mères (femmes au foyer) qui captent – selon elles – l'affection de leur progéniture.

Il existe, enfin, une hiérarchie entre les pays du Golfe qui tient compte à la fois de la qualité de vie et des salaires perçus : au sommet se trouvent les Émirats (avec Dubaï particulièrement), puis le Koweït, Oman (ou plus précisément Mascate),

Bahrein et le Qatar. En dernier viennent le Yémen – considéré comme un pays sous-développé – et, surtout, l'Arabie Saoudite. Le commentaire des infirmières concernant ce dernier pays est unanime : « C'est comme la prison ». C'est à la fois en tant que femmes et en tant que chrétiennes qu'elles souffrent d'y travailler. Lorsqu'elles y vivent en célibataire, elles sont strictement cantonnées au foyer de l'hôpital. Toutes racontent qu'elles ne peuvent sortir que rarement, de façon minutée, et seulement pour faire quelques courses, toujours en groupe, voilées et accompagnées d'un gardien. Les récits font état de brimades²⁷ pour avoir eu quelque retard à sortir d'une boutique, pour avoir dit quelques mots à l'intérieur de l'hôpital à un compatriote mâle. Les infirmières souffrent aussi de l'interdiction de rencontrer un parent masculin lui-même émigré en Arabie Saoudite, quand bien même ce serait un frère ou un père. En outre, l'interdiction de la pratique d'une autre religion que l'islam est ressentie comme une grande frustration : là encore, les récits concordent sur les réunions clandestines dans une chambre pour prier ou chanter ensemble des cantiques (mais à voix basse), sur la façon dont on doit cacher la petite croix que l'on porte au cou, sur les fouilles à l'aéroport à la recherche de Bible ou de cassettes religieuses. Même lorsque les infirmières vivent « en ville » avec leur époux, leur vie reste difficile. Ainsi que le remarque Dina, 36 ans, qui vit à Jeddah depuis dix ans :

Pouvez-vous imaginer avoir à attendre son mari pour faire quoi que ce soit ? On ne peut pas aller soi-même chercher les enfants à l'école, on ne peut pas aller à la boutique d'à côté pour acheter quelque chose qu'on a oublié pour le repas, on ne peut pas aller voir une amie malade. [...] C'est impossible d'avoir une vraie vie sociale ici parce qu'on n'a pas de liberté.

On rapporte aussi la différence de traitement entre immigrants :

Les Américains, eux, ont le droit d'avoir une église. Pourquoi pas nous ?

ou encore la façon dont on se sent à la merci des autochtones :

Mon mari a eu un accrochage en voiture avec un Saoudien. Celui-ci avait grillé un feu rouge, mais il n'a pas voulu le reconnaître et c'est lui que la police a cru. On aurait pu faire un procès, mais pourquoi ? Des Indiens ici ne risquent pas de gagner ! [Lethika, 43 ans]

Dans la mesure du possible, les infirmières cherchent donc à « échapper » à l'Arabie Saoudite. Il est ainsi fréquent qu'après un premier contrat de deux ou trois ans dans ce pays, elles reviennent en Inde le temps de retrouver du travail dans un pays plus enviable dans le Golfe ou – aujourd'hui – en Occident : la fonction de tremplin du premier contrat étant alors consciemment perçue et exprimée.

REVENIR, REPARTIR, PARTIR PLUS LOIN ?

Quel que soit le temps que les infirmières passent dans le Golfe et quelle qu'y soit leur situation familiale, le lien avec le Kerala reste très fort. Alors que les plus pauvres des émigrants ne peuvent se permettre de revenir qu'après des années de travail, les infirmières effectuent au pays des séjours réguliers. Par contrat, toutes ont droit à un mois de vacances et souvent à un billet d'avion par an²⁸. Beaucoup choisissent de rentrer pour Noël ou pour Pâques afin de passer les fêtes en famille. Cependant, le prix du voyage étant à leur portée, d'autres circonstances occasionnent aussi un retour au pays : il peut s'agir d'un deuil, d'un mariage ou encore de la visite à un parent malade. La maternité demeure une raison majeure de retour : il est rare que les femmes choisissent d'accoucher dans le Golfe ; la plupart du temps, elles reviennent au Kerala chez leurs propres parents, respectant bien en cela la tradition indienne. Les contrats ne prévoient pas de congés de maternité, mais autorisent généralement un congé sans solde d'un mois ou deux, au bout duquel elles reprennent le travail, laissant presque toujours le nouveau-né au Kerala, dans la belle-famille puisqu'il est difficile de trouver des crèches dans le Golfe et qu'il est très difficile d'y faire venir une domestique qui pourrait prendre soin de l'enfant. Dès lors, les liens se resserrent encore :

Avant avec mon mari on téléphonait trois ou quatre fois par mois [à la famille]. Mais maintenant qu'il y a le bébé, je téléphone presque tous les jours pour qu'il entende la voix de sa mère et que je ne devienne pas une inconnue pour lui. Et les autres [c'est-à-dire les membres de la belle-famille] me donnent des nouvelles de tout le monde. Ils racontent ce qui se passe. On est au courant de tout ce qui se passe là-bas. [Beemole, 30 ans, mère d'un enfant de huit mois]

Mais, de façon qui pourrait paraître paradoxale puisque les infirmières retournent dès que possible au pays, la question du retour définitif semble de moins en moins d'actualité. Les plus âgées (ayant aujourd'hui plus de 50 ans) émigraient bien dans cette optique, que leur mari les ait ou non suivies en migration. Les objectifs étaient bien définis : épargner assez pour se faire construire une maison au pays – presque toujours tout proche de la belle-famille –, avoir suffisamment d'argent pour l'éducation supérieure des enfants, enfin permettre au mari de lancer une petite entreprise ; l'infirmière cessait alors elle-même de travailler²⁹, marquant ainsi l'ascension sociale réalisée. Pour accomplir cela, plusieurs séjours dans le Golfe, ou une longue période de migration, s'avéraient nécessaires : parmi les femmes de cette génération que nous avons rencontrées au Kerala, la moyenne du séjour dans le Golfe est de sept ans, en un ou plusieurs épisodes migratoires. Cependant, si l'on observe bien des cas de réussite, on trouve aussi des exemples d'échec notable : ils sont le plus souvent dus à des déboires dans les affaires de l'époux, entrepreneur inexpérimenté qui peine à

gérer la petite société qu'il a lancée, fréquemment victime d'escroquerie d'éventuels associés (aux dires des ex-migrantes) ou à des revers de la vie tels qu'un accident du mari, une maladie coûteuse d'un membre de la famille, un divorce, etc. D'autre part, nombre de ces ex-migrantes – y compris celles qui ont « réussi » – ont bien du mal à se réadapter à la vie sociale du Kerala, et plus particulièrement aux relations à l'intérieur de la famille élargie. On pourrait dire qu'elles ressentent désormais leur pays comme trop provincial : elles citent, pêle-mêle, l'omniprésence et la mesquinerie des commérages, l'inexistence de grandes surfaces ou de « magasins modernes », le manque de distraction, voire l'insalubrité du climat ! Clairement leur inactivité professionnelle – qui s'affichait pourtant comme un objectif – leur pèse vite. Confrontées dès lors au seul milieu familial, elles en supportent difficilement les contraintes : ayant le sentiment très marqué d'avoir contribué pour une large part, en ayant fait l'effort de la migration, à l'économie familiale, elles acceptent mal de se comporter ensuite en belle-fille traditionnelle, cantonnée à l'espace domestique, se pliant à sa hiérarchie ainsi qu'à sa logique de redistribution. C'est donc une image très mitigée du retour au pays que donnent les anciennes migrantes plus âgées aux infirmières plus jeunes déjà émigrées ou candidates à la migration. Ces dernières remarquent bien que la migration n'est pas une parenthèse sans conséquence et elles ne se contentent plus de devenir celle qui pendant quelque temps apportera plus de moyens financiers à l'ensemble de la famille : « Je ne veux pas travailler toute ma vie pour entretenir toute une pléthore d'oncles, de tantes et de cousins, pour payer la dot de Unetelle ou les études de Untel » explique ainsi Alice, 32 ans, qui s'apprête à quitter Dubaï, où elle a séjourné pendant six ans, pour aller avec son époux et ses deux enfants aux États-Unis où elle a obtenu un contrat. Objectivement, à défaut d'avoir les moyens ou la force de changer les normes sociales qui régissent la vie familiale au Kerala, c'est la migration qui s'offre comme solution. C'est bien ainsi qu'il faut comprendre le véritable engouement des jeunes femmes kéralaises pour ce métier, ce que confirment toutes les principales d'école qui s'inquiètent d'une perte de la « vraie » vocation. Et l'engouement des jeunes hommes pour ces jeunes infirmières ! Ces dernières savent très bien qu'elles « y gagnent » en trouvant un mari plus qualifié que ce que les infirmières pouvaient espérer il y a quinze ou vingt ans et, que d'autre part, celui-ci poursuivant aussi un but migratoire, elles échapperont au sort tout tracé pour une jeune femme dans une famille traditionnelle. Les mariages restent certes arrangés par des familles qui y voient chacune leur intérêt, mais le jeune couple, lui, a des ambitions beaucoup plus individualistes qui se traduisent par une réticence croissant avec le temps passé en migration à partager les fruits du labeur. Leur logique est celle de la famille nucléaire avec une forte volonté d'ascension sociale : il leur faut donc économiser

le plus possible. Et il semble bien que ce soit les jeunes femmes qui soient alors le moteur ou du moins les gardiennes de cette stratégie :

Mon mari est généreux. Quand sa famille lui demande [quelque chose], il dirait toujours oui. Mais moi je lui répète toujours : notre priorité, c'est les enfants, tu ne peux pas donner comme ça ! [...] Jamais je n'ai rien dit quand c'était pour son père ou sa mère. Les parents, on leur doit le respect et c'est normal de les aider, mais il faut faire attention parce que les économies ça part plus vite que ça ne rentre et si on ne veut pas perdre nos objectifs, il faut être très sérieux,

dit ainsi Pax, 36 ans, qui travaille à Mascate, a ses deux enfants avec elle et pense partir en famille au Royaume-Uni ou à défaut en Irlande. Comme plusieurs autres infirmières, elle affirme avoir accès aux comptes bancaires et avoir son mot à dire sur leur gestion. Comme d'autres de ses collègues, elle plaisante cependant sur la « susceptibilité » des hommes lorsque leur épouse gagne plus qu'eux, susceptibilité qu'il faut selon elles respecter au moins dans leur façon de présenter les choses aux autres : de fait, plusieurs de ces maris parlent du salaire de leur femme comme représentant « les économies », leur propre salaire étant dès lors celui qui ferait vivre la famille. Notons ici que si l'on ne perçoit pas de révolution dans les rôles à l'intérieur du couple ou de la famille nucléaire comme le remarque S. M. George (2005), ce sont bien les jeunes femmes qui ont néanmoins en main le destin de la famille. En effet, le projet migratoire ne s'achève plus aujourd'hui dans le Golfe : une destination plus prestigieuse s'est ouverte ces dernières années avec le recrutement massif d'infirmières par de nombreux pays occidentaux³⁰. Le rêve de la *Green Card* passe dès lors par le métier d'infirmière, comme en témoignent les panneaux publicitaires au Kerala qui font de la publicité pour les cours formant aux diplômes nécessaires, avec force bannières étoilées ou de statues de la Liberté... Des infirmières kéralaises ont assurément été embauchées dès la fin des années 1960 aux États-Unis (*ibid.*) ou en Grande-Bretagne, mais elles étaient peu nombreuses comme d'ailleurs les Kéralais en général (en 2004, encore moins de 10 % des migrants kéralais se trouvaient dans des pays occidentaux, rappellent Zachariah & Rajan 2004 : 12) : il s'agissait jusqu'à présent plus d'opportunités individuelles que d'un mouvement massif. Mais désormais, les besoins en infirmières pour les pays occidentaux pourraient se compter par dizaines de milliers, voire par centaines de milliers (Kingma 2005 : 25). L'Occident n'est donc pas un fantasme pour les infirmières. Et, à la différence du Golfe, il est perçu comme un endroit où l'on peut s'établir et, plus même, comme un endroit où il est enviable de s'établir :

Ici [dans le Golfe], on travaille et on économise avec l'idée de rentrer chez nous un jour pour vivre enfin notre vie. Mais si on peut partir en Occident, c'est différent, parce qu'on peut s'y installer vraiment si on veut. Les enfants peuvent y grandir et aller dans de bonnes universités, on peut prendre la nationalité, on peut acheter une maison, se faire une nouvelle vie.

précise Janet, 37 ans, qui travaille à Mascate, prépare les diplômes nécessaires pour les États-Unis, et suit aussi des cours de français au centre culturel franco-omanais pour gagner quelques points pour une émigration éventuelle au Canada. Se basant sur ce qu'elles savent de l'expérience de la majorité des NRIs³¹ travaillant dans les pays occidentaux, les infirmières considèrent très pragmatiquement qu'une émigration dans ces pays est, sinon une rupture définitive, tout au moins un éloignement à très long terme de leur pays d'origine. Elles savent aussi pertinemment que si leurs enfants y grandissent, il existera un décalage entre leur propre culture et celle de leur progéniture et que l'expérience montre qu'il n'y a guère de chance qu'ils retournent un jour en Inde. D'autant que les enfants ne pourront y être aussi scolarisés en malayalam, ce à quoi les infirmières travaillant dans le Golfe attachent pourtant une importance très spéciale³². Elles évoquent enfin les questions d'intégration ou d'acculturation, questions qui ne se posent quasiment pas dans le Golfe. En effet, d'une part, il n'y a pas dans les pays occidentaux la même ségrégation que dans les pays du Golfe et, d'autre part, la présence kéralaise n'y est pas encore assez nombreuse pour que l'on puisse réellement parler de diaspora. S. M. George (2005) montre certes, dans le cas des États-Unis, que les Kéralais arrivent à se retrouver autour de l'église tout particulièrement, mais il ne nous paraît pas que l'on puisse jusqu'à présent comparer ces regroupements ponctuels à la vie sociale kéralaise des métropoles du Golfe. Professionnellement aussi, les infirmières kéralaises ne se retrouvent pas – jusqu'à présent tout au moins – en majorité dans les hôpitaux occidentaux comme c'est le cas dans le Golfe. Quelques infirmières avec lesquelles nous avons gardé un contact par courrier électronique et qui sont passées du Golfe aux États-Unis ou à l'Irlande nous confirment ce fait :

Tout est très beau ici, écrit Dina qui se retrouve dans une petite ville du Connecticut, et mes collègues sont gentilles [...] Nous sommes seulement trois femmes du Kerala. Nous avons demandé à partager la même cuisine au foyer, comme cela nous pouvons nous relayer pour les repas. Avant, je partageais la cuisine avec des Philippines. Ce sont des femmes très gaies et très gentilles, mais je n'aimais pas l'odeur de leur nourriture. C'est normal, on préfère toujours l'odeur de sa propre nourriture [...] Dans deux mois, Nirmal et Joël [son mari qui se trouve encore à Abu Dhabi et son fils de deux ans qui est au Kerala] vont me rejoindre. Il faut que je trouve bientôt un appartement. Ils ont parlé de m'aider à l'hôpital, mais je ne sais pas comment cela va se passer parce que les loyers sont très chers ici.

Benny qui se retrouve près de Dublin note :

Les enfants sont les seuls Indiens dans leur école mais personne ne leur a rien dit à ce propos et ils aiment bien être ici. C'est aussi qu'ils sont heureux de vivre avec leur père et moi [...] J'ai quelques collègues du Kerala et une qui vient du Panjab.

Nous nous sommes dit qu'il faudrait s'inviter mais nous n'avons pas encore trouvé le temps de le faire.

Il n'empêche que les infirmières sont impatientes de « faire le pas de l'Occident ». Il entre incontestablement en jeu dans cette volonté une part de pression sociale : il est difficile effectivement de passer les frontières des pays occidentaux, et cet acte est considéré comme une sorte de privilège, comme un symbole de réussite en soi. Ne pas saisir l'opportunité de le faire serait donc assez incompréhensible en Inde en général, mais à plus forte raison au Kerala qui a désormais une vraie culture de la migration. À pouvoir potentiellement rejoindre l'Occident, les infirmières ont aussi gagné en prestige et elles entendent en jouer.

Si les salaires sont bien meilleurs en Occident que dans le Golfe (trois à quatre fois supérieurs), toutes les infirmières sont néanmoins conscientes que la vie y est beaucoup plus chère. La capacité d'épargne y est donc plus limitée. Quand elles font le pas de quitter le Golfe pour un pays occidental, c'est donc bien un style de vie qu'elles choisissent. Plusieurs d'entre elles nous ont fait part de leur sentiment d'être plus proches des Occidentaux que des Arabes. C. Osella³³ suggère qu'à l'inverse, nombre d'émigrants kéralais musulmans seraient assez réticents à partir pour l'Occident, considérant que l'on trouve dans les pays du Golfe des valeurs plus proches des leurs. Dans le cas des infirmières, il ne nous semble pas que la dimension religieuse, le christianisme, joue un rôle dans ce sentiment de proximité : il est plutôt basé sur des clichés concernant la liberté, la modernité, « une bonne organisation de la société » (*sic!*), le respect de l'ordre, la société d'abondance, la présence dans ces pays de la plupart des stars connues mondialement, des universités les plus prestigieuses... Se retrouver en Occident, c'est aussi l'impression de vivre là « où les choses se passent », contrairement au Kerala « où il ne se passe jamais rien ». C'est enfin, et surtout, vivre avec son mari et ses enfants, sans interférence ou supervision familiale, avec des papiers (carte de séjour, voire plus tard nationalité) qui permettent de penser à un avenir à long terme.

Pour atteindre l'Occident, il faut cependant avoir déjà accumulé un certain capital et avoir la capacité de passer les tests obligatoires, ce qui implique aussi du temps. Il est à parier que de plus en plus de jeunes femmes tenteront de partir directement pour des pays occidentaux, pour peu que leur famille arrive à réunir l'argent nécessaire, mais jusqu'à présent, la plupart d'entre elles commencent par émigrer dans un pays du Golfe pour acquérir de l'expérience, économiser pour leur dot, puis, une fois mariées, se mettent à suivre des cours pour obtenir l'IELTS et le CGFNS (voir note 15). Certaines d'entre elles, après quelques années passées dans le Golfe, profitent d'une maternité pour rentrer au pays et y restent le temps de préparer et de passer ces examens³⁴. D'autres qui estimaient fini leur temps de migration s'inscrivent aux cours pour profiter aussi de l'opportunité occidentale. Beaucoup d'infirmières rentrent donc pour mieux partir...

Comme dans le cas de la première migration interne, puis de la migration dans le Golfe, les réseaux féminins jouent pour faire circuler l'information concernant les possibilités d'embauche en Occident, qu'il s'agisse des meilleures écoles pour passer les examens (celles qui ont le meilleur taux de réussite), ou encore des agences qui recrutent. Cependant, les embauches ne sont pas aussi groupées que pour le Golfe (on ne nous a pas parlé d'avions spécialement affrétés...), la sélection est plus difficile, et l'on a donc peu de chances de se retrouver dans le même hôpital que des connaissances, aux États-Unis ou en Australie par exemple. On peut cependant remarquer l'assurance avec laquelle ces femmes envisagent leur départ :

Pourquoi aurais-je peur ? J'ai travaillé deux ans à Bombay, deux ans dans un hôpital rural en Arabie Saoudite, cinq ans à Abu Dhabi. Je sais ce que c'est un pays étranger [...] Je suis rentrée depuis deux ans [au Kerala], mais qu'est-ce que je fais ici ? Rien. Mes enfants sont encore jeunes et je trouve que c'est mieux de partir maintenant [explique Cecilia, 35 ans, qui vise le Canada, et qui ajoute, comme beaucoup d'autres infirmières] : Des Malayali, il y en a partout.

CONCLUSION

Dans une école préparant aux examens nécessaires à l'émigration vers l'Occident, nous avons vu exposée une carte du monde sur laquelle chaque destination potentielle pour les candidates à la migration était figurée d'une punaise de couleur et reliée par un fil au Kerala. Le message était simple : le monde entier est ouvert aux infirmières. Les familles l'ont bien compris qui encouragent leurs filles à choisir cette voie, des familles de plus en plus diverses : ainsi d'une jeune Naïr dont le père est servant dans un grand temple de Trivandrum ou bien de ce tireur de rickshaw Ezhava³⁵ dont l'aînée, déjà infirmière et déjà dans le Golfe, finance en partie les études d'infirmière de ses deux jeunes sœurs. Les belles-familles aussi se saisissent de l'opportunité d'avoir une bru qui puisse ouvrir la voie de la migration et les jeunes infirmières y gagnent des époux nettement plus diplômés que leurs consœurs plus âgées. On peut donc sans risque affirmer que l'éventail social des familles qui acceptent que leurs filles deviennent infirmières est en train de s'ouvrir.

Tant que les jeunes femmes, seules d'abord, puis avec leur mari, vivent dans un pays du Golfe, le lien avec le Kerala reste fort. Le jeune couple a d'ailleurs besoin de la famille élargie dès qu'il a des enfants et la famille élargie réclame alors son dû aux émigrants. Les échanges sont constants, qu'il s'agisse des allers-retours des migrants, de leurs enfants, des échanges de cadeaux, de l'envoi d'argent, de coups de téléphone, etc. Mais ce lien se distend lorsque les infirmières rejoignent

un pays occidental : la famille nucléaire y étant systématiquement reconstituée, le retour est moins fréquent et les cadeaux aussi. Dans ce mouvement migratoire qui a commencé au moment de leurs études, on voit bien que les infirmières ne cessent, en quelque sorte, de s'éloigner de leur propre pays. Il ne s'agit pas seulement de kilomètres (encore que le prix du voyage puisse jouer un certain rôle), mais bien plutôt de manières de vivre. Depuis le premier pas – l'école d'infirmière loin du domicile des parents –, en passant par l'étape de la métropole indienne, puis par le Golfe et enfin l'Occident, c'est à chaque fois un pas vers plus d'autonomie qu'accomplissent les infirmières, bien persuadées que l'on a plus d'influence sur un mari seul que sur l'ensemble de la belle-famille.

Étant donné la forte présence kéralaise dans les pays du Golfe et la forte ségrégation qui y prévaut, le premier pas hors des frontières de l'Inde se fait finalement en douceur : avec près de deux millions d'émigrants kéralais, ces pays sont ressentis comme une sorte d'extension du Kerala, comme une région où il est relativement facile d'aller travailler et, à coup sûr, de gagner plus d'argent. Comme une région aussi d'où l'on revient toujours : on y voit les émigrants comme «entre-deux» quel que soit le temps qu'ils y passent.

De nombreux Kéralais sont encore candidats à la migration dans le Golfe, mais ce qui fait rêver, c'est l'Occident. Ce n'est qu'en 2005 que le gouvernement indien a attribué aux émigrants dans le Golfe le statut de NRIs ; jusqu'alors ils n'étaient que des *Gulfees* : il existait une claire hiérarchie entre les premiers (vivant en Occident) et les seconds. La reconnaissance du statut de NRIs n'a pas toutefois révolutionné cette hiérarchie : au Kerala, l'ascension sociale réalisée se manifeste aussi par le pays dans lequel on a réussi à émigrer. Les infirmières candidates à la migration vers l'Europe, l'Amérique du Nord ou l'Australie sont portées par cette logique. Il y a encore deux ou trois ans, les petites annonces matrimoniales précisaient régulièrement : «cherche de préférence infirmière travaillant dans le Golfe», aujourd'hui, elles demandent de plus en plus : «infirmière ayant réussi l'IELTS et le CGFNS».

Étant donné la demande internationale, on ne voit guère de raison pour laquelle la migration des infirmières indiennes irait diminuant, du moins à moyen terme. En plus de trente ans, les voies migratoires se sont multipliées pour elles, plus encore que pour le reste de leurs compatriotes. C'est ainsi qu'en Occident, elles se retrouvent souvent en position de pionnières comme l'étaient leurs consœurs dans les pays du Golfe dans les années 1970. Beaucoup d'entre elles ont vécu ou vivent le développement de l'organisation communautaire en migration et participent dès l'origine aux nouvelles sociabilités malayali ainsi mises en place. En tant que femmes apportant la majeure contribution aux revenus du couple et ayant souvent initié la migration de leur conjoint, elles ne sont pas sans pouvoir sur la redéfinition du type de liens et de relations avec leur pays d'origine. De la même

manière, ce sont leurs propres opportunités professionnelles qui définissent les étapes migratoires, et le, ou les, temps de la migration*.

M. P. & S. N.

* Les auteures de cet article remercient vivement la Fondation de la MSH (Paris) et l'*Indian Council of Social Science Research* (New Delhi), pour avoir favorisé leur collaboration mutuelle pour l'écriture de cet article en septembre-novembre 2005. Nous exprimons notre gratitude au directeur d'alors du programme franco-indien MSH, Gilles Tarabout, pour ses encouragements et pour ses conseils portant sur la mouture actuelle de cette contribution.

NOTES

1. Des Indiennes médecins émigrent aussi aux États-Unis ou au Royaume-Uni, mais il ne s'agit pas – jusqu'à présent tout du moins – d'un mouvement de masse (RAGHURAM 2004).

2. Mais cela vaut sans doute pour tous les migrants. Au Kerala, un dicton affirme : « *Gulfee once, Gulfee forever* » soit « Celui qui a été une fois migrant dans le Golfe, reste un migrant pour toujours » (90 % des migrants internationaux du Kerala émigrent dans les pays du Golfe).

3. On peut estimer à près de 80 % les infirmières indiennes qui viennent du Kerala.

4. Estimation pour 2003.

5. Nous ne développerons pas ici l'aspect féminin du métier d'infirmière que l'on retrouve dans le monde entier et pour lequel nous ne voyons pas de spécificité indienne (PERCOT 2006).

6. D'après notre enquête, il s'agit pour 70 % de chrétiennes syriaques et de 30 % de catholiques romaines (pour plus de détails sur les chrétiens du Kerala, cf. par exemple VISVANATHAN 1993)

7. Dans un état où le taux de scolarisation des femmes est déjà remarquable : 87,7 % des femmes y sont alphabétisées contre 53,7 % pour l'ensemble de l'Inde (source : *Census* 2001).

8. À la différence des Philippines, autre grand pays « exportateur » d'infirmières, où il semble qu'il soit au contraire très valorisé (DAVISON 1993)

9. Nous avons comptabilisé 7 % d'hindoues et 3 % de musulmanes dans les 35 écoles visitées.

10. Cette clause est quasiment systématique dans les écoles du Kerala.

11. En particulier un grand nombre de malades par infirmière et un équipement souvent insuffisant aux dires des infirmières.

12. Il n'existe pas à proprement parler de « quartier kéralais » à Delhi, mais des lieux de forte concentration kéralaise où l'on trouvera aussi bien des commerces que des églises fréquentées uniquement par des Kéralais (où, pour ces dernières, le culte est en particulier célébré en malayalam). Les églises rassemblent à la fois sur la base du voisinage et sur celle du lieu d'origine au Kerala. La question se complexifie toutefois en raison des nombreuses différences de culte à l'intérieur même de l'église chrétienne kéralaise (syriaque jacobite,

orthodoxe, catholique romaine...) qui n'autorisent pas une adéquate totale entre voisinage et paroissiens.

13. Contraction de « Malayali ».

14. Le B.A. équivaut au baccalauréat plus 3 années d'études, le M.A. au baccalauréat plus 5 années d'études.

15. IELTS: *International English Language Testing System*; CGFNS: examen organisé par la *Commission of Graduates of Foreign Nursing Schools* (organisme américain). Le premier diplôme est nécessaire pour émigrer dans les pays occidentaux anglophones. Le second est exigé pour travailler comme infirmière aux USA.

16. Surnom des émigrés indiens dans le Golfe.

17. Dans les hôpitaux du Golfe que nous avons visités, ce sont les Philippines qui sont les plus nombreuses après les infirmières indiennes.

18. Seuls les hommes ont, dans les pays du Golfe, le droit de faire jouer le regroupement familial.

19. À l'exception de l'Arabie Saoudite, cas particulier sur lequel nous reviendrons.

20. Les infirmières peuvent gagner dans le Golfe jusqu'à quinze fois plus que ce qu'elles gagnent en Inde, soit fréquemment des salaires entre 30000 et 40000 roupies, alors qu'un simple ouvrier ne gagnera que trois à quatre fois plus que dans son propre pays.

21. Remerciements à Philippe Venier pour cette information.

22. Quartier indien (et largement kéralais) de Mascate.

23. Un *churidar* est un costume originaire du nord de l'Inde, constitué d'une longue tunique et d'un pantalon et qui est désormais aussi porté dans le sud par les jeunes femmes ou les femmes les moins traditionnelles (le costume plus traditionnel du Kerala étant le sari).

24. À l'hôpital, seule l'administration est indigène. Médecins et surveillantes générales sont aussi des étrangers dans leur immense majorité. Avec les patients, les infirmières entretiennent une relation essentiellement technique puisque la plupart d'entre elles ne parlent pas l'arabe: « Avec les patients, le langage du corps est suffisant » commentent-elles.

25. C'est ainsi que la relation avec les infirmières philippines est souvent perçue en termes de concurrence. Revient aussi souvent le sentiment qu'à tout moment, les États du Golfe pourraient préférer faire appel à des infirmières musulmanes.

26. Le *kafil*, généralement traduit par « sponsor » en anglais est, dans les pays du Golfe, la personne qui, ayant la nationalité émirati, saoudienne, omanaise, etc., « patronne » le migrant: il peut s'agir de l'employeur ou de son associé dans le cas d'une entreprise. Sans *kafil*, on ne peut travailler ou faire des affaires dans les pays du Golfe. Le *kafil* est officiellement responsable devant la loi des faits et gestes du migrant.

27. Avertissements ou même retenues de salaire.

28. Nous avons rencontré un seul cas où cette clause n'a pas été respectée: trois jeunes filles, qui étaient parties pour le même hôpital en Arabie Saoudite, nous ont ainsi raconté que l'ensemble des infirmières indiennes de leur hôpital avait été jusqu'à la grève pour obtenir leur droit aux vacances pourtant spécifié dans leur contrat, sans pour autant gagner. Toutes trois étaient rentrées à la fin de leurs trois années de contrat et cherchaient activement un engagement pour un autre pays.

29. Sauf à trouver un poste de cadre comme surveillante générale ou comme professeur dans une école d'infirmière, ou encore de retrouver un poste dans un hôpital public indien dont les salaires sont beaucoup plus élevés. Il est à noter que les hôpitaux du Kerala, afin

de pouvoir conserver des infirmières expérimentées, autorisent jusqu'à quinze ans de congé sans solde (par périodes de cinq ans maximum).

30. Essentiellement les États-Unis, la Grande-Bretagne, l'Irlande, le Canada, la Nouvelle-Zélande, l'Australie et, dans une moindre mesure, l'Allemagne, la Suisse et l'Italie.

31. *Non Resident Indians*.

32. Nombre d'écoles indiennes du Golfe dispensent aujourd'hui des cours de malayalam.

33. Communication lors du colloque « Women and Migration in Asia », Delhi, Delhi University, 10-13 déc. 2003.

34. Nous avons ainsi rencontré de nombreuses femmes ex-migrantes ou entre deux migrations dans les écoles préparant à ces examens qui se multiplient partout au Kerala. On trouve aussi de telles écoles dans les principales métropoles des pays du Golfe.

35. Nair comme Ezhava sont deux castes hindoues du Kerala. Les premiers sont considérés comme une haute caste à l'inverse des seconds.

BIBLIOGRAPHIE

- ABELLA, M., MANOLO, I. (1995), « Asian labour migration: past, present and future », *ASEAN Economic Bulletin*, 12 (2), pp. 125-138.
- ARAVAMUDAN, G. (1976), « Nurses and nuns from Kerala », in D. Jain, ed., *Indian Women*. New Delhi, Government of India, pp. 261-270.
- BATTEGAY, A. (2002), « Postface: l'ordre urbain de Dubaï, ville-émirat du Golfe arabo-persique », *Monde Arabe Contemporain, Cahiers de Recherche du GREMMO*. N° spécial, Lyon, pp. 107-116.
- BATTISTELLA, G. (2001), « Migration 2000 in Asia: a year in review », *Asian Migrant*, 14 (1), pp. 5-20.
- DAVISON, M. (1993), « Philippine Nurses, Voices of Struggle and Determination ». Berkeley, University of California, Thèse de doctorat, non publiée.
- GEORGE, S. M. (2000), « "Dirty nurses" and "men who play": gender and class in transnational migration », in M. Burawoy, ed., *Global Ethnography: Forces, Connections and Imaginations in a Post-modern World*. Berkeley, University of California Press, pp. 144-174.
- GEORGE, S. M. (2005), *When Women Come First. Gender and Class in Transnational Migration*. Berkeley, UCP.
- JEFFREY, R. (1993), *Politics, Women and Well-Being: How Kerala Became a Model*. New Delhi, Oxford University Press.
- KINGMA, M. (2005), *Nurses on the Move: Migration and the Global Health Care Economy*. New York, Cornell University Press.
- LONGVA, Ahn Nga (1997), *Walls Built on Sand. Migration, Exclusion and Society in Kuwait*. Oxford, Westview Press.
- MOHAN, N. S. (1985), *Status of Nurses in India*. New Delhi, Uppal Publishing House.
- NAIR, S. (2007), « Rethinking citizenship, community and rights: the case of Malayali nurses from Kerala in Delhi », *Indian Journal of Gender Studies*, 14 (1), pp. 137-156.
- PERCOT, M. (2005), « Les infirmières indiennes émigrées dans le Golfe: de l'opportunité à la stratégie », in *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 21 (1): Femmes,

- genre, migration et mobilités*, s. dir. C. Catarino, M. Morokvasic et M.-A. Hily, pp. 29-54.
- PERCOT, M. (2006), « Indian nurses in the Gulf: from job opportunity to life strategy », in A. Agrawal, ed., *Migrant Women and Work*. New Delhi, Thousand Oaks/ Londres, Sage Publication, pp. 155-176.
- RAGHURAM, P. (2004), « The difference that skills make: gender, family migration strategies and regulated labour market », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30 (2), pp. 303-321.
- THÉAU, B. & VENIER, P. (2001), *Kerala: la force de l'ambition*. Poitiers, Orcade.
- VENIER, P. (2003), « Travail dans le Golfe persique et développement au Kerala. Les migrants internationaux, des acteurs au cœur des enjeux sociaux et territoriaux ». Université de Poitiers, thèse de doctorat, non publiée.
- VISVANATHAN, S. (1993), *The Christians of Kerala. History, Belief and Ritual among the Yacoba*. New Delhi, OUP.
- ZACHARIAH, K.C., KANNAN, K.P., RAJAN, S.I. (2002), *Kerala's Gulf Connection. CDS Studies on International Labour. Migration from Kerala State in India*. Trivandrum, Centre for Development Studies.
- ZACHARIAH, K.C., RAJAN, S.I. (2004), *Gulf Revisited*. Trivandrum, Centre for Development Studies (« Working paper » 363).

RÉSUMÉ

Presque toutes les jeunes femmes indiennes qui, aujourd'hui, optent pour la profession d'infirmière le font avec le but affiché d'émigrer: le diplôme d'infirmière est ainsi considéré comme un véritable passeport pour le monde, d'autant que de plus en plus de pays cherchent à les recruter. Le parcours migratoire des infirmières indiennes (dont presque toutes viennent du Kerala) s'est ainsi complexifié depuis ces dix dernières années: débutant par une migration interne vers les grandes métropoles indiennes, il débouche ensuite sur un séjour plus ou moins long dans le Golfe et se poursuit de plus en plus souvent en Occident où les jeunes infirmières pensent s'installer.

Pour cette nouvelle génération d'infirmières, la migration est certes en partie une nécessité économique, mais elle représente surtout une stratégie de vie: c'est une façon pour elles, en tant que femmes, de gagner en autonomie et en indépendance, une façon d'échapper à la pression sociale qui s'exerce dans leur propre pays et qu'elles ressentent comme trop pesante et comme trop éloignée de leurs aspirations.

L'objectif de cet article est de décrire et d'analyser ces stratégies migratoires, les changements induits par la migration dans leur statut en tant que femme et infirmière, ainsi que les réseaux féminins qui se sont mis en place au fil du temps. Un autre aspect pris en compte est l'émergence de « territoires » kéralais induits par la migration aussi bien dans des métropoles indiennes comme Delhi que dans certains pays du Golfe ou plus récemment dans quelques pays occidentaux.

ABSTRACT

MIGRATION OF INDIAN NURSES : A WAY TO CROSS BORDERS

Almost all the young Indian women who, nowadays, choose the nursing profession, do it with the clear goal of migration: the nursing diploma is thus considered as a true passport for the world, since more and more countries are looking to recruit them. The migratory path of Indian nurses (almost all of them coming from Kerala) is more complicated since these last ten years: starting with an internal migration to the big Indian cities, followed by a time in a Gulf countries, aiming actually to end up in a Western country where young Indian nurses intend to settle down.

For this new generation of nurses, migrating is partly an economic necessity, but it is mainly a question of life strategy: it is a way for them to get more autonomy and independence, a way to escape the social pressure of their own country that they feel as too heavy to live and far from their live expectation.

This paper's goal is to describe and analyse these migratory strategies, the changes they induced in these women status, but also the mostly female networks they used. Another point discussed will be the emergence of the different Keralese territories induced by this specific migration in Indian metropolis like Delhi as well as in Gulf countries (Oman or UAE) or more recently in Western countries.

LES *GULF POCKETS* DU KERALA

DES TERRITOIRES MARQUÉS PAR L'ÉMIGRATION INTERNATIONALE

INTRODUCTION

Depuis le premier choc pétrolier de 1973-1974, les pays du Golfe arabo-persique constituent un des principaux espaces d'immigration dans le monde. D'abord originaires des pays arabo-musulmans, les flux de travailleurs immigrés se sont réorientés en faveur de l'Asie du Sud. Dans ce dispositif migratoire, l'Inde occupe une place prépondérante. Cependant, au sein même du sous-continent, l'État du Kerala apparaît comme un pôle d'émigration majeure vers le Moyen-Orient, et ce, sans commune mesure avec son poids démographique dans le pays. En effet, depuis plus de trente ans, ce petit État pourvoit près de la moitié des ressortissants indiens travaillant dans les pétromonarchies du Golfe.

Loin de remettre en cause cette suprématie, ces dernières années ont vu s'accroître la mobilité internationale des Kéralais. Dans le contexte d'un nouvel appel de main-d'œuvre, des catégories de population jusqu'ici peu concernées par l'émigration entrent en scène, les stratégies de valorisation de l'expatriation se modifient et les clivages entre foyers de migrants et de non migrants s'accroissent.

À l'échelle de l'État, l'inscription dans le temps et l'ampleur des dynamiques migratoires constituent un puissant facteur de transformations socio-économiques en relation avec la masse des flux financiers recueillie par l'ensemble des foyers de migrants. Ces profondes mutations s'inscrivent toutefois de façon différenciée sur le territoire kéralais. L'enracinement de la migration internationale dans quelques localités a produit certaines spécificités dans le paysage et en matière d'impacts socio-économiques.

Cet article se propose d'appréhender la question des migrations internationales kéralaises et de leurs conséquences par le biais d'une approche géographique, privilégiant les traductions spatiales du fait migratoire dans le pays d'origine. Autrement dit, il s'agit de mettre en évidence les espaces de la migration et les processus de territorialisation du fait migratoire par la présentation et l'analyse d'une cartographie d'indicateurs révélatrice des transformations socio-économiques et spatiales à l'œuvre depuis les premières grandes vagues d'émigration vers le Moyen-Orient.

Les données mobilisées dans cet article proviennent principalement de trois enquêtes statistiques sur l'émigration internationale au Kerala menées en 1998, 2003 et 2007 par le Centre for Development Studies de Thiruvananthapuram. L'analyse de ces données s'appuie également sur nos propres enquêtes quantitatives et qualitatives conduites en 1999 et 2000 auprès de 213 foyers de migrants dans les districts du sud du Kerala.

LES DIMENSIONS DE L'ÉMIGRATION KÉRALAISE DANS LE GOLFE ARABO-PERSIQUE

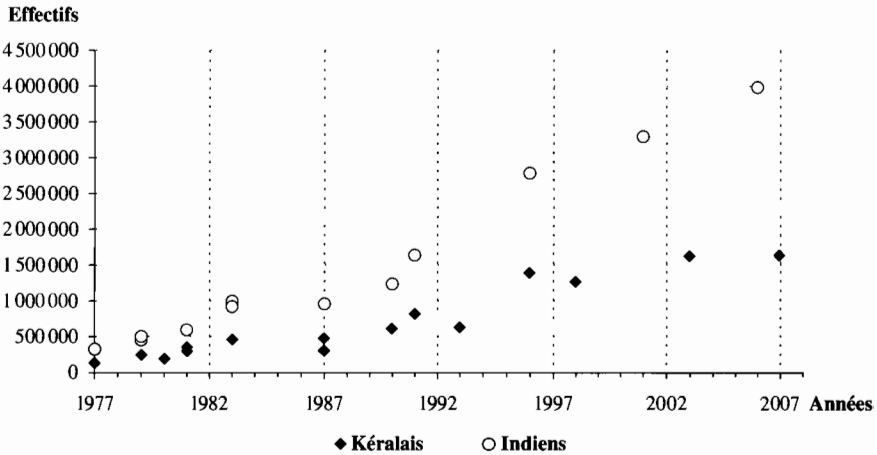
UN FORT TROPISME MOYEN-ORIENTAL

Concernant l'émigration internationale, les statistiques du gouvernement fédéral indien ne dissocient pas les migrants selon leur État d'origine. Néanmoins, nombre d'études et d'enquêtes révèlent que les ressortissants du Kerala émigrés dans le Golfe constituent une proportion sans commune mesure avec le poids démographique de cet État dans l'Union (environ 3 % de la population totale en 2001). Ainsi, depuis plus de trente ans ces derniers représentent entre 40 % et 50 % des immigrés indiens résidants dans les pays du Conseil de Coopération du Golfe (CCG¹).

Par ailleurs, et contrairement aux autres États indiens, l'émigration internationale du Kerala s'oriente presque exclusivement vers le Golfe arabo-persique. En effet, des années 1970 aux années 1990, plus de neuf expatriés sur dix vivaient dans le Golfe. Cette proportion était encore de 89 % en 2004 et en 2007².

Cette unicité directionnelle de l'émigration internationale des Kéralais s'évalue également dans les pays d'accueil. En 1996, l'Organisation pour les Migrations Internationales (OMI) évaluait à 10 millions le nombre d'étrangers vivant dans le Golfe (OMI 2000 : 118). Avec 1,3 million de ressortissants en 1998 (Zachariah, Mathew, Rajan : 1999) les Kéralais forment en effet une des plus importantes communautés immigrées. Des données plus récentes confirment cette prépondérance. Au milieu des années 2000, sur une population étrangère de 12,8 millions, 1,6 million, soit 12 %, étaient des Kéralais³. Autrement dit, depuis plus d'une décennie, un étranger sur huit qui réside dans le Golfe est originaire de ce petit État d'Inde du Sud.

L'émigration des Kéralais et des Indiens au Moyen-Orient



Sources : Commerce Research Bureau, 1978 Gulati, Mody, 1983. Department of Economic and Statistics, Government of Kerala, 1983, 1987, 1994 et 1999. Gopinathan Nair, 1988. Prakash B.A., 2000. Zachariah, Mathew, Rajan, 1999, 2004 et 2007. <http://indiandiaspora.nic.in>, <http://www.overseasindian.in/2006/aug/gulf-index.shtml> (données Inde 2001 et 2006). NB : les doubles données des années 1979, 1981, 1983 et 1987 correspondent à des sources différentes.

TROIS VAGUES MIGRATOIRES EN TRENTE ANS

Le graphique ci-dessus révèle non seulement le poids du Kerala dans l'émigration indienne au Moyen-Orient mais également l'existence de trois vagues migratoires depuis le milieu des années 1970. Chacune d'elle est en relation directe avec les aléas économiques et géopolitiques du Moyen-Orient.

La première est consécutive au choc pétrolier de 1973-1974. L'importante appréciation des cours du brut permet aux pétromonarchies de mettre en place d'ambitieux programmes de développement économique (infrastructures, construction, industries pétrochimiques). La faiblesse démographique de ces États nécessite alors de faire appel à une main-d'œuvre étrangère. Si une grande partie de cette population immigrée est originaire des pays arabes, les sud-asiatiques déjà présents dans la région vont être sollicités pour procurer la main-d'œuvre complémentaire.

La deuxième vague migratoire intervient juste après 1991. Le départ ou/et l'expulsion de centaines de milliers de travailleurs de pays arabes ayant « soutenu » l'Irak dans son invasion du Koweït (Palestiniens, Jordaniens, Yéménites), ainsi que le ralentissement des recrutements d'Asie du Sud-Est et de l'Est (fin des grands contrats bilatéraux), réorientent les politiques migratoires en faveur de l'Asie du Sud. Pour les Kéralais, c'est alors de nouveaux emplois qui s'offrent

massivement, et cela d'autant plus facilement que les réseaux et les modalités de recrutement sont déjà en place depuis les années 1970 (Venier 2003).

Depuis le début de cette décennie, on assiste à un nouvel accroissement des flux migratoires en provenance du sous-continent indien⁴. Les événements de 2001 et 2003 (attentats du 11 Septembre et invasion de l'Irak) vont, en effet, faire des pétromonarchies du Golfe un pôle de relative stabilité politique et économique à l'échelle régionale. Parallèlement, l'augmentation des cours du brut et l'intensification des processus de mondialisation et de métropolisation génèrent une importante croissance économique, notamment dans le commerce international, l'industrie, les services et les activités immobilières.

Ces trois vagues d'émigration forgent ainsi depuis plus de trente ans un champ migratoire spécifique⁵ où les mobilités internationales sont directement tributaires des vicissitudes économiques et géopolitiques à l'échelle régionale comme à l'échelle mondiale. Pour le Kerala, cette relation de dépendance à l'égard des politiques migratoires des pays du CCG s'illustre en premier lieu par l'importance des foyers incluant un migrant dans la population totale. L'enquête menée en 1998 par le *Centre for Development Studies* (CDS) estimait à 1,3 million le nombre d'émigrés kéralais dans le Golfe et environ 6,3 millions de foyers dans l'État. Un simple rapport permet donc d'en déduire que 20,6 % des foyers du Kerala avaient un de leurs membres travaillant au Moyen-Orient. La même étude reconduite en 2007 établissait ce rapport à 25,8 %, soit plus d'un quart des foyers⁶.

VERS UNE PLUS GRANDE DIVERSIFICATION CONFESSIONNELLE

La diversité confessionnelle du Kerala est une des particularités de cet État de l'Inde. Les hindous représentent environ 56 % de la population et les musulmans et les chrétiens sont deux importantes minorités. Or, parmi les émigrants, la part de chaque groupe est sensiblement différente. En effet, jusqu'à une date très récente, les musulmans constituaient la majorité des émigrants.

Distribution confessionnelle des migrants du Golfe

Communautés	Émigrants en 1988	Émigrants en 1998	Émigrants en 2007	Population totale*
Musulmanes	78 %	50 %	48 %	24,7 %
Chrétiennes	12 %	20 %	19 %	19 %
Hindoues	10 %	30 %	33 %	56,3 %

* Census 2001.

Sources : P.R. Gopinathan Nair, vol. 3 1988 : 12 – Zachariah K.C., Rajan I.S., 2007 : 67, table 14.

Sans entrer ici dans le détail, les liens historiques – d'ordre culturel, culturel et commercial – existant depuis le VII^e siècle entre le sud de la péninsule indienne et le Moyen-Orient constituent une conjonction de facteurs d'émigration essentiels. Mais à cela s'ajoutent d'autres raisons socio-économiques plus contemporaines.

La transition démographique, achevée en une vingtaine d'années au Kerala (1960-1980), s'est effectuée plus lentement dans la communauté musulmane. En d'autres termes, la proportion de jeunes en début de vie active y était plus importante, au moment même où les opportunités migratoires s'ouvraient dans le Golfe. Par ailleurs, le niveau d'éducation est globalement plus faible. Ainsi, nombre de jeunes quittent l'école assez tôt et acquièrent une expérience professionnelle en exerçant des « petits boulots » temporaires. Le marché des emplois pas ou peu qualifiés dans les pétromonarchies est donc apparu plus attractif pour les musulmans.

Au-delà de cette différenciation confessionnelle, il convient de dissocier les deux autres communautés. En simplifiant, les chrétiens se divisent en deux groupes : ceux « des origines », c'est-à-dire constitués dès le premier siècle de notre ère, et ceux issus des basses castes hindoues converties par les Européens. D'où l'appellation respective de chrétiens *syriens* (de rite syriaque), qui disposent d'une situation socio-économique traditionnellement favorable, et de chrétiens *latins* (rattachés à Rome), qui occupent des positions plus modestes (à ce groupe s'ajoutent également les nombreuses églises protestantes).

Pour la communauté hindoue, la diversité et la complexité du système des castes ne sont plus à démontrer ; en schématisant à l'extrême, trois niveaux se distinguent : les hautes castes représentées par les Nair (les Brahmanes sont peu nombreux au Kerala), les basses castes dominées en nombre par les Ezhava et les Intouchables/tribaux (Scheduled Castes [SC] /Scheduled Tribes [ST]).

Dans l'émigration internationale d'avant 1991, il s'agit essentiellement de chrétiens *syriens* et d'Ezhava. Les premiers ont une longue tradition migratoire qui remonte à la période coloniale (fonctionnaires de l'empire, notamment dans les compagnies pétrolières britanniques du Moyen-Orient). Quant aux seconds, ils constituent la caste la plus nombreuse au Kerala. Or, depuis l'Indépendance, les Ezhava ont été à la pointe des revendications sociales, économiques et politiques⁷. Il n'est alors pas étonnant que ceux vivants au cœur ou à proximité des espaces de migrations musulmanes et chrétiennes aient très tôt réagi face aux opportunités migratoires des années 1970.

C'est à partir de la deuxième vague migratoire que le spectre confessionnel se modifie sensiblement. On constate en effet une nette diminution de la part relative des migrants musulmans dans l'émigration internationale. En revanche, les proportions de chrétiens *syriens* et d'Ezhava restent sensiblement identiques.

D'autres communautés se sont donc inscrites de manière plus prégnante dans la nouvelle dynamique migratoire. Il s'agit tout d'abord des chrétiens latins. Socio-économiquement proches des très basses castes et des Intouchables, ce groupe a en effet pu améliorer son niveau de développement parallèlement aux nouvelles ouvertures migratoires des pays du Golfe dans les années 1990 et 2000. Il en va de même pour les Intouchables qui, bien que dorénavant présents parmi les migrants, restent peu nombreux et surtout sont encore très largement sous-représentés par rapport à leur place dans la population totale du Kerala. Dans le cas des Nair, leur « entrée » en migration depuis une quinzaine d'années s'apprécie principalement à l'aune des changements dans la dynamique migratoire interne à l'Inde. De fait, les opportunités de travail vers les autres États se sont peu à peu réduites. En outre, la persistance de taux de chômage élevés parmi les diplômés et le différentiel de salaires entre les pétromonarchies et la péninsule ont favorisé la mobilité internationale d'une communauté qui traditionnellement et culturellement, refusait de quitter la mère patrie. Autrement dit, l'attractivité financière du Golfe a été un des moteurs essentiels de cette diversification confessionnelle.

L'ÉVOLUTION DE L'UTILISATION DES TRANSFERTS FINANCIERS

À l'image des flux et des stocks de migrants internationaux, il n'existe pas de statistiques disponibles concernant les transferts par État. Néanmoins, au regard de la proportion de Kéralais dans l'émigration indienne vers le Moyen-Orient, on peut raisonnablement penser que 30 à 40 % des flux financiers sont rapatriés dans cet État.

Sans remonter à la première période migratoire où les flux financiers s'accroissent progressivement, un saut quantitatif s'opère au cours des années 1990. D'environ 20 milliards de roupies en 1992, les transferts des migrants du Golfe vers le seul Kerala s'élèvent à 60 milliards en 2000, puis 79 milliards en 2003 et 85 milliards en 2007⁸.

Plus parlant que ces valeurs absolues, le rapport entre ces transferts et le PIB de l'État permet d'appréhender plus finement l'importance du fait migratoire. Précisons cependant qu'il s'agit d'un simple rapport et non pas de la part des transferts dans le PIB puisque ces derniers sont exclus (ce qui fausse la mesure des richesses par habitant au Kerala!). Globalement, depuis le milieu des années 1990, les transferts du Golfe sont équivalents à 20 ou 25 % du PIB de l'État⁹.

Cette manne financière sert d'abord à couvrir les besoins de consommation courante des foyers de migrants. Mais la constitution d'une épargne est également un dessein prioritaire en vue d'investissements ultérieurs. De cette double fonction de l'argent du Golfe, usage immédiat et usage différé, découle une grande diversité de situations qui dépendent des salaires, des capacités de transferts,

et bien sûr des conduites individuelles et familiales de chacun des foyers de migrants. Au-delà de la pluralité de ces conduites, les stratégies d'investissement se sont modifiées au cours des années 1990. Alors qu'auparavant l'épargne s'orientait principalement dans l'immobilier et le foncier, le domaine de l'éducation et le remboursement des dettes contractées pour émigrer deviennent les premiers secteurs de dépenses.

Plusieurs raisons expliquent la diminution du volume des investissements consacrés à l'habitation. Les nouvelles vagues migratoires des années 1990 et 2000 voient surgir de nouveaux profils de migrants. Issus de catégories socio-économiques défavorisées, ces derniers partent fréquemment sur des contrats de travail à faible rémunération. Aux difficultés rencontrées dans le pays d'accueil s'ajoutent dorénavant des coûts de départ généralement exorbitants, qu'il faut d'abord rembourser avant d'épargner. Le laps de temps entre la première migration et la capacité financière de construire une maison est ainsi plus long qu'autrefois. Par ailleurs, le ralentissement de l'élan bâtisseur des migrants met en évidence un changement de mentalité dans la société kéralaise. Tout au long des années 1970 et 1980, le signe le plus ostentatoire de la réussite migratoire passait par la construction d'une très belle maison. C'est au début des années 1990, avec les premiers retours définitifs, que les choses commencent à changer. Les médias relatent l'existence d'ex-migrants en grande difficulté financière alors même qu'ils vivent dans de somptueuses demeures. Les ventes de propriétés sont alors de plus en plus nombreuses. L'opinion est ainsi plus avisée des risques encourus à trop privilégier les apparences de la réussite aux dépens d'un meilleur niveau de vie. Au cours de la même période, la hausse du coût des matériaux et de la main-d'œuvre allonge les temps de construction et oblige les migrants à être plus modestes.

L'achat de terre est avant tout étroitement lié à l'acquisition d'un terrain à construire. Les mêmes raisons avancées pour expliquer le ralentissement du secteur de la construction sont à l'œuvre. La très forte hausse des valeurs foncières entre également en jeu. Elle s'ajoute en effet à la pression foncière croissante induite par l'accroissement naturel de la population pendant la période de transition démographique. Cette hausse des prix se traduit pour les migrants par une réduction des surfaces moyennes achetées.

Au-delà des limites énoncées ci-dessus, la réduction des investissements fonciers et immobiliers met en évidence un changement de stratégies de la part des migrants. Depuis l'ouverture économique de l'Inde à partir de 1991, les banques proposent de nombreux produits financiers attractifs. Dorénavant, aux exonérations fiscales propres aux comptes des migrants, s'ajoutent d'autres avantages tels que les placements en actions, l'assurance-vie, les bons du Trésor et autres obligations. Enfin, les nouvelles motivations apparues chez certains

migrants de seconde ou troisième génération mettent au jour des désirs plus marqués d'orienter leur épargne vers d'autres secteurs que le foncier.

Un des changements majeurs au cours des années 1990 a trait au domaine de l'éducation. Placé au troisième rang des investissements lors de la première vague migratoire, il passe depuis une dizaine d'années au premier plan avec, en moyenne, plus du tiers des montants épargnés qui lui sont destinés¹⁰. Cette priorité affichée s'explique par la volonté des foyers de migrants de donner à leurs enfants une formation scolaire entièrement dispensée en anglais dès le plus jeune âge. Tous les enfants de migrants ne se dirigent pas vers ces écoles après la troisième. Mais placer ses enfants dans un établissement anglophone dès la maternelle permet de se dissocier du reste de la population et d'imiter ainsi la classe aisée. L'entière maîtrise de l'anglais est en effet plus valorisante et plus valorisé que le malayalam.

Si dans les années 1970 et 1980 l'affichage de la réussite socio-économique passait par le standing de la maison et la terre possédée, on peut dire que dorénavant le niveau de scolarisation, et peut-être plus encore le type d'établissement fréquenté, sont des signes supplémentaires et ostentatoires du succès de l'émigration. Cette volonté d'ascension sociale à travers la génération suivante s'inscrit par ailleurs dans une évolution des mentalités qui touche l'ensemble de la population kéralaise. La course aux diplômes, en particulier dans le domaine de la médecine, de l'informatique, de l'ingénierie ou de la gestion, est l'obsession des *middle* et *upper classes*. À un degré moindre, les classes plus modestes leur emboîtent le pas. Les foyers de migrants, par leurs capacités financières, disposent alors de plus d'avantages que les autres, à catégories sociales égales.

La présentation des caractéristiques de l'émigration internationale démontre que depuis plusieurs décennies, la société kéralaise est fortement imprégnée par des dynamiques migratoires de grande ampleur et des effets financiers et socio-économiques majeurs. Quelles en sont les traductions spatiales ?

LES ESPACES MIGRATOIRES : DE LA POLARISATION À LA DIFFUSION

Si le Kerala est le premier État indien représenté dans l'émigration internationale de travail vers le Moyen-Orient, à l'intérieur même du territoire la distribution spatiale de l'origine des migrants est loin d'être homogène. Des espaces relativement circonscrits forment l'essentiel des foyers de départ à partir des années 1970. Les nouvelles vagues d'émigration des décennies suivantes s'appuient sur cette disposition géographique mais laissent apparaître une plus grande diffusion du phénomène migratoire.

LES FOYERS DE DÉPART DES ANNÉES 1970 :
L'ÉMERGENCE DES « GULF POCKETS »

La première tentative de localisation de l'émigration internationale date d'une large enquête menée par les services d'études statistiques du gouvernement du Kerala en 1980. L'objet de ce travail était d'établir un état des lieux de la situation de l'habitat et de l'emploi dans tous les cantons et toutes les unités urbaines de l'État. La question de l'émigration, qu'elle soit interne ou internationale, était ainsi incluse dans l'enquête¹¹.

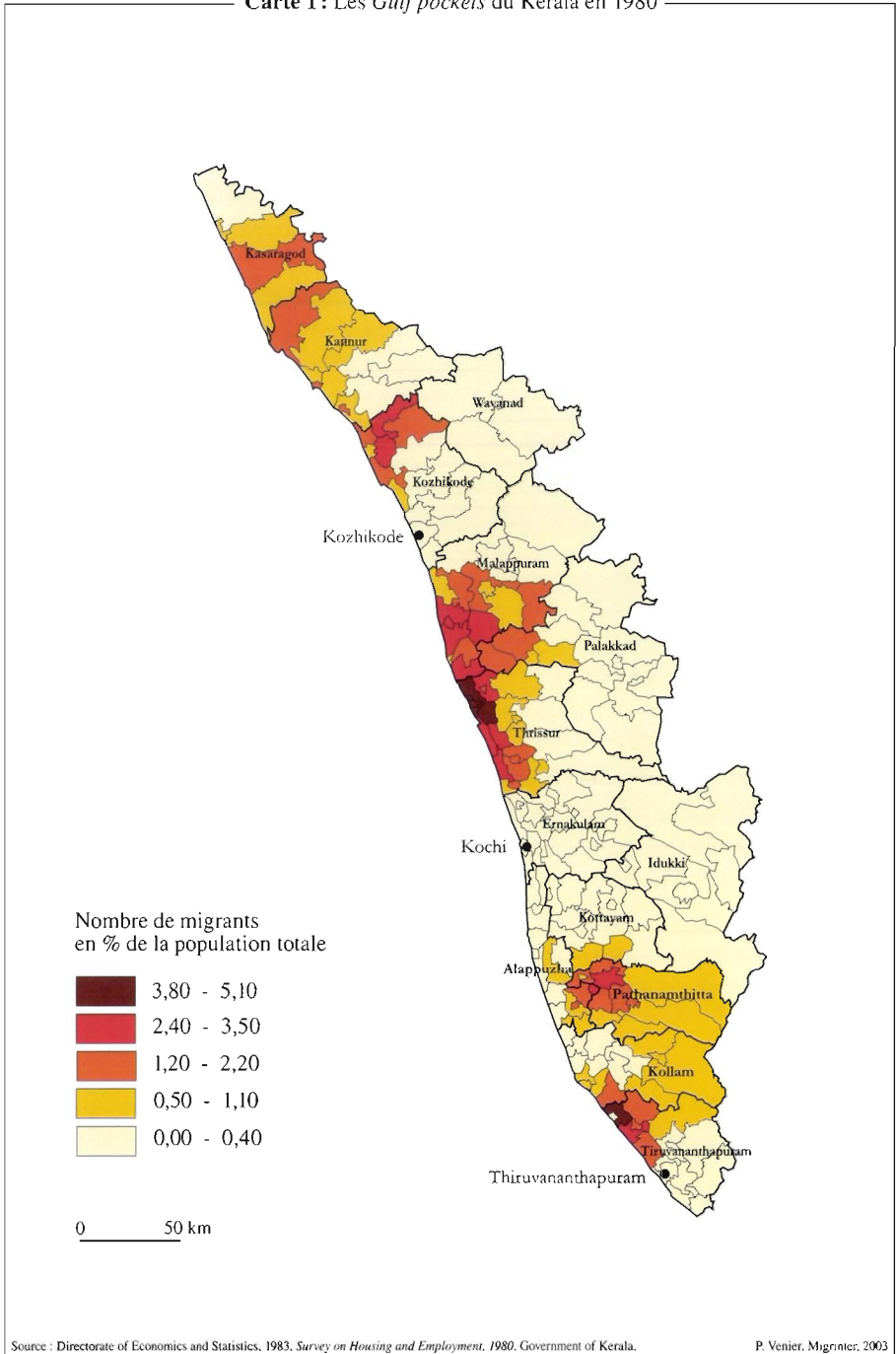
Bien que le nombre de migrants vers le Golfe soit très certainement sous-estimé, ce travail donne une image très précise de l'origine géographique des grands foyers d'émigration. Sa représentation cartographique met en évidence l'existence de quatre grandes régions de départ (carte 1). Connues par tous les Kéralais sous le nom de *Gulf pockets*, ces régions concentrent alors à elles seules l'essentiel des migrants.

Le premier de ces foyers de migration, à proximité de Thiruvananthapuram, est centré autour des petites villes de Chirayinkil et Varkala. Cette *Gulf pocket* s'étale sur une trentaine de kilomètres de long et sur une dizaine de kilomètres vers l'intérieur des terres. Seules les communes rurales proches du littoral possèdent de fortes concentrations de migrants dans leur population. Lorsqu'on s'éloigne de la côte, leur nombre diminue très rapidement. Cependant, si toute cette région est globalement qualifiée de *Gulf pocket*, à plus grande échelle il existe de grandes disparités spatiales. Certaines communes ont en effet des taux d'émigration très supérieurs aux autres. Il est impossible d'avoir des données chiffrées à cette échelle mais lorsque l'on interroge les acteurs locaux, tous connaissent précisément ces communes d'intense émigration. À plus grande échelle encore, on s'aperçoit qu'à l'intérieur même de ces entités administratives, quelques quartiers rassemblent près de 100 % de foyers de migrants.

Il y a donc ici un jeu d'emboîtement d'échelles où les noyaux migratoires primordiaux sont disséminés dans l'espace communal. Les quartiers à proximité immédiate de ces noyaux ont alors des taux d'émigration décroissants mais néanmoins plus importants que les communes environnantes. Au niveau des cantons puis des *taluk* (subdivision administrative entre le canton et le département) le même processus s'opère.

En remontant vers le nord, la deuxième *Gulf pocket* se situe autour des villes de Chengannur et de Tiruvalla. C'est ici le seul espace de forte émigration qui se situe nettement dans l'arrière-pays, à une vingtaine de kilomètres du littoral, dans l'espace collinaire annonçant le piémont de la chaîne des Ghâts. On retrouve ici la même disposition par noyaux migratoires évoquée ci-dessus avec cependant des taux d'émigration sensiblement identiques entre la population rurale et la population urbaine.

Carte 1 : Les Gulf pockets du Kérala en 1980



La plus vaste et la plus importante région d'émigration vers le Golfe se situe en plein centre du Kerala, dans les départements de Thrissur et de Malappuram, à mi-chemin entre les villes de Kochi et de Kozhikode. Cette vaste *Gulf pocket* est connue de tous dans le pays, notamment celle du canton de Chavakkad, systématiquement cité comme exemple emblématique. Plus largement, c'est sur une centaine de kilomètres le long du littoral mais aussi plus profondément dans l'arrière-pays du département de Malappuram, que l'espace est marqué par le fait migratoire.

En revanche, la quatrième et dernière région de forte émigration se répartit de manière plus diffuse dans la moitié nord du Malabar. Trois villes portuaires avec leurs communes voisines (Badagara, Kannur, et Payyannur) constituent les points d'ancrage essentiels de ces flux migratoires. Il est alors plus difficile d'apercevoir les mutations spatiales inhérentes aux conséquences des migrations puisque celles-ci se fondent dans le paysage urbain. Néanmoins, dans une région relativement moins développée que le reste du Kerala, il est toujours surprenant de déboucher çà et là dans un hameau qui par son bâti et sa concentration de commerces rappelle les *Gulf pockets* du sud de l'État.

Cette configuration spatiale trouve son origine dans un ensemble de facteurs historiques à la base des mouvements migratoires contemporains. De façon générale, les *Gulf pockets* littorales correspondent à des espaces de concentration de comptoirs européens installés depuis le XVI^e siècle¹². Mais c'est au cours du XIX^e siècle que les premiers élans migratoires vont se localiser dans ces espaces. Dans la région de Chirayinkil-Varkala, ce sont les recrutements de main-d'œuvre pour les plantations d'hévéas de Birmanie et de Malaisie qui génèrent les premières migrations internationales¹³. Autour de Chengannur-Tiruvalla, il s'agit d'envois au Moyen-Orient (et en Afrique de l'Est) d'administrateurs chrétiens au service de la Couronne britannique (État comme grandes compagnies coloniales). L'émigration contemporaine est d'ailleurs ici majoritairement chrétienne. Pour la province du Malabar – sous contrôle direct des Anglais contrairement aux royaumes de Cochin et du Travancore – ce sont les relations culturelles, culturelles et commerciales avec le Moyen-Orient qui se sont toujours maintenues en dépit du contrôle drastique des Anglais à l'égard des Mappilah¹⁴. Les futurs foyers de départ vers le Golfe correspondent ainsi approximativement aux lieux d'embarquement/débarquement clandestins d'hommes et de marchandises.

LA DIFFUSION SPATIALE DE L'ONDE MIGRATOIRE

En 1998, les travaux d'économistes kéralais du *Centre for Development Studies* de Thiruvananthapuram (CDS) produisirent une nouvelle enquête sur l'émigration internationale¹⁵. Menée dans plus de 10 000 foyers répartis sur l'ensemble du territoire, cette étude offrait ainsi, 18 ans après celle des services statistiques

du gouvernement, une image précise de la répartition spatiale des migrants. Par rapport au travail réalisé en 1980, les données furent cependant moins finement spatialisées. La plus grande échelle se limitant aux *taluks* contrairement aux cantons dans l'étude précédente. Néanmoins, l'analyse diachronique de l'évolution des *Gulf pockets* demeure possible et révèle une importante diffusion spatiale de l'émigration.

À partir de la région de Chirayinkil et Varkala, cette diffusion se propage aussi bien vers le sud que vers le nord. Les zones rurales et périurbaines autour de Trivandrum sont dorénavant fortement marquées par la migration. De plus, cette propagation se prolonge jusqu'à la frontière du Tamil Nadu. Vers le nord, on remarque la formation d'un continuum rattrapant la seconde *Gulf pocket* des années 1970. La dynamique d'extension spatiale de l'émigration dans cette région s'est essentiellement opérée de façon linéaire, parallèle à la côte, là où les densités de population sont les plus fortes. Toutes les communes littorales du district de Thiruvananthapuram sont maintenant devenues des foyers d'émigration importants. Au fur et à mesure que l'on s'éloigne en direction des espaces collinaires, cette intensité migratoire s'estompe.

Dans la région de Chengannur et de Tiruvalla, la diffusion spatiale apparaît moins importante. Ici, on observe un phénomène de concentration des taux d'émigration par rapport à la population totale. Par ailleurs, contrairement à la première *Gulf pocket*, l'extension migratoire s'est faite plutôt en direction de la chaîne des Ghâts. Aujourd'hui, le district de Pathanamthitta, qui s'illustrait comme un important centre d'émigration interne, est devenu un nouveau foyer d'émigration internationale.

C'est incontestablement au centre du Kerala que l'essor des départs vers le Golfe arabo-persique a été le plus spectaculaire. Les flux migratoires ont augmenté en valeur absolue comme en valeur relative avec une plus grande dispersion spatiale. Celle-ci s'est produite non seulement le long du littoral mais également à l'intérieur du territoire. Enfin, dans la moitié septentrionale du Malabar, la répartition de l'émigration est restée plus ou moins diffuse comme dans les années 1970, avec toutefois une augmentation sensible du nombre de migrants. Ici, la conservation du caractère littoral de l'émigration est prédominante.

LES GULF POCKETS AU CŒUR DES TRANSFORMATIONS SPATIALES

Dans les *Gulf pockets* l'identification du fait migratoire dans le paysage se traduit visuellement par une modification progressive de l'habitat, plus précisément de la qualité des habitations. L'arrivée dans un espace de forte émigration se ressent lorsque la fréquence de maisons modernes, «en dur», s'accroît. L'habitat traditionnel, en brique de latérite et en toit de tuiles mécaniques, n'apparaît que très

rarement ; de même, les cases en panneaux de feuilles de cocotiers tressées disparaissent. D'autres indicateurs sont également perceptibles : à chaque croisement de routes de campagne, la présence de petites échoppes plus nombreuses que de coutume étonne. De plus, la nature même de ces commerces surprend quelque peu. Ici, un magasin de vêtements dernier cri proposant les toutes nouvelles créations de Bombay (*Bombay fashion*), là une pharmacie à la devanture très occidentale, un magasin d'électroménager ou bien une boutique d'alimentation remplie de produits de l'industrie agro-alimentaire vantés par la publicité télévisuelle du moment... Les banques aux annonces alléchantes (*safe deposit, high interests*) et quasiment toutes dotées de distributeur automatique, les agences de voyages et les bijouteries plus fréquentes aussi, en particulier en milieu rural. Les enseignes des boutiques sont par ailleurs souvent suggestives. Les mots comme *gulf, Dubaï* ou *Koweït* sont par exemple accolés au nom du commerce (*Gulf Optical, Dubaï mechanics*, etc.). Sur un autre registre, à densité de population et environnement égaux, les marchés sont mieux achalandés. Enfin, la présence d'espaces où se concentre un nombre important de taxis et de voitures individuelles est encore un élément significatif de l'existence d'une clientèle solvable dans un environnement proche.

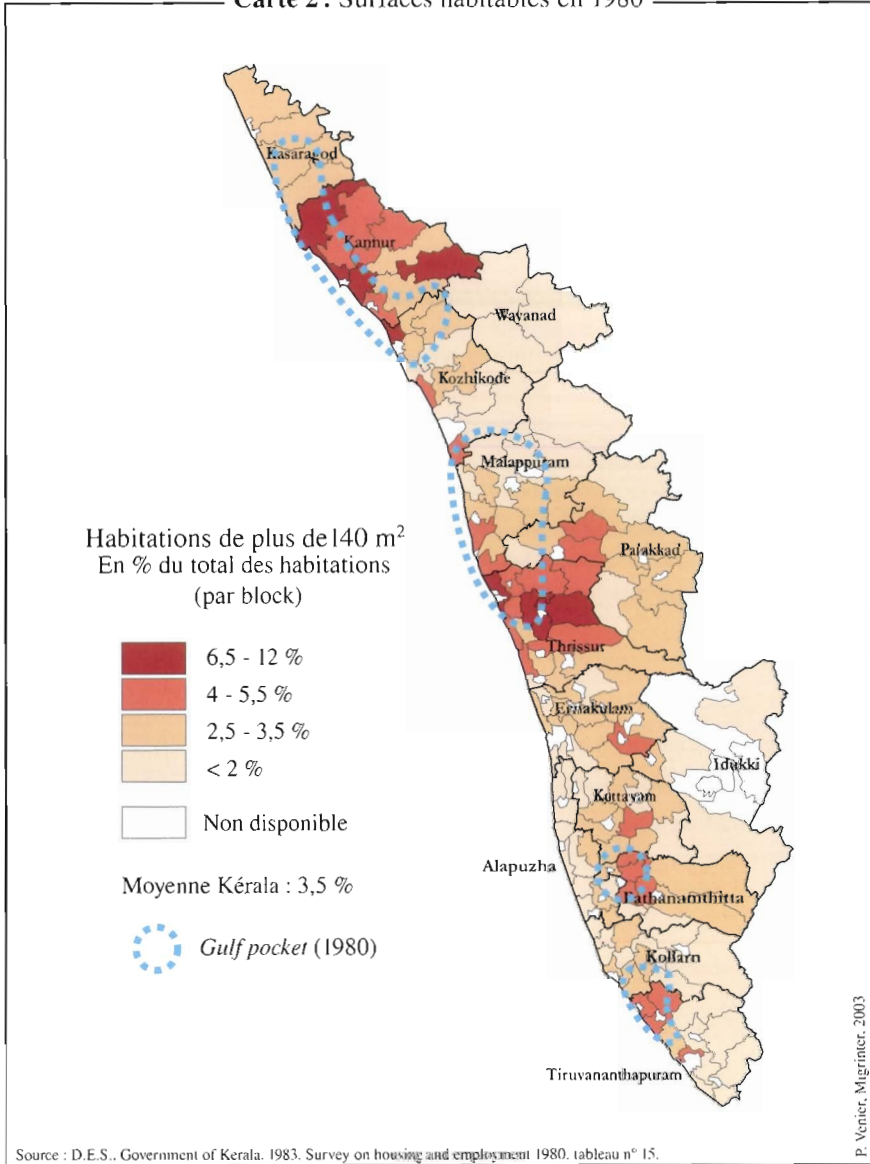
L'AMÉLIORATION DE L'HABITAT

En matière de transformation des paysages, le développement du secteur de la construction immobilière constitue localement une des principales signatures des effets de la première vague migratoire. Ce *boom de la construction*, ainsi qualifié par les Kéralais et directement associé au phénomène migratoire, s'est étalé sur une quinzaine d'années, de la fin des années 1970 jusqu'au milieu des années 1990. Tout au long de cette période, l'activité du bâtiment a soutenu la croissance du secteur secondaire, structurellement peu développé, à hauteur d'environ un tiers de sa valeur.

Le premier indicateur illustrant clairement le fait migratoire a trait à la répartition des surfaces habitables les plus grandes en 1980, c'est-à-dire celles ayant une surface au sol de plus de 140 m² (carte 2). Cette répartition correspond ici exactement à la localisation des *gulf pockets*. Ainsi, cinq ou six ans après le début de la première vague migratoire, la transformation spatiale par la qualité de l'habitat devient effective.

L'autre paramètre disponible pour la même année concerne l'accès à l'électricité dans les foyers. Sur ce point la relation avec la migration est beaucoup plus nuancée. Globalement, la plupart des *Gulf pockets* s'illustrent encore parmi les régions les mieux loties. En revanche, les cantons littoraux du district de Malappuram restent largement sous-équipés alors qu'ils constituent des espaces d'émigration importants. Il en va de même pour l'essentiel du Malabar.

Carte 2 : Surfaces habitables en 1980



Avec cet indicateur, l'existence d'une différence d'équipement entre la moitié sud et la moitié nord de l'État joue de façon plus prégnante que la surface habitable. Ainsi, bien que le boom de la construction s'ancre ostensiblement dans toutes les *Gulf pockets*, il ne se prolonge pas par une amélioration systématique des prestations annexes telles que l'électrification (en dépit d'un réseau d'électrification

couvrant l'ensemble de l'État). Ce différentiel régional s'explique en partie par le fait que la majorité des migrants du Malabar – quasiment tous Mappilah – occupent des emplois non qualifiés ou peu qualifiés dans le Golfe, ce qui génère relativement peu de transferts financiers, tout au moins au cours des premières années d'expatriation. La marque de la réussite de la migration se limite donc bien souvent à la construction de vastes demeures, si possible situées dans un lieu visible par tous, sans qu'il soit possible de poursuivre l'investissement dans des éléments de fonctionnalité intérieure. Par conséquent, en ce qui touche ce critère de l'électrification des foyers – symbole concret de l'amélioration du cadre de vie et en un sens de l'entrée dans la modernité – le fait migratoire proprement dit n'entraîne, à ses débuts, que peu de changement dans l'écart de développement communément observé entre, d'une part, les anciens royaumes de Travancore et de Cochin et, d'autre part, le Malabar.

Il faut attendre les nouvelles vagues migratoires des années 1990 et 2000 pour qu'un rééquilibrage régional s'opère en matière d'infrastructures immobilières. La diffusion spatiale de la migration a atténué les différences entre les *Gulf pockets* et les espaces peu concernés par l'expatriation. L'accroissement des retours définitifs a également joué un rôle important car ils s'accompagnent souvent d'une épargne conséquente qui autorise l'investissement immobilier. Plus massifs dans les deux vastes *Gulf pockets* du Malabar, ces retours ont soutenu plus fortement qu'ailleurs le secteur de la construction. Ainsi, ces nouvelles dynamiques migratoires ont fait émerger d'autres formes de marquages territoriaux que celles liées à l'habitat.

UNE CONCENTRATION DE SERVICES

Nous avons déjà décrit le paysage caractéristique d'une *Gulf pocket* avec sa concentration d'infrastructures relatives au secteur tertiaire. Si la densité des activités commerciales en est un trait spécifique, les services statistiques du gouvernement ne fournissent pas de données à ce sujet, tout au moins à une échelle qui ferait ressortir le fait migratoire dans sa dimension spatiale. Il en va tout autrement en ce qui concerne les infrastructures bancaires, scolaires et hospitalières. Ces trois aspects sont particulièrement intéressants dans la mesure où ils sont directement liés aux stratégies financières, économiques et familiales des migrants.

En ce qui concerne les établissements bancaires, le Kerala, avec une agence pour 10 000 habitants, se place au deuxième rang après le Panjab (9 000 habitants/succursale) et avant le Karnataka (11 000 habitants/succursale)¹⁶. Eu égard à la relative atonie des secteurs productifs, notamment par rapport à ces deux États, cette position ne trouve sa justification qu'en raison de l'importance des transferts issus de l'émigration internationale.

À plus grande échelle, ce rapport entre population et densification de la couverture bancaire met clairement en évidence les différenciations spatiales induites par le fait migratoire (carte 3). Les quatre *Gulf pockets* se distinguent nettement par un faible nombre de foyers par banque (cercles de petite taille). Ainsi, le nord du Kerala, la façade littorale des districts de Malappuram et de Thrissur, les districts de Palakkad, de Kottayam et de Pathanamthitta et, dans une moindre mesure, la région côtière du nord du district de Tiruvananthapuram disposent des plus fortes concentrations bancaires. Ailleurs, ce rapport est nettement moins favorable, notamment dans le district d'Ernakulam qui correspond pourtant au cœur industriel du Kerala. En outre, les zones d'expansion de la deuxième vague migratoire s'expriment clairement à travers la variation du nombre de foyers par banque entre 1984 et 1995.

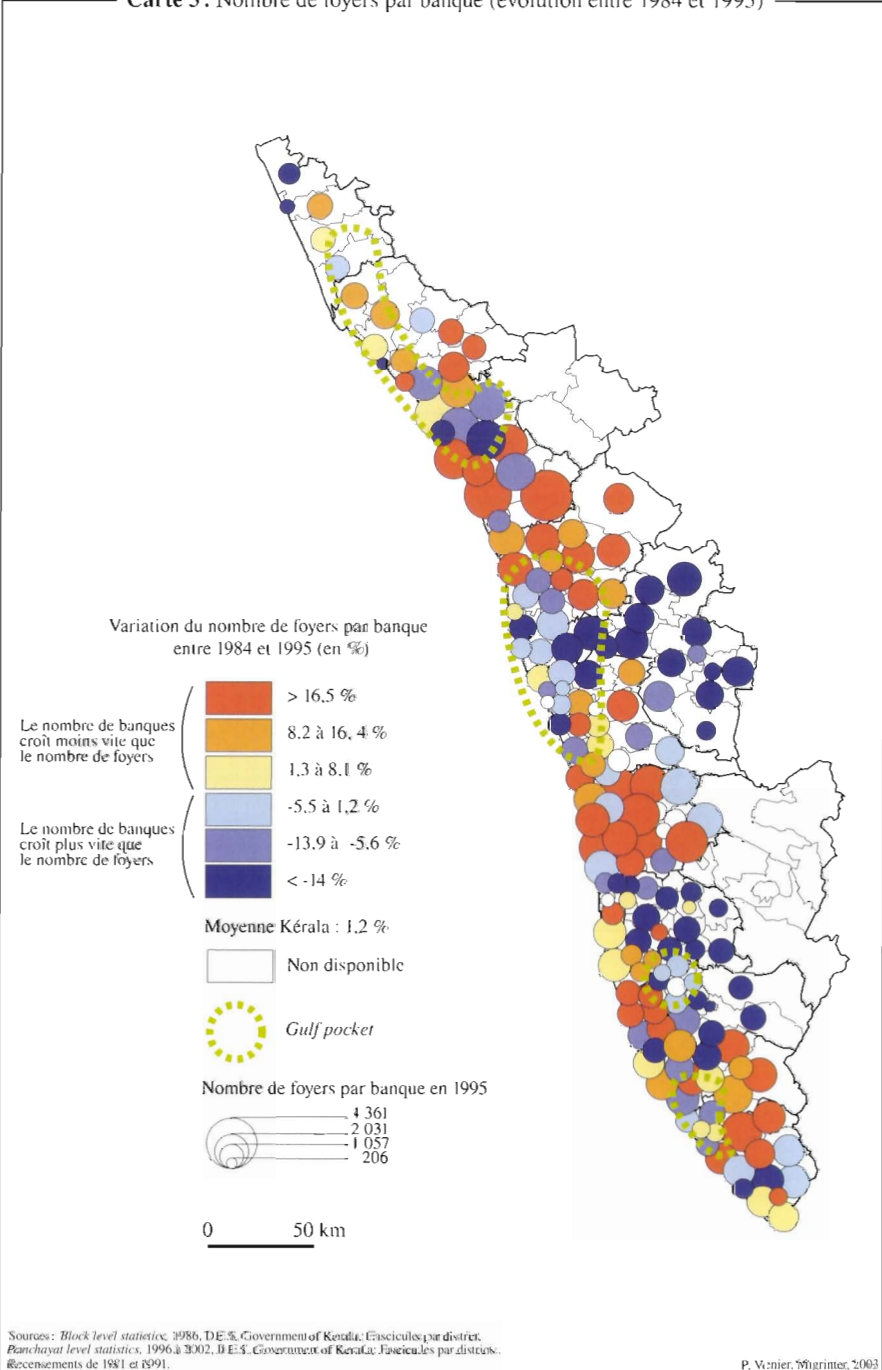
Cette relation établie entre l'implantation puis le développement des services bancaires et les espaces migratoires corrobore les nouvelles stratégies financières entreprises par les foyers de migrants. La généralisation de l'ouverture d'un compte bancaire dès la première migration, l'utilisation plus fréquente de celui-ci en compte courant par les femmes de migrants et les orientations de l'épargne vers des produits financiers expliquent en grande partie cette disposition géographique.

Plus largement, l'expérience migratoire renforce indéniablement ce mode de gestion institutionnelle des revenus. Les ex-migrants, qu'ils rentrent après un court séjour dans le Golfe ou après une longue migration, maintiennent ce dispositif. Les membres de la famille du migrant ouvrent également des comptes pour percevoir éventuellement des versements de ce dernier. Ainsi, la très grande majorité des catégories socio-économiques concernées de près ou de loin par l'émigration a des liens avec la banque. Par extension, c'est-à-dire par imitation et désir de modernité, le reste de la population non migrante tend à procéder de même. On assiste donc à une banalisation de la possession d'un compte bancaire.

Premier secteur de dépense de l'épargne issue des transferts à la fin des années 1990, le domaine de l'éducation constitue dorénavant une des valorisations socio-économiques privilégiées par les foyers de migrants. La cartographie des établissements et de l'évolution des taux de scolarisation dans le privé à grande échelle n'a de sens que parce que le poids démographique des cantons et des unités urbaines est suffisamment important pour qu'il y ait plusieurs collèges et lycées. Toujours peuplée de plus de 100 000 habitants, chacune de ces entités administratives accueille en moyenne 14 à 15 collèges et 12 à 13 lycées¹⁷. Cette densité d'institutions éducatives permet ainsi aux familles d'envoyer leur(s) enfant(s) à proximité de leur lieu de résidence.

L'évolution des taux de scolarisation dans l'enseignement privé au cours des années 1990 (carte 4) montre que les espaces d'accroissement les plus importants concernent ainsi les zones littorales des districts de Malappuram et de Thrissur,

Carte 3 : Nombre de foyers par banque (évolution entre 1984 et 1995)



les hauteurs de Pathanamthitta et les cantons au nord de Tiruvananthapuram, ce qui correspond clairement aux *Gulf pockets* (même si toutes ne partent pas d'un niveau identique). Seule la région d'émigration du nord du Malabar ne connaît pas d'augmentation significative (mais les taux étaient déjà très élevés dans les années 1980). Si les stratégies des foyers de migrants du centre et du sud du Kerala ne font que renforcer les caractéristiques préexistantes, celles de Malappuram et de Tiruvananthapuram apparaissent en revanche novatrices. En d'autres termes, les capacités financières des migrants sont directement à l'origine du développement des établissements privés.

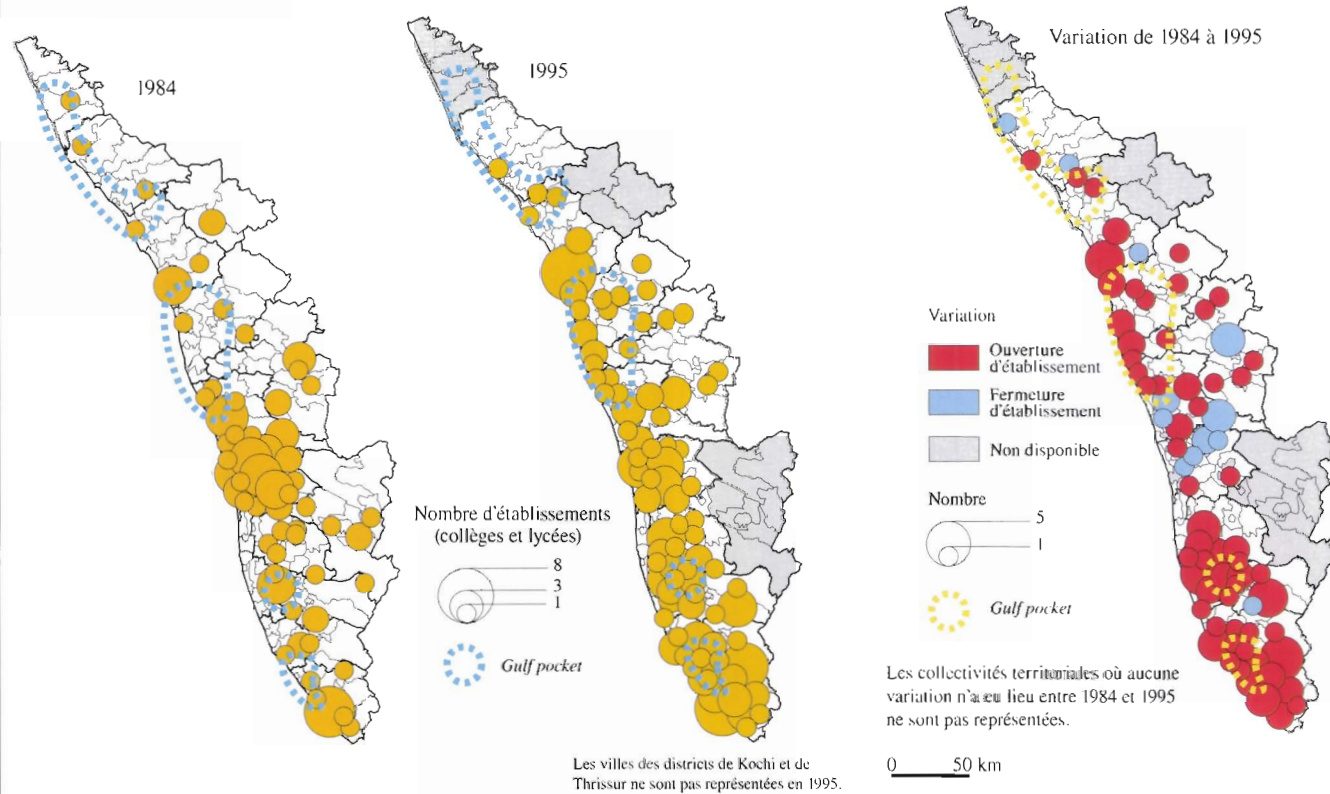
À ce sujet, l'évolution du nombre d'établissements privés non subventionnés est un autre indicateur illustrant les changements en cours. Depuis le milieu des années 1980, ces établissements autonomes se sont rapidement multipliés face à la demande spécifique et très solvable des foyers de migrants¹⁸. La variation du nombre d'établissements entre 1984 et 1995 révèle indéniablement le rôle joué par l'émigration (carte 4). Toutefois, on peut constater que c'est dans les deux *Gulf pockets* du sud que les ouvertures sont les plus nombreuses. Le moindre enthousiasme¹⁹, ou plus justement les moindres potentialités financières des migrants mappilah, expliquent sans doute que celles du Malabar soient moins densément couvertes par ces institutions.

À l'heure actuelle, le matériel statistique à grande échelle est encore inexistant pour pouvoir affirmer que cette multiplication des établissements privés non subventionnés privilégie toujours les espaces concernés par l'émigration. Quoi qu'il en soit, la lente substitution des établissements publics et privés subventionnés au profit de ces institutions autonomes requérant d'importantes capacités financières se poursuit. La migration, en provoquant un élargissement sans précédent de la demande en ce domaine, a joué et joue encore un rôle fondamental dans la transformation des structures éducatives au Kerala (Buisson 2007).

Au même titre que la sphère éducative, le système de santé du Kerala a fortement été influencé par le fait migratoire. La solvabilité des foyers de migrants leur a non seulement permis d'accéder plus aisément à ces services mais a également modifié la demande dans le sens d'une consommation accrue de médicaments, d'exams et de diagnostics divers. Les données précises sur ces demandes sont cependant inexistantes. Néanmoins, une première approche sur ces comportements des migrants peut être appréhendée à travers l'étude de Zachariah, Mathew et Rajan (2000), portant sur les choix dans le domaine de la santé entre les foyers concernés par l'émigration et ceux qui ne le sont pas.

Tandis que les institutions privées sont sollicitées dans deux tiers des cas par les foyers de migrants (67,6 %), seul un peu plus d'un tiers des non-migrants s'y rendent (37,3 %). Les capacités financières évoquées ci-dessus jouent ici pleinement leur rôle. La moyenne annuelle du budget de santé est presque

Carte 4 : Variation du nombre d'établissements d'enseignement privé non subventionnés entre 1984 et 1995



deux fois plus importante pour les uns que pour les autres (2395 roupies contre 1279 roupies, valeur en 2000).

L'analyse cartographique des statistiques disponibles à l'échelle des cantons et des unités urbaines confirme ces orientations dues à la migration²⁰. On constate alors qu'au milieu des années 1990 il existe une répartition assez homogène des hôpitaux sur le territoire.

En ce qui concerne la variation du nombre d'établissements médicaux entre 1984 et 1995, la relative uniformité, à l'instant évoquée, s'estompe. En effet, plusieurs régions se distinguent très nettement par une augmentation sensible du nombre d'hôpitaux. Ces régions sont toutes situées à proximité immédiate des espaces d'intense émigration. Cependant, pour les *Gulf pockets*, deux évolutions différentes apparaissent. Dans la moitié sud, peu d'ouvertures se sont produites depuis le milieu des années 1980. En revanche, au Malabar, l'apparition de nouveaux établissements correspond plus spécifiquement au cœur des *Gulf pockets*. Autrement dit, la densification du dispositif hospitalier, dynamisée par la demande des migrants, intervient de façon plus tardive au Malabar que dans les *Gulf pockets* méridionales.

Au-delà de cette différenciation régionale, le fait migratoire impose indéniablement sa marque dans la construction d'un maillage plus dense d'infrastructures de santé. Le développement de ce secteur économique, engagé depuis deux décennies, va inéluctablement se poursuivre dans les années à venir. D'une part, d'un point de vue « mécanique », en raison de l'augmentation de l'espérance de vie associée au terme de la transition démographique, et, d'autre part, parce que la migration va maintenir une forte demande. En effet, l'accélération des retours définitifs depuis le milieu des années 1990 a pour conséquence d'accroître le nombre de personnes arrivées en fin de vie professionnelle et dotées d'une grande solvabilité. Parallèlement, les nouveaux migrants des années 2000 utilisent une part plus importante de leurs revenus pour la consommation de services de santé (pour eux-mêmes comme pour leurs parents), privilégiant, comme les ex-migrants, les établissements privés.

CONCLUSION

Les analyses cartographiques révèlent incontestablement l'importance et l'inscription du fait migratoire dans l'espace. Les *Gulf pockets* et leurs zones d'extension sont, en effet, des lieux où la transformation du territoire a le plus évolué au cours des trois dernières décennies.

En ce qui concerne l'habitat, on constate un progrès sensible de la qualité du bâti et des prestations intérieures pour les foyers de migrants. Même si l'aspect

extérieur est moins perçu comme un signe ostentatoire d'une ascension socio-économique qu'auparavant, la recherche d'un meilleur standing s'est généralisée. Les foyers de migrants veulent l'électricité, le tout-à-l'égout ou des fosses septiques, l'adduction d'eau potable, le téléphone.

Plus largement, c'est-à-dire à l'échelle de l'État, trente ans d'intense émigration internationale ont produit une amélioration sensible de la qualité de l'habitat. En effet, dans le contexte historique et sociopolitique du Kerala (alphabétisation généralisée, politisation importante, puissance des syndicats, etc.) les populations non concernées par la migration ont continuellement fait pression sur les pouvoirs publics afin qu'ils agissent pour combler la différence de standing occasionnée par les capacités financières des migrants. Le développement du secteur de la construction soutenu par ces derniers a ainsi redéfini les valeurs de références et élevé les normes minimales acceptables dans ce domaine pour l'ensemble de la population.

Le secteur des services est sans aucun doute celui qui connaît la plus importante évolution et qui modifie le plus les paysages dans les espaces d'émigration. Au-delà de la multiplication des banques, le nombre de nouveaux établissements d'éducation et de santé s'est accru plus rapidement dans et autour des *Gulf pockets*.

Le développement de ces institutions privées témoigne de l'existence d'un marché en plein essor, soutenu par la demande de services nouveaux, spécialisés, plus modernes et performants. Cela crée ou tout au moins accentue, les clivages entre ceux qui ont accès à ces services et ceux qui ne peuvent s'y rendre. Si les systèmes de santé et d'éducation à deux vitesses sont une composante de la société kéralaise (et plus largement indienne), indépendamment du fait migratoire, ce dernier tend néanmoins à creuser les écarts existants en raison de la différence de solvabilité entre migrants et non migrants.

Pris dans leur ensemble, les effets de la migration se sont matérialisés à partir des années 1990. Même si des transformations notables pouvaient être constatées la décennie précédente, le processus de territorialisation du fait migratoire à travers l'aménagement des espaces et la densification des activités économiques s'est généralisé dans un contexte d'accroissement des mobilités, faites de nouveaux départs en migration, de va-et-vient et de retours temporaires.

Il en résulte plusieurs effets. Tout d'abord, l'analyse spatiale du fait migratoire à travers la représentation cartographique de plusieurs indicateurs témoigne d'un processus de rééquilibrage régional en faveur du Malabar. Que ce soit en termes de qualité de l'habitat, de couverture hospitalière ou d'infrastructures d'enseignement, cette province s'est considérablement transformée. Ensuite, la migration tend à uniformiser les espaces ruraux et urbains. Cette uniformisation, déjà à l'œuvre de par les caractéristiques historiques, environnementales et surtout

démographiques de l'État, s'opère également d'un point de vue économique. Puisque les migrants et ex-migrants restent dans leur localité et génèrent, par leur solvabilité et leurs demandes, une densification d'infrastructures et de services, le fait migratoire est source de réduction de l'exode rural et de stabilisation de la population urbaine en valeur absolue comme en valeur relative. De surcroît, le dynamisme économique des *Gulf pockets* fait émerger de nouvelles centralités, de nouveaux pôles de la modernité en milieu rural. Enfin, la migration a favorisé l'émergence d'une classe moyenne et d'une société de consommation au Kerala. Concernant en premier lieu les millions de foyers de migrants, des répercussions plus larges sont à noter par le biais des redistributions de richesse aux populations qui ne sont pas ou très peu représentées dans la migration. Le boom de la construction a en effet entraîné une augmentation continue des salaires dans le bâtiment depuis trente ans. Ces corps de métiers ont alors servi de référence indiciaire pour tous les autres emplois, et ce, jusque dans l'agriculture. À la forte demande des foyers de migrants et à la raréfaction de la main-d'œuvre en raison des départs vers le Golfe s'est en effet ajoutée la puissance des syndicats. Autrement dit, c'est la conjonction du fait migratoire et d'un contexte revendicatif important qui a permis une élévation généralisée des salaires supérieure à l'inflation. Les ouvriers n'ont pas été les seuls à bénéficier d'un meilleur pouvoir d'achat. Les emplois, dans le secteur des services stimulé par les investissements des migrants, ont connu la même évolution. Dans un sens, l'émigration internationale a eu tendance à réduire les inégalités socio-économiques ; les migrants étant pour la plupart issus de milieux relativement modestes, l'accroissement des départs s'accompagnant d'un élargissement socio-communautaire a permis à toute une partie de la population d'accéder à un niveau de vie qu'il aurait été impossible d'atteindre sans s'expatrier. Néanmoins, de nouveaux clivages sont apparus. Les catégories sociales les plus pauvres, classiquement peu concernées par l'émigration, sont maintenant de plus en plus exclues du processus migratoire en raison de la spéculation croissante sur les visas et les contrats de travail. Elles subissent donc plus durement l'amélioration générale du niveau de vie induit. Un mécanisme de double exclusion s'est mis en place : l'inaccessibilité au marché de l'emploi du Moyen-Orient et la paupérisation relative dans leur pays d'origine. L'émigration internationale au Kerala crée donc une réelle fragilité sociale et une indéniable dépendance à l'égard des politiques d'immigration des États du Golfe arabo-persique.

P. V.

NOTES

1. Les pays du CCG se composent du Koweït, de l'Arabie Saoudite, de Bahrein, du Qatar, des Émirats Arabes Unis et d'Oman.

2. Voir à ce sujet ZACHARIAH, MATHEW, RAJAN (2004 et 2007).

3. Sources : ONU (2005), voir <http://esa.un.org/migration/> et aussi ZACHARIAH, RAJAN (2007).

4. Et plus largement des autres États d'Asie du Sud, notamment le Pakistan, Sri Lanka, le Bangladesh et dans une moindre mesure le Népal.

5. La notion de champ migratoire se définit comme l'ensemble des rapports qui se nouent entre les migrants et les espaces pratiqués, qu'il s'agisse de lieux de départ, d'arrivée, d'implantation ou d'installation mais aussi des lieux de passage, de transit. La spécificité se comprend ici dans le sens où – contrairement aux autres grands champs migratoires du monde – il s'agit d'une émigration internationale de travail, intrinsèquement temporaire et contractuelle.

6. Voir sur ce point ZACHARIAH, MATHEW, RAJAN (1999, 2003, 2007).

7. Cette caste est le vivier électoral traditionnel des partis communistes kéralais qui gouvernent régulièrement et par alternance depuis la création de l'État en 1956.

8. Valeurs en roupie courante. Voir VENIER (2003) ; ZACHARIAH, RAJAN (2007).

9. Plus précisément 25,5 % en 1998, 22 % en 2003 et 20 % en 2007. Source : ZACHARIAH, RAJAN (2007).

10. Ceci reflète d'ailleurs une tendance générale en Inde.

11. Voir précisément *Directorate of Economics and Statistics* (1983), *Survey on Housing and Employment* (1980). [voir Biblio. : Government of Kerala].

12. Comptoirs et forteresses principalement portugais, hollandais et anglais (dans l'ordre chronologique), mais également danois et français.

13. Enclenchées à la fin du XIX^e siècle, ces migrations vont surtout s'accroître dans l'entre-deux-guerres. Les premiers migrants du Golfe, dans les années 1960, sont pour la plupart issus de familles de migrants du sud-est asiatique.

14. Le XIX^e siècle au Malabar connaît d'incessantes révoltes de la part des musulmans. L'apothéose et la fin de ces soulèvements se passent en 1921 avec la célèbre *Mappilah rebellion* (les Mappilah étant les musulmans du Kerala).

15. Voir sur ce point ZACHARIAH., MATHEW, RAJAN (1999-2000).

16. Voir à ce sujet *Economic Review*, 2000 [voir Biblio. : Government of Kerala].

17. Cette moyenne pour l'ensemble du Kerala prend également en compte les villes qui, à l'exception des trois plus grandes, ont moins d'établissements que les cantons « ruraux » [*Economic Review*, 2000, voir Biblio. : Government of Kerala].

18. Le nombre de collèges et lycées confondus a plus que doublé entre 1985 et 1992 (+ 121 %). De 1992 à 2000 le taux de croissance était de 56 % (de 222 établissements à 348) et de 2000 à 2007 encore de 66 % (579 établissements en 2007) ; [sources : *Economic Review*, 1986, 1993, 2000 et 2007, voir Biblio. : Government of Kerala].

19. Les migrants mappilah de la première vague migratoire ont surtout privilégié les filières professionnelles pour leurs enfants, ce qui leur a facilité l'accès aux emplois techniques du Golfe dans les années 1990.

20. Si la corrélation spatiale se révèle efficiente dans le cas de l'évolution des structures hospitalières, elle reste néanmoins à relativiser par rapport notamment aux autres indicateurs du secteur tertiaire évoqués précédemment. Car la proximité géographique est ici moins

importante que pour les services bancaires et éducatifs puisque les problèmes de santé nécessitant une hospitalisation sont de loin moins fréquents. La distance entre foyers de migration et hôpitaux peut donc être relativement grande dans la mesure où le réseau et les moyens de transport sont aisés.

BIBLIOGRAPHIE

- APPLEYARD, R. (1990), «Migration and development: myths and reality», *International Migration Review*, XXIII (3), pp. 486-505.
- ASSAYAG, J. (1997), «Passeurs de frontières, poseurs de barrières. Chrétiens et Musulmans en Inde», «Puruṣārtha», 19: *Altérité et identité. Islam et Christianisme en Inde*. Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 25-70.
- BAYLY, C.A. (1988), *The New Cambridge History of India*, T. II, Vol. 1: *Indian Society and the Making of the British Empire*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BLION, R. (2001), *Économies et transferts migratoires, révélateurs des contradictions entre politiques et pratiques migratoires. D'un Voyage à l'autre. Des voix de l'immigration pour un développement pluriel*. Paris, Karthala, pp. 95-114.
- BUISSON, A. (2007), «Alphabétisation et Éducation au Kérala, Inde». Thèse de géographie, Université d'Aix-Marseille I.
- Commerce Research Bureau (1978), «*Emigration, Inward Remittances and Economic Growth of Kerala. Report of a Survey*». Bombay, N.K.M. International House.
- DAUM, C. (2000), «Liens entre migration et développement: des points de repère», *Migrations Société*, 12 (67), pp. 51-52.
- GEORGE, K.K. (1993), *Limits to Kerala Model of Development*. Trivandrum, Centre For Development Studies («Monograph series»).
- GOVERNMENT OF KERALA :
- (1983), Directorate of Economics and Statistics, *Survey on Housing and Employment, 1980*, Trivandrum.
 - (1987), Department of Economics and Statistics, *Report of the Survey on the Utilization of Gulf Remittances in Kerala*, Thiruvananthapuram.
 - (1994), Department of Economics and Statistics, *Report on Migration Survey. 1992-1993*, Thiruvananthapuram.
 - Department of Economics and Statistics, *Economic Review*, 1986, 1993, 1999, 2000 et 2007.
- GUENGANT, J.-P. (1996), «Migrations internationales et développement: les nouveaux paradigmes», *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 12 (2), pp. 107-121.
- KRISHNA IYER, A.L.K. (1909), *The Tribes and Castes of Cochin*, Vol. I, II, III. New Delhi, Cosmos Publication [éd. 1981, I, II, III].
- KURIEN, A. P. (1994), «Non-economic bases of economic behaviour: the consumption, investment and exchange patterns of three emigrant communities in Kerala, India», *Development and Change*, 25 (1004), pp. 757-783.
- MILLER, R. E. (1976), *Mappila Muslims of Kerala: A Study in Islamic Trends*. Madras, Orient Longman [éd. 1992].

- NAIR, GOPINATHAN, P.R. (1988), « *Asian Migration To The Arab World: Migration from Kerala (India)* ». 3 vol. Trivandrum, Centre for Development Studies (CDS) (« Working paper »).
- Organisation Internationale pour les Migrations (2000), *État de la migration dans le monde en 2000*. New York, Organisation des Nations Unies, Organisation Internationale pour les Migrations.
- OSELLA, F. & OSELLA, C. (1999), « From transience to immanence : consumption, life-cycle and social mobility in Kerala, South India », *Modern Asian Studies*, 33 (4), pp. 989-1020.
- TINKER, H. (1974), *A New System of Slavery. The Export of Indian Labour Overseas. 1830-1920*. Londres, Oxford University Press.
- VENIER, P. (2003), « Travail dans le Golfe persique et développement au Kérala. Les migrants internationaux, des acteurs au cœur des enjeux sociaux et territoriaux », Thèse de Doctorat de Géographie, Université de Poitiers.
- ZACHARIAH, K.C., MATHEW, E.T., RAJAN, I.S. (1999), *Migration in Kerala State, India : Dimensions, Determinants and Consequences*, Vol. I, Trivandrum, CDS-IDPAD, (« Working paper »).
- ZACHARIAH, K.C., MATHEW, E.T., RAJAN, I.S. (2000), *Migration in Kerala State, India : Dimensions, Determinants and Consequences*, Vol. II, Trivandrum, CDS-IDPAD, (« Working paper »).
- ZACHARIAH, K.C., MATHEW, E.T., RAJAN, I.S. (2003), *Dynamics of Migration in Kerala. Dimensions, Differentials and Consequences*. New Delhi, Orient Longman.
- ZACHARIAH, K.C., RAJAN, I.S. (2004), *Economic Consequences of Emigration in Kerala. Emigration and Unemployment*, Working Paper I : *Economic Consequences of Gulf Migration in South Asia, case Studies of Kerala and Sri Lanka*. Thiruvananthapuram, CDS, New Delhi/South Asian Network of Economic Institute.
- ZACHARIAH, K.C., RAJAN, I.S. (2007), *Migration, Remittances and Employment. Short-term Trends and Long-term Implications*. Thiruvananthapuram, CDS. (« Working paper » 395) (www.cds.edu).

Sources internet :

<http://indiandiaspora.nic.in>

<http://www.overseasindian.in/2006/aug/gulf-index.shtml>

<http://esa.un.org/migration/>

RÉSUMÉ

Depuis plus de trente ans, l'État du Kerala est le principal pôle de l'émigration indienne à destination du Moyen-Orient. Trois vagues migratoires se sont ainsi succédé en relation avec le développement économique et les politiques d'immigration des pays d'accueil.

À l'échelle de ce petit État il s'agit d'une émigration massive qui a engendré de profondes mutations socio-économiques. L'accroissement des flux migratoires au cours des deux dernières décennies a entraîné une plus grande diversification professionnelle

des expatriés. Les transferts financiers toujours plus importants, ont modifié le paysage économique en raison des changements de stratégies d'investissement des foyers de migrants.

Les transformations les plus significatives s'observent toutefois dans des espaces relativement circonscrits, localement qualifiées de *Gulf pockets*. Amélioration sensible de l'habitat et développement des activités de service – notamment dans les secteurs de l'éducation et de la santé – marquent ainsi plus fortement qu'ailleurs les paysages.

ABSTRACT

GULF POCKETS OF KERALA : INTERNATIONAL EMIGRATION MARKING TERRITORIES

For the last thirty years, the State of Kerala has been the main region of origin for the Indian international emigration to the Middle East. Related to the economic development and the immigration policies of the host countries, three migration waves have been observed in the State.

Within Kerala, it is a mass emigration that has generated deep socio-economic transformations. During the two last decades the increase of migration flows have entailed a larger confessional diffusion among the migrants. Economic characteristics have been modified by an increase of financial transfers as well as changes of investment strategies of the migrant's households.

The most significant transformations can be noticed in localities known as *Gulf pockets*. Housing improvement, development of education and health sectors are the main landmarks in these localities of high emigration.

LE TERRITOIRE RECENTRÉ ¹

L'INDE DANS LA CIRCULATION MONDIALISÉE DE SES INFORMATIENS

INTRODUCTION

Les analyses des circulations à l'échelle mondiale constatent une inégale libéralisation des échanges selon un gradient de mobilité qui place en haut de l'échelle les capitaux, puis les biens, et enfin les hommes. Ces derniers se heurtent à des obstacles sans cesse nouveaux, qu'il s'agisse de solutions techniques, des murs couverts des dernières découvertes en matière de télédétection que l'on peut voir le long de la frontière Mexique/États-Unis, ou encore de politiques migratoires plus sélectives. La victoire des « réseaux » contre les « territoires » semble donc bien fragile en matière de mobilité humaine ². La relation entre territoires et circulations doit être analysée dans toute sa complexité en prenant en considération la résilience des premiers et l'indéniable dynamisme des secondes. L'exemple de la circulation des informaticiens indiens va ici nous servir de fil conducteur pour reconsidérer la place du territoire indien dans l'espace mondial. Nous reprendrons ici au vol la thématique de l'impact des « nouvelles technologies » sur la circulation, en nous limitant aux hommes qui les produisent. Nous nous appuyerons en partie sur les résultats d'enquêtes que nous avons menées à Kuala Lumpur lors d'un séjour de deux mois en 2005. En effet, cette nouvelle vague d'immigration indienne en Malaisie est encore quasi-exclusivement localisée dans la capitale où se concentrent les plus grands noms de l'informatique mondiale, Hewlett Packard, Sun Microsystem, Oracle, Lucent, Microsoft, Siemens ou Alcatel. Les principales entreprises indiennes, Tata Consulting Service (TCS), Wipro, Infosys, Hindustan Computers Limited sont aussi présentes (14 % du nombre total d'entreprises installées en Malaisie ³). En utilisant leurs réseaux interpersonnels, nous avons pu réaliser une cinquantaine d'interviews auprès des informaticiens indiens constitués à l'époque de deux groupes d'âge : premièrement, de jeunes professionnels

(autour de 28 ans) dotés du minimum d'expérience requise (3 ans) pour obtenir leur visa, et d'autre part un groupe plus âgé (autour de 35 ans) chargé des fonctions d'encadrement. L'exemple de la Malaisie doit cependant être replacé dans une circulation mondiale dont il ne constitue qu'une étape.

LE *BODY SHOPPING* : DU BILATÉRAL AU MONDIAL

Dans les années 1990, l'industrie informatique mondiale a souffert d'un manque de main-d'œuvre, particulièrement criant dans les pays de l'OCDE, au premier rang desquels les États-Unis. Pour faire face à cette pénurie, ces pays vont faire appel à une immigration temporaire. La réserve de main-d'œuvre est trouvée principalement en Inde, la seule à pouvoir fournir des contingents de jeunes diplômés en informatique qui parlent anglais. Mais, au-delà de cette caractéristique linguistique souvent mise en avant pour rendre compte du succès de l'Inde dans ce domaine, il faut prendre en considération l'histoire des migrations entre l'Inde et les États-Unis sur une plus longue période. En effet, les facteurs linguistiques et quantitatifs (le nombre important de diplômés indiens produits par l'enseignement supérieur) ne traduisent un avantage comparatif du territoire que selon une interprétation économique classique, qui néglige la circulation des hommes. Les territoires ne sont pas des espaces clos dotés d'avantages soudain mis en lumière par une évolution de l'économie. Les atouts se construisent et s'entretiennent pour devenir des avantages décisifs comme nous le montre l'analyse des mouvements humains entre les États-Unis et l'Inde.

Depuis la fin des quotas états-uniens à l'encontre des Asiatiques en 1965 (*Nationality Act Amendments*), des médecins puis des ingénieurs issus des plus prestigieuses institutions comme les *Indian Institutes of Technology* (IITs) rejoignent ce pays pour y achever leur formation. Ils sont entrés peu après sur le marché du travail américain grâce aux liens entre les réseaux d'universitaires et d'entrepreneurs. Au sein des entreprises américaines, ils ont bâti la solide réputation des Indiens en informatique, en raison de la qualité de leur travail. Cependant, nombre d'entre eux se sont heurtés à une discrimination qui leur fermait l'accès aux plus hauts postes à responsabilité. Certains ont choisi alors de devenir entrepreneur dans un secteur en pleine expansion, non sans difficulté. Au début des années 1980, dans la Silicon Valley, il fallut de nombreux mois à Kanwal Rekhi pour trouver les 2 millions de dollars de capital-risque nécessaires à la fondation d'Excelan, la première entreprise à commercialiser une solution standard pour mettre en réseau des ordinateurs (Ethernet et TCP/IP)⁴. L'explosion de la demande d'informaticiens induite par l'expansion mondiale des nouvelles technologies va être comblée par l'activité de « *body-shopping* » (affrètement de personnel). L'Inde a été le principal pays fournisseur de ces cyber-travailleurs,

ironiquement dénommé « *techno-coolies* ». Heeks (1989 : 1) décrit cette pratique d'affrètement, dans les termes suivants : « C'est le processus par lequel les firmes occidentales envoient une liste de leurs besoins en personnel à des sociétés indiennes de logiciels, qui expédient alors les "personnes" outre-Atlantique pour travailler chez ce client ». Les entreprises informatiques indiennes réalisent leur production/contrat sur le site du client en y envoyant des groupes d'informaticiens, de quelques semaines à quelques mois. Elles gèrent le déplacement de ces travailleurs et assurent leur retour au pays à l'issue du contrat. Ce modèle économique a permis le décollage de l'industrie informatique indienne dont les exportations sont passées de 12 millions de dollars en 1982 à 4 milliards en 1990. Toutes les grandes entreprises indiennes – même certaines sociétés de matériel comme *Hindustan Computers Limited* (HCL) – se sont converties à ce modèle. En 1988, 65 % des exportations indiennes de logiciels étaient réalisées par l'exportation de leur main-d'œuvre sur le site des entreprises américaines (Heeks 1996 : 80).

L'interprétation mécanique d'un échange de main-d'œuvre entre deux territoires, l'un déficitaire, les États-Unis, et l'autre excédentaire, l'Inde, passe sous silence le processus de construction de ces échanges. Heeks ne relève pas le rôle central joué par les migrants installés antérieurement aux États-Unis dans la construction de ce nouveau modèle économique. Ils vont pourtant avoir un triple rôle dans l'expansion de l'affrètement de personnel. Ils ont tout d'abord établi la réputation des informaticiens indiens dans ce secteur en tant qu'employés et plus tard comme chefs d'entreprises. Vis-à-vis de leurs compatriotes, ils vont encourager la circulation en leur dévoilant les possibilités d'emploi aux États-Unis. Ils vont également les aider sur place en leur proposant des formations facilitant leur intégration dans les entreprises américaines. La participation des Indiens installés aux États-Unis s'accroît parallèlement à la croissance de ce marché qui nécessite des intermédiaires entre les entreprises américaines et indiennes. Amorcée de façon très informelle, la pratique d'affrètement de personnel s'institutionnalise avec la création d'entreprises de consultants qui s'occupent du placement des informaticiens indiens : on en compte près de 1 000 à l'apogée de cette période, en 2000.

Conjointement à cette pénurie d'informaticiens dans les pays de l'OCDE, on a assisté en Inde à la prolifération de nouvelles entreprises de formation telles que NIIT (*National Institute of Information Technology*) ou Aptech (photo 1). Ces entreprises privées de formation ont construit l'avantage comparatif indien dans le segment inférieur des compétences, en formant les programmeurs requis dans les pays développés. Alors que les premiers informaticiens indiens à s'installer aux États-Unis étaient issus des prestigieux IIT, les *techno-coolies* des années 1980-1990 sont les produits de cette formation de masse. L'analyse de ce premier modèle



1. Une succursale d'Apteck à Hyderabad, Andhra Pradesh.
(Cliché B. Loquet, 2001)

de *body shopping* souligne le rôle crucial joué par les réseaux de migrants dans le contrôle d'une des extrémités de cette chaîne internationale d'informaticiens. Au tournant du millénaire, un second modèle de *body shopping* va se mettre en place, dans lequel les réseaux de migrants vont acquérir un poids encore plus important en participant à tous les maillons de ce système mondial d'informaticiens.

Le second modèle identifié à partir du cas australien par Xiang (2007) correspond à une évolution induite par la mondialisation de l'économie de l'information. Dans le premier système mis en place aux États-Unis, les

firmes de *body shopping* servaient d'intermédiaires entre les entreprises américaines manquant de main-d'œuvre et les entreprises indiennes recherchant des contrats, alors que dans le second modèle, les firmes de *body shopping* gèrent elles-mêmes la main-d'œuvre. L'entreprise (le fréteur) recrute des informaticiens indiens afin de les placer dans une autre entreprise (l'affréteur) à la recherche de main-d'œuvre pour un projet. Il s'agit d'agences intérimaires spécialisées dans le recrutement international d'informaticiens. À la différence d'une agence de placement, le fréteur gère l'employé pour le compte de l'affréteur. Celui-ci est payé par le fréteur qui en contrepartie prélève directement sur le contrat de l'employé son bénéfice.

L'évolution du premier modèle de *body shopping* correspond à une demande de plus grandes flexibilité et mobilité de la main-d'œuvre par les entreprises informatiques dans leur mondialisation croissante. Les produits qu'elles fabriquent doivent être adaptés aux différents marchés nationaux. Ces entreprises multinationales ont dû accroître la mobilité des ingénieurs chargés de réaliser ces adaptations sur le site des clients. Par ailleurs, les très fortes variations d'activités dans le secteur informatique liées aux fluctuations boursières et aux continuelles restructurations de ces entreprises ont accru la flexibilité de la main-d'œuvre. Les entreprises y ont répondu par l'externalisation croissante de leurs activités. Le nouveau système de gestion des informaticiens repose donc

sur deux caractéristiques : premièrement des réseaux hiérarchisés d'agents de placement et deuxièmement la mise en réserve d'une partie de la main-d'œuvre (Xiang 2007 : 5). Les entreprises informatiques ont recours à de grandes agences d'intérimaires, qui s'approvisionnent elles-mêmes auprès d'agences plus petites, créant ainsi une chaîne de recrutement contrôlée à la base par des frêteurs indiens. Ceux-ci assurent le recrutement en Inde, prennent en charge le transport et les procédures de visas des informaticiens. Pour faire face aux demandes urgentes des donneurs d'ordre, les frêteurs disposent toujours sur place d'une main-d'œuvre en surnombre, en attente d'un contrat, qui, selon l'expression consacrée des informaticiens, se trouve « sur le banc », en réserve, sans percevoir de salaire, et donc en situation précaire.

Lors de nos propres recherches en Malaisie en 2005, nous avons pu constater que cette activité d'affrètement était pratiquée par des entreprises malaises enregistrées auprès du Multimédia Super Corridor, l'organisme chargé de propulser la Malaisie dans l'ère de l'économie de l'information⁵ (MSC), mais aussi par des entreprises indiennes comme activité exclusive ou partielle (cas de HCL). Cette pratique n'est bien évidemment pas reconnue officiellement dans un pays qui lutte contre l'immigration illégale en procédant régulièrement à des expulsions massives y compris de travailleurs indiens comme en 2004⁶. Aussi les enquêtes menées auprès des entreprises se sont révélées peu fructueuses, et nous avons dû recourir à des interviews directes avec les informaticiens indiens. La méthode de la « boule de neige »⁷ a été la plus efficace pour trouver les 48 immigrants temporaires de notre échantillon. À partir de quelques lieux où ils vivent comme le complexe immobilier de Palm Court dans le quartier de Brickfields (photo 2), nous avons utilisé les réseaux des migrants pour réaliser de

(Cliché F. Leclerc, mai 2005)

2. Le complexe immobilier de Palm Court dans le quartier de Brickfields, Kuala Lumpur, Malaisie.



proche en proche nos entrevues avec les informaticiens. Selon leurs estimations, le *body shopping* représente 80 % du recrutement international des informaticiens indiens. Bien que la réglementation des migrations de travail soit très stricte en Malaisie, ces entreprises bénéficient d'un environnement réglementaire assoupli, pour faire entrer les informaticiens. Ainsi, alors que théoriquement une entreprise enregistrée auprès du MSC ne peut recruter qu'en fonction de ses besoins, dans la réalité, les agences d'intérim ou les entreprises qui pratiquent le *body shopping* emploient des informaticiens en surnombre, de façon à faire face aux demandes variables en services informatiques. Il leur suffit de présenter un plan d'expansion de leur entreprise pour obtenir les autorisations nécessaires. C'est la raison pour laquelle les grandes entreprises informatiques ou les entreprises multinationales implantées en Malaisie préfèrent recourir à cette main-d'œuvre car elles n'ont pas à gérer ces fluctuations d'activités, ni les procédures d'immigration.

Pour recruter en Inde, les agences d'intérim peuvent s'appuyer sur leur propre réseau de contacts ou faire appel à d'autres agences relais en Inde. Il est à noter que la dimension interpersonnelle dans le recrutement des informaticiens indiens en Malaisie nous a souvent été signalée par les interviewés eux-mêmes⁸. Les informaticiens sont souvent sollicités par l'entreprise pour trouver leur remplaçant lorsqu'ils quittent un poste. Lors de leur séjour au pays, entre deux projets, les informaticiens indiens se comportent en agents recruteurs dans leurs réseaux familiaux, leurs anciens réseaux professionnels ou dans les réseaux d'anciens élèves qui sont de puissants relais de l'information dans cette communauté professionnelle. S., jeune ingénieur logiciel de 26 ans, en Malaisie depuis un an (2005), est arrivé à Kuala Lumpur grâce à un ancien étudiant de l'université de Bharathidasan à Tiruchirappalli (Tamil Nadu). Alors qu'il travaillait depuis deux ans comme programmeur à Thanjavur, puis à Tiruchengodu, dans son État de naissance, un camarade de promotion employé en Malaisie l'a contacté pour qu'il le remplace. Deux mois après, il atterrissait à Kuala Lumpur alors que son ami partait pour Singapour trouver un autre emploi. Célibataire, S. envisage une émigration de 4 à 5 ans, mais il compte bien se marier avant ce terme et faire venir sa future épouse à l'étranger, à Singapour ou en Nouvelle-Zélande, deux de ses prochaines destinations.

Ainsi des migrations en chaîne se mettent en place qui participent à l'organisation en parcours, et expliquent la concentration spatiale observée dans l'origine des migrants temporaires en Malaisie. La plupart sont originaires de l'Inde méridionale (70 %), et plus particulièrement des deux États d'Andhra Pradesh (deux tiers) et du Tamil Nadu (un tiers)⁹. Cette importante concentration spatiale des zones de départ est conforme au développement de l'informatique dans la partie méridionale de ce pays. Pourtant, à Kuala Lumpur durant notre terrain, il y avait très peu d'informaticiens originaires du Karnataka où se situe le pôle de

développement le plus connu, Bangalore. Néanmoins, une partie des migrations relève à l'inverse d'initiatives personnelles, les informaticiens indiens tentant leur chance spontanément. Un de ces informaticiens nous a raconté sa première tentative infructueuse qui lui avait coûté environ 1 500 \$ en 2003, moitié en billet d'avion, moitié en frais de séjour.

Le système d'affrètement de personnel né aux États-Unis s'est donc transformé au début des années 2000 en un système mondialisé de recrutement et de circulation d'informaticiens. Dans cette nouvelle division internationale du travail, l'Inde s'est spécialisée dans la production d'informaticiens grâce aux réseaux de migrants qui ont servi d'intermédiaires aux États-Unis, puis de frêteurs de personnels sur les marchés émergents d'Asie du Sud-Est ou de l'Australie. Ces migrations et circulations ont grandement contribué à recentrer l'Inde dans l'espace mondial, par sa nouvelle place dans la division internationale du travail dans un premier temps, mais aussi en devenant un centre de production de logiciels et de services.

L'INDE RECENTRÉE

Longtemps restée à l'écart de la globalisation, l'Inde au travers de son industrie informatique se fait une place dans l'économie mondiale. Si sa part dans le commerce mondial demeure modeste (0,8 % en 2003 contre 8,8 % pour la Chine), les échanges internationaux participent à une part croissante de la richesse créée. Les exportations représentent 34 % du PIB en 2004 contre seulement 17 % en 1990. L'industrie des technologies de l'information a largement contribué à ce nouveau positionnement de l'Inde car elle représente aujourd'hui 5,5 % du PIB avec des revenus générés à 75 % par les exportations (\$ 30 milliards en 2007)¹⁰.

En effet, à partir du milieu des années 1980 commence une nouvelle phase d'externalisation internationale : c'est le tournant des délocalisations, avec le nouveau modèle économique des centres de développement extérieurs (*Overseas Development Centre*). Les premiers ont été créés à Bangalore par *Texas Instrument* et *General Electric* en 1984-1985. Il a fallu une décennie pour que cette tendance s'affirme, alors que l'ancien modèle du *body shopping* continuait parallèlement. Pandey et al. (2004 : 11) décrivent ainsi cette évolution : « Il faut remarquer que le passage au nouveau modèle d'économie a été progressif, car même après l'envoi de programmeurs indiens aux États-Unis, les bénéficiaires étaient assez importants ; aussi de nombreuses sociétés informatiques ont-elles continué à suivre l'ancien modèle, et ont envoyé leurs programmeurs aux États-Unis, au Royaume-Uni et au Canada ». En conséquence la part du travail sur site diminue : il ne représente plus que 43 % des exportations en 2003. Le nouveau modèle de délocalisation est apparu lorsqu'il a fallu régler le problème du « *bug* de l'an 2000 ». L'adaptation

des programmes des ordinateurs au nouveau millénaire impliquait la réécriture de nombreuses lignes de code informatique, une tâche peu qualifiée mais très intensive en travail. Devant l'impossibilité de déplacer de nombreux programmeurs sur site, ce sont les programmes qui ont été dépêchés dans des entreprises indiennes pour être modifiés, en délocalisant l'activité.

Dans cette nouvelle phase, les réseaux de migrants ont également joué un rôle important pour deux raisons. Premièrement, il était plus commode pour les entreprises multinationales d'envoyer des employés d'origine indienne pour gérer ces centres de développement extérieurs, afin d'aplanir les difficultés locales. Pour dialoguer avec la bureaucratie à divers niveaux et faire face aux infrastructures incomplètes et/ou défaillantes, les firmes multinationales avaient, en effet, besoin de leur patrimoine culturel et de leurs compétences linguistiques. Les membres de la diaspora aux postes de direction de ces entreprises ont également joué un rôle crucial pour convaincre leurs collègues américains de s'engager dans cette aventure (Sahay et al. 2003). Deuxièmement, les pionniers de la première phase qui avaient à ce moment-là obtenu d'énormes succès dans la Silicon Valley ont commencé à investir leur temps et leur argent dans l'ouverture d'entreprises en Inde. Par le biais d'associations comme TIE, *The Indus Entrepreneurs* (Lal 2006 : 79) ou SIPA, *Silicon Valley Indian Professional Association* (Saxenian 2000), ils ont aidé les nouveaux entrepreneurs indiens de l'informatique par leurs conseils. Grâce à leurs contacts dans la Silicon Valley, ils les ont aussi aidés à trouver des capitaux. Une étude récente de leur participation dans le capital-risque à Bangalore montre que près de 50 % des nouvelles firmes indiennes ont reçu des fonds de la diaspora (Upadhyya 2004). La ville a servi de « corridor » pour le retour d'un grand nombre de professionnels des TI indiens depuis l'étranger (Khadria 2004 ; Khadria & Leclerc 2006).

Très rapidement, l'Inde acquiert une place centrale dans ce dispositif mondial, et devient une destination privilégiée pour la délocalisation de la production de logiciels et d'infogérance¹¹ avec 24 % du marché mondial en 2002 (Upadhyya 2004). Dans le domaine très lucratif des services aux entreprises, sa part est même de 67 % du marché mondial délocalisé¹². Après les fonctions de centres d'appel qui ne requièrent que des compétences linguistiques, ce sont aujourd'hui les services sans contact direct avec la clientèle qui sont concernés dans leur ensemble. Le développement atteint même les activités de création. D'après une étude de l'*Administrative Staff College of India*, plus de 77 multinationales ont installé des Centres de Recherche et Développement en Inde. Alors que l'Inde ne se distingue pas par sa production d'ordinateurs, elle attire des laboratoires spécialisés dans la conception de puces électroniques. Parmi les grands noms de l'informatique présents en Inde, on peut citer IBM (70 chercheurs à New Delhi), Microsoft (250 chercheurs à Hyderabad pour 700 aux États-Unis) ou encore des industries traditionnelles qui

y ont délocalisé leur composante de technologie de l'information comme General Motors (CNET news.com 2004).

Mais l'Inde acquiert également une place centrale dans la circulation mondiale des informaticiens dont elle fournit un large contingent. Lors de nos recherches en Malaisie nous avons constaté que pour 90 % des informaticiens indiens, c'était leur première expatriation. Afin d'analyser leur projet migratoire, nous leur avons également demandé ce qu'ils souhaiteraient faire à la fin de leur séjour. 75 % désirent poursuivre leur migration vers d'autres pays, avec pour destinations finales les pays anglo-saxons les plus développés, et en première place les États-Unis¹³. La Malaisie est donc pour de nombreux informaticiens indiens la porte d'entrée sur un marché du travail mondialisé et hiérarchisé. Entre les logiques des entreprises multinationales et des politiques migratoires des États, intervient ici une stratégie individuelle qui couple mobilité géographique et avancement dans la carrière. Une première expérience professionnelle est indispensable pour entrer en Malaisie, de la même façon que plusieurs expériences internationales permettront d'accéder aux États-Unis. On voit se dessiner une hiérarchie des destinations qui correspond aux différentes étapes d'un mouvement migratoire qui doit s'achever aux États-Unis ou, à part égale au Royaume-Uni, en Australie et en Nouvelle-Zélande. D'autres études sur les informaticiens indiens ont mis en évidence des mouvements du Canada vers les États-Unis (Stackhouse 2000), ou d'Australie vers l'Amérique du Nord (Xiang 2004). Cependant, depuis les attentats du 11 septembre et le renforcement du contrôle de l'immigration, ces deux dernières destinations sont en nette diminution. Ces stratégies individuelles s'exercent très rarement de façon indépendante. Si un informaticien veut changer de pays et poursuivre sa carrière dans une autre entreprise, il dépend des réseaux d'agents recruteurs des entreprises d'affrètement de personnel, le *body shopping*, qui institutionnalisent ces mouvements.

Les firmes d'affrètement de personnel ne se contentent pas seulement de placer les informaticiens qu'elles ont recrutés, elles adaptent aussi leur main-d'œuvre au marché en rapide évolution. Elles assurent souvent la fonction de formation soit dans le pays où elles sont implantées, soit en Inde. Xiang (2007) cite l'exemple d'entreprises de *body shopping* implantées en Australie qui font venir des formateurs selon un circuit analogue à leurs autres employés, pour compléter les connaissances de ces derniers, mais aussi ajouter cette compétence à leur activité. En plus d'un coût salarial inférieur, ces formateurs ont des connaissances variées et à la pointe des derniers développements. Lorsque les instituts de formation privés indiens se sont développés, ils ont réussi à former rapidement et en grande quantité des programmeurs pour Microsoft. En contrepartie, le géant de l'informatique a passé des accords avec ces entreprises de formation comme le NIIT (*National Institute of Information Technology*) pour

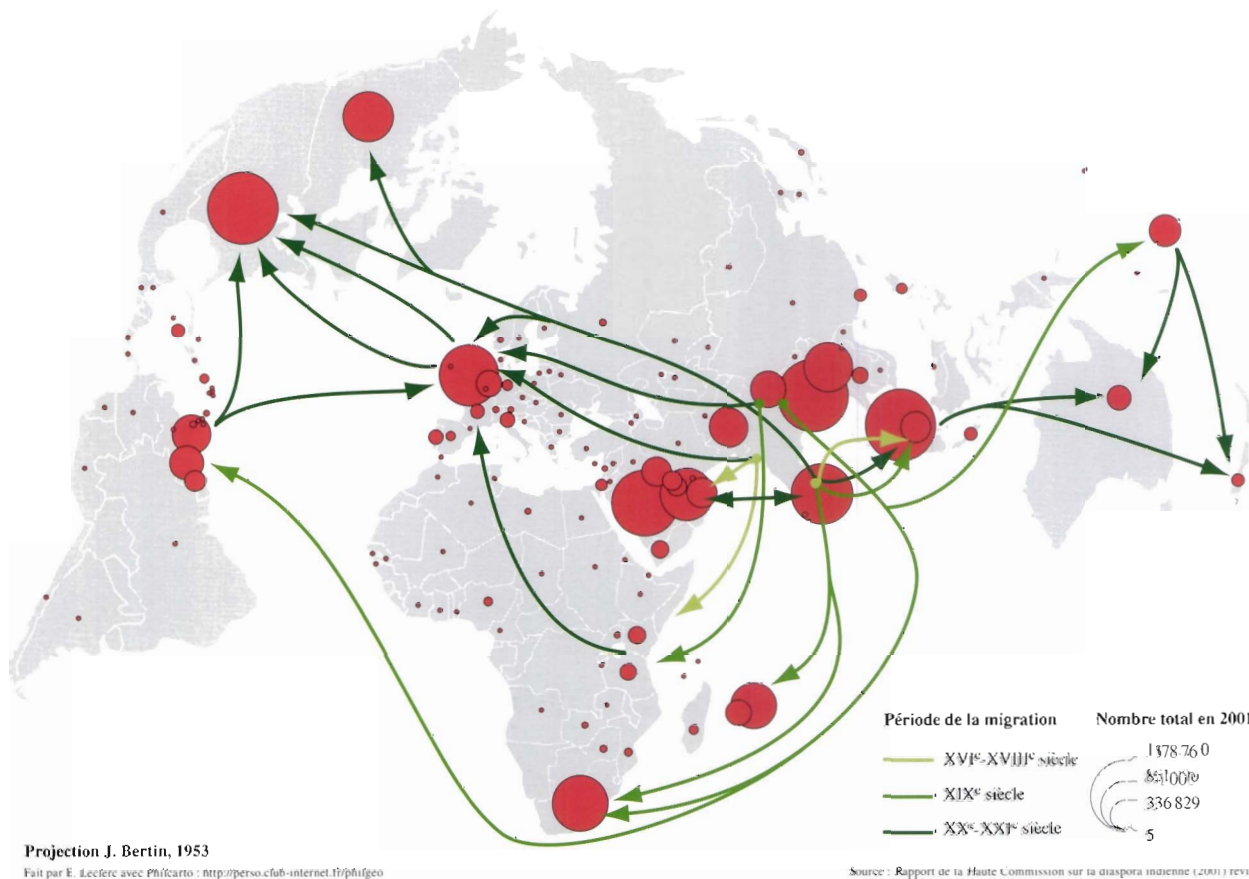
leur fournir les dernières versions de leurs logiciels. Cette relation privilégiée a été étendue depuis à/par ? d'autres entreprises comme Oracle ou CITRIX. L'Inde est devenu ainsi un centre de niveau mondial pour la formation d'informaticiens. Les personnels affrétés profitent de leurs retours réguliers au pays pour entretenir leur capital de savoir en mettant à jour leurs connaissances par des compléments de formation. Parfois, ce sont leurs employeurs qui passent un contrat avec un institut de formation pour assurer cette mise à niveau.

Les migrations temporaires des informaticiens en Malaisie sont donc différentes des migrations des travailleurs indiens du Golfe car l'échelle des mouvements n'est pas bipolaire, avec un pays émetteur et un pays receveur, mais multipolaire et hiérarchique, privilégiant les « villes globales » (Sassen 2001). Cependant, les étapes du parcours ne sont pas figées, car l'évolution des situations économiques ou des politiques migratoires peuvent réorienter les flux. Après le raid dans le complexe immobilier de Palm Court à Kuala Lumpur en mars 2003, effectué par les services de l'immigration malais qui brutalisèrent 300 informaticiens, le pays est devenu moins attractif pour ces derniers. En outre, ces mouvements sont organisés par des entreprises qui exploitent les dérogations aux politiques migratoires des pays en mal de main-d'œuvre hautement qualifiée. Accompagnant les restrictions des politiques d'immigration définitive des pays industriels, le système du *body shopping* exploite les brèches autorisées par ces législations en faveur des mobilités temporaires. C'est cette conjonction entre une flexibilité de l'emploi souhaitée par les entreprises et l'institutionnalisation des migrations à travers le système du *body shopping* qui donne de la longévité à ces parcours migratoires. On peut donc lire ces migrations multipolaires comme un système mondial structuré par l'affrètement de personnel dont l'Inde constitue le centre (Xiang 2007).

CONCLUSION

Ce système n'est pas nouveau : on peut en lire les prémisses dans l'analyse par Metcalf (2005) des migrations de main-d'œuvre du XIX^e siècle. Dans son article « L'Empire recentré : l'Inde dans l'océan indien », cet auteur propose une relecture des relations de dépendance entre la colonie (l'Inde) et sa métropole (le Royaume-Uni) en considérant cette première non plus comme une périphérie, mais comme un centre à partir duquel rayonnent les hommes, les biens et les idées. La colonisation britannique se réalise autour de l'océan Indien par la mobilisation du territoire indien dont le colonisateur s'est assuré le contrôle. La circulation des hommes mais aussi des idées qu'ils transportent avec eux, se fait à partir de l'Inde en direction de l'Afrique de l'Est, de l'Asie du Sud-Est et jusqu'aux côtes chinoises. Dans cette phase ancienne de la mondialisation, l'Inde est donc au

L'expansion des réseaux migratoires indiens (XVI^e-XXI^e siècle)



centre de l'entreprise impérialiste britannique dans l'océan Indien. Dans la phase actuelle (voir carte), nous retrouvons une situation similaire avec d'autres acteurs, le rôle du Royaume-Uni étant ici tenu par les États-Unis, nouveau centre économique mondial. Mais les hommes qui circulent sont à nouveau indiens, et c'est vrai ici aussi bien des travailleurs peu qualifiés du Golfe (Rahman 2001 ; Jain, 2003 ; Zachariah et al. 2003) que des « cerveaux » que nous avons étudiés dans cette contribution. L'échelle n'est par contre plus la même. Metcalf insiste dans son article sur la dimension océanique, évoquant à la manière de Braudel (1949) à propos de la Méditerranée, un modèle géopolitique classique opposant foyers continentaux (*heartland*) et couronne maritime (*rimland*). Aujourd'hui, l'échelle des réseaux et des circulations des migrants indiens est mondiale. Mais la conséquence pour le territoire indien est la même. Ce sont les circulations qui redonnent à l'Inde une position centrale. Circulations d'hommes, de biens, pour certains immatériels (programmes et services informatiques), et très certainement, d'idées.

É. L.

NOTES

1. Ce titre fait directement référence à l'article de METCALF (2005), *Empire Recentred : India in the Indian Ocean*, republié in Id. (2005 : 282-299) *Forging the Raj : Essays on British India in the Heyday of Empire*, voir Biblio.

2. Voir LANDY & DUPONT, « Introduction », ce volume.

3. Source : 2006, *MSC Malaysia Impact Report 2005*, Multimedia Development Corporation, Kuala Lumpur.

4. Kanwal Rekhi revendit Excelan deux ans plus tard au géant des télécommunications Novell pour 250 millions de dollars (SINGHAL & ROGERS 2001 : 157).

5. S'inspirant du modèle des parcs scientifiques, le gouvernement malaisien a délimité en 1996 un corridor large de 15 km, et long de 50 km, s'étendant des tours Petronas au cœur de Kuala Lumpur à Cyberjaya, une cité de l'informatique située en regard de la nouvelle capitale politique Putrajaya, pour concentrer les investissements dans les nouvelles technologies.

6. Lors de cette vague d'expulsion qui toucha les travailleurs indiens peu qualifiés, le gouvernement indien a dû émettre 16 000 certificats d'urgence pour leur permettre de retourner en Inde.

7. Contrairement à la technique de « *snowball sampling* » définie par GOODMAN (1961 : 572-579), nous ne sommes pas partis d'un échantillon particulier, mais lorsqu'une chaîne de relations interpersonnelles s'interrompait, nous relançons la démarche à partir d'un nouveau groupe.

8. Nous avons éprouvé la force de ces réseaux lors de nos deux mois d'enquête. puisque nous les avons utilisés pour constituer notre échantillon.

9. Source : enquêtes personnelles ; données portant sur un échantillon de 48 informaticiens.

10. Source NASSCOM (*National Association of Software and Services Companies*), *The IT industry in India : strategic review*, rapport annuel de la chambre de commerce de l'industrie des technologies de l'information indienne.

11. Terminologie française pour la prestation de services à distance.
12. Source : BOILLOT 2006 : 86.
13. Source : enquêtes personnelles, données portant sur les réponses de 36 informaticiens à cette question.

BIBLIOGRAPHIE

- ANEESH, A. (2000), *Rethinking Migration: High-skilled Labour Flows from India to the United States*. San Diego, University of California, Centre for Comparative Immigration Studies.
- ARORA, A. et al. (1999), *The Indian Software Services Industry*. Pittsburgh, Carnegie Mellon University, Heinz School.
- BOILLOT, J.-J. (2006), *L'Économie de l'Inde*. Paris, La Découverte.
- BRAUDEL, F. (1949), *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris, Armand Colin.
- CHAKRAVARTTY, P. (2000), *The Emigration of High-Skilled Indian Workers to the United States: Flexible Citizenship and India's Information Economy*. San Diego, University of California, Centre for Comparative Immigration Studies.
- DOSSANI, R. (2005), *Origins and Growth of the Software Industry in India*. Stanford, Shorenstein Asia-Pacific Research Center.
- FRAUENHEIM, E. (2004), «Tech professionals group wary of offshoring», CNET News.com.
- GOODMAN, L.A. (1961), «Snowball Sampling», *Annals of Mathematical Statistics*, 20, pp. 572-579.
- HEEKS, R. (1989), *New Technology and the International Division of Labour: A Case Study of the Indian Software Industry*. Edimbourg, Development Policy and Practice Research Group.
- HEEKS, R. (1996), *India's Software Industry: State Policy, Liberalisation, and Industrial Development*. Delhi, Sage.
- JAIN, P. C. (2003), «Culture and economy in an "incipient" diaspora. Indians in the Persian Gulf region», in B. Parekh et al., eds., *Culture and Economy in the Indian Diaspora*. Londres, Routledge, pp. 102-122.
- KAPUR, D., & MCHALE, J. (2005), *Give Us your Best and Brightest: The Global Hunt for Talent and its Impact on the Developing World*. Washington, DC, Center for Global Development.
- KHADRIA, B. (2004), *Migration of Highly Skilled Indians: Case Studies of IT and Health*. Paris, Organisation for Economic Co-operation and Development.
- KHADRIA, B. & LECLERC, É. (2006), «Exode des emplois contre exode des cerveaux, les deux faces d'une même pièce?», *Autrepart* (37), pp. 37-51.
- LAL, B. V. et al. (2006), *The Encyclopedia of the Indian Diaspora*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- LECLERC, É. (2007), «La Malaisie, une première étape dans la circulation planétaire des informaticiens indiens», in C. Audebert & E. Ma Mung, eds., *Les Nouveaux territoires migratoires: entre logiques globales et dynamiques locales*. Bilbao, Université de Bilbao, HumanitarianNet, pp. 217-320.

- LECLERC, É. & MEYER, J.-B. (2007), « Knowledge diasporas for development : a shrinking space for scepticism », *Asian Population Studies*, 3 (2), pp. 153-158.
- METCALF, T. R. (2005), *Forging the Raj: Essays on British India in the Heyday of Empire*. New Delhi, Oxford University Press.
- PANDEY, A., AGGARWAL, A., DEVANE, R. et al. (2004), *India's transformation to knowledge-based economy – Evolving role of the Indian diaspora, Evalueserve, India, Policies and Perspectives*. ILO/EU, Asian Programme on the Gouvernance of Labour Migration.
- RAHMAN, A. (2001), *Indian labour migration to the Gulf: A Socio-Economic Analysis*, New Delhi, Rajat Publications (1^{re} éd.).
- SAHAY, S. et al. (2003), *Global IT Outsourcing: Software Development Across Borders*. Cambridge, UK/New York, Cambridge University Press.
- SASSEN, S. (2001), *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton, NJ, Princeton University Press (2^e éd.).
- SAXENIAN, A. L. (2000), *Brain Drain or Brain Circulation? The Silicon Valley-Asia Connection*. Harvard, Harvard University, Asia Center (« Modern Asia Series »).
- SINGHAL, A. & ROGERS, E.M. (2001), *India's Communication Revolution: From Bullock Carts to Cyber Marts*. New Delhi, Sage.
- STACKHOUSE, J. (2000), « Brain dead : why Canada just doesn't cut it anymore for the world's best and brightest? », *The Globe and Mail*, Toronto.
- UPADHYA, C. (2004), « A new transnational capitalist class? Capital flows, business networks and entrepreneurs in the Indian software industry », *Economical and Political Weekly*, XXXIX (48), pp. 5141-5151.
- XIANG, B. (2004), « Indian information technology professionals' world system », in B. S. A. Yeoh & K. Willis, eds., *State/Nation/Transnation: Perspectives on Transnationalism in the Asia-Pacific*. New York, Routledge, pp. 161-178.
- XIANG, B. (2007), *Global « Body Shopping » : An Indian Labor System in the Information Technology Industry*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- ZACHARIAH, K. C. et al., eds. (2003), *Dynamics of Migration in Kerala: Dimensions, Differentials and Consequences*. Hyderabad, Orient longman.

RÉSUMÉ

La place de l'Inde dans l'économie mondiale a considérablement changé au cours des vingt dernières années. D'un pays en marge des échanges internationaux, elle est devenue un territoire en voie de mondialisation, et dans certains secteurs comme les nouvelles technologies de l'information et de la communication, un acteur incontournable. Les analyses de cette mutation ont porté principalement sur la politique de réformes internes entreprises à partir de 1991 par un ministre des Finances devenu depuis son actuel Premier ministre. Pourtant, le facteur humain a probablement été sous-estimé dans cette intégration du territoire aux réseaux mondiaux. L'étude du développement de l'industrie informatique indienne démontre le rôle majeur de la mobilité des hommes dans ce processus. Initiée entre l'Inde et les États-Unis, la circulation des informaticiens indiens s'est progressivement mondialisée en reproduisant et transformant le modèle du *body*

shopping. Ce système international de mise à disposition de main-d'œuvre très qualifiée a transformé l'Inde en un centre mondial de production d'informaticiens grâce aux réseaux de migrants. Dans un second temps, les entreprises d'informatique et de nombreuses multinationales se sont implantées sur le territoire indien pour tirer profit de ces talents à la source. La part de la circulation des hommes dans la mondialisation du territoire indien doit donc être réévaluée et mise en perspective sur le temps long.

ABSTRACT

THE RECENTRED TERRITORY : INDIA IN THE GLOBALIZED CIRCULATION OF ITS SOFTWARE PROFESSIONALS

The place of India in the global economy has changed considerably over the past twenty years. From a country on the sidelines of international trade, it has become a globalized territory in the making, and in some sectors such as Information Technologies, a key player. The analysis of this mutation has focused on domestic policy reforms started from 1991 by its Finance Minister who is now its Prime Minister. Yet the human factor has probably been underestimated in this process of integration of the territory into global networks. The study of the development of the Indian IT industry shows the importance of the mobility of people in this process. Initiated between India and the United States, the circulation of Indian IT specialists gradually expanded all over the world following and transforming the model of body shopping. This international system to provide well-qualified workforce has transformed India into a global production center of IT specialists through migrant networks. Furthermore, computer companies and many multinationals have located themselves on Indian territory to take advantage of this pool of talents directly at source. The share of the circulation of people in the globalization of Indian territory should be re-evaluated and put into perspective in the long term.

LA CLÔTURE DES ESPACES RÉSIDENTIELS À BANGALORE

La fermeture et la privatisation de l'espace urbain, la production croissante de territoires à accès restreint, constituent des phénomènes relatifs aux classes citadines aisées observables à une échelle internationale, et qui ont pour corollaire idéologique la tentation de la sécession urbaine, sociale et politique (Davis 1991). À partir du cas de Bangalore, cet article propose d'examiner et d'analyser ces phénomènes dans le contexte indien. On constate en effet dans les villes indiennes une tendance croissante à la ségrégation fonctionnelle, entre espaces à vocation commerciale et à vocation résidentielle. Il en va de même pour la ségrégation sociale par un élargissement des échelles de la ségrégation dans la ville entre les différents groupes socio-économiques, de la micro-échelle à une méso-échelle, correspondant aux nouveaux quartiers exclusifs. Ce processus ségrégatif a pour corollaire la privatisation croissante des espaces urbains, dont l'incarnation extrême est le lancement par le groupe Sahara du projet commercial de villes privées « Sahara Cities », territoires urbains entièrement produits et gérés par un acteur privé. Sans être aussi frappant, un phénomène récent et massif mérite d'être interrogé : le développement de nouveaux types d'ensembles résidentiels fermés pour les « classes moyennes »¹ dans l'ensemble des villes indiennes, dont les deux types principaux sont les « condominiums » et les lotissements à accès restreint.

Les explications par la mondialisation et la circulation de modèles urbanistiques « occidentaux » s'imposant de façon univoque, omniprésents dans la littérature anglo-saxonne, gagnent à être remises en perspective par une approche localisée et privilégiant une lecture plus complexe de la circulation des idées, des hommes, et des façons dont ceux-ci mettent en espace la ville. Nous proposons Bangalore comme lieu d'observation, en raison de la rapidité des mutations tant démographiques qu'économiques survenues dans cette ville

depuis l'Indépendance, et de sa taille plus modeste que celle des trois plus grandes métropoles indiennes, qui permet de mieux saisir les processus en cours. Nous proposons d'exhumer la complexité de la production de territoires urbains qu'une analyse trop rapide et surplombante qualifie en des termes génériques («condominium», «*gated community*»), tendant à masquer les conditions locales de diffusion, de réception, et d'accommodation de phénomènes plus généraux. Cette analyse qui restera centrée sur les espaces résidentiels destinés aux catégories aisées de la population urbaine propose de mettre au jour un certain nombre de dynamiques qui traversent l'ensemble de la fabrique urbaine, spatiale et sociale.

Dans un premier temps, cet article s'efforcera de resituer la clôture comme forme et comme processus dans l'histoire urbaine locale, pour mieux cerner la part de continuités et d'innovations réelles dans le développement local des deux types principaux d'espaces résidentiels fermés – les condominiums et les lotissements à accès restreints – dont la réception sera analysée au travers de deux études de cas dans un second temps. Puis on s'attachera aux acteurs, les résidents de ces nouveaux espaces résidentiels, et au rôle que joue la circulation des individus pour expliquer ce «choix» résidentiel. Enfin nous verrons comment la circulation du concept de l'enclave comme principe urbanistique a été intégrée par ceux qui produisent la ville : promoteurs immobiliers, urbanistes et architectes, ainsi que les acteurs de la gouvernance.

FABRIQUE D'ESPACES RÉSIDENTIELS CLOS : PERSPECTIVES HISTORIQUES LOCALISÉES

Un certain nombre de travaux menés sur le phénomène de fermeture et de privatisation des espaces résidentiels ont mis en perspective, dans l'espace et dans le temps, l'apparition de la clôture et de la ségrégation par rapport à l'histoire locale de production du résidentiel. (Voir sur les villes européennes : parmi d'autres Frantz et al. 2005 ; sur les villes chinoises : Wu 2006 ; sur les villes chinoises et indiennes : King 2004 ; sur les villes latino-américaines : Capron, dir. 2006).

HOUSE CULTURE ET GARDEN CITY : DES RÉFÉRENCES COLONIALES DURABLES

L'espace bangaloréen est historiquement celui d'une ville véritablement dichotomique, partagée entre la ville indienne (*city*), organisée autour de son fort construit au XVI^e siècle (*kote*) et de ses fonctions productives et commerciales (*Pettah*), et la station militaire et civile (*Civil and Military Station*) créée à partir

d'une garnison (*cantonment*) établie en 1809 à quelques kilomètres à l'est du noyau urbain initial. Lors du recensement de 1941, huit ans avant la fusion des deux unités urbaines, on compte 248 334 habitants dans la *city*, 158 426 dans la *C&M Station*². Le Raj en avait fait la principale garnison du sud de l'Inde, ce qui avait eu pour conséquence l'arrivée massive de populations venues de l'extérieur du Mysore : les autorités encouragèrent la venue de Tamouls de la Présidence de Madras, toute proche, pour occuper les emplois de service nécessaires au bon fonctionnement de la *C&M Station*, auxquels s'ajoutèrent des commerçants et artisans marathis, gujaratis et rajasthanis (Nair 2005 : 43-45). La *station* accueillit ainsi une population indigène assez différente de celle de *Pettah*, et le développement de l'ensemble de ce nouvel espace urbain fut soumis à l'influence britannique, au travers de l'application de modèles urbanistiques et architecturaux importés.

Les réalisations de référence sont les quartiers résidentiels coloniaux du *cantonment* et des *civil lines*³, organisés selon le principe du zonage fonctionnel et caractérisés par une recherche de l'espace et par la distance physique pour assurer la distance sociale (taille des parcelles ou *compounds*, largeur des rues, recours à la végétalisation de l'espace public et privé) (King 1984 ; Kaviraj 1997). Ce modèle s'incarne encore aujourd'hui dans les rues ombragées et calmes, dépourvues de commerces, bordées de bungalows entourés de vastes jardins, des environs de Parade Ground⁴. Deux déclinaisons de ce modèle ont été créées à l'initiative des Britanniques pour accueillir la population locale en croissance.

La première a été conçue et réalisée par les Britanniques dans la dernière décennie du XIX^e siècle : ce sont des quartiers destinés à la bourgeoisie « indigène », localisés dans ce qui était alors la grande périphérie de l'agglomération duale (au sud : Chamrajpet, Basavanagudi ; au nord : Malleswaram, Seshadipuram). Le plan de ces quartiers est calqué sur celui des quartiers britanniques : trame viaire orthogonale et hiérarchisée (*grid*), squares, parcelles et routes spacieuses. La ségrégation entre castes et groupes religieux y est organisée, hautes castes, chrétiens et musulmans se voyant assigner des îlots différents ; elle a été planifiée par les urbanistes britanniques, comme en témoignent des plans d'aménagement d'époque (Nair 2005 : 52), puis accentuée par la volonté des hautes castes de se réserver ces quartiers vite perçus comme ceux du prestige et de la richesse. Architecturalement, ils sont composés de répliques des bungalows occupés par les militaires et fonctionnaires britanniques, en rupture donc avec les maisons mitoyennes ou à cour intérieure de *Pettah*.

La seconde déclinaison est incarnée par les « Indo-English towns », construites à partir des années 1920 dans la périphérie nord du *cantonment*, au-delà du *bazar* de la station⁵. Destinés à accueillir la petite classe moyenne émergente d'employés des administrations et de l'armée britannique constituée surtout de

Tamouls et d'Anglo-indiens, ces quartiers sont une version plus économique et moins délibérément ségréguée de la première déclinaison, également appliqués selon les principes du *grid* (Nair 2005 : 50-56).

Les héritages de cette phase coloniale de production d'espaces résidentiels sont durables : division fonctionnelle entre le résidentiel et le commercial, reprises depuis par tous les règlements d'urbanisme (activités sédentaires tolérées seulement sur certains axes et carrefours) ; le bungalow, la maison individuelle non mitoyenne qui demeure l'idéal résidentiel local, ce qui est couramment évoqué dans le milieu immobilier local comme la « *house culture* » dominante à Bangalore (cf. *infra*) ; enfin l'image de *garden city* créée et popularisée par les Britanniques, qui demeure une représentation forte de Bangalore, faisant du paysage arboré, ombragé et verdoyant des quartiers résidentiels construits sous les Britanniques, un *must*⁶.

DES EXCEPTIONS LONGTEMPS LIÉES AU POUVOIR FÉDÉRAL

Si le vocabulaire urbanistique de l'enclave est central pour comprendre l'urbanisme post-Indépendance à Delhi et à Mumbai⁷, les enclaves sont relativement rares à Bangalore jusqu'aux années 1990. Certes, durant l'ère nehruvienne ont été créés des « *self contained townships* », ensembles résidentiels associés aux grandes entreprises publiques du secteur industriel implantées à Bangalore par le pouvoir central : Indian Telephone Industries, Bharat Electronics Limited, Bharat Heavy Electricals Limited, Hindustan Machine Tools, Hindustan Aeronautics Limited. Il s'agit d'ensembles résidentiels planifiés, construits par l'entreprise, et proposant autour d'une trame viaire orthogonale, des maisons individuelles ou petits immeubles standards, où le type de logement est lié à l'appartenance et au rang hiérarchique occupé au sein de l'entreprise.

Toutefois il s'agit d'expériences partielles, puisque seule une partie du personnel peut y loger. Par ailleurs la création des *townships* s'inscrit moins dans un projet urbanistique qu'économique : il ne s'agit pas tant de poursuivre et d'organiser la croissance urbaine, que d'assurer la disponibilité des personnels à proximité de l'entreprise et donc son bon fonctionnement, à l'heure de transformer Bangalore en pôle industriel méridional. D'ailleurs ces enclaves constituent des unités indépendantes de gouvernance urbaine et n'ont été rattachées administrativement à la municipalité de Bangalore que tardivement, dans les années 1980 (Nair 2005 : 140). Elles ont été longtemps perçues comme des entités à part, tant d'un point de vue fonctionnel qu'urbanistique et social, fruits de la volonté du pouvoir central.

De ce point de vue, on peut les rattacher à deux autres ensembles plus anciens, les campus de type et d'époque britannique du National Institute of Mental Health

And Neuro Science (NIMHANS) et de l'Indian Institute of Science (IISc). Dans ces deux lieux, fonction « productive » et fonction résidentielle sont localisées dans une même enclave, bien que dans des parties distinctes de ces espaces immenses de plusieurs dizaines d'hectares.

Mais dans les deux cas de figure, la clôture reste sinon symbolique, du moins peu efficace. L'IISc est entouré d'un mur qui jusqu'aux années 1980 est peu élevé et aisé à enjamber. Les *townships* industriels ont certes un nombre limité d'accès carrossables et qui se marquent dans le paysage, mais ils ne sont pas même ceints entièrement par une clôture ou un mur, ce qui permet le développement d'extensions sauvages qui posent problème. Le NIMHANS est à part puisque, par vocation, c'est un lieu dont il est difficile de sortir.

Modèle du campus britannique ou de la ville industrielle de type socialiste, dans les deux cas il s'agit d'importations de modèles exogènes, sous l'impulsion du pouvoir central, et qui restent des expérimentations ponctuelles dans le paysage urbain bangaloréen jusqu'aux années 1990.

LES PREMIÈRES FORMES DE CLÔTURE DANS LES ANNÉES 1980 EN SITUATION DE FRANGE URBAINE

Un type d'enclave nouveau apparaît à partir des années 1980, dans le double contexte de la croissance spatiale de la ville et du développement de la spéculation foncière et immobilière privée. Il s'agit d'une forme de transition entre l'auto-promotion immobilière, c'est-à-dire l'achat par un particulier d'un terrain à bâtir pour y construire un logement individuel, et les lotissements à accès restreint construits et gérés par des entreprises immobilières qui vont apparaître dans les années 1990. Durant cette période des années 1980 marquée par la hausse des prix du foncier, les particuliers désireux d'acheter tendent à se regrouper en association pour acquérir des parcelles agricoles en périphérie de la ville. Cette procédure déjà décrite ailleurs dans le cas de Delhi (Dupont 1997) introduit le recours à la clôture physique. Celle-ci joue un rôle immédiat et pragmatique : matérialiser l'achat du terrain en situation de frange urbaine, où les tensions sont fortes entre communautés villageoises, citadins et migrants (Ramachandran 1991 : 310-313), afin de prévenir tout risque d'occupation abusive ou d'empiétement (labour d'une partie de la parcelle, etc.). Cela correspond à une première étape dans la procédure administrative de conversion d'une parcelle à vocation agricole en terrain constructible.

Les coopératives de propriétaires à l'initiative de ces projets sont constituées de particuliers souvent unis par des liens de parenté, de caste ou professionnels. Aussi reste-t-on dans une production artisanale d'espaces résidentiels : la parcelle achetée en commun est divisée en lots sur lesquels la construction de chaque

maison se fait au rythme des finances des différents propriétaires et en fonction de leurs goûts propres, même lorsqu'il y a recours aux services d'un architecte ; le raccordement aux réseaux d'eau et d'électricité prend souvent des années. Ainsi voit-on apparaître des lotissements hétéroclites de quelques maisons au milieu de lots en friche, derrière des murs de parpaings ou de briques, dans des espaces souvent encore dominés par l'agriculture, aux marges de la ville, éléments parmi d'autres du paysage complexe et en évolution rapide des franges urbaines (Schenk 2001 : 113-133).

Un même type de montage juridique prévaut à l'apparition des premiers immeubles collectifs résidentiels dans la ville⁸. Ils sont localisés dans les anciens quartiers résidentiels du *cantonment*, où les vastes *compounds* des bungalows appartenant aux grandes familles anglo-indiennes ont été progressivement divisés au fil des héritages. Ce démembrement a dégagé des parcelles bien situées pour une clientèle aisée. Il ne s'agit dans un premier temps que de petits immeubles résidentiels de qualité médiocre, devenus typiques du paysage urbain indien. Ce sont des projets de petite taille, les appartements étant destinés à être vendus ou loués à un public restreint de proches, et le projet d'ensemble est généralement initié par une personne qui s'improvise souvent dans le rôle de promoteur et de maître d'ouvrage (avec les conséquences désastreuses que l'on sait sur la qualité et le vieillissement de ces réalisations). Cette rupture majeure avec la *house culture* dominante marque, dans le paysage urbain, l'émergence de l'initiative privée à but commercial comme nouvel acteur de la production d'espace résidentiel à Bangalore. Toutefois le succès de ces immeubles est limité, et leur nombre demeure modeste dans les quartiers bourgeois du *cantonment* et de la périphérie jusqu'aux années 1990.

L'ARRIVÉE DE NOUVEAUX ESPACES RÉSIDENTIELS FERMÉS : RAHEJA RESIDENCY ET PALM MEADOWS

LES CONDOMINIUMS : UN MODÈLE SINGAPOURIEN VENU DE BOMBAY

Élément récent du paysage urbain indien, on peut définir le condominium comme un ensemble d'immeubles résidentiels construits par un même promoteur sur une parcelle, caractérisé par l'intégration d'un certain nombre d'équipements collectifs de loisirs et de services, dont l'utilisation est réservée aux résidents, l'exclusivité de cet accès étant garanti par un accès restreint à l'espace clos du condominium (Guillot 2001). Il est associé au plan architectural par des immeubles d'aspect massif, d'au moins cinq étages, aux façades ornées de balcons, dont le style est, soit relativement neutre, soit agrémentés de motifs architecturaux empruntés, d'origines diverses sinon discordantes.

Ce type d'espace résidentiel, élaboré et développé dans les années 1970-1980 en Asie du Sud-Est, en particulier dans les cités-États, s'implante en Inde d'abord dans les grandes villes du nord et de l'ouest du pays, en particulier à Bombay, où le premier condominium est construit par le groupe Ansal en 1982⁹. Il est introduit à Bangalore dans les années 1990 par des promoteurs extérieurs, dont les grands groupes de Mumbai, Raheja et Ansal. Cela s'inscrit dans le contexte du gonflement d'une première bulle immobilière qui correspond au boom de l'électronique au début des années 1990, à l'origine de la réputation de Silicon Valley de la ville (Heitzman 2004 ; Holmström 1994).

Arrêtons-nous sur deux condominiums de grande taille réalisés par ces promoteurs à cette époque : «Diamond District» construit par Ansal le long d'Airport Road, c'est-à-dire à l'est du *cantonment* et au sud du quartier chic d'Indira Nagar (photo 1), et «Raheja Residency», par le groupe éponyme, dans le sud du quartier méridional de Koramangala. Ces deux lieux d'implantation possèdent un certain nombre de caractéristiques communes : Indira Nagar et Koramangala sont les deux quartiers bourgeois qui se sont développés à partir des années 1960 au-delà de la demi-couronne péricentrale de terrains militaires qui entourent le *cantonment*. Indira Nagar incarne l'image de *pensioners' paradise* de Bangalore, puisque ce quartier est né de l'arrivée de militaires de haut rang désireux de s'installer à Bangalore pour leur retraite. Le choix de ce site s'explique par sa localisation entre les espaces appartenant à la Défense et à l'usine de HAL, qui y

(Cliché A. Varrel, juillet 2004)

1. Diamond District, vue de l'intérieur de l'enclave.



possédaient des terrains, lesquels furent facilement cédés à d'anciens hauts gradés. Par ailleurs ces deux quartiers ont massivement accueilli dans les années 1980-1990 les multinationales et les entreprises liées au secteur informatique.

Le terme proposé par Ivonne Audirac de « paysages de l'ère de l'information » (*information age landscapes*) semble caractériser les mutations paysagères en cours à Indira Nagar et Koramangala, où bourgeonnent les immeubles des entreprises *IT* le long des principaux axes routiers, paysage de la nouvelle économie, et leur pendant résidentiel : les condominiums destinés à leurs salariés, sans oublier l'installation de *start-ups* dans des maisons particulières¹⁰ (Audirac 2003). Le lancement de ce nouveau « produit » à Bangalore était conçu par leurs promoteurs immobiliers comme des chevaux de Troie pour pénétrer le marché local, afin de profiter de l'effet de bulle et de la flambée des prix, mais il n'a en fait trouvé que difficilement et lentement une clientèle.

RAHEJA RESIDENCY : INITIALEMENT UN SEMI-ÉCHEC

Le second condominium, Raheja Residency, par son architecture, les conditions de sa commercialisation, l'évolution de la composition de ses occupants, illustre la réception assez difficile de ce nouveau type d'espaces résidentiels à Bangalore. Les premiers plans datent de 1991, la construction des huit immeubles et des quelque huit cents appartements s'est étalée de 1996 à 1999, mais la vente des logements n'a pris fin qu'en 2001, à des prix divisés par deux par rapport à ceux de lancement. L'opération s'est donc soldée par une contre-performance pour le groupe Raheja : sa stratégie d'entrée sur le marché immobilier bangaloreen avec ce produit inédit a été un échec. Il s'est d'ailleurs abstenu de toute opération locale par la suite jusqu'en 2005¹¹.

Ce condominium (photo 2) offre un aspect très minéral, les bâtiments sont groupés autour d'une esplanade centrale peu végétalisée ; les abords donnant sur l'extérieur sont plus ombragés. L'architecture des bâtiments comme le plan d'ensemble ont été copiés sur des plans singapouriens fournis par Raheja à l'architecte local¹². En dépit du positionnement économique et marketing du produit sur un créneau réservé à une clientèle aisée¹³, les équipements collectifs sont relativement pauvres : *club* correspondant initialement à quelques salles destinées à des réunions et activités organisées par l'association des résidents, parking au rez-de-chaussée, petite aire de jeux pour les enfants. L'ensemble est entouré d'un mur d'enceinte peu élevé et les trois accès sont (mollement) surveillés depuis des guérites de gardiennage. Aussi la valeur ajoutée de ce nouveau produit sur le marché immobilier apparaît-elle faible, dans une ville où le niveau de criminalité est très bas, et à proximité de plusieurs clubs classiques aux équipements sportifs de meilleure qualité. Par ailleurs, vivre en appartement va à l'encontre de la *house culture* évoquée plus

haut, qui domine les modes d'habiter de la classe aisée locale, ce qui, rétrospectivement, semble être la raison principale des difficultés à vendre ces logements.

Ce blocage initial montre la difficulté durable d'acclimatation d'un mode d'habiter, celui lié aux appartements et immeubles résidentiels, et l'erreur d'appréciation commise par les groupes immobiliers extérieurs, qui n'ont pas perçu la spécificité et l'inertie des pratiques résidentielles locales. La clôture et les garanties de sécurité qu'elle matérialise n'ont pas été considérées comme une valeur ajoutée suffisante, susceptible de contrebalancer la préférence pour les maisons.

L'analyse des différents profils d'acheteurs, rapportée par l'interlocuteur de Raheja (voir note 11), est porteuse d'enseignements : les appartements ont finalement été vendus essentiellement à des personnes non originaires d'Inde du Sud, ou n'y résidant plus depuis un certain temps. Il s'agit, pour une part, de personnes venant de régions plus septentrionales de l'Inde (notamment la vague de familles aisées de Mumbai qui sont venues à Bangalore après les émeutes et affrontements inter-communautaires de 1992-1993) ; pour une autre part, il s'agit d'Indiens immigrés (*Non Resident Indians*) qui souhaitaient réaliser un investissement à but locatif. Les quelques acquéreurs locaux initiaux semblent être des cadres supérieurs et dirigeants d'entreprises étrangères ou indiennes, qui avaient déjà vécu en appartement au cours de leur carrière, dans des grandes villes du nord et de l'ouest de l'Inde, ou à l'étranger. La circulation des individus semble donc constituer un facteur essentiel : le fait d'être un (ex-)migrant est corrélé au fait d'acquérir et/ou de vivre dans des enclaves et dans un appartement.

Les projets et mises en chantier de condominiums ont repris et se sont multipliés à partir de 2002-2003, cette fois à l'initiative des grands groupes immobiliers locaux. Cette chronologie est la même pour une autre forme de territoires urbains fermés : les lotissements à accès restreint.

PALM MEADOWS : L'APPARITION DES LOTISSEMENTS À ACCÈS RESTREINT

Il faut également évoquer les lotissements clôturés de type « *gated community* »¹⁴ qui apparaissent à Bangalore durant la seconde moitié des années 1990, dans le contexte de la dépression du marché immobilier postérieur à la première bulle. Ce type d'enclave diffère des lotissements clos des années 1980 décrits précédemment, car il s'agit de maisons en lotissements mises sur le marché « clé en main » : l'ensemble est entièrement conçu, planifié et réalisé par un promoteur immobilier et une seule équipe d'architectes et de constructeurs. Le style des villas correspond généralement à un seul modèle architectural commun. Le lotissement est doté d'un certain nombre d'équipements collectifs, dont l'entretien et le fonctionnement sont assurés par le promoteur immobilier ou une filiale de sa société, et le fonctionnement est soumis à un certain nombre de règles collectives.



2. Raheja Residency, vue de l'intérieur de l'enclave.

(Cliché A. Varrel, février 2009)

Les projets initiaux sont localisés dans la grande périphérie alors encore rurale de Bangalore, à une trentaine de kilomètres du centre-ville, à la fois pour des raisons pratiques de disponibilité et de coût des terrains, mais également à proximité des deux grands parcs technologiques aménagés par le gouvernement : Electronic City, au sud de la ville, situé sur l'axe qui relie Bangalore au Tamil Nadu, créé en 1986, et l'International Technology Park (ITPL), créé en 1997 à Whitefield dans la grande périphérie-est. C'est à 4 km au sud de l'ITPL que se trouve Palm Meadows, le projet précurseur dont le succès fait référence. Il est lancé en 1995 par Adarsh Developers, petite société immobilière fondée par de grands propriétaires telougous, désireux de valoriser les vastes terrains qu'ils possèdent à l'est de la ville. En termes de stratégie, il s'agit à l'époque pour un petit promoteur local et un architecte de proposer un produit nouveau afin d'assurer leur survie en période de crise¹⁵. Pour attirer la clientèle dans ce lieu isolé et excentré, le promoteur et son architecte décident de développer un projet innovant et haut de gamme, dont l'idée, le modèle architectural et les plans sont inspirés par un voyage d'étude en Australie¹⁶.

Le projet initial d'un lotissement clos de cinq villas de « style méditerranéen » (photo 3) piétine avant de décoller vraiment à partir de 2000, grâce en grande partie à la proximité de l'ITPL et des campus qui fleurissent alentour, leurs cadres dirigeants et expatriés composant une part importante des résidents. « Palm

Meadows» compte à présent plus de cinq cents villas, ainsi qu'un club, pourvu d'équipements récréatifs et sportifs. Un certain nombre de « règles de vie » sont imposées par contrat aux résidents, propriétaires comme locataires, concernant des sujets aussi divers que la conduite et le stationnement des véhicules, les animaux de compagnie, la gestion des ordures, les travaux et modifications apportés aux villas, l'entretien des jardins privatifs, le comportement à adopter dans les parties communes et au club ; il est assorti d'un système graduel d'amendes¹⁷. L'accès se fait par une unique entrée monumentale sous protection ; l'ensemble est entouré de hauts murs surmontés de barbelés et surveillé par des gardiens ; le personnel de service, comme tous les visiteurs, doit être dûment autorisé à entrer, par un résident, et porter un badge. Le lotissement a réussi à avoir accès au réseau électrique du district, et possède sa propre station de pompage et de traitement des eaux.

Le succès énorme de ce lotissement initialement situé pour ainsi dire « au milieu de nulle part »¹⁸ en fait la référence par rapport à laquelle se positionne la trentaine de projets existants ou en cours de réalisation. Il est le pionnier d'un créneau haut de gamme, certes restreint mais hautement lucratif, dans lequel la plupart des promoteurs locaux importants se sont engouffrés. Le modèle initié par Adarsh de *gated communities* est décliné désormais sous la forme de projets allant d'ensembles de petite taille (quelques dizaines de logements) à des lotissements de plusieurs centaines de logements, incluant des commerces et une école (comme « Prestige Ozone », dont la construction s'achève à Whitefield).

(Cliché A. Varrel, mai 2004)

3. Une impasse dans Palm Meadows.



L'ampleur mais aussi le caractère différé de ce succès à Bangalore renvoient aux conditions locales de la production d'espaces résidentiels.

Il faut souligner le sentiment toujours largement répandu localement que l'immeuble, l'appartement relèvent de modes d'habiter et de pratiques culturelles importés d'ailleurs, exogènes par rapport aux pratiques et préférences locales en matière résidentielle. Au contraire, la *gated community* représente une production d'initiative locale de logements qui s'inscrivent en conformité avec la *house culture* dominante, pour une catégorie qui a les moyens d'y accéder. Le fait de vivre dans un complexe à accès restreint et théoriquement contrôlé, doté d'équipements à usage collectif, n'apparaît pas vraiment comme une rupture en soi, car il s'inscrit dans le prolongement historique de l'idéologie planificatrice, créatrice localement de territoires urbains autonomes autour de sites industriels liés au gouvernement central.

UN NOUVEAU MODE D'HABITER DANS LA CIRCULATION ET SES PASSEURS

Cette implantation en deux temps correspond aussi chronologiquement au décollage économique de Bangalore et à son insertion dans les circuits de l'économie mondialisée, qui ont fait de la ville un pôle de circulation de populations à échelle nationale et internationale, une « *gateway city* » pour citer Binod Khadria (2004: 5). L'apparition d'espaces résidentiels fermés correspond au développement de flux de populations aisées et très mobiles, initiatrices de nouveaux modes d'habiter.

LE RÔLE DES *NON RESIDENT INDIANS*: UNE FAUSSE ÉVIDENCE À MINORER

On serait tenté de supposer que les NRIs jouent un rôle important dans le succès final de ces nouveaux types d'espaces résidentiels. La place qu'ils occupent en tant que clients sur le marché de l'immobilier résidentiel bangaloréen semble néanmoins quantitativement limitée : la dizaine de promoteurs immobiliers enquêtés en 2004-2005 estimait, de manière consensuelle, la proportion de NRIs, parmi la clientèle achetant des appartements, à 10 à 15 %. Une seule société a fourni des chiffres supérieurs, qui s'expliquent par son statut particulier : il s'agit de la filiale immobilière d'un groupe de BTP indien très bien implanté dans le Golfe ; la situation spatiale et l'organisation particulière de cette entreprise mettaient donc la clientèle des NRIs du Golfe au cœur de sa stratégie de développement. Cette société étant de taille moyenne, son profil ne remet pas en cause

l'estimation partagée par le reste des interlocuteurs. Ces chiffres incitent donc à la prudence par rapport à la place qui est accordée aux NRIs dans la publicité et le marketing immobilier. L'auteure se démarque sur ce point de ce que conclut A. D. King (2004 : 127-140) d'une analyse d'un corpus de publicités immobilières extraites du magazine *India Today*, qui fait des NRIs un acteur central des évolutions récentes du marché immobilier et de l'architecture résidentielle en Inde. Nous soutenons plutôt l'hypothèse de la construction d'un « *NRI brand* », c'est-à-dire que nous y lisons plutôt une instrumentalisation de l'image des immigrants, devenue une sorte de label associé à des idées de qualité, de richesse, et d'exigence, et utilisée à des fins de marketing.

Toutefois la part de la clientèle NRI semble être beaucoup plus importante en ce qui concerne les lotissements à accès restreint, d'après des entretiens menés avec différents promoteurs proposant ce type de produit haut de gamme. À Palm Meadows, ils représenteraient 30 à 40 % des propriétaires d'après les chiffres fournis par le groupe Adarsh. Cela s'explique au moins par le prix très élevé des villas¹⁹, qui impose d'avoir, au moins, un temps touché des revenus de niveau occidental ; il semble également que ces achats soient souvent des investissements à but locatif.

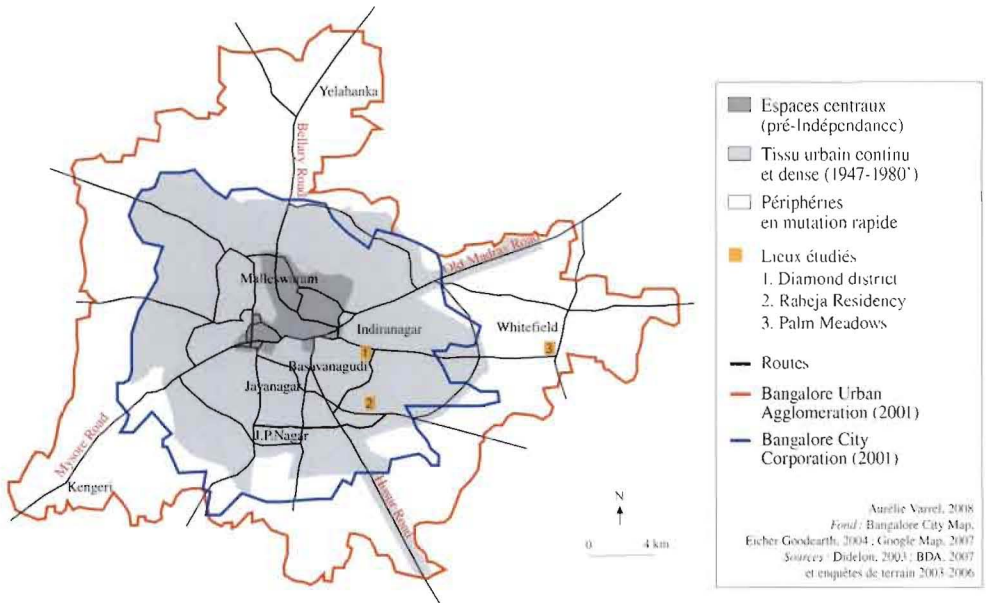
LA CIRCULATION DES INDIVIDUS : UN FACTEUR CLÉ DU SUCCÈS DIFFÉRÉ DES ENCLAVES

Bangalore assurait le tiers des exportations indiennes de services informatiques d'après l'organisme d'État des Software Technology Parks of India en 2005 (*Karnataka IT Directory 2005*), chiffre stable depuis le début de la décennie. Le boom des entreprises bangaloréennes de services informatiques dans la perspective du « *bug* de l'an 2000 », puis le développement d'activités de sous-traitance à haute valeur ajoutée, puis l'implantation de filiales de multinationales du secteur des hautes technologies, ont eu entre autres conséquences sociales de développer un groupe de salariés très qualifiés, disposant d'un pouvoir d'achat élevé. Ce sont souvent de nouveaux venus à Bangalore, qu'il s'agisse de migrants en provenance d'autres États ou d'ex-NRIs de retour de l'étranger (Khadria 2004). Cet afflux a entraîné une congestion de la demande de logements haut de gamme dans le parc immobilier déjà existant, essentiellement constitué de maisons individuelles ou d'appartements situés dans les immeubles isolés du centre-ville. C'est la saturation du marché locatif, et à l'achat, de maisons individuelles dans les quartiers bourgeois traditionnels qui a poussé cette nouvelle clientèle vers les condominiums. En effet, des entretiens menés avec des résidents, portant sur leurs choix résidentiels, montrent que vivre là n'est souvent qu'un choix par défaut, faute de pouvoir louer ou acheter une maison dans un quartier « convenable »

(« *decent* »)²⁰. Il faut ici souligner une différence dans l'attitude par rapport à cette question entre les personnes qui viennent de Delhi ou Bombay, habituées à ce mode d'habiter, et les Indiens du Sud, qui en général soulignent le caractère contraint de ce choix, et tiennent à le présenter comme une étape transitoire²¹. Les condominiums constituent donc une solution à court terme à cette situation de pénurie de l'offre. Nous analyserons plus loin comment la clôture permet par ailleurs de pallier le problème du standing du quartier.

Le succès récent des condominiums en particulier correspond en fait à une solution de remplacement, à un second choix pour un certain nombre de résidents. Cela a pour conséquence de modifier en retour la façon dont est perçu le fait de vivre dans ces immeubles : les condominiums sont désormais associés à la réussite économique de leurs occupants et à une certaine idée de la modernité urbaine, puisqu'ils constituent une grande partie du parc immobilier neuf accessible aux nouvelles classes aisées. Cela les rend attractifs pour la frange plus jeune des employés des secteurs prospères de la « nouvelle économie », qui investissent massivement, une fois mariés, dans l'achat d'appartements basiques situés dans ces ensembles, pour s'y loger et/ou réaliser un investissement immobilier²².

Carte de Bangalore



L'ENCLAVE: CRÉER L'ENTRE-SOI POUR UNE CLIENTÈLE LARGEMENT NON LOCALE

Un certain nombre d'entretiens tant avec des résidents qu'avec des professionnels du secteur immobilier, ainsi que des observations personnelles, tendent à montrer que l'accès aux logements dans les quartiers « chics » traditionnels de Bangalore est verrouillé par une promotion immobilière qui est encore de type artisanal sinon familial. À cette échelle locale, les pressions sociales peuvent s'exercer et opérer une sélection des futurs occupants en fonction de critères d'origine géographique, d'appartenance religieuse et de caste, d'affiliation à des réseaux de connaissances qui se portent garants du futur occupant. Un grand nombre des salariés récents des grandes entreprises du secteur des hautes technologies dispose certes de hauts niveaux de revenus, mais pas de ce capital social ancré localement. Les logements relevant du secteur privé marchand constituent donc une alternative pour eux, face à ces blocages relevant de l'accessibilité sociale.

Pour autant, cette clientèle a également un certain nombre d'exigences quant au quartier et au lieu où ils vont vivre, sur le plan du prestige et des interactions potentielles. L'enclave résidentielle de ce point de vue satisfait à ces exigences. La clôture crée une certaine exclusivité du lieu, garante d'un relatif prestige de l'adresse, même si celui-ci ne se trouve pas à une échelle plus grande dans un quartier identifié comme bourgeois ; c'est là un fait analysé ailleurs qu'en Inde (Blakely & Snyder 1997 ; Caldeira 2000). On s'assure ainsi de vivre dans un voisinage « convenable », garanti à la fois par les portes et les gardiens et par le montant des loyers et des charges collectives relatives à l'entretien de l'enclave et des équipements.

Vivre dans une enclave résidentielle offre également un certain nombre de solutions et raccourcis aux problèmes d'installation et d'intégration pour des arrivants non originaires du Karnataka, comme l'ont montré entretiens et observation participante.

C'est moins au premier chef une question de sécurité que de confort : l'enclave borne les interactions non désirées, mais difficilement évitables, dans une maison située dans une rue résidentielle, avec les multiples vendeurs et autres employés faisant du porte-à-porte tout au long de la journée. L'enclave permet de les limiter, puisqu'elle restreint l'entrée aux personnes ayant au minimum décliné leur identité et leur destination à l'entrée. De plus, la résidence est généralement en relation avec des artisans, ouvriers attirés, auxquels est fait appel en cas de besoin, ce qui décharge les résidents du souci de trouver quelqu'un en cas de problème, de communiquer avec lui (puisque l'on passe pour cela par l'intermédiaire d'un concierge qui traduit et négocie).

Par ailleurs, le brassage relatif de résidents d'origines diverses au sein des enclaves apparaît comme une qualité, au contraire de ce qui a été décrit plus haut

concernant les quartiers traditionnels. En effet l'enclave joue le rôle d'interface sociale, en offrant la possibilité d'entrer facilement et rapidement en relation, au sein de la résidence, avec des personnes partageant des niveaux d'éducation, de revenus et des styles de vie *a priori* assez proches (« *like-minded people* »), et avec lesquelles il est facile de communiquer grâce à l'usage généralisé de l'anglais ou du hindi. Vivre dans une enclave pallie ainsi plusieurs problèmes pour les néo-arrivants : l'isolement, notamment des épouses sans emploi ; la méconnaissance des langues locales (tamoul ou kannada) ; l'accès à un certain nombre d'informations d'ordre pratique ; la socialisation des enfants, rapidement intégrés dans une enclave où l'on n'hésite pas à les laisser aller jouer dehors puisque les gardiens veillent à ce qu'ils ne sortent pas. L'enclave constitue ainsi un lieu de « l'entre-soi », entre des actifs travaillant souvent dans les quelques mêmes entreprises pour la plupart liées au secteur des hautes technologies (« *the industry* »), et qui ont en commun l'expérience du déracinement. C'est un microcosme de familles, presque exclusivement de nationalité indienne mais aux origines diverses (ce qui est désigné par l'adjectif récurrent « *cosmopolitan* »), cultivant une relative occidentalisation, et jouissant d'un confort matériel certain.

Ainsi se mettent en place dans ces enclaves de nouveaux modes d'entre-soi, qui tiennent à distance à la fois les difficultés de la mégapole et les spécificités de Bangalore, pour une clientèle largement venue de l'extérieur, en quête d'un lieu de résidence permettant de développer une sociabilité minimale de proximité. L'enclave constitue un lieu de résidence tout autant qu'un lieu-ressource, pour des familles parfois assez mobiles, au gré des aléas de la carrière des époux, soumise aux changements rapides que connaît l'économie indienne et mondiale. Dès lors, c'est moins le caractère que l'interchangeabilité des lieux, de leur fonctionnement et de leurs paysages qui compte, car elle facilite l'adaptation parfois fréquemment répétée à de nouveaux espaces de vie. L'enclave résidentielle en ceci correspond au campus d'entreprise, aux centres commerciaux climatisés, aux écoles privées des enfants.

LES ACTEURS D'UN NOUVEAU MODE DE PRODUCTION DE LA VILLE

RÔLE DE L'ÉMERGENCE D'UN SECTEUR IMMOBILIER PRIVÉ LOCAL

Le développement d'espaces résidentiels fermés est intimement lié au développement du secteur économique privé local de la promotion immobilière, qui s'est structuré assez tardivement à Bangalore, dans le courant des années 1980-1990, et a été frappé de plein fouet par l'éclatement de la première bulle en 1995. Cette crise a porté un coup d'arrêt aux projets importants jusqu'à 1999, dont

on a décrit les effets plus haut : elle a « épuré » le secteur des entrepreneurs les moins solides, ceux qui l'ont provoquée par des projets trop risqués et financés essentiellement sur fonds privés, imposant une rentabilité rapide, et en a écarté les promoteurs extérieurs. Si l'apparition d'ensembles résidentiels fermés à Bangalore a été le fait de promoteurs extérieurs, la consolidation de cette tendance est donc en revanche liée aux promoteurs locaux : Adarsh, Prestige, Sobha pour les lotissements, et l'ensemble des promoteurs pour les condominiums, dont les groupes de premier rang comme Prestige et Brigade.

La professionnalisation du secteur a également rendu possible la réalisation et la commercialisation de ces projets haut de gamme de grande ampleur, grâce à des campagnes de marketing sophistiquées : développement de sites web présentant les projets à grand renfort de photos, vidéos, et permettant de poser une option en ligne sur un logement ; publication de magazines spécialisés luxueux ; diffusion de brochures promotionnelles mensuelles distribuées gratuitement dans un certain nombre de lieux ciblés (campus des grandes entreprises du secteur des services, certains restaurants, certaines agences bancaires) ; organisation de foires immobilières. La réussite de la transplantation de ces formes architecturales et urbaines d'origine exogène est donc fortement liée au développement local d'un secteur privé et professionnel de la promotion immobilière, qui a su leur trouver une clientèle sur le marché local.

GARANTIE DE RENTABILITÉ DE L'INVESTISSEMENT IMMOBILIER EN CONTEXTE MÉTROPOLITAIN

La clôture constitue tout d'abord un élément de stabilité dans un contexte de forte fluctuation des statuts fonciers : elle sécurise matériellement l'appropriation du foncier. Il faut ici rappeler les chiffres de la croissance démographique des trente dernières années, durant lesquelles la population est passée d'un peu plus de 2 millions d'habitants au recensement de 1971 à près de 7 millions, d'après des estimations faites à partir d'images satellitaires en 2004²³. Cette croissance s'appuie spatialement sur les pôles secondaires périphériques des *IT parks*, ce qui explique la relative facilité pour les promoteurs à disposer de terrains de plusieurs hectares nécessaires au développement de tels projets. Or l'expansion urbaine s'est accompagnée de nombreux changements et revirements des plans d'occupation des sols, de litiges avec les différentes administrations et scandales sur le statut des terres²⁴. Ainsi Palm Meadows jusqu'en 2006 était classé « terrain agricole » et se trouvait donc sous la menace constante d'une éviction forcée des habitants et de la destruction des constructions, car le promoteur n'avait pas réglé, ou pu régler, les frais de conversion du statut du terrain avant que celui-ci ne prenne de la valeur.

Par ailleurs la clôture permet de s'assurer de l'évolution des terrains avoisinant une parcelle, puisque dans une *gated community*, les propriétaires disposent de garanties sur l'entretien et le mode d'occupation des environs immédiats de leur maison/appartement. Contrairement à ce qui peut être observé assez couramment dans les quartiers résidentiels classiques en Inde, aucun terrain dans une *gated community* ne peut demeurer vacant ou être squatté puisque tous sont viabilisés et construits par le promoteur au même rythme et selon des plans similaires. C'est une garantie de stabilité de la valeur des terrains et bâtiments dans l'enclave, et donc de l'investissement initial²⁵.

Cette garantie est renforcée par l'autonomie de nombreuses enclaves vis-à-vis des réseaux techniques, et de leurs insuffisances ; elles possèdent en effet souvent leurs propres infrastructures : station de pompage, unités électrogènes imposantes. C'est un élément majeur de diffusion de ce type d'espaces résidentiels : l'enclave constitue au final une réponse aux graves carences en matière d'infrastructures de Bangalore, ce qui explique le développement de ces « quartiers intégrés » compris dans le tissu urbain continu. On est ainsi tenté de lire, dans la genèse de ce nouveau type de territoires urbains, une fragmentation des métropoles indiennes, se développant sous une forme morcelée, en territoires conçus pour être fonctionnellement autonomes.

L'ENCLAVE, OUTIL D'URBANISME D'INITIATIVE PRIVÉE AU CŒUR D'UNE GOUVERNANCE URBAINE COMPLEXE

Cette hypothèse est confortée par le dernier type de produits apparu sur le marché, à savoir les projets d'enclaves de grande taille comptant plusieurs centaines voire milliers d'unités résidentielles, sous des formes diverses, où seraient également présents des équipements à vocation non résidentielle (immeubles de bureaux, équipements scolaires). On constate la volonté de passer d'enclaves résidentielles/cités-dortoirs à des territoires aux fonctions mixtes, fragments d'espace urbain planifiés, réalisés, gérés par le secteur privé. Ce type de projets est la dernière offre en date des promoteurs les plus importants de Bangalore, et une analyse rapide des noms donnés à ces enclaves fait sens²⁶ : *Brigade Gateway*, *Brigade Metropolis* ou *Sobha Suburbia*. Ces noms font référence à la modernité urbaine mais aussi à l'idéologie anti-urbaine (*Gateway*, *Suburbia*) qui a joué un rôle clé dans le développement de l'urbanisme d'enclave en Amérique du Nord (Blakely et al. 1997). Ce registre rejoint celui de la « *Garden City* », largement employé pour promouvoir ces enclaves au plan du marketing, en exploitant le thème de la *Garden City* perdue (victime de la pollution, de la croissance urbaine) et recréée dans ces nouvelles enclaves. Il n'est pas anodin de ce point de vue que

le nouveau grand lotissement fermé en cours de construction à Whitefield se nomme « (Prestige) Ozone ».

Or, le recours à ces registres sémantiques coïncide, dans les milieux locaux de l'immobilier, de l'architecture et de l'urbanisme, et de la politique, avec un discours de plus en plus répandu en faveur d'un urbanisme d'enclave et laissé à l'initiative privée. Cette perspective est présentée comme la seule issue pour parer au risque de naufrage de la ville étouffée par sa croissance, par le manque de moyens financiers et par l'absence de volonté politique²⁷. Les expériences de gouvernance tentées à Bangalore, notamment au travers de la Bangalore Agenda Task Force de 1999 à 2004²⁸, ont permis une percolation de ces idées dans ces différents milieux. Ainsi est encouragée la tendance actuelle au désengagement croissant des pouvoirs publics de la production et de la gestion des espaces urbains. Rappelons pour conclure que Dharam Singh, qui était alors *Chief Minister* de l'État du Karnataka, a proposé officiellement en novembre 2005 que Bangalore obtienne le même statut administratif et territorial que Delhi, afin que sa gestion soit transférée au gouvernement central, et que la classe politique régionale, soumise aux pressions du secteur privé de l'économie et des grands patrons de Bangalore, puisse se consacrer sereinement à la gestion du reste de l'État.

CONCLUSION

Cet article s'est attaché à resituer la clôture et l'enclave, tendances fortes de la production récente de l'espace urbain, par rapport à l'histoire et au paysage urbain bangaloréen, où ils sont des éléments rares et ponctuels jusqu'aux années 1980. La genèse de nouveaux territoires urbains sous le signe de la fermeture, abordée ici sous l'angle du résidentiel haut de gamme, s'insère dans des dynamiques économiques, sociales et politiques, locales et exogènes, aux rythmes discordants, qui expliquent ses balbutiements initiaux. L'entrée par la notion de circulation permet d'apercevoir de façon dynamique et complexe l'évolution des conditions de réception de ce nouveau type de territoire urbain. Elle permet en outre de souligner le rôle de la circulation de migrants internes qui jouent le rôle de passeurs de nouveaux modes d'habiter, et de réévaluer le rôle des NRIs, acteurs trop facilement convoqués.

Loin d'être anecdotique, l'offre de logements dans des enclaves pour les catégories aisées de la population constitue de nouvelles références sociales et culturelles. Celles-ci se diffusent auprès des classes moyennes, sous des formes correspondant à une gamme de prix plus accessibles. Aussi ce phénomène mérite-t-il attention par l'impact qu'il peut avoir sur l'ensemble de la fabrique urbaine à terme.

La conversion des urbanistes, voire de certains acteurs politiques locaux, au vocabulaire de l'enclave, à la privatisation de la production urbaine, à l'idéologie de la sécession territoriale, correspond aux difficultés de la croissance spatiale mal prise en compte depuis des décennies à Bangalore et dans les mégapoles indiennes en général. Les nouvelles façons de produire de l'espace urbain apparaissent comme des échappatoires face à la faillite de la gouvernance, dans un contexte local où les forces économiques et les conceptions dont elles sont porteuses semblent prendre le pas sur le politique, quand elles ne font pas alliance avec lui (Benjamin 2001). L'ensemble de ces éléments pose à terme la question des impacts sur le fonctionnement des villes indiennes, de la fermeture et de la privatisation croissante de la production de l'urbain, qui rencontre l'inscription plus mondiale que locale de la vie de certaines catégories de citoyens.

A. V.

NOTES

1. Il s'agit en fait des classes aisées qui ont au premier rang bénéficié de la libéralisation et de l'ouverture économique du pays (les cadres en particulier) ; toutefois les personnes rencontrées se désignent comme « middle class ». Pour une analyse problématisée de la difficile entreprise de définition de ce que peut être la classe moyenne en Inde, et la place centrale qu'elle accapare sur le plan des représentations sociales, voir DESPANDHE 2003 ; ASSAYAG 2005.

2. Source : *Census of India 2001*. Series 30 – Karnataka, paper 2-2001. *Provisional population totals. Rural and urban distribution of population*, p. 20.

3. Les fonctionnaires civils britanniques et leur famille étaient logés dans ces quartiers résidentiels civils (*civil lines*), spatialement distincts des quartiers résidentiels destinés aux familles des officiers britanniques, qui étaient situés dans la garnison même. Cette distinction entre la partie militaire et la partie civile des implantations urbaines britanniques, et par conséquent par l'existence de deux sous-ensembles résidentiels, est rappelée chez KING (1990 : 19).

4. L'actuelle M.G. Road, large artère d'orientation est-ouest, sans doute l'avenue la plus connue de Bangalore.

5. Il ne faut pas confondre le bazar de la ville indigène et le *regimental bazar*, créé pour satisfaire aux besoins de la population de la *C&M Station*, qui évitait de devoir se rendre dans la ville indienne, dont l'accès était par ailleurs interdit aux soldats de la garnison.

6. Le terme de *garden* employé dans l'expression « *Garden City* » est à comprendre dans son acception anglaise et coloniale, c'est-à-dire en rupture avec les jardins traditionnels à vocation vivrière qui ont constitué jusqu'après l'Indépendance un élément organique de la trame urbaine de Bangalore. Voir à ce sujet SRINIVAS (2004 : 44-48).

7. Voir précisément BURTE & KRISHNANKUTTY 2006.

8. Bien que Bangalore puisse s'enorgueillir de quelques immeubles de bureaux qui sont autant de jalons de l'architecture moderne en Inde (Public Utility Building, Visvesvaraya Centre), leur construction ne débute que dans les années 1973-1974 (LANG 2002).

9. La construction de condominiums est contrôlée par l'État à Singapour, où elle constitue un outil de la politique publique de logement et d'aménagement du territoire. Sa

transformation en produit commercial haut de gamme par le secteur privé en Inde enrichit l'argumentaire développé par Janaki Nair visant à montrer les limites du slogan « *Bangalore is the new Singapore* » lancé en 1999 par le gouvernement (Congrès) de S.M. Krishna qui a dirigé le Karnataka jusqu'en 2004 (NAIR 2000).

10. Cette diffusion discrète de petites entreprises de services informatiques, créées avec peu de moyens et installées dans des maisons particulières, est source de vives tensions de voisinage dans ces quartiers huppés, entre les riverains qui se plaignent de cette invasion illégale d'activités économiques dans des rues résidentielles dont elles sont théoriquement exclues, et les salariés de ces entreprises.

11. L'ensemble des informations relatives à la commercialisation du condominium et aux choix stratégiques du groupe Raheja a été rapporté par un membre de l'équipe commerciale de l'époque, aujourd'hui directeur commercial d'un autre groupe immobilier de Bangalore, lors de deux entretiens, en novembre et décembre 2004. Ces entretiens sont corroborés par les informations recueillies par ailleurs auprès de différents acteurs du secteur de l'immobilier et de l'architecture.

12. Entretien, I. Zachariah, architecte en charge du projet Raheja Residency (Bangalore, nov. 2004).

13. Les appartements de trois et quatre chambres étaient initialement proposés à la vente au prix de deux millions de roupies en 1998-1999.

14. Le terme générique de « *gated community* » désigne une forme spatiale et un mode d'organisation d'un espace clos précis dont la diffusion internationale est largement documentée (entre autres : FRANTZ et al., eds., 2005). Il a été proposé pour l'Inde par KING (2004 : 108-109). Il n'est pas utilisé localement mais accepté et repris sans difficulté par mes interlocuteurs, aussi bien les résidents que les professionnels de l'immobilier.

15. Sources : entretien avec N. Venkataraman, architecte de Palm Meadows (oct. 2004) ; entretien avec M. Natesh directeur commercial d'Adarsh (déc. 2004).

16. Paradoxalement les *gated communities* étaient alors assez rares en Australie, en tout cas bien moins courantes que dans d'autres pays neufs. Par ailleurs elles y sont assez mal perçues par les médias, qui les dénoncent comme s'inscrivant en rupture par rapport aux valeurs égalitaires censées être au cœur de la société australienne (BILLARD 2004).

17. Celles-ci sont à présent disponibles sur le site web de Palm Meadows, qui a été rénové à l'automne 2006 pour favoriser le fonctionnement en « e-communauté » de l'ensemble des résidents : <http://palmmeadows.pbwiki.com>. À titre d'exemples, extraits du règlement concernant l'entretien des jardins privés : les haies ne doivent pas dépasser 75 cm de hauteur, la façade principale des villas ne doit pas être dissimulée par des haies ou par des arbres, et il existe une liste des variétés d'arbres et de fleurs autorisés, toutes règles visant à conserver au lotissement son unité paysagère.

18. Les témoignages des premiers résidents, recueillis pour le site web communautaire, sont à ce titre éloquents.

19. À Palm Meadows, les villas vendues initialement entre quatre et huit millions de roupies atteignaient des prix compris entre sept et vingt millions fin 2004. Le loyer mensuel d'une villa de modèle standard s'élevait à la même date au minimum à 40 000 roupies, prix qui variait en fonction du client : il pouvait atteindre le double pour une grande entreprise louant afin de loger un cadre expatrié (entretiens, 2004-2005).

20. Nous nous basons ici sur un volet consacré aux parcours et choix résidentiels, dans le cadre d'entretiens plus généraux ; plus précisément une vingtaine de ces entretiens, menés avec des personnes résidant dans des condominiums à Bangalore en 2004.

21. Une réponse assez typique d'un Indien du Sud est fournie par l'extrait d'entretien suivant : « *We have a flat in Raheja Residency, I hate this, it's full of North Indians like in all those apartments complexes. I definitely don't want to stay there, we are looking for a house to buy here in Bangalore.* ». L'enquêté, S., 31 ans à l'époque, originaire de Madras et de retour d'un séjour de 7 ans aux USA, est ingénieur de recherche dans le centre de R&D d'une grande multinationale de l'électronique.

22. Sources : Ananya Wagh, journaliste spécialisée dans l'immobilier (sept. 2004) ; Indira Sharma, directrice du marketing du groupe Brigade (juil. 2004).

23. Source : SCE-Creocean, la société de conseil en urbanisme lauréate de l'élaboration du *Master Plan* de Bangalore.

24. Pour témoin la lenteur de l'élaboration du nouveau Schéma directeur d'aménagement métropolitain de Bangalore, le *Comprehensive Development Plan*, initié en 2002, et ses multiples moutures : il a finalement été approuvé fin 2007.

25. Nous rejoignons ici des analyses développées notamment au sujet des *gated communities* américaines (LE GOIX 2004).

26. Nous reprenons ici une grille de lecture proposée par KING (2004 : 141-160) et DUPONT (2001).

27. LEFÈVRE (2006) montre la séduction exercée par ces idées sur les urbanistes et la classe politique locale au travers de l'étude des deux propositions concurrentes présentées pour le nouveau *Master Plan* de Bangalore.

28. La Bangalore Agenda Task Force fut mise en place par S.M. Krishna, *Chief Minister* (Congrès) du Karnataka, avec pour objectif d'être un groupe de réflexion consultatif réunissant les administrations gérant cette ville, et un ensemble de représentants de la société civile, des grandes entreprises locales, d'architectes et d'urbanistes. Cette expérience inédite de partenariat public-privé visait à développer une approche de la gestion urbaine davantage tournée vers les citoyens et leurs besoins. Cette expérience très médiatisée a été critiquée pour ses maigres résultats, et n'a pas été reconduite après l'alternance politique qu'a connue le Karnataka en 2004.

BIBLIOGRAPHIE

- ARABINDOO, P. (2006), « Neighbourhood transformations in peri-urban Chennai », in V. Dupont, N. Sridharan, eds., *Peri-Urban Dynamics: Case Studies in Chennai, Hyderabad and Mumbai*. New Delhi, CSH (« Occasional Paper » 17), pp. 17-54.
- ARANYA, R. (2003), *Spatial disparity in the globalizing city: case of the "Silicon Plateau" emerging in Bangalore, India*. [Communication at Wider Conference on Spatial inequality in Asia, Tokyo, 28-29 /03/2003]. Disponible en ligne : www.wider.unu.edu/conference/conference-2003-1//conference-2003-1-papers.htm, consulté le 11 août 2004.
- ASSAYAG, J. (2005), « En quête de classe moyenne », in Id., *La Mondialisation vue d'ailleurs*. Paris, Le Seuil, pp. 129-176.

- AUDIRAC, I. (2003), « Information-age landscapes outside the developed world: Bangalore, India and Guadalajara, Mexico », *Journal of the American Planning Association*, 69 (1), pp. 16-32.
- BENJAMIN, S. & BHUVANESHVARI, R. (2001), *Urban governance, partnership and poverty. Democracy, inclusive governance and poverty in Bangalore*. University of Birmingham, Chronic Poverty Research Center, School of Public Policy. Disponible en ligne : www.idd.bham.ac.uk/research/urban-governance, consulté le 10 nov. 2002.
- BILLARD, G. & MADORÉ, F. (2004), « Fortress Australia », *Urbanisme*, 337, pp. 56-60.
- BLAKELY, E. & SNYDER, M.G. (1997), *Fortress America. Gated Cities in the United States*. Washington, DC, Brookings Institute.
- BURTE, H. & KRISHNANKUTTY, M. (2006), « On the edge: planning, describing and imagining the seaside edge of Mumbai », in V. Dupont & N. Sridharan, eds., *Peri-Urban Dynamics: Case Studies in Chennai, Hyderabad and Mumbai*, New Delhi, (« CSH Occasional Paper » 17), pp. 87-109.
- CALDEIRA, T. (2000), *City of Walls*. Berkeley, University of California Press.
- CAPRON, G., dir. (2006), *Quand la ville se ferme. Quartiers résidentiels sécurisés*. Paris, Bréal.
- DAVIS, M. (2000), *City of Quartz. Los Angeles, capitale du futur*. Paris, La Découverte. [Éd. orig. 1990].
- DESHPANDE, S. (2003), « The centrality of the middle class », in S. Deshpande, *Contemporary India. A Sociological View*. Delhi, Penguin books, pp. 125-150.
- DUPONT, V. (2001), « Les nouveaux quartiers "chics" des environs de Delhi. Langage publicitaire et réalités périurbaines », in H. Riviere D'Arc, ed., *Nommer les nouveaux territoires urbains*. Paris, Unesco, pp. 39-62.
- DUPONT, V., DUREAU, F. (1997), *Pratiques résidentielles et impact sur les dynamiques et la segmentation de grandes métropoles. Étude des formes de mobilité spatiale des populations de Bogota et de Delhi*. [Rapport final]. Bordeaux/New Delhi, CNRS/ORSTOM.
- FRANTZ, K., GLASZE, G., WEBSTER, C., eds. (2005), *Private Neighbourhoods: A Global Survey*. Londres, Routledge.
- FULLER, C.J. (2006), « Narasimhan, H., Engineering colleges, "exposure" and IT professionals in Tamil Nadu » *Economic and Political Weekly*, 21 janv., pp. 121-150.
- GUILLOT, X. (2001), « Technique, Habitat et Mondialisation. Le cas des condominiums à Singapour ». Thèse de doctorat en architecture, Université Paris VIII.
- HEITZMAN, J. (2004), *Network City. Planning the Information Society in Bangalore*. Delhi, Oxford University Press.
- HOLMSTRÖM, M. (1994), *Bangalore as an Industrial District, Flexible Specialisation in a Labour-Surplus Economy?* Pondichéry, Institut français de Pondichéry (« Pondy Papers in Social Sciences » 14).
- KAVIRAJ, S. (1997), « Filth and the public sphere: concepts and practices about space in Calcutta », *Public Culture*, 10 (1), pp. 83-113.
- KHADRIA, B. (2004), *Migration of Highly Skilled Indians: Case Studies of IT and Health Professionals*. Paris, OCDE, Science, (« Technology and Industry Working Paper » 6).

- KING, A. D. (2004), *Spaces of Global Cultures. Architecture Urbanism Identity*. Londres, Routledge.
- KING, A. D. (1990), *Urbanism, Colonialism and the World Economy. Cultural and Spatial Foundations of the World Urban System*. Londres, Routledge.
- KING, A. D. (1984), *The Bungalow: The Production of a Global Culture*. Londres, Routledge.
- LANG, J. (2002), *A Concise History of Modern Architecture in India*. Delhi, Permanent Black.
- LE GOIX, R. (2004), « Quartiers fermés, intérêts particuliers », *Urbanisme*, 337, pp. 37-39.
- LEFÈVRE, B. (2006), « La ville de Bangalore face à ses ambitions mondialistes », *EurOrient*, 23, pp. 29-48.
- NAIR, J. (2005), *The Promise of the Metropolis. Bangalore's Twentieth Century*. Delhi, OUP.
- NAIR, J. (2000), « Singapore is not Bangalore's destiny », *EPW*, 29 avril. Disponible en ligne : www.epw.org.in, consulté le 5 mars 2003.
- RAMACHANDRAN, R. (1991), *Urbanization and Urban Systems in India*. Delhi, OUP.
- RAO, V.L.S.P. & TEWARI, V. K. (1979), *The Structure of an Indian Metropolis: A Study of Bangalore*. New Delhi, Allied Publishers.
- SCHENK, H. (2001), *Living in India's Slums. A Case Study of Bangalore*. Delhi, Manohar.
- WU, F. (2006), « Rediscovering the "gate" under market transition: from work-unit compounds to commodity housing enclaves », in R. Atkinson, S. Blandy, eds., *Gated Communities*. Londres, Routledge, pp. 47-66.

RÉSUMÉ

Les espaces urbains en Inde sont marqués par une ségrégation fonctionnelle et sociale croissante. Elle se traduit par un élargissement des échelles de la ségrégation entre les différents groupes socio-économiques dans la ville, de la micro-échelle à une méso-échelle, qui est celle de nouveaux territoires urbains à accès restreint d'initiative privée, destinés aux catégories aisées. Par-delà une vision générique de la mondialisation des « condominium » et des « gated community », cet article propose d'analyser à Bangalore, cinquième ville indienne, la complexité de la production de ces formes spatiales, en mettant l'accent sur les conditions locales de diffusion, de réception, et d'accommodation de ces nouveaux modes d'habiter, indicatrices de dynamiques qui traversent l'ensemble de la fabrique urbaine, spatiale et sociale. Après avoir resitué la clôture comme forme et comme processus dans l'histoire urbaine locale et analysé le développement local des espaces résidentiels à accès restreint, nous interrogerons la signification d'un tel choix résidentiel. Enfin nous verrons comment la circulation de l'enclave comme principe urbanistique a été intégrée par ceux qui produisent la ville : promoteurs immobiliers, urbanistes et architectes, ainsi que les acteurs de la gouvernance métropolitaine.

ABSTRACT

GATING THE INDIAN CITY
THE MAKING OF GATED RESIDENTIAL SPACES IN BANGALORE

Indian urban spaces are undergoing new and increasing processes of segregation. The scales of segregation are changing, from micro-scale segregation to meso-scale, with the emergence of new types of urban areas, which are produced by the private sector for affluent customers and characterized by restricted access. This article addresses the complexity of the processes at stake in the making of such new urban areas, in the specific context of Bangalore, the fifth city in India. Beyond the clichés on the globalization of «condominiums» and «gated communities», it unravels the importance of the local context in the diffusion, reception and accommodation of these new spatial forms, which hint at the current dynamics in the urban fabric as a whole. Firstly, the gate as a form and as a process will be located in the local urban history; secondly, we will analyse the emergence and development of new gated residential areas in Bangalore; thirdly, we will examine these new residential patterns and question this residential choice; last, enclave urbanism will be examined as far as it increasingly informs what the «city builders» do (real estate sector, architects, city planners), as well as the actors involved in the metropolitan governance.

In fine

CIRCULATION ET TERRITOIRE FREINS, FRICTIONS ET AFFINITÉS

Kéralais partis dans le Golfe et réinvestissant « au pays », ancrages villageois des semi-nomades Bhotia... La notion de circulation n'est décidément pas antithétique de celle de « territoire » (Markovits, Pouchepadass, Subrahmanyam, eds., 2003 ; Racine, ed., 1994 pour l'Inde ; ou Cortès 2000, à propos des Andes). Certes, celui-ci est souvent perçu comme lié à un certain statisme, doté d'une forte dimension historique et verticale : c'est un espace où l'on s'enracine, où l'on demeure un certain temps. Mais la circulation apparaît être aussi bien un facteur d'intégration des territoires qu'un frein à la territorialisation (Dureau & Hily, eds., 2009). À l'inverse, des frontières territoriales, visibles ou invisibles, peuvent limiter la circulation tout autant que l'accélérer. On le voit, les rapports entre circulation et territoire ne se posent plus selon la simple alternative opposition/complémentarité, aujourd'hui dépassée. Cette perspective nous amène à mobiliser une littérature et des considérations dépassant le seul cadre du monde indien, pour proposer *in fine* une typologie des « territorialités circulatoires ».

CIRCULATION ET TERRITOIRE : DES CONTRADICTIONS

À première vue, le territoire, chargé d'identité, d'enracinement, souvent borné voire clos, peut apparaître comme contradictoire avec la notion de circulation. On se souvient sans doute des trois acceptions générales du territoire évoquées en introduction à ce volume : la géopolitique, la gestionnaire et l'identitaire. Dans les trois cas, la territorialité multiplie les obstacles à la circulation. Ces obstacles « ne procèdent, en résumé, ni des résistances du milieu géographique, ni de celles de la matière. Ils sont d'invention humaine » (Cavaillès 1940 : 179). Observons-les à trois échelles, du mondial au local.

À l'échelle internationale, nul besoin de s'attarder sur l'approche géopolitique du territoire pour souligner les limites aux circulations des biens, et surtout des personnes, à travers les frontières de la planète. Nos chapitres à propos de l'émigration dans les pays du Golfe sont éloquentes sur les restrictions à l'arrivée et surtout à l'installation à long terme des Sud-Asiatiques. Il est plus original de souligner à propos de la diaspora indienne combien, même dans la nouvelle approche par New Delhi de cet ensemble, sa définition ethnique ne parvient pas à effacer complètement les frontières politiques et, partant, interdit l'accès au territoire indien de certains sous-groupes. Même l'*Indian Overseas Citizenship*, particulièrement large dans sa définition de 2005 puisqu'elle couvre désormais les pays de « vieille » émigration comme l'Afrique du Sud, exclut encore les descendants d'Indiens vivant au Pakistan et au Bangladesh (Roy 2008). La diaspora n'est pas si « déterritorialisée », et le « droit du sang » ne parvient pas à effacer complètement un certain « droit du sol » et des frontières politiques demeurées sensibles.

À l'échelle de l'Asie du Sud, des frontières se ferment (Coubat, ce volume, sur la frontière tibétaine). Le démantèlement de l'Empire britannique des Indes avait donné naissance à des États dont les identités nationales étaient fragiles, voire à construire entièrement, dans le cadre spatial de frontières dont les tracés parfois dessinés par la puissance coloniale elle-même se devaient de perdre rapidement leur porosité : il leur fallait devenir des lignes de démarcation nationales, à l'intérieur desquelles les populations ont donc été soumises à des politiques régulant leur identité, leurs moyens d'existence et leur mobilité (Barbora, Thieme, Siegmann et al. 2008). Des familles, des villages, des réseaux sociaux ont été divisés par le tracé frontalier – quitte à lui résister tant bien que mal par la suite (on pense notamment aux dizaines de villages-enclaves de part et d'autre de la frontière indo-bangladaise, dont les habitants doivent avoir l'autorisation de la *Border Security Force* pour aller cultiver leurs champs restés « du mauvais côté »).

Sans même parler du point chaud pour la géopolitique mondiale contemporaine que représente la frontière afgho-pakistanaise, la circulation transfrontalière apparaît comme extrêmement contrôlée autour de l'Inde : pour des raisons économiques (limitation de l'immigration du Bangladesh, protection des zones de pêche contre les Sri-Lankais), stratégiques (contrebande d'armes, entrée de « terroristes »), voire même humanitaires (restrictions à l'entrée des Népalaises au nom de la lutte contre la prostitution) (Barbora, Thieme, Siegmann et al. 2008). Mur de béton et clôture de barbelés sont ainsi en cours de construction à l'initiative de l'Inde tout au long des quelque 4000 km de frontière avec le Bangladesh. Au total, le commerce au sein de l'Asie du Sud serait au moins deux (ou trois) fois supérieur aux chiffres officiels si l'on inclut la contrebande et les flux via Dubaï ou Singapour¹. Quant aux flux migratoires, les estimations sont elles aussi très sujettes à caution.

Il est clair que les freins à la circulation des personnes peuvent traduire certaines phobies sécuritaires et identitaires : les immigrants bangladais sont perçus comme une menace pour l'identité indienne, mais aussi hindoue (voir Ramachandran 2003, à propos de l'expulsion de Bangladais de Delhi en 1992). On le voit, le terme « territoire » prend alors un sens au moins autant identitaire que géopolitique. La circulation a une forte portée symbolique en ce domaine, qu'il s'agisse de la freiner par la fermeture de frontières, ou de la faciliter, comme dans l'établissement de la ligne d'autocar Delhi-Lahore, lien entre Inde et Pakistan inauguré en 1999 par le Premier ministre indien Vajpayee, qui fut accueilli à sa descente par son équivalent Nawaz Sharif. Après l'attentat contre le Parlement indien de décembre 2001, la navette fut interrompue pendant un an et demi : l'évolution d'une ligne d'autocar reflète l'état des relations indo-pakistanaïses...

À l'échelle infranationale jouent d'importantes frontières régionales dans le cadre d'un État fédéral comme l'Union indienne, ainsi que des frontières locales plus ou moins visibles et officielles (taxe d'octroi, aire d'endogamie, barrière linguistique...). On peut les considérer comme autant d'obstacles à l'intégration. En 2000, New Delhi a rendu obligatoire une taxe unique sur le chiffre d'affaires des entreprises (avec taux unifié par branche industrielle) pour tous les États de la Fédération, afin d'en finir avec une guerre fiscale qui cherchait à attirer les investissements aux dépens de l'équilibre financier des budgets publics. Il resterait cependant à freiner d'autres surenchères fiscales entre les États – en particulier dans les centaines de zones franches (*Special Economic Zones*) créées en Inde depuis la loi de 2005, qui tentent de tirer profit à tout prix de l'intensification de la circulation des capitaux.

Des obstacles à la libre circulation des personnes existent parfois à l'intérieur de l'Inde. Des politiques d'emploi favorisent les ressortissants d'un État par rapport aux migrants des autres États, à travers par exemple des subventions accordées aux entreprises soumises à des quotas d'embauche de travailleurs locaux (ce fut le cas du Gujarat dans les années 1990²). Il est également symptomatique qu'à Delhi, dans les nouveaux programmes de relocalisation des habitants des bidonvilles, il faille montrer la preuve de sa nationalité indienne pour avoir droit à l'attribution d'une parcelle dans une *resettlement colony* : étant donné la rareté des pièces d'identité, cela peut conduire à une discrimination à l'encontre des Indiens musulmans originaires du Bihar et du Bengale occidental.

La circulation est cependant moins freinée par les règles officielles que par les réactions populaires plus ou moins activées par des mouvements politiques. Les manifestations violentes de la Shiv Sena et du Maharashtra Navnirman Sena à Mumbai, contre les immigrés non-marathis et plus spécifiquement (en 2008 par exemple) du Bihar, en sont les exemples les plus connus, tout comme les attaques des militants du *United Liberation Front of Asom* (ULFA) contre des

travailleurs migrants en Assam, là encore hindiphones. Cela entraîne d'une part une absence d'enracinement et de territorialisation chez les immigrés, qui, vivant dans l'insécurité, doivent envisager le retour et des mouvements circulatoires à tout moment. Les logiques de mobilité sont alors préférées aux dépens d'investissements économiques ou sociaux sur place, pourtant souvent plus rentables *a priori*. D'autre part, des migrations forcées sont induites, qui peuvent prendre une forme circulatoire si elles correspondent à un retour au pays (fût-il transgénérationnel, les descendants de l'immigré rejoignant leurs terres ancestrales) : les revendications de certaines communautés pour des territoires exclusifs, en particulier en Inde du Nord-Est, conduisent à des déplacements de population en masse dans le cadre de véritables « purifications ethniques ».

Le refus de la circulation au nom de la protection d'un territoire défini ethniquement a pour pendant de semblables refus au nom de la gestion d'un territoire défini socio-économiquement : ainsi, les gouvernements asiatiques ont, dès les Indépendances, adhéré à la thèse que l'exode rural ne pouvait engendrer que des maux urbains. Il importait donc de limiter au minimum toute immigration vers la ville, fût-elle temporaire, de peur qu'elle ne pèse excessivement sur les services urbains (*World Migration Report 2008, 2009* ; Deshingkar & Farrington, eds., 2009). Deux moyens visent à cette fin : des politiques ruralistes relativement favorables aux campagnes (depuis les réformes agraires jusqu'au *National Rural Employment Guarantee Act* de 2005 en Inde, en passant par la révolution verte), mais aussi ce que l'on pourrait appeler une « politique du pire » en ne prévoyant pas le logement urbain des immigrés et en démolissant les bidonvilles. (En revanche, les restrictions à la circulation de type « permis de résidence » ou *hukou* chinois, n'ont pas existé en Asie du Sud). La thèse liant migrations de détresse et détérioration des villes (Mukherji 2001) n'a été remise en cause que récemment, lorsqu'à partir de la fin des années 1980, l'essor des grandes villes et la métropolisation ont été considérés comme des moteurs de croissance et non plus comme des problèmes. Rares demeurent les initiatives en Inde pour faciliter les circulations : c'est ainsi que le livret d'alimentation (*ration card*), si fondamental pour certains ménages pauvres puisqu'il donne accès à une alimentation subventionnée, attache la famille à une boutique particulière, ce qui lui fait perdre ses droits en cas de migration. Le Rajasthan, sous la pression de la société civile et de dynamiques ONG, a instauré 5 000 livrets « mobiles » – mais représente en cela une exception.

Au final, les cas des travailleurs migrants à Hyderabad (Picherit, ce volume) et des Népalais en Inde (Bruslé, ce volume) en témoignent : une forme d'invisibilité peut demeurer quasiment nécessaire à l'acceptation dans les nouveaux territoires, et au maintien d'une circulation tolérée.

Pour terminer par l'échelle locale, contentons-nous d'évoquer deux facteurs particulièrement prégnants. Les différenciations sexuelles tout d'abord : la mobilité

«autonome» des femmes (c'est-à-dire hors migration de mariage et d'accompagnement du conjoint) demeure restreinte en Asie du Sud, ce qui définit des «territoires sexués» où la circulation de l'autre sexe est limitée. De tels contrôles traversent quasiment toutes les communautés. «Les musulmanes ont plus de chance que nous, elles ont le *parda* (voile)», se plaignaient certaines hindoues lors des enquêtes de K. Marius-Gnanou³ : ces Tamoules rurales ne pouvaient pratiquer des navettes quotidiennes pour aller travailler en usine alors que, selon elles, les musulmanes, dont la pureté était protégée par le *parda*, disposaient de plus de liberté sociale pour obtenir un revenu extérieur au village.

Le statut socio-économique des ménages est un autre facteur déterminant des rapports au territoire et à la circulation. Dans les villes d'Asie du Sud, la part importante des bidonvilles et les politiques restrictives à leur égard engendrent des circulations forcées, en général fondées sur la séquence suivante : la destruction du bidonville, le départ de ses habitants vers une localisation plus périphérique (autre bidonville ou transplantation organisée par les pouvoirs publics), et le retour clandestin vers une localisation plus centrale, parfois même à l'emplacement du bidonville originel ou dans son voisinage (Dupont 2009). Ces «nomades urbains» ne peuvent investir dans une territorialité fondée sur l'enracinement et la stabilité. La destruction des bidonvilles pourrait à ce titre être rapprochée des effets de la destruction des grands ensembles dans les pays développés, qui peuvent traumatiser les populations concernées malgré leur relogement dans d'autres quartiers, et entraîner des phénomènes de «déterritorialisation» dramatique. Ce mot est à prendre dans deux sens : à l'échelle du ménage, celui d'une désappropriation de l'espace, pour des familles brutalement transplantées qui ont perdu leurs repères ; et à l'échelle du quartier, celui de la destruction d'un territoire, dont les constituants urbanistiques, architecturaux et sociaux étaient considérés comme nocifs par les pouvoirs publics. «On veut détruire le territoire ou le modifier parce que l'on suppose qu'il est en lui-même source de difficultés. On détterritorialise donc avec une prise de risque : celui que, en quittant leur territoire, certaines personnes aient beaucoup de mal à recréer des liens sociaux, à se réinsérer dans un autre territoire qu'ils ne connaissent pas [...]. Dans ce cas, on pourrait dire que les personnes se déplacent avec leurs problèmes» (Fournier 2007 : 32).

Au final, les frictions et les incompatibilités sembleraient dominer entre enracinement territorial et circulation. Comme l'écrit C. Ž. Guilhoto à propos de l'Inde rurale, «de sérieux ancrages dans l'espace, liens sociaux et symboliques, demeurent très actifs en dépit des désenclavements économiques ou sociaux. Ils sont le fruit d'investissements de tous types (de l'immobilier au culturel), investissements qui ne pourraient être redirigés ailleurs sous peine de perdre toute valeur : c'est le cas de la terre (le marché foncier est peu fluide), du lien avec un temple villageois (au prestige limité), du rang de caste local (la hiérarchie est passablement brouillée

en ville et à l'échelle supra-régionale), du savoir-faire d'un artisan du canton. Ces investissements non transférables s'opposent à ceux qui le sont, au premier rang desquels les capitaux financiers ou humains : un diplôme de l'*Indian Institute of Technology*, un anglais à l'accent *British*, trois souverains d'or, une maison dans une *housing society*... Les tensions qu'engendrent les circulations sont souvent fondées sur la contradiction de gestion qu'il peut y avoir entre transferts extérieurs et ressources locales, entre le mobile et l'enraciné»⁴.

CIRCULATION ET TERRITOIRE : DES COMPLÉMENTARITÉS LE RÔLE DES RÉSEAUX

Si les territoires peuvent freiner la circulation, à l'inverse, les circulations peuvent-elles freiner les territorialisations ? Le traumatisme de la Partition est loin d'être effacé en Asie du Sud, mais force est de constater que si des liens transfrontaliers demeurent, en particulier dans le cas de familles ou de terroirs qui ont subi la frontière comme une fracture (échanges matrimoniaux par exemple), de nouvelles identités nationales se sont forgées chez les personnes déplacées. Il faudrait plutôt chercher les freins à la territorialisation du côté des migrants népalais étudiés par T. Bruslé : mais ici encore, la circulation vers l'Inde tend à renforcer leur appartenance villageoise au lieu de la dissoudre. Quant aux quartiers fermés de Bangalore, enclaves de *returnees* étudiées par A. Varrel, ils témoignent autant d'un souci de sécurité que de confort et ne dénotent pas d'énormes difficultés pour se réadapter à la vie indienne de retour de Californie ou de Singapour – il en va sans doute autrement des enfants des émigrés.

La circulation ne semble donc guère être un obstacle à la territorialisation. Certes, ni « circulation », ni « transport », « mobilité », « diffusion » ou « déplacement » n'apparaissent dans l'index de *Géographie sociale et territoire* de G. Di Méo (1998), lequel évoque au contraire la « contradiction entre l'ancrage territorial et la circulation accélérée des Hommes, des biens, de l'information et des capitaux sur la Terre » (*ibid.* : 8). Cette contradiction est cependant loin d'être une véritable incompatibilité. Le même Di Méo remarque dans un autre opus (1999) que la dimension circulatoire joue un rôle central dans l'existence ou du moins dans l'entretien des territorialités (voir la citation en exergue, ce volume). Alors qu'il tend à placer au premier plan la dimension sociale du territoire, créée par les rapports des groupes humains qui l'occupent et ce, de façon objectivée, il reconnaît qu'il existe une seconde dimension dans le territoire, qui est de l'ordre de l'espace vécu : nous voilà donc dans le domaine du subjectif, puisque les pratiques de l'espace des individus se situent dans leur quotidienneté, fort concrète, mais filtrée par des représentations. En particulier, la circulation quotidienne entre

lieux de résidence et de travail établit des territorialités nouvelles, sans forcément détruire les anciennes.

La remise en question du territoire par la circulation tire surtout ses arguments du fait qu'il n'y aurait plus place pour les territorialités traditionnelles à une époque où la mondialisation distend les frontières, où l'État-nation est remis en cause, où la continuité des « territoires » céderait la place à des « économies d'archipel » (Veltz 1996). La « fin des territoires » (Badie 1995) serait du même coup le triomphe des *réseaux*, supports de la circulation. C'est ainsi que J. Lévy (Lévy & Lussault, s. dir., 2003) choisit, après réflexion, de ne conserver comme sens à « territoire » que la conception éthologique, animalière, ainsi que celle juridico-politique d'un espace contrôlé et borné : espace à « métrique continue », surfacique, le territoire s'oppose alors au réseau, discontinu et lacunaire, dont la métrique est « topologique » et non « topographique ». Notons pour notre part que si un territoire est nécessairement « intégré », l'étymologie de cet adjectif – « entier », donc d'une seule pièce – l'éloigne effectivement de ce que peut être un réseau⁵.

Offner et Pumain (eds., 1996 : 169) tendent aussi à opposer les deux notions : au territoire seraient attachés l'identité collective, l'enracinement dans l'histoire, une régulation forte. Au réseau, la pluralité, l'invention sociale permanente, la souplesse et la mobilité. Mais ne pourrait-on brouiller ces équations ? Les réseaux ne peuvent-ils être fondés sur l'identité collective (réseaux migratoires ou de polytechniciens), et les territoires sur la mobilité (cas des nomades) et la pluralité (complémentarité d'espaces différents mais bien intégrés) ? Aussi proposons-nous trois thèses : les territoires créent des réseaux ; les réseaux créent des territoires ; les territoires peuvent circuler selon des réseaux.

LES TERRITOIRES CRÉENT DES RÉSEAUX CIRCULATOIRES

Vivre ou travailler quelque part, c'est nécessairement créer des liens sociaux. La territorialisation génère des réseaux sociaux, passablement « surdéterminés » (Offner & Pumain, eds., 1996 : 159) puisque la simple proximité géographique suffit à les créer. De plus, la proximité spatiale correspond souvent à une proximité sociale, soit donnée (dans les cas d'espaces à faible mixité sociale), soit construite (quand la fréquentation répétée d'individus ou de groupes dans un même espace génère socialisation, solidarités et réseau).

Certes, ces réseaux sociaux ne sont pas toujours un support de circulation. Mais les territoires créent des réseaux circulatoires en ce qu'ils permettent aux individus et aux groupes de se projeter à l'extérieur dans une certaine sécurité. Sans un territoire « base arrière » qui fournisse garantie de retour, financement du voyage et contact sur le lieu d'arrivée, comment émigrer en effet ? Que cette territorialité passe parfois par des relations de clientélisme et de dépendance

forte n'enlève rien au fait que ce soit souvent l'enracinement dans la société locale qui permette la mobilité et la circulation sans trop de risques (Gardner & Osella 2003). Le réseau social permet le réseau circulatoire, pour ainsi dire. De nombreux exemples en sont donnés dans ce livre (émigrations du Népal, Kerala, Andhra Pradesh...), d'autant plus frappants que le processus s'effectue dans les deux sens : la circulation permet *in fine* de maintenir « au pays » des personnes, soit par les revenus de la migration ou du commerce, soit par les retours des émigrés. La circulation crée du territoire.

LES RÉSEAUX (SE) TERRITORIALISENT

La chose peut paraître évidente dans le cas des réseaux physiques (transports, communications), qui permettent d'intégrer véritablement les territoires (Brocard 2009), et dont la gestion est souvent la cause tout comme la conséquence de processus de « territorialisation », dans le cadre de systèmes spécifiques de gouvernance (Dubresson & Jaglin 2005). Elle l'est moins pour les réseaux sociaux, tant on a mis au premier plan dans le discours sur la mondialisation l'essor de la mobilité résidentielle et professionnelle, l'explosion des communications qui facilite les relations sociales à distance, ou le déclin du modèle de l'État-nation – pour faire court : la dissociation de l'espace et du territoire. Il est évident pourtant que les apôtres de la « fin de la géographie » (O'Brien 1992) ont eu tort (Landy & Chaudhuri 2002). « Ne peut-on envisager le réseau social, non comme une alternative au territoire, mais comme un mode de fonctionnement qui instaure de nouveaux territoires ? » (Offner & Pumain, eds., 1996 : 141). Et ce qui est vrai des réseaux sociaux n'est-il pas vrai également des réseaux économiques de tous ordres, d'entreprises comme de villes ? On passerait alors de classiques territoires « auréolaires », continus, à des territoires « réticulaires », à trous, n'ignorant pas les effets tunnels, les lacunes et les vides, les espaces non pratiqués ni maîtrisés – mais des territoires quand même.

Les migrations de mariage des femmes en Inde peuvent ainsi s'interpréter comme un cas un peu particulier de ce processus qui n'est donc point si récent : elles correspondent certes à un changement définitif de résidence au nom de la virilocalité du mariage, changement de maison et souvent de village (on pratique systématiquement l'exogamie villageoise dans le nord de l'Inde). Mais elles entraînent des circulations ultérieures, comme le retour de la mariée pour accoucher chez ses parents, et la mise en relation de lieux, avec l'échange de jeunes filles entre les générations ou différentes relations économiques ou sociales (Cadène 1993).

D'autres liens complexes entre réseau et territoire ont été mis en lumière dans le cas des chasseurs Inuit (Collignon 1996), comme chez les pasteurs nomades.

Sans doute les Bhotia analysés par M. Coubat (ce volume) connaissaient-ils, avant la fermeture de la frontière tibétaine, une territorialité comparable à celle des Kharnakpa du Ladakh : ceux-ci considèrent leur territoire « comme un espace ouvert, établi à partir de différents lieux, mais qui ne prend sens que lorsque ceux-ci sont reliés entre eux par un mouvement plus ou moins régulier » (Dollfus à paraître). Leur territoire est moins fixé que labile, déplaçable, reconstruit au gré des variations des ressources naturelles ou des crises politiques : non pas une entité statique comme chez les sociétés paysannes, mais comme « un corps vivant » (*ibid.*). Pour tous ces peuples nomades ou semi-nomades, les lieux ne sont pas appréhendés pour eux-mêmes, mais comme éléments d'un réseau que l'on parcourt, pour la chasse, le commerce ou la transhumance. Le territoire est alors conçu comme un ensemble de relations, unissant des lieux par des itinéraires à travers lesquels les différents points du territoire ne sont pas identifiés en soi, mais toujours en fonction de leurs usages sociaux et de leur place dans un imaginaire *global* (Collignon 1996). Il devient alors difficile de distinguer ce qui est réseau de ce qui est territoire.

Dernier cas de figure où la circulation peut renforcer les territorialités : celui de « territoires du rejet », générés par des identités qui se forgent en négatif, par refus de cet Autre qui circule. Identité cinghalaise exacerbée par les revendications des Tamouls à Sri Lanka ; crispation territoriale et identitaire, régionale et religieuse, du parti de la Shiv Sena à Mumbai face à l'immigration en provenance du reste de l'Inde : la circulation et la migration renforcent les territorialités des autochtones – en limitant, voire en interdisant tout enracinement pour les groupes immigrés.

LES TERRITOIRES PEUVENT CIRCULER

Il n'a pas suffisamment été souligné que c'est l'ensemble d'un territoire (et non certaines personnes, ou certains biens) qui peut circuler. Ces déplacements de territoires se pratiquent tant dans l'espace que dans le temps chez toutes les sociétés dont un élément nomadise saisonnièrement ou pour une période donnée. Il s'agit de suivre un type d'espace-ressource dans son déplacement : un pâturage, des bancs de poissons chez les éleveurs ou les pêcheurs, mais aussi la saison ensoleillée dans les sociétés des pays riches. Une telle saisonnalité du territoire a bien été mise en lumière pour le delta intérieur du Niger, à propos des groupes de pêcheurs bozo et d'éleveurs peul (Gallais 1984). L'espace est alors insuffisant à définir les territoires : il faut employer une quatrième dimension qu'est le temps. D'où l'intérêt d'un concept tel que celui de « territoire-temps » (De La Croix 2008), qui permet d'expliquer qu'au rythme du « temps rond » (Gallais 1984) du calendrier annuel, on puisse investir puis délaisser un espace tout en demeurant

dans un même milieu. Si la mobilité n'est « que la poursuite d'un certain milieu », comme le dit Gallais (*ibid.* : 257), elle permet d'éventuellement laisser la place à d'autres groupes (ou à la nature, pour la reconstitution du milieu), d'autant plus facilement qu'on est assuré de pouvoir réinvestir l'espace l'année suivante. Cela est possible dans cet espace central du Mali, où l'installation des groupes ethniques remonte à plusieurs décennies. En Inde, de tels territoires-temps sont encore à conquérir pour les pasteurs qui nomadisent depuis peu de temps et qui entretiennent des rapports assez lâches avec les autochtones (Prévoit 2007), mais aussi pour les migrants saisonniers dans des milieux d'accueil difficiles (Picherit, ce volume).

La complexité des rapports entre circulation et territorialisation peut être lue plus facilement si l'on distingue deux cas de figure : selon que la circulation a lieu à l'intérieur du territoire considéré, ou qu'elle entraîne l'individu ou le groupe à l'extérieur de celui-ci.

CIRCULER À L'INTÉRIEUR DE SON TERRITOIRE

Il n'est guère de « territorialité » (de rapport à un territoire) sans possibilité de le parcourir régulièrement. De la maison à la nation, ce territoire est mien si j'y circule, physiquement ou en pensée. Sans le traverser, comment le connaître, comment se l'approprier ? Pas de « territoire » sans « circulation ». L'éloignement physique, l'impossibilité de parcourir un espace sont souvent rédhibitoires quant à la possibilité d'une territorialisation : les descendants des travailleurs indiens sous contrat, venus en Afrique du Sud ou dans les Îles couper la canne à sucre au XIX^e siècle, ont certes conservé une identité indienne très forte, mais cette indianité ne passe pas par le rapport à une Inde qui ferait partie de leur territoire : l'Inde n'est plus qu'un référent transcendant, purement culturel, et non plus le pays réel. Si territoire indien il y a, ce n'est plus qu'un territoire imaginaire (Landy 2003).

Les liens étroits entre circulation et territoire se trouvent à toutes les échelles. Au niveau local, contentons-nous de citer les flux qui doivent parcourir la propriété familiale au Kerala pour permettre la circulation de qualités et de substances entre les corps, humains ou non, le long du lieu de crémation familial, de la première pierre de la maison, du grenier à riz, souvent dans le sens contraire des aiguilles d'une montre (Osella & Osella 2009). À échelle plus vaste, les pèlerinages engendrent une territorialisation qui peut avoir un cadre régional (renforcement de l'identité sud-indienne évoqué par M. Delage, ce volume) ou national (M. Claveyrolas, ce volume). Tout comme les processions religieuses, les pèlerinages se trouvent parfois transformés en caravanes politiques par les mouvements nationalistes hindous. Pour Landy (2006), ces circulations sont même à

mettre en parallèle avec des mouvements d'un tout autre ordre, comme le tracé du nouveau schéma autoroutier indien, ou comme les flux de grains qui transitent sur tout le territoire national dans le Système de distribution publique subventionné : tous participent de territorialisations comparables et complémentaires à l'échelle nationale – l'une sur une base religieuse, l'autre sur une base laïque.

On pourrait alors voir dans le cas indien l'héritage de ces « États mandala » qui, en Inde, Birmanie, Cambodge ou Thaïlande (Bruneau 2006), étaient des États agraires composés de structures concentriques – depuis le palais royal, la capitale, jusqu'aux vassaux les plus lointains et aux espaces peu contrôlés le long de frontières floues – mais marqués par des pôles secondaires, répliques réduites du pôle souverain. Ces États « segmentaires » (qualifiés ainsi par Burton Stein pour l'Inde du Sud) contrastaient avec les États « unitaires » (Vietnam, Chine méridionale), centralisés « autour d'un centre unique s'appuyant sur une bureaucratie qui tend à homogénéiser un espace intérieur quadrillé » (Bruneau 2006 : 11). Le rôle de la circulation des personnes et des biens peut sembler fondamental dans les États mandala, étant donné que l'absence de frontières nettes nécessitait un renforcement de la mobilité aux quatre coins du territoire pour mieux le « marquer ».

Il s'agit à chaque fois d'*intégrer* un espace, politiquement, économiquement mais aussi culturellement, pour le transformer en territoire. Le rôle de la circulation apparaît alors évident. Déjà, la perspective évolutionniste qui était celle du géographe Friedrich Ratzel [1844-1904] soulignait l'une des supériorités des « peuples de culture » sur les « peuples de nature » : ils disposaient de techniques de transport permettant une circulation à longue distance, qui leur offrait une meilleure maîtrise de l'espace leur permettant d'échapper aux déterminations étroites locales. Vidal de la Blache (1902) reprendra une partie de ces considérations en soulignant le rôle de la circulation pour échapper aux contraintes du milieu physique par le commerce, par la mobilité des personnes, des biens et des idées. Mais bien du travail reste à faire à ce sujet pour le gouvernement indien... Encore 43 % des villages n'étaient pas reliés à une route goudronnée en 1997⁶. Et combien de ménages sans électricité en Asie du Sud ? Les progrès de la circulation des personnes et des biens représentent *a contrario* autant de moyens pour intégrer le « territoire national », mais aussi pour éviter une « fracture sociale » et servir à la justice spatiale (Gervais-Lambony, ed., 2009).

CIRCULER AU-DELÀ DE SON TERRITOIRE

Les historiens nous apprennent que ce qui est couramment mis en exergue par les experts ès mondialisation, postcolonialisme et métissage, à savoir l'intensification récente de la circulation, la mobilité des personnes et des idées, la rupture

avec un passé fixé aux limites spatiales claires et peu franchies, n'a en soi rien de nouveau (Markovits, Pouchepadass, Subrahmanyam 2003 ; voir aussi Berti & Tarabout, eds., 2009 : 28). En proportion de la population mondiale, les émigrés transnationaux étaient plus nombreux à la fin du XIX^e siècle qu'aujourd'hui (*Courrier de la planète* 2006). Surtout, nul besoin d'attendre le XX^e siècle pour observer des phénomènes de circulation à partir des campagnes, qui ne convergent pas vers la grande ville mais vers d'autres campagnes ou de petites villes. Ce que Racine (1994) a mis en lumière pour l'Inde actuelle existait en France au début du XIX^e siècle (Rosental 1999). Les lectures exagérant le caractère fixé de la vie rurale indienne, les « républiques de village » quasi autonomes et repliées sur elles-mêmes, correspondaient sans doute à un projet politique colonial – repris à son corps défendant par M.K. Gandhi : affirmer que « le village représente une unité constante de l'ordre agraire, depuis les temps anciens jusqu'au présent » (Ludden 1999 : 35) était une manière de nier le rôle des principautés et des territoires régionaux, ce rôle que souhaitaient effacer tant les Britanniques soucieux d'imposer la colonisation que les nationalistes indiens attachés à l'unité du pays et méfiants envers les revendications régionales.

En d'autres termes, le monde était marqué jadis par plus de circulation et de mobilité qu'on ne le croit – de même qu'il est sans doute caractérisé aujourd'hui par moins de déracinement et de fluidité qu'on ne l'affirme. « Nos articles suggèrent que les identités et les autres liens n'ont pas été déracinés de leurs fondations culturelles localisées pour flotter libres dans le maelstrom urbain du changement. Les populations et les institutions sont plutôt devenues *translocales* selon d'intéressants processus » (Schein & Oakes 2003 : 1). Ces lignes écrites à propos de la Chine ne sont-elles pas *a fortiori* valables pour l'Inde ?

Au final, l'imbrication ou l'emboîtement actuel des territoires, pour un même individu ou un même groupe, du fait de l'accroissement des mobilités et de la « mondialisation », n'a peut-être de nouveau que son intensité particulière. On s'est ainsi trop peu intéressé à la polysémie d'un terme qui a son équivalent dans de multiples langues : « pays » en français peut vouloir dire « nation » tout comme une micro-région du niveau d'un canton, voire une localité (cf. « l'enfant du pays »). On retrouve cette ambiguïté des échelles dans le tamoul *nadu*, dans le hindi ou sanscrit *desh(a)* (Daniel 1984), tout comme dans le ladakhi *yul* (Dollfus à paraître). N'est-ce pas parce qu'il y avait place, dans les représentations spatiales des locuteurs, pour des échelles très différentes de territoire, sans opposition entre elles, mais au contraire reliées de façon si fluide qu'on pouvait passer de l'une à l'autre sans changer de mot pour les nommer ?

Cette fluidité permet l'absence de déracinement et, du même coup, un recours assez facile à la mobilité et à la circulation pour trouver de nouvelles ressources permettant le maintien de l'ancrage territorial. « Partir pour rester » : l'expression

a fait florès (Racine, ed., 1994 ; Cortès 2000). Soit l'on ne part que pour des migrations temporaires ; soit la migration est définitive, mais elle permet, en soulageant la zone de départ d'actifs en surnombre, et surtout par l'envoi d'argent (remises) et de dons de la part des émigrés, la survie voire le développement du milieu d'origine. Dans le cas des migrations rurales saisonnières vers Hyderabad, « localement, l'économie urbaine est intégrée à l'économie villageoise » (Picherit, ce volume). Les budgets familiaux incluent alors les envois des émigrés. Une importante littérature existe désormais sur les stratégies de survie « pluri-localisées » de ménages ruraux, qui reposent sur des systèmes d'activités intégrant des revenus de sources diverses et connectant des milieux très différents : émigration vers des zones irriguées ou de plantation, vers des briqueteries rurales, vers la ville, etc., conjuguée avec les ressources du milieu local (Deshingkar & Farrington, eds., 2009).

Soulignons aussi combien la prise en compte des circulations permet de dépasser la dichotomie urbain-rural. L'intégration des espaces urbains et ruraux se prolonge en effet au-delà du continuum géographique ou d'une imbrication des espaces, par les déplacements circulaires des individus entre les différents lieux avec lesquels ils sont en rapport. Dans ce cas, l'intégration n'est plus physique, mais fonctionnelle (Dupont & Dureau 1994). Ainsi, à leur niveau, même les migrants sans logis d'Old Delhi contribuent, par leur espace de vie englobant trottoir et village natal, à intégrer la capitale indienne à une myriade de villages (Dupont 1997).

Il importe donc de ne pas surévaluer les interdits, les barrières culturelles et les traumatismes du départ et de la circulation. Ceux-ci sont réels (voir *supra*), mais n'interdisent souvent pas ce qui a pu être qualifié, à propos de l'Inde des campagnes, de « cosmopolitanisme rural » (Gidwani & Sivaramakrishnan 2003), c'est-à-dire la capacité à tirer profit des différences entre les milieux de départ et d'arrivée. Plus généralement, et sans forcément prétendre que ce cosmopolitanisme offre toujours des avantages, on peut souligner que, y compris dans des mondes aussi conservateurs que la plupart des villages indiens, il peut exister une certaine « souplesse culturelle » qui permet aux migrants de ne plus suivre les normes du lieu de départ, tout en les suivant à nouveau une fois rentrés « au pays ». À chaque espace ses normes, ses rites, ses valeurs (Heinrich & Landy 1995).

La question reste toutefois ouverte : si parcourus, si intégrés que puissent s'afficher ces espaces complémentaires, correspondent-ils à des territoires ? Circuler au-delà de son monde d'origine permet-il la greffe de nouveaux territoires, appropriés et chargés d'identité à mesure qu'on les pratique régulièrement et dans la durée ? La réponse est complexe et éminemment contextuelle. En premier lieu, peuvent apparaître dans certains cas des « territoires circulatoires » tels que ceux définis et décrits par A. Tarrus. Cette notion « introduit une double rupture dans les

acceptions communes du territoire et de la circulation ; d'abord elle nous suggère que l'ordre né des sédentarités n'est pas essentiel à la manifestation du territoire, ensuite elle exige une rupture avec les conceptions logistiques des circulations, des flux, pour investir de sens social le mouvement spatial» (Tarrius 2001 : 45). Dans le quartier « maghrébin » de Belsunce à Marseille, « les lieux fréquentés, habités, traversés, sont saisis comme éléments de vastes ensembles territoriaux supports aux réseaux et références des diasporas. Il s'agit de territoires circulatoires, productions de mémoires collectives et de pratiques d'échanges sans cesse plus amples, où valeurs éthiques et économiques spécifiques créent culture en circulant » (Tarrius 1994 : 63).

Mais ce qui est vrai de Belsunce à Marseille l'est-il aussi de Lalapet à Hyderabad (Picherit, ce volume) ? Où se trouve le seuil (et peut-on en définir un ?) qui distingue les territoires circulatoires au sens plein des simples espaces de transit ou de court séjour parcourus par les migrants ? La situation est plus claire avec des migrations plus anciennes et mieux établies qui, sans conteste, ont eu le temps de « produire du territoire ». Dans le cas des Kamma d'Andhra Pradesh étudiés par D. Benbabaali (ce volume), la domination de cette caste sur les terres agricoles du delta de la Godaveri a pu s'étendre bien au-delà, vers le monde urbain, à travers des prises de contrôle économiques (informatique, immobilier) et politiques (via le Telugu Desam Party), et même à l'international avec l'émigration vers l'Amérique du Nord. Non seulement les Kamma ont étendu leur territoire, mais cela s'est fait sans dissoudre leur base originelle, compte tenu de ce qu'un contrôle au moins indirect demeure sur le delta. La circulation des personnes, des biens et des capitaux a permis de renforcer la dominance territoriale. On retrouve une attitude comparable, mais pour une caste marchande, chez les Maheshwari, dont l'attachement à leur origine rajasthanaise n'empêche pas la mobilité ; au contraire, il est renforcé par elle, étant donné que leur « idéal d'ubiquité » les pousse à commercer dans le monde entier, le long d'un puissant réseau associatif de caste dont la base demeure locale (Pache Huber 2006).

On connaît le rêve de Tagore qui comparait la culture indienne à un immense banian, s'étendant dans le monde entier grâce à la diaspora, et dont l'Inde ne serait que le tronc premier⁷. Il soulève la question de la territorialité des diasporas. Là encore, l'arrachement souvent associé à l'émigration internationale a pu être surévalué. Parler d'« exterritorialité », de « non-lieu » à leur propos (Ma Mung 1994), ou de « déterritorialisation des groupes diasporiques » comme le fait Vertovec (2000) en citant A. Appadurai, n'est-ce pas une facilité ? Après tout, le mot grec à l'origine étymologique de « diaspora » provient lui-même de *speiro*, « semer » – et l'on sait que les graines prennent racine un jour ou l'autre. Non seulement les groupes ont pour territoire celui qu'ils ont investi depuis souvent plusieurs générations (voir Mainet-Valleix 2002, à propos des Sud-Africains

d'origine indienne), mais encore, s'il y a vraiment phénomène de « diaspora », c'est-à-dire la relation de groupes dispersés à travers le monde fondée sur trois pôles (pays d'origine, pays de résidence, et réseau mondial), alors peut-on dire que le réseau diasporique s'appuie sur autant de territoires qu'il y a de lieux abritant la communauté éclatée. Les territorialités sont certes très différentes selon les pays concernés, pour une même communauté. Pourtant existent bien, éclatés, mondialisés, des territoires⁸.

Le cas des émigrés indiens de retour d'Amérique évoqué par Varrel (ce volume) illustre ainsi la très forte circulation existant entre Inde, États-Unis, mais aussi Asie du Sud-Est, à tel point que les identités se font de plus en plus hybrides – même si l'Inde n'attribue qu'une double nationalité partielle et conditionnelle. Plutôt que de parler systématiquement de « diaspora », É. Leclerc préfère donc le terme de « communauté transnationale », qui sous-entend moins un éloignement durable de l'Inde et souligne l'effacement relatif des frontières politiques et culturelles⁹.

Le transnationalisme est « un déplacement des identités, notamment nationales, et des revendications politiques et sociales au-delà des appartenances territoriales habituelles fondées sur l'échelle des États-nations. [...] Ainsi l'approche du transnationalisme a pu se positionner, dans le champ de la migration, comme une sorte de troisième voie entre l'option de l'assimilation et celle du retour » (Fibbi & d'Amato 2008 : 7). Contrairement à ce que suggère Portes (1997), les groupes qui connaissent une immigration récente et sont numériquement importants ne développent pas toujours le plus de liens transnationaux : trop de précarité juridique et matérielle (cas des Kéralais dans les pays du Golfe – Venier, Percot & Nair, ce volume), ou des décisions d'émigrer avant tout individuelles, se révèlent paralysantes pour mener des actions collectives dans le domaine politique (revendication du droit de vote local), économique (création d'entreprises, ONG transnationales) ou culturelles (associations « folkloriques »). Les liens tendent à s'affaiblir avec le temps et les générations, mais il existe de nombreuses exceptions, comme ces enfants d'immigrés qui « retrouvent leurs origines », quitte à les reconstituer sous la forme d'une *imagined community*. Notons enfin qu'il ne semble pas y avoir de contradiction entre intégration entre le pays d'accueil et maintien de liens transnationaux : pour reprendre des termes chers à Putnam (2000), il n'existe pas d'antagonisme entre le capital social « passerelle » (*bridging social capital*) et le capital social « communautaire » (*bonding*).

Gardons-nous cependant d'aller trop loin dans la mise en lumière de la souplesse culturelle, de l'hybridation sociale, de la complémentarité des milieux et de la labilité des territoires. D'une part, la circulation peut correspondre à une mobilité de survie, ne permettant aucune accumulation en raison d'une exploitation sans vergogne des immigrés (Bremner 1985, 1996). On peut partir sans pour autant réussir à rester. D'autre part, même si les émigrés parviennent

à reconstituer de véritables territoires, voire à les étendre, cela ne se fait pas forcément sans souffrance ni déchirement. Les discours retranscrits entre autres par Bruslé, Percot et Nair, ainsi que Picherit (ce volume), suffisent à dire que circulation ne fait pas toujours bon ménage avec territoire, et que l'on risque parfois de perdre ses racines sans pour autant pouvoir en trouver d'autres. « La mobilité tisse-t-elle du lien et le lien crée-t-il du lieu ? » Oui, répondent Capron et al. (2005 : 10), même chez les marginaux. Pourtant, d'une part la circulation peut devenir après une ou deux générations une franche émigration sans retour envisagé. Par ailleurs, à force de dénoncer les visions simplistes de « l'exode » rural, du déracinement, d'insister sur les processus de territorialisation même dans des conditions très précaires, il y a peut-être un risque qu'on en soit venu à surestimer la facilité à circuler entre deux mondes : le terme « mobilité » ne fait-il pas partie du même champ lexical que « flexibilité », dont l'emploi recèle souvent une portée idéologique importante qui tend à masquer la part de souffrance ou de contrainte qu'il y a dans tout départ ¹⁰ ?

UNE TYPOLOGIE DES « TERRITORIALITÉS CIRCULATOIRES »

On le voit, l'irruption et l'intensité des territorialités dépendent de différents facteurs : la fréquence de la circulation, la durée du séjour dans chaque lieu, mais aussi les raisons de la mobilité et ses modalités (mobilité forcée ou non, clandestine ou officielle, plus ou moins valorisée...). Un lieu traversé pour la première fois, mais doté d'une forte valeur identitaire et parcouru comme le font ces pèlerins décrits par Delage ou Claveyrolas (ce volume), pourra apparaître familier et se trouver chargé d'une territorialité plus intense qu'un lieu pratiqué régulièrement mais de façon moins ostensible. Comme l'écrit Bruslé (ce volume) à propos des migrants népalais en Inde : « Plus la pratique est valorisée, plus le lieu où elle s'exerce le sera ». La territorialité doit se pratiquer, et se pratiquer ouvertement, sans honte, être assumée. Sinon elle n'existe pas.

On peut donc proposer une typologie des « territorialités circulatoires » classées en fonction de leur intensité.

La plus faible est ce qu'on peut appeler la *territorialité du bout de trottoir* : c'est le cas du migrant transplanté dans un lieu inconnu, rasant les murs. Son territoire est limité au lieu de résidence temporaire, et encore : s'il s'agit d'un coin de *verandah*, approprié de façon fragile, on ne pourra parler de territorialisation. Celle-ci n'existe que dans le lieu d'origine du migrant – mais dans le cas de certains réfugiés, tout lien peut tragiquement avoir été coupé. La circulation des personnes est en revanche en général assez intense, ce qui contribue d'ailleurs à

expliquer le faible enracinement : parmi les *homeless* de Delhi, on trouve beaucoup plus de migrants sur place pour quelques semaines, dans le cadre d'une mobilité organisée, que d'individus à la dérive.

Les migrations temporaires de groupe donnent cependant plutôt lieu à ce que j'appelle la *territorialité du dortoir*, tels les ouvriers indiens dans les pays du Golfe dormant en lits superposés, voire les Népalais en Uttarkhand : une circulation intense, mais une territorialisation très limitée tant pour des raisons exogènes (environnement relativement hostile à l'enracinement) qu'aux logiques migratoires (économiser au maximum sur le coût du logement). Il s'agit là du territoire circulaire dans sa forme sans doute la plus pure, ce que Di Méo (2004) appelle « territoires de la mobilité » – par opposition aux « territoires de la sédentarité » dont la création est plus volontaire et consciente. « Pour la majorité des migrants, les lieux sont créés sans projet énoncé mais uniquement par des pratiques liées au travail, et de manière marginale, liées à d'autres fonctions (nourriture, loisir, sociabilité) » (*ibid.* : 201).

Un cas intermédiaire est la *territorialité du (petit) propriétaire* : la circulation est plus faible, et la migration de longue durée voire définitive. Les Népalais à Delhi, les migrations qualifiées vers le Golfe, ou encore le cas multiforme des Kamma d'Andhra Pradesh en sont des exemples.

La *territorialité nomade (ou semi-nomade)*, qu'on rencontre chez les Bhotia du Kumaon, correspond à un rapport au territoire souvent très intense, mais fondé sur une circulation forte et une relation à l'espace complexe. La *territorialité du pèlerin*, examinée ici à Sabarimala et à Bénarès, lui ressemble, mais n'est pas fondée à l'échelle de l'individu sur une circulation aussi régulière.

La *territorialité diasporique* se caractérise par un rapport au territoire de vie le plus souvent marqué par l'enracinement, mais qui n'empêche pas des relations fortes avec l'espace d'origine de l'individu ou des ancêtres, et avec les autres fragments de la diaspora dispersés sur la planète, mêlant lieux de mémoire et lieu de résidence, traversant les frontières et produisant métissage et hybridité. La circulation peut être forte, dans le cas des *techno-coolies* envoyés en Malaisie dans le cadre du *boddy-shopping*, ou plus faible dans la situation des ingénieurs vivant aux États-Unis, voire nulle dans le cas de nombre d'Africains ou Antillais d'origine indienne.

Enfin existe la territorialité la plus forte, celle qu'Offner et Pumain (eds., 1996) dénomment la *territorialité villageoise* : la circulation s'y inscrit dans un territoire délimité, dans « une totalité sociale et spatiale précisément localisée » (*ibid.* : 162). Finalement, elle ne se manifeste guère dans ce volume – à part chez les Bhotia du Moyen Pays – ce qui témoigne peut-être du fait que la sédentarité dans un lieu fixe, aux limites bornées, est loin de représenter la norme, et qu'à avoir voulu la présenter comme un idéal type, on a trop envisagé comme

exceptions les territorialités plus labiles, fondées sur la circulation – alors même que celles-ci sont sans doute les plus habituelles.

Autant de types idéaux, la réalité étant souvent moins tranchée. D'une part, tous ces types représentent des stades d'évolution possibles qu'un même groupe peut successivement connaître : on peut ainsi passer du territoire « villageois » au territoire circulatoire avant d'être doté d'un territoire diasporique – lequel peut finalement devenir « villageois » en cas de coupure définitive avec le lieu d'origine ! C'est le cas du territoire himalayen des Bhotia. Quant aux Kamma, à l'échelle de la caste, tous les types de territoire sont combinés, du delta de la Krishna jusqu'aux États-Unis – mais, à l'échelle des individus, les situations varient considérablement. Enfin, la territorialité du pèlerin n'est pas forcément très éloignée de celle, elle aussi très idéelle, de certains groupes diasporiques vis-à-vis du territoire de leurs ancêtres.

D'autre part, il existe de nombreuses nuances au sein de chaque type. En ce qui concerne les territoires de migration, des contributions à ce volume ont montré des exemples de la territorialisation la plus légère, comme ces ruraux à Hyderabad (Picherit) qui vivent dans des huttes et évitent les autochtones. Proche de celui-ci : le cas des Népalais portefaix en Uttarakhand, qui se font transparents pour éviter les ennuis... mais aussi très visibles pour obtenir des clients. Comme l'écrit alors Bruslé (ce volume) : « L'espace indien [...] n'est pas revendiqué. Il ne constitue pas une strate supplémentaire d'appartenance. *A contrario*, les séjours à l'étranger participent plutôt d'un renforcement de l'appartenance villageoise et régionale, tellement l'Inde est un repoussoir ». C'est moins le cas avec les Népalais partant plus loin, à Delhi. « Il existe des degrés dans l'appropriation, qui sont autant de niveaux de mise en territoire. Les lieux portent des sens différentiels en fonction de la position sociale du migrant sur les lieux d'arrivée et selon ses aspirations. [...] Pour le migrant en logique d'accumulation, le logement, les comportements se calquent peu à peu sur ceux des Indiens. Une volonté d'assimilation se fait jour. Pour les autres migrants, [...] peu situés, les lieux sont de même valeur, à condition qu'ils permettent la satisfaction des besoins basiques » (Bruslé 2006 : 422).

Enfin, autant de nuances internes sont lisibles dans les territoires de diaspora : ceux des Kamma étudiés par Benbabaali correspondent au principe du banian de Tagore (les nouveaux troncs poussés à Hyderabad ou en Amérique ont conservé des branches les reliant au tronc originel solidement enraciné dans le delta), alors que certaines émigrations évoquées par Leclerc ou Varrel laissent plus sceptiques sur la solidité de ces branches : celles-ci ne finiront-elles pas par se résorber pour certains individus ou groupes, qui perdraient alors tout contact physique avec l'Inde ? Tandis que les migrations vers le Golfe étudiées par Venier, Percot et Nair n'ont pour certaines que des plantules crues en terre étrangère, étant

donné les restrictions à l'enracinement imposées dans les Émirats... Là-bas, la territorialité faible correspond donc à une circulation réduite ou au contraire intense selon que l'on considère le processus à l'échelle de l'individu (qui fait parfois un seul séjour) ou du groupe (dont le flux est continu). Elle n'empêche pas l'établissement dans de nombreuses villes de véritables quartiers ethniques, empreintes spatiales de la rotation des migrants. De toute façon, l'évaluation du degré de territorialité dans les cas des diasporas varie considérablement selon que l'on prend en compte l'espace d'origine, celui d'arrivée, ou les deux : la faible territorialisation des Indiens dans le Golfe va évidemment de pair avec la forte territorialité qu'ils ont maintenue au Kerala ou au Tamil Nadu.

On prend ainsi la mesure des infinies nuances qui caractérisent les relations entre circulation et territoire. Au lecteur de naviguer dans cet ouvrage pour mieux appréhender ces rapports, parfois antagonistes, parfois complémentaires, toujours situés entre frottements et frictions.

F. L.

NOTES

1. Source : « Missions Économiques en Asie du Sud », *Revue Asie du Sud*, New Delhi, 35, 2006.

2. Voir : *Gujarat. Where Growth is Natural*. Industrial Extension Bureau, Ahmedabad, nov. 1991.

3. Exposé de K. Marius-Gnanou au séminaire de l'équipe « Circulation et Territoire », CEIAS, 27/01/2003 : « Mobilités circulaires féminines de travail et reconstruction des rapports de genre. Un exemple dans la vallée industrialisée de la Palar (Inde du Sud) ».

4. C. Ž. Guilmoto, contribution à la constitution de l'équipe « Circulation et Territoire », CEIAS, communication personnelle par courriel, 29/01/2001.

5. L'adjectif « intégré » est courant en géographie, moins dans les autres disciplines. Le sens d'« intégré » demeure ambigu, étant donné qu'il peut avoir un sens absolu (« un territoire intégré », homogène) comme relatif (« une région intégrée au territoire national »).

6. Source : indiatat.com

7. « La civilisation de l'Inde, tout comme le banian, a déversé son ombre bénéfique loin de son lieu de naissance. L'Inde peut vivre et grandir en se développant à l'étranger – non pas l'Inde politique, mais l'Inde idéale » [lettre à C.F. Andrews reprise en exergue par TINKER (1977) dans son livre sur la diaspora indienne]. *Pravasi Bharatiya*, magazine indien à destination de la diaspora aisée, estime quant à lui – de façon sans doute contestable – que « jadis Rabindranath Tagore utilisa l'analogie du banian pour symboliser la Relation entre l'Inde et sa diaspora. Aujourd'hui, les membres de la diaspora retournent véritablement à leurs racines », (*Pravasi Bharatiya*, 2008, vol. 1 (1), p. 1) : <http://www.oifc.in/newsletters/parvasi-english-jan08.pdf>.

8. « On se trouve à faire l'expérience à travers la migration et la diaspora d'une territorialité qui prend forme par le biais d'un espace non continu, fait de distance, de dispersion, de points, de lignes » (GILBERT 1997 : 487).

9. Communication au séminaire de l'équipe « Circulation et territoire », CEIAS, Paris, 1^{er} fév. 2001.

10. Dans le cas des semi-nomades Raika du Rajasthan (PRÉVOT 2007), les toponymes utilisés pour désigner les lieux parcourus en Uttar ou Madhya Pradesh sont ceux de villes (« Agra », « Bhopal ») et non des noms de rivières ou de forêts. Il s'agit de points de repères de sédentaires, non de nomades, sans doute parce que ces migrations longues ne datent que de quatre décennies au plus, provoquées par l'augmentation du cheptel et la raréfaction des pâturages. L'« appropriation » de ces espaces de parcours demeure donc très superficielle, pour ne pas dire inexistante (les jachères sont pâturées contre paiements en nature effectués par les agriculteurs, mais ceux-ci restent bien les propriétaires du « territoire »...).

BIBLIOGRAPHIE

- BADIE, B. (1995), *La Fin des territoires. Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*. Paris, Fayard.
- BARBORA, S., THIEME, S., SIEGMANN, K.A. et al. (2008), « Migration matters in South Asia: commonalities and critiques », *Economic and Political Weekly*, 43 (24), pp. 57-65.
- BERTI, D. & TARABOUT, G., eds. (2009), *Territory, Soil and Society in South Asia*. Delhi, Manohar.
- BREMAN, J. (1985), *Of Peasants, Migrants and Paupers: Rural Labour Circulation and Capitalist Production in West India*. Delhi, Oxford University Press.
- BREMAN, J. (1996), *Footloose Labour: Working in India's Informal Economy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BROCARD, M. (2009), *Transports et territoires. Enjeux et débats*. Paris, Ellipses.
- BRUNEAU, M. (2006), *L'Asie d'entre Inde et Chine. Logiques territoriales des États*. Paris, Belin.
- BRUSLÉ, T. (2006), « Aller et venir pour survivre ou s'enrichir. Circulations de travail, logiques migratoires et construction du monde des Népalais en Inde ». Thèse de géographie, Université de Poitiers.
- CADÈNE, P. (1993), « Réseaux économiques et territoires de l'identité: migrations de travail et migrations de mariage des membres d'une communauté marchande dans une petite ville indienne », *Cahiers des sciences humaines*, 29 (2-3), pp. 443-463.
- CAPRON, G., CORTÈS, G., GUÉTAT-BERNARD, H., eds. (2005), *Lieux et liens de la mobilité. Ces autres territoires*. Paris, Belin.
- CAVAILLÈS, H. (1940), « Introduction à une géographie de la circulation », *Annales de géographie*, 49 (280), pp. 170-182.
- COLLIGNON, B. (1996), *Les Inuit: ce qu'ils savent du territoire*. Paris, L'Harmattan.
- CORTÈS, G. (2000), *Partir pour rester. Survie et mutation de sociétés paysannes andines*. Paris, IRD Éditions.
- CORTÈS, G. & FARET, L., eds. (2009), *Les Circulations transnationales*. Paris, Armand Colin.
- Courrier de la planète* (2006), Dossier « Migrations internationales, chaînon manquant de la mondialisation », 81-82.

- DANIEL, E.V. (1984), *Fluid Signs. Being a Person the Tamil Way*. Berkeley, University of California Press.
- DESHINGKAR, P. & FARRINGTON, J., eds. (2009), *Circular Migration and Multilocational Livelihood Strategies in Rural India*. Delhi, OUP.
- DE LA CROIX, K. (2008), «Territorialités et temporalités des espaces en eau dans le Delta Central du Niger», Mémoire de master 2 de géographie, Université de Nanterre.
- DI MÉO, G. (1998), *Géographie sociale et territoire*. Paris, Nathan.
- DI MÉO, G. (1999), «Géographies tranquilles du quotidien. Une analyse de la contribution des sciences sociales et de la géographie à l'étude des pratiques spatiales», *Cahiers de géographie du Québec*, 43 (118), pp. 75-93.
- DI MÉO, G. (2004), «Composantes spatiales, formes et processus géographiques des identités», *Annales de géographie*, 638-639, pp. 339-362.
- DOLLFUS, P. (à paraître), «From a green happy homeland to a cramped "island": discussing the territories of a nomadic group inhabiting the South-Eastern edge of Ladakh», in *Territorial Changes and Territorial Restructurings in the Himalayas*, Proceedings, Villejuif 17-19 déc. 2007.
- DUBRESSON, A. & JAGLIN, S. (2005), «Gouvernance, régulation et territorialisations des espaces urbanisés. Approches et méthode», in B. Antheaume & F. Giraut, eds., *Le Territoire est mort, vive les territoires!* Paris, IRD Éditions, pp. 337-352.
- DUPONT, V. (1997), «Les "rurbains" de Delhi», *Espace, Populations, Sociétés*, 2-3, pp. 225-240.
- DUPONT, V. (2009), «Création de nomades urbains et appauvrissement – Impact des politiques d'éradication des camps de squatters à Delhi» (Projet SETUP). Paris, Mimeo.
- DUPONT, V. & DUREAU, F. (1994), «Rôle des mobilités circulaires dans les dynamiques urbaines. Illustrations à partir de l'Équateur et de l'Inde», *Revue Tiers Monde*, Tome XXXV (140), pp. 801-829.
- DUREAU, F. & HILY, M.H., eds. (2009), *Les Mondes de la mobilité*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- FIBBI, R. & D'AMATO, G. (2008), «Transnationalisme des migrants en Europe: une preuve par les faits», *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 24 (2), Introduction au numéro: *Pratiques transnationales. Mobilités et territorialités*, pp. 7-22.
- FOURNIER, J.-M. (2007), «Géographie sociale et territoires. De la confusion sémantique à l'utilité sociale?», *La lettre ESO*, 26, pp. 29-35.
- GALLAIS, J. (1984), *Hommes du Sahel*. Paris, Flammarion.
- GARDNER, K. & OSELLA, F. (2003), «Migration, modernity and social transformation in South Asia: an overview», *Contributions to Indian Sociology*, 37 (1 & 2), pp. V-XXVIII.
- GERVAIS-LAMBONY, P., ed. (2009), *Justice spatiale*, n° spécial 665-666, *Annales de géographie*.
- GIDWANI, V. & SIVARAMAKRISHNAN, K. (2003), «Circular migration and rural cosmopolitanism in India», *Contributions to Indian Sociology*, 37 (1 & 2), pp. 339-367.
- GILBERT, A. (1997), «Rapport de synthèse de l'atelier "Migrations et Diasporas"», [Actes du colloque *Le territoire, lien ou frontière?*], Paris, 2-4 octobre 1995 (CD-ROM).
- HEINRICH, S.A. & LANDY, F. (1995), «Le barbier et ses clients. Usages diversifiés des codes culturels et permanence de l'Inde rurale», *Études rurales*, 137, pp. 7-22.

- LANDY, F. (2003), « Terre des ancêtres et territoire de diaspora : le cas des Sud-Africains d'origine indienne », in P. Gervais-Lambony, F. Landy & S. Oldfield, eds., *Espaces arc-en-ciel : identités et territoires en Afrique du Sud et en Inde*. Paris, Karthala, pp. 187-206.
- LANDY, F. (2006), *Un milliard à nourrir. Grain, territoire et politiques en Inde*. Paris, Belin.
- LANDY, F. & CHAUDHURI, B. (2002), « Introduction », in Id., eds., *De la mondialisation au développement local en Inde. Questions d'échelles*. Paris, CNRS Éditions, pp. 7-26.
- LÉVY, J. & LUSSAULT, M., s. dir. (2003), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*. Paris, Belin.
- LUDDEN, D. (1999), *The New Cambridge History of India*, vol. IV, part. 4: *An Agrarian History of South Asia*. Cambridge, CUP.
- MAINET-VALLEIX, H. (2002), *Durban. Les Indiens, leurs territoires, leur identité*. Paris, IFAS-Karthala.
- MA MUNG, E. (1994), « Non-lieu et utopie. La diaspora chinoise et le territoire », *L'Espace géographique*, 23 (2), pp. 106-113.
- MARKOVITS, C., POUCHPADASS, J., SUBRAHMANYAM, S., eds. (2003), *Society and Circulation. Mobile People and Itinerant Cultures in South Asia (1750-1950)*. New Delhi, Permanent Black.
- MUKHERJI, S. (2001), « Low quality migration in India: the phenomenon of distress migration and acute urban decay ». [Communication au 24^e Congrès international de la Population, UIESP, Salvador, Brésil, 18-24 août].
- OFFNER J.-M. & PUMAIN, D., eds. (1996), *Réseaux et territoires. Significations croisées*. La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube.
- O'BRIEN, R. (1992), *Global Financial Integration: The End of Geography*. Londres, Pinter Publishers [cité par O. Dollfus, C. Grataloup, J. Levy, « Trois ou quatre choses que la mondialisation dit à la géographie », *L'Espace géographique*, 1 (1999), pp. 1-11].
- OSELLA, C. & OSELLA, F. (2009), « Vital exchanges: land and persons in Kerala », in D. Berti & G. Tarabout, eds., *Territory, Soil and Society in South Asia*. Delhi, Manohar., pp. 205-241.
- PACHE HUBER, V. (2006), « L'idéal d'ubiquité. Pratiques et représentations de la mobilité dans une caste de commerçants indiens », *Études rurales*, 177: *Territoire rural : pratiques et représentations*, pp. 91-108.
- PRÉVOT, S. (2007), *Les Nomades d'aujourd'hui. Ethnologie des éleveurs Raika en Inde*. Paris, Aux Lieux d'Être.
- PORTES, A. (1997), *Globalization from Below. The Rise of Transnational Communities*. Princeton, Princeton University.
- PUTNAM, R. (2000), *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York, Simon & Schuster.
- RACINE, J.-L., ed. (1994), *Les Attaches de l'homme. Enracinement paysan et logiques migratoires en Inde du Sud*. Paris, Éditions de la MSH/Pondichéry, IFP.
- RAMACHANDRAN, S. (2003), « "Operation Pushback". Sangh Parivar, state, slums, and surreptitious Bangladeshis in New Delhi », *EPW*, 38 (07), pp. 637-647.

- ROSENTAL, P.-A. (1999), *Les Sentiers invisibles. Espace, familles et migrations dans la France du XIX^e siècle*. Paris, Éditions de l'EHESS.
- ROY, A. (2008), «Between encompassment and closure: the “migrant” and the citizen in India», *Contributions to Indian Sociology*, 42 (2), pp. 219-48.
- SCHEIN, L. & OAKES, T. (2003), «Introduction: re-imagining Chinese mobilities and spaces», *Provincial China*, 8 (1), pp. 1-4.
- TARRIUS, A. (1994), «Migration et citoyenneté», *Le Courrier du CNRS*, 81, «La Ville», pp. 63-65.
- TARRIUS, A. (2001), «Au-delà des États-nations: des sociétés de migrants», *Revue européenne des migrations internationales*, 17 (2), pp. 37-61.
- TINKER, H. (1977), *The Banyan Tree: Overseas Emigrants from India, Pakistan, and Bangladesh*. Oxford, OUP.
- VELTZ, P. (1996), *Mondialisation, villes et territoires. L'économie d'archipel*. Paris, PUF.
- VERTOVEC, S. (2000), *The Hindu Diaspora*. Londres, Routledge.
- VIDAL DE LA BLACHE, P. (1902), «Routes et chemins de l'ancienne France», *Bulletin de géographie historique et descriptive*, pp. 115-126.
- World Migration Report 2008* (2009), *Managing Labour Mobility in the Evolving Global Economy*. Genève, International Organization for Migration, vol. 4.

RÉSUMÉ

Le territoire, chargé d'identité, d'enracinement, et souvent borné, peut d'abord apparaître comme contradictoire avec la notion de circulation. Les exemples en sont nombreux, à l'échelle internationale comme à l'intérieur des pays sud-asiatiques. À l'inverse, la circulation ne joue guère d'obstacle à la territorialisation. En particulier, on ne peut opposer trop longtemps «réseau» et territoire: les territoires créent des réseaux; les réseaux créent des territoires; et les territoires peuvent circuler selon des réseaux. Circuler au-delà de son territoire, bien loin de toujours distendre les liens, est souvent un moyen de les renforcer – et l'on aura garde de considérer la mobilité actuelle des biens et des personnes en Inde comme un processus très récent, lié à la seule mondialisation. Pour finir, une typologie des «territorialités circulatoires» est proposée, en fonction de l'intensité variable du rapport des personnes au territoire: elle va de la «territorialité du bout de trottoir» (celle du migrant transplanté dans un lieu inconnu) à la «territorialité villageoise» (à la circulation très circonscrite), en passant par les territorialités diasporique ou nomade.

ABSTRACT

CIRCULATION AND TERRITORY: RESISTANCES, FRICTIONS AND AFFINITIES

At first sight, «territory», loaded with identity and historical roots and often limited by boundaries, appears in contradiction with the notion of circulation. Numerous examples can be found at the international level as well as within South Asian countries.

Conversely, circulation does not in any way prevent territorialisation. In particular, «network» and «territory» do not necessarily conflict: territories create networks; networks create territories; and territories may circulate within networks. Circulating beyond one's own territory, far from always loosening links, is often a means for reinforcing them. Indeed, the present mobility of goods and persons in India is not a recent process to be explained by globalisation. To conclude, a typology of «circulatory territorialities» according to the intensity of the relationship people-to-territory is proposed: it starts from the «pavement territoriality» (the one of the transplanted migrant in an unknown place) to the «village territoriality» (where circulation remains very confined), including diasporic or nomadic territorialities.

Ont collaboré à ce volume

Dalal Benbabaali

Agrégée de géographie, doctorante au laboratoire Gecko, Université de Paris Ouest-Nanterre-La Défense, elle est actuellement affiliée au Centre de Sciences Humaines de New Delhi. Sa thèse porte sur le rapport entre caste dominante et territoire, à partir de l'étude des Kamma d'Andhra Pradesh. Elle a travaillé également sur les élites de l'administration indienne.

Publications

- 2008 « Les élites de la haute fonction publique indienne : entre administration locale et intégration nationale », *Autrepart*, 47, pp. 5-23.
- 2009 « Importing new cultures into the city: the role of Kamma migrants in the development of Andhra culture in Hyderabad », in G. Reddy Anant, ed., *Emerging Urban Transformations. Multilayered Cities and Urban Systems*, International Geographical Union, Urban Geography Commission, août 2009, Hyderabad, pp. 689-700.
- 2010 « Les conflits de caste en Andhra côtier », in L. Baixas, L. Dejouhanet, P.-Y. Trouillet, eds., *Conflits et rapports sociaux en Asie du Sud*, Paris, L'Harmattan (« Points sur l'Asie »), pp. 157-172.

dalalbb@yahoo.com

Tristan Bruslé

Géographe et chargé de recherche au CNRS (Milieux, Sociétés et Cultures en Himalaya, UPR 299), il s'intéresse aux migrations internationales de travail et aux processus diasporiques, à partir de l'exemple népalais. Ses principaux terrains d'étude sont le Népal, l'Inde et le Qatar.

Publications

- 2008 « Choosing a destination and work. Migration strategies of Nepalese workers in Uttarakhand, Northern India », *Mountain Research and Development*, 28 (3/4), pp. 240-247.

- 2009 « Les âges de la migration. Cycle de vie, projets et rapports à l'espace des migrants népalais en Inde », in V. Baby-Collin, G. Cortès, L. Faret et al., coord., *Migrants des Suds. Acteurs et trajectoires de la mobilité internationale*, IRD/PUM Toulouse/PULM Montpellier.
- 2009 « Who's in a labour camp? Socio-economic analysis of Nepalese migrants in Qatar », *European Bulletin of Himalayan Research*, Autumn, 35, pp. 32-48.

tristan.brusle@gmail.com

Mathieu Claveyrolas

Ethnologue, chargé de recherche au CNRS et membre du Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud (EHESS/CNRS), ses recherches, après la publication d'une monographie du temple de Saṅkaṭ Mocan, portent actuellement sur l'hindouisme mauritien en tant que configuration singulière, et valant pour elle-même, au-delà des permanences, des emprunts ou des évolutions dont témoigne l'hindouisme en contexte non-indien.

Publications

- 2003 *Quand le temple prend vie. Atmosphère et dévotion à Bénarès*. Paris, CNRS Éditions (« Monde indien/Sciences sociales 15^e-21^e siècle »).
- 2008 « Les temples de Mère Inde. musées de la nation », *Gradhiva*, 7, n.s., pp. 84-99.

mathieu.claveyrolas@laposte.net

Mathieu Coubat

Géographe de formation, il a effectué un travail de recherche sur les conditions de sédentarisation d'une population semi-nomade de l'Himalaya du Kumaon en partenariat avec le Laboratoire Territoires de l'Université Grenoble I et le G.B. Pant Institute of Himalayan Environment and Development d'Almora en Inde. Il se consacre actuellement à l'étude du hindi à l'INALCO.

mathieu.coubat@gmail.com

Rémy Delage

Géographe, chargé de recherche au CNRS et membre du Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud (EHESS/CNRS), il s'intéresse aux processus de territorialisation du religieux en Inde et au Pakistan.

Publications

- 2005 « From fieldwork to research theory on an Indian pilgrimage », in C. Partridge & R. Geaves, eds., *Fieldwork in Religion*, vol. 1-2, Londres, Equinox Publishing, pp. 105-121.

- 2007 «L'Inde à l'épreuve du multiculturalisme : contextes et perspectives géographiques», *Géographie et cultures*, 58, pp. 19-32.
- 2010 «Formation historique et re-territorialisations de la minorité musulmane en Inde», in M. Gilquin, ed., *Atlas des minorités musulmanes en Asie méridionale et orientale*, Paris, Éditions du CNRS, pp. 25-45.

delage.remy@gmail.com

Véronique Dupont

Démographe, directrice de recherche à l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD) dans l'UMR « Développement et sociétés » (Université de Paris I Panthéon–Sorbonne & IRD), et chercheuse associée au Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud (EHESS/CNRS), ses recherches traitent des transformations des territoires métropolitains en Inde, en relation avec les mobilités des populations, les politiques urbaines et les processus d'exclusion sociospatiale.

Publications

- 1995 *Decentralized industrialization and urban dynamics. The case of Jetpur in West India*, New Delhi, Sage.
- 2000 V. Dupont., E. Tarlo, D. Vidal, eds., Delhi. *Urban Space and Human Destinies*, Delhi, Manohar - CSH.
- 2007 V. D. & D.G. Heuzé, eds., «Puruṣārtha», 26: *La Ville en Asie du Sud. Analyse et mise en perspective*, Paris, Éditions de l'EHESS.

veronique.dupont@ird.fr

Frédéric Landy

Professeur de géographie à l'Université de Paris Ouest-Nanterre-La Défense, où il est responsable du laboratoire GECKO, il est aussi membre associé du Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud (EHESS/CNRS). Spécialisé sur l'Inde, après avoir travaillé sur les logiques paysannes, les migrations, puis la politique alimentaire, il s'intéresse désormais aux questions de participation et de décentralisation, tant en milieu urbain que pour la gestion de l'irrigation ou de la forêt.

Publications

- 2002 *L'Union Indienne*, Paris, Éditions du Temps.
- 2006 *Un milliard à nourrir. Grain, territoire et politiques en Inde*, Paris, Belin.
- 2009 dir., *Dictionnaire de l'Inde contemporaine*, Paris, Armand Colin.

frederic.landy@wanadoo.fr

Éric Leclerc

Géographe, maître de conférences à l'université de Rouen, membre du Laboratoire Ailleurs (E.A. 2534), ses recherches portent sur le rôle de la diaspora indienne dans le processus de mondialisation.

Publications

- 2006 É. L. & B. Khadria, «Exode des emplois contre exode des cerveaux, les deux faces d'une même pièce?», *Autrepart*, 37, pp. 37-51.
- 2007 «Mondialisation des mobilités humaines» et «Les diasporas dans la mondialisation», in D. Retaillé, ed., *La Mondialisation*, Paris, Nathan, pp. 51-63 et pp. 141-154.
- 2007 É. L. & J.-B. Meyer, «Knowledge diasporas for development: a shrinking space for scepticism», *Asian Population Studies*, 3 (2), pp. 153-158.

ejr.leclerc@gmail.com

Sreelekha Nair

Fellow at the Centre for Women's Development Studies, New Delhi, she got her Ph.D. degree from Jawaharlal Nehru University, New Delhi in 2004 on women engineers, their education and work in the context of a public sector organization in the state of Kerala. Her Post-Doctoral research (2007-2008) was on migrant working women of Asian origin in France under Hermes (Fondation MSH, Paris) fellowship and was attached to Genre, Travail et Mobilités, Paris, and Migrations Internationales, Espaces et Sociétés, Poitiers. She is at present working on a manuscript based on the project «Gender, Status and Migration of Malayali Nurses in Delhi».

Publications

- 2007 «Globalization and livelihood: perspective of women nurses in Delhi», *Asian Journal of Women's Studies*, 13 (4), Seoul, Asian Center for Women's Studies, pp. 34-56.
- 2007 «Rethinking citizenship, community and rights: the case of nurses from Kerala», *Indian Journal of Gender Studies*, 14 (1), pp. 137-156.

sreeinde@yahoo.fr

Marie Percot

Membre du Laboratoire d'Anthropologie Urbaine (UPR 34 CNRS), ses recherches s'inscrivent dans les champs de l'anthropologie du travail et de l'anthropologie de la migration. Dans cette étude sur la migration des infirmières malayali, elle s'est plus particulièrement intéressée aux aspects genrés de la migration.

Publications

- 2006 «Indian nurses in the Gulf: from job opportunity to life strategy», in A. Agrawal, ed., *Migrant Women and Work* (Women and Migration in Asia, vol. 4), New Delhi/Thousand Oaks/Londres, Sage Publication, pp. 155-176.
- 2006 «Indian nurses in the Gulf: two generations of female migration», *South Asia Research*, 26 (1), pp. 41-62.
- 2007 M. P. & S.I. Rajan, «Female emigration from India. Case study of nurses», *Economic and Political Weekly*, XLII (4), pp. 318-325.

marie.percot@gmail.com

David Picherit

Docteur en ethnologie de l'Université Paris Ouest-Nanterre-La-Défense (Laboratoire Ethnologie et Sociologie Comparative), membre du projet ANR-Les Suds «Rural Micro-finances and Employment» et du programme «Travail, Finances et Dynamiques Sociales» de l'Institut français de Pondichéry, il est présentement *Visiting Research Fellow* au département d'anthropologie de l'Université de Sussex (U.K.) et affilié à l'UMR 201-Institut d'études du développement économique et social. En tant que post-doctorant, il s'intéresse aux mondes du travail, aux migrations internes, au clientélisme et aux questions de développement rural en Inde.

Publications

- 2009 «“Workers, trust us!”: Labour middlemen and the rise of the lower castes in Andhra Pradesh», in J. Breman, I. Guérin., A. Prakash, eds., *India's unfree workorce. Old and new practices of labour bondage*, Delhi, Oxford University Press, pp. 259-283.
- 2010 «*In vino veritas?* Alcools et contestations des rapports de domination en Andhra Pradesh», in L. Baixas, L. Dejouhanet, P.-Y. Trouillet, eds., *Conflits et rapports sociaux en Asie du Sud*, Paris, L'Harmattan («Points sur l'Asie»), pp. 173-189.

davidpicherit@gmail.com

Aurélie Varrel

Docteure en géographie, affiliée en tant que telle au Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud (EHESS/CNRS), sa recherche doctorale, menée au sein de l'équipe Migrinter (UMR 6588, CNRS – Université de Poitiers), a porté sur les phénomènes de retour et de circulation parmi les migrants indiens à haut niveau de compétences employés dans le secteur des hautes technologies à Bangalore. Cela l'a amenée à étudier leur espace de vie, notamment leurs pratiques résidentielles, et ce qu'elles donnent à comprendre des dynamiques de production à l'œuvre dans les métropoles indiennes.

Publications

- 2009 «Back to Bangalore. L'émergence d'un pôle urbain dans la circulation migratoire des migrants indiens les plus qualifiés», in G. Cortès & L. Faret, eds., *Les Circulations transnationales. Lire les turbulences migratoires contemporaines*, Paris, Armand Colin, pp. 199-209.
- (à paraître) «Gender and intergenerational issues in the circulation of high skilled migrants. The case of the Indian IT professionals», in E. Kofman, M. Kohli, A. Kraler, eds., *Gender, Generations and the Family in International Migration*, Amsterdam, University Press, pp. 243-257.
- (à paraître) «Migration in the light of the new Indian diaspora policy: emerging transnationalism», in R. Irudaya & M. Percot, eds., *Emerging Dynamics of Indian Migration*, Delhi, Routledge.

aurelie.v@gmail.com

Philippe Venier

Professeur agrégé de géographie, maître de conférences, Migrinter (UMR 6588), Université de Poitiers. Ses principales recherches portent sur les migrations internationales en Inde et dans le Golfe arabo-persique.

Publications

- 2005 «L'émigration des Kéralais dans le Golfe. L'impact des mouvements migratoires internationaux sur une société en développement», in H. Jaber, F. Metral, *Mondes en mouvements. Migrants au Moyen-Orient au tournant du XXI^e siècle*, Beyrouth, Presses de l'IFPO, pp. 293-320.
- 2007 From Kerala to the UAE: emerging trends in a mature labour migration system. <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00324540/en/>
- 2009 «Stratégies d'ancrage des immigrés kéralais (Inde du Sud) dans les villes des Émirats Arabes Unis», *Maghreb-Machrek*, 199, pp. 121-138.

philippe.venier@univ-poitiers.fr



Gare de Shivaji à Mumbai, 2009
(Cliché Djallal Heizé)

De l'informaticien de Bangalore sous contrat en Californie jusqu'aux villageois saisonniers employés sur les chantiers des métropoles, sans omettre les pèlerins en route vers des lieux sacrés, l'Inde n'échappe pas à une forte circulation des personnes. De telles formes de mobilité sont-elles nouvelles ? Seules des visions fixistes de l'Inde du passé conduiraient à une telle interprétation erronée – même si le développement économique a intensifié les mouvements et si l'insertion dans la mondialisation a mis en route d'autres circuits. Les circulations remettent-elles en cause l'ancrage au territoire, particulièrement fort en Inde, depuis l'attachement au village jusqu'à la glorification des frontières nationales ? La réponse se révèle être à nouveau négative, dans la mesure où ces circulations s'appuient sur une territorialité que souvent elles renforcent, plutôt qu'elles ne l'affaiblissent.

Ce recueil tend à le confirmer à travers trois thématiques qui illustrent divers déterminants de la circulation : les logiques symboliques et religieuses, les logiques économiques des ménages, et l'ouverture à de nouveaux espaces par les circulations transnationales. Des travaux de recherche originaux en géographie, ethnologie et sociologie le démontrent dans les contributions ici réunies : l'Inde des réseaux n'a rien d'incompatible avec l'Inde des territoires, bien au contraire.

VÉRONIQUE DUPONT & FRÉDÉRIC LANDY

Photo de couverture :

Sur une margelle, des Népalais d'une caste de service dans l'attente quotidienne d'un emploi de portefaix, travail qui leur est traditionnellement réservé en Uttarakhand, Pithoragarh, 2002.

(Cliché Tristan Brustlé)

32 €



ÉDITIONS DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES