

Discours indiens contre la ville¹ : culturalisme hindou et conceptions occidentales

Odette Louiset

Géographe, Université de Rouen

Résumé : *Les travaux centrés sur la société urbaine indienne conduisent à un questionnement plus général sur la conceptualisation en géographie et sur les méthodes utilisées. Ici, c'est le concept de ville qui tente d'être clarifié avec des ouvertures sur les apports d'autres sciences sociales. Si l'urbanisation du monde constitue un champ de recherche très fréquenté et pluridisciplinaire, en revanche, concept de ville et méthodologie comparatiste apparaissent peu.*

C'est justement dans cette perspective de conceptualisation et d'élaboration d'un comparatisme réfléchi et constructif que nos recherches sur l'urbanité indiennes sont menées. Il s'agit en effet d'explorer le « sens » de la ville en Inde, les modalités de la production du fait urbain dans une société différente mais contemporaine, à la fois culturellement marquée (« indianité ») mais plurielle.

Ce travail s'inscrit dans une problématique générale portant sur la diversité des conceptions de l'espace, du temps, du monde, sur la nécessité de se dégager des normes européennes pour comprendre d'autres systèmes de pensée. La situation indienne a valeur de test ici : la transposition des concepts pose la question de la traduction non en termes sémantiques, lexicaux, mais en termes de conceptions et de représentations.

Enfin, l'analyse des discours sur la ville (en Inde et dans le monde) conduit à étudier les représentations de l'espace urbain, leur genèse mais aussi leur circulation, du « monde occidental » aux « ailleurs » et inversement : les notions de tradition et de modernité, d'altérité culturelle sont discutées.

Pour autant, nous tentons ce « décentrement » offert par l'appréhension d'une société différente (ici la société indienne) en tentant d'éviter deux écueils : le culturalisme ou la réification par la fixation d'une « identité indienne » et la projection des valeurs qui nous sont familières (le système de pensée européen) conçues comme universalisme. Dans cette perspective d'échanges culturels, les dynamiques sociales, spatiales et temporelles sont analysés comme parties intégrantes du fait culturel.

Cette problématique est développée dans une Habilitation à Diriger les Recherches en cours. L'encadrement, des anciennes maîtrises, ex-DEA, aujourd'hui Masters de Géographie s'inscrit dans ce cadre méthodologique et thématique. La co-direction du Master Aménagement et Gestion du Patrimoine naturel et culturel, spécialité du Master Histoire, Patrimoine, Arts (habilité à la rentrée 2004), les enseignements et encadrements de mémoires assurés au sein de ce cursus, mobilisent les questions relatives à l'identité et au lieu dans les

processus et les choix de valorisation patrimoniale, ceci tant en Europe qu'hors d'Europe.

Abstract : *Discourses against the city in India. Very often, indian identity is seen as a rural one. Village is an emblematic object for indianness. But it is very interesting to analyse this anti-urban discourse and to observe that it is produced as well by human scientists, politicians, poetes, as well by Indians than Westerners. Gandhi played an important role in producing a discourse about villages that make India. Nevertheless, his arguments were inspired by the european anti-modernist intellectual movement and by American transcendentalism. What is the most interesting is to notice the link between rural way of life and indianness is the result of many connections, as transcendentalists read the Vedas...*

S'il est avéré que la colonisation britannique en Inde a eu un retentissement sur la société et la pensée indiennes, la résonance des idées « occidentales » peut apparaître là où on l'attendrait le moins, notamment dans la définition de l'identité indienne. Si les échanges et contacts directs ou indirects sont attestés entre le monde européen et le monde indien dès l'antiquité, avant-même l'expédition d'Alexandre, l'intégration de l'Inde dans l'Empire colonial britannique a constitué un moment inédit dans l'histoire culturelle, politique et économique de sa société, bien que succédant à une autre présence « étrangère », musulmane.

La période coloniale britannique se présente comme un moment inédit parce qu'elle participe de la « découverte » de l'Inde. Découvrir signifie ici imposer à l'Autre son référentiel culturel et le placer dans les catégories que l'on a construites². Pourtant, la relation ne peut être envisagée qu'à travers des échanges mutuels entre les deux conceptions britannique et indienne. Les énoncés des intellectuels et nationalistes indiens témoignent de cette tension. Ils ne participent ni d'un simple transfert d'idées du système européen au système indien, ni même d'emprunts partiels ; les itinéraires empruntés par les idées ressortissent d'une grande complexité³. Pour entrevoir ces itinéraires, une nécessité s'impose : s'extraire du schéma binaire Orient /Occident mis en place avec les premiers orientalistes au XVIIIème siècle⁴ car, de façon paradoxale, pour énoncer l'identité culturelle indienne, les nationalistes mobilisent les catégories de la pensée occidentale.⁵ Le discours gandhien constitue ici un cas exemplaire du fait de son influence sur la pensée nationaliste qui s'inscrit dans « un processus de refonte culturelle amorcé en réaction aux agressions extérieures »⁶. Dans ce discours, l'affirmation du caractère profondément rural de la société constitue un point fort de la spécificité indienne. En reprenant la présentation essentialiste de l'orientalisme européen, Gandhi place le fait urbain dans le registre de l'extériorité culturelle : la grande ville, produit de la « modernité », est une importation européenne, incompatible avec les valeurs « traditionnelles » dont le lieu d'épanouissement est le village.

Cette vision demeure aujourd'hui quand l'Inde urbaine est annoncée comme largement minoritaire⁷ et illégitimement hégémonique⁸. Les espaces urbains sont surtout abordés par leurs dysfonctionnements, l'image du bidonville portant le stéréotype de la métropole indienne. Cet « oubli des villes de l'Inde »⁹ revient à une négation de l'urbanité indienne décelée dans une variété de discours des plus ouvertement idéologiques aux plus « techniques », qu'ils soient produits en Inde ou ailleurs. Cette convergence ne témoigne-t-elle pas de la circulation de paradigmes ? Ainsi en est-il des allers et retours de certaines idées anti-urbaines qui, formalisées en Occident aux XVIIIème et XIXème siècles, semblent avoir contribué à l'élaboration de la pensée gandhienne sur -contre- la ville. L'apparente

contradiction réside peut-être moins dans le télescopage « irrationnel » de deux systèmes idéels que dans notre difficulté à concevoir d'autres rationalités que la nôtre, difficulté à laquelle les idéologues locaux sont aussi soumis.

Pourtant, cet « oubli des villes » se frotte à la réalité : la société urbaine indienne existe, croît et n'est en rien marginale. Ce frottement s'opère selon des modalités institutionnelles, politiques et techniques qui relèvent d'un transfert des méthodes européennes et plus précisément britanniques. Plus encore, la transposition directe de textes réglementaires traduit moins la recherche d'une commodité technique que l'adoption de postures relevant d'une véritable conception européenne de la ville. Les modèles transposés ne sont pas exclusivement urbanistiques et matériels mais ont été élaborés en toute idéalité, dans un autre contexte. Ainsi les discours et programmes de la planification urbaine de l'Union reprennent-ils des modèles issus parfois de courants de pensées opposés : les grands schèmes européens sont mobilisés, tant dans le discours anti-urbain et anti-moderniste prônant l'authenticité culturelle indienne que dans la conduite d'actions relevant d'une conception plutôt « moderniste » et hygiéniste de la ville. De la même façon, « l'évidence » de la discontinuité ville/campagne s'impose explicitement ou implicitement alors que la structuration réticulaire de la société indienne ignore cette opposition.

Nationalisme indien et identité culturelle.

Gandhi n'a pas abordé isolément le statut de la ville dans la civilisation indienne mais il l'a clairement exposé son opinion à ce sujet¹⁰. Le discours gandhien est très nettement orienté contre la ville et plus particulièrement la grande ville. Il en démontre à la fois le caractère importé en confondant les divers processus et phénomènes constitués par l'urbanisation, l'industrialisation, l'occidentalisation et l'impérialisme.

L'originalité de la pensée gandhienne sur la ville tient moins dans la présentation des grands centres urbains comme des points de pénétration privilégiés de la domination britannique que dans la dénonciation des méfaits de la grande ville comme manifestation d'une « modernité », source d'anéantissement des valeurs « traditionnelles ». En dénonçant les transformations imposées aux sociétés fortement urbanisées et en attribuant à l'ère industrielle la responsabilité de l'urbanisation à grande échelle, il rejoint le courant de pensée anti-moderniste qui, dès le début du XIX^{ème} siècle, critique le machinisme. Gandhi propose la solution du retour au passé par le village. Dans ses œuvres autobiographiques, il révèle ses repères livresques issus de « l'Occident ». Formé par le système scolaire britannique dans son Gujerat natal, puis par l'université anglaise et enfin demeuré en contact direct ou indirect avec les intellectuels européens et américains pendant son long séjour en Afrique du Sud, Gandhi appartient bien à cette élite indienne plus familière de la pensée occidentale que de la pensée indienne « classique »¹¹.

La portée tant indienne qu'européenne des idées du *Mahatma* doit probablement moins à l'originalité voire l'excentricité de sa démarche qu'à la double accessibilité de ses arguments, en quelque sorte à ce « branchement » de l'exotique et du familier...

- Le village, lieu emblématique de l'indianité ?

L'élaboration du « mythe du village indien » auquel a contribué Gandhi est plus difficile à retracer qu'il n'y paraît. Sa célèbre formule « L'Inde des 500 000 villages »¹², sans cesse réutilisée, est devenue slogan. L'apologie du village, d'ailleurs explicitement ou implicitement reprise par les sciences humaines¹³,

renvoie à des références très diverses. L'argument culturaliste pose le village comme un modèle –au sens d'idéal aussi bien que de type- permettant le fonctionnement de la société indienne conformément à ses valeurs « essentielles ». Ruralité et indianité iraient donc de pair mais la définition de cette indianité-là pose, nous le verrons, quelque problème : elle se mue très rapidement en hindouité.¹⁴

Dans cette perspective, la vertu du village réside dans le rythme lent, avec un glissement vers la stabilité et l'ordre. Or cet ordre garantit l'harmonie, c'est-à-dire la cohabitation sans heurts de la différence définie en terme de complémentarité. Plus explicitement, il y a là une allusion à la société de castes¹⁵, groupes différents vivant dans le respect de leurs positions respectives, de la plus haute à la plus basse, entretenant des relations et échanges codifiés. Le respect de sa position par chaque groupe, donc par chaque individu, garantit non seulement l'harmonie de la société mais aussi l'harmonie de l'univers, du cosmos. Cet ordre du monde, ou *dharma*, est tributaire de l'observance stricte du devoir de caste ou *karma* qui incombe à chacun. Cet ordre héréditaire induit par la hiérarchie des castes en fonction du critère religieux de pureté¹⁶ est celui de l'hindouisme. Cette organisation a frappé les voyageurs, des époques les plus anciennes aux plus récentes et a constitué en sus d'une curiosité, un marqueur culturel fort pour les regards extérieurs.

Ainsi, le mythe villageois est-il alimenté par des allusions aux textes anciens indiens et par des récits qui, européens ou arabes, soulignent l'immuabilité de son organisation socio-religieuse. La lecture orientaliste a encore renforcé l'idée de stabilité en privilégiant l'image de l'Inde, terre des origines européennes, privant de fait la société locale « d'histoire » et de « modernité ». Le village indien se voit attribuer en quelque sorte un statut de fossile de l'ordre védique et aryen, au même titre que le village africain allait incarner le modèle tribal primitif et par là-même l'aube de l'humanité...

D'autre part, la vision orientaliste et romantique, en privilégiant l'étude du sanskrit à partir du XIX^{ème} siècle et en la confondant avec celle de l'hindouisme, installe pour longtemps « la synecdoque de l'indianité pour l'hindouité »¹⁷ en plaçant au centre de tous les phénomènes sociétaux la logique de caste, du moins celle qui est présentée comme telle. Le village apparaît dès lors comme une figure-clé de la spécificité culturelle indienne, modèle spatial des catégories définies au préalable. Quand Gandhi se saisit du village, c'est pour en exprimer la légitimité en terme d'authenticité : l'Inde est surtout composée de villages dont les habitants sont les sujets de la domination des élites urbaines.

En contre-point de cette apologie ruraliste, Gandhi dresse un tableau négatif de la ville. Caractérisée par son éloignement de la nature, privée de la nécessaire osmose avec celle-ci, l'artificialité urbaine ne peut contribuer à l'harmonie cosmique. Elle est rupture, discontinuité. Sur le plan politique, c'est aussi l'artificialité qui définit la ville comme un point du maillage imposé du pouvoir européen tandis que le village, par sa structuration communautaire, est identifié comme l'unité de base de l'ancien état hindou. Dans le programme gandhien de 1924, la « reconstruction du village »¹⁸ est traitée comme une priorité ; cette reconstruction peut s'opérer par l'instauration nouvelles méthodes économiques destinées à revitaliser les campagnes -les villes quant à elles, disparaissant *de facto*- et par l'organisation d'une véritable décentralisation¹⁹. Ce que Gandhi préconise, c'est un « retour » au village pré-colonial, actif et indépendant, voire autarcique. La colonisation apparaît ici responsable des difficultés observées par le militant qui parcourt les villages indiens à partir des années 1915.

La pensée anti-urbaine de Gandhi peut être rattachée au courant néo-traditionaliste hindou fondé sur une revendication de la reconnaissance de l'identité indienne. Après une phase d'anglomanie, ces intellectuels ont compris que les idéaux des Lumières qui leur avaient été enseignés pouvaient être mobilisés pour valoriser la civilisation indienne ; l'intérêt porté au sanskrit et à la culture indienne ancienne par les orientalistes confortent les élites locales dans leur revendication à l'égalité avec les colonisateurs britanniques. Déçus de la position irrémédiablement inférieure que ces derniers réservent à tout Indien, fût-il du plus haut niveau intellectuel, les opérations de revalorisation des traditions artistique et philosophique se multiplient, souvent en fonction de critères de jugement européens.

Pourtant, l'apologie du village doit moins à ce néo-traditionalisme qu'aux courants anti-urbains et anti-modernistes qui traversent la société européenne et inspirent Gandhi. Celui-ci choisit néanmoins des références hindoues qui, en dépit de son désir d'unité et de syncrétisme si souvent affirmé, accordent aux valeurs de l'hindouisme²⁰ une place centrale dans l'éthique gandhienne. Est-ce à dire que le discours anti-urbain rejoignait, dans le contexte indien, la désignation de l'islam comme un autre impérialisme ? Car les musulmans furent fondateurs de nombreuses villes en Inde et leur pouvoir militaire, leur puissance reposaient sur un système foncier très inégalitaire : une minorité de grands propriétaires, les *zamindars*, vivant en ville imposait lourdement les paysanneries. Aujourd'hui encore, la concentration de musulmans en ville dans les régions où ils sont minoritaires contribue à l'affirmation de leur altérité dans certaines circonstances.

- *Branchements.*

La résonance des idées européennes chez Gandhi ne peut être mieux introduite que par la formule de Claude Lévi-Strauss : « (il était) moins un intellectuel anglicisé qu'un intellectuel victorien »²¹. Marqué par l'ambiance victorienne et tout particulièrement par la critique formulée à l'encontre de cette société, il est particulièrement réceptif aux condamnations de la « modernité » assimilée à l'ère industrielle, à la dénonciation de ses maux tels le gigantisme des villes, la montée des inégalités du fait de l'exploitation des ouvriers par un capitalisme dénué d'éthique, la dégradation paysagère générée par le règne des nouvelles technologies, la prééminence du matérialisme dans la mentalité des sociétés. Gandhi a intériorisé cette critique profonde, probablement après avoir séjourné à Londres, ville emblématique de la modernité industrielle européenne à cette époque. Car si la relation de l'Europe à cette modernité est présentée sous le signe du « progrès », elle porte pour d'autres les stigmates de la dégénérescence : ainsi le philosophe allemand Oswald Spengler annonce-t-il « Le déclin de l'Occident »²², faisant de la grande ville le symptôme du vieillissement de cette civilisation et préfigurant sa mort.

Ce qui présente de l'intérêt ici, ce sont les choix opérés par Gandhi ou plus précisément les combinaisons retenues à travers ses lectures, échanges épistolaires et rencontres, jusqu'à composer un ensemble complexe qui fonde sa pensée sur la ville et qui influence les discours officiels énoncés en Inde après l'Indépendance. A partir des inspirateurs cités par Gandhi lui-même dans ses écrits autobiographiques, il est possible de penser des « branchements » témoignant de relations complexes entre les différents systèmes de pensée. Car il est difficile de faire la part de ce qui relève de sa formation intellectuelle académique « britannique », et de ce qui relève de l'éducation morale et intellectuelle « indienne » dispensée dans le cercle familial.

Ainsi sa lecture assidue de Tolstoï a-t-elle précédé celle des textes hindous auxquels il n'a accès, d'ailleurs, que par les traductions anglaises. Ce qu'il retient principalement des œuvres de Tolstoï, c'est le « procès de la civilisation », ce qui fait dire à Romain Rolland que Gandhi appartient à ceux qui, « depuis Rousseau », livrent un combat qui « n'a cessé d'être fait par les esprits les plus libres d'Europe ».²³ Or, chez Tolstoï cette condamnation du machinisme est prononcée dans une constante référence à la religion qui le conduit à associer modernisme, matérialisme et violence. Dès lors, la non-violence s'impose pour résister à la dégradation spirituelle de la société occidentale. Lorsque Gandhi rejoint cette posture de Tolstoï, il s'inscrit en même temps dans le portrait essentialiste de l'indien spirituel et mystique²⁴. La non-violence, idée-force de la pensée gandhienne, renvoie autant au maître russe qui lui a permis de « fonder en raison (sa) non-violence tout empirique »²⁵ qu'à la tradition indienne de l'*ahimsa*, très présente au Gujérat où les adeptes du jaïnisme sont nombreux et leur influence considérable chez les castes marchandes²⁶. Dans ses récits autobiographiques, il évoque sa correspondance avec Tolstoï qui a su « prophétiser » dans son action en Afrique du Sud « le message d'espérance aux peuples opprimés ». L'une des modalités de l'action de Gandhi est particulièrement significative de sa pensée sur la ville : la fondation en 1904 d'une colonie agricole dans un village près de Durban puis la création de la « ferme Tolstoï » en 1909. Quitter la ville répond ici à un double projet : abandonner le lieu de prédilection de la société moderne industrielle et violente et opposer par le mode de vie rural une réponse non-violente mais radicale à la domination européenne.

Or, ce départ pour la campagne est évoqué par Gandhi comme le résultat d'une véritable révélation, qui n'est autre que celle de ses « convictions les plus profondes », apportée par la lecture de l'ouvrage de Ruskin « *Unto this last* ». Gandhi découvre en 1904 ce livre -publié en 1862- dont il écrit : « ce livre eut pour résultat de transformer aussitôt ma vie de la manière la plus concrète » ; « du jour au lendemain son livre *Unto this last* fit de l'avocat et du citadin que j'étais un campagnard dont la ferme se trouvait à cinq kilomètres de la gare la plus proche »²⁷. En 1904, il traduisit cet ouvrage en gujérati sous le titre *Sarvodaya* (une vie meilleure pour tous). Dans la critique de l'urbanisation victorienne de Ruskin et la tonalité nostalgique de son analyse, Gandhi a surtout retenu la proposition d'une restauration d'un état rural.²⁸

Un troisième branchement peut être évoqué ici, celui de Gandhi et de la pensée américaine, tout particulièrement du courant transcendantaliste. Il voit un maître chez Thoreau²⁹, trouvant dans sa pensée « la confirmation scientifique du bien-fondé de (son) action en Afrique du Sud ». Mais ce qui est tout particulièrement intéressant, c'est que le « branchement » s'est aussi produit dans l'autre sens. En effet, dans sa critique de la vie citadine, Thoreau introduit la nécessité d'un nouveau rapport à la nature qui est présentée comme la manifestation de la puissance divine. Cette philosophie appelle à l'exploration « intérieure » et à une « réforme individuelle » plutôt qu'une action sociale. Dans son roman le plus célèbre, « *Walden* » (la vie dans les bois), le héros, romantique, « excentrique » se retire, en quête d'une nouvelle voie. L'excentricité est décrite par Thoreau comme une expérience positive, permettant la découverte de l'indépendance spirituelle donc de l'Eveil³⁰.

Or, cette transcendance, cet écart au monde nécessaire pour retrouver l'harmonie cosmique perdue renvoie à ce que la pensée occidentale a trouvé en Asie. En effet, après y avoir recherché - en Chine- un modèle politique au XVIIIème siècle, les Européens poursuivirent une autre quête au siècle suivant. Les romantiques, habités par la critique de la Raison, sont alors fascinés par la philosophie indienne qui leur apporte la sagesse à défaut d'un modèle social. Le développement des études archéologiques et historiques alimente une

pensée romantique nostalgique, à la recherche d'un autre universel que celui des Lumières. Thoreau s'inspire du romantisme européen en le « naturalisant » pour en affirmer la spécificité américaine³¹. Il reçoit l'image idéalisée de l'Inde construite au XIX^e siècle par le romantisme et l'orientalisme et ressent une profonde fascination devant les écrits découverts dans la bibliothèque que son maître, Emerson, met à sa disposition. Thoreau exprime très clairement sa préférence pour la *Bhagavad Gîta*, plus intellectuelle que le Nouveau Testament ; il trouve une grande proximité entre sa propre vision et celle des mystiques hindous « face aux données fondamentales de l'existence »³².

L'intérêt de Gandhi pour la pensée transcendantaliste de Thoreau est double : l'argumentation anti-moderniste se fonde sur des éléments renvoyant aux concepts et pratiques extraits des textes hindous et réinterprétés dans l'actualité de l'époque. Mais ce que le militant nationaliste indien trouvera aussi, c'est une proposition originale de lutte contre le pouvoir en place : la « désobéissance civile » préconisée par l'abolitionniste Thoreau comme moyen destiné aux plus faibles dans leur combat contre le pouvoir civil esclavagiste.³³

Au total, la pensée de Gandhi est davantage dominée par sa critique du système de production industriel que par la condamnation de l'impérialisme britannique. La société européenne est regardée ici comme une victime susceptible d'être éclairée par la solution indienne. L'idéologie anti-urbaine gandhienne s'inscrit dans la pensée anti-moderniste et le village constitue dans cette perspective, le lieu de l'enracinement culturel, de l'authenticité, et de la proximité de la nature, de l'harmonie avec le cosmos.

Cette approche, dont les slogans semblent avoir répondu aux attentes des paysanneries indiennes, a suscité des réactions plus mesurées de la part des élites. Beaucoup ont préféré l'option moderniste et réformiste de Nehru qui a fondé les choix de la République indienne. Pourtant, les valeurs gandhiennes inspirent encore le discours officiel tenu sur la question urbaine en Inde. Ainsi la trace conjointe de ces idéologies divergentes modernisme/anti-modernisme se lit-elle dans la distorsion entre discours et action, notamment dans le champ urbain.

Politiques urbaines : discours, modèle et action.

Les discours indiens sur la ville ne sont ni constants ni monolithiques. Les idéologies pro et anti-urbaines sont récurrentes mais s'inscrivent dans une indiscutable historicité et dans des courants d'échanges d'idées fort complexes.

Le traitement de la question urbaine en Union indienne depuis l'Indépendance est caractérisée à la fois par l'absence d'une véritable politique urbaine au niveau national, par la faible expression des institutions démocratiques urbaines et par la vigueur du fait urbain, non seulement en termes démographiques quantitatifs mais en termes de dynamiques sociales, foncières et politiques lorsque les dispositifs observés ne sont pas exclusivement institutionnels. Car la ville se situe bien au cœur du problème de la société.

Nous l'avons compris, la ville s'est trouvée évacuée du modèle identitaire indien –hindou ?- proposé par la construction culturaliste et nationaliste. Ceci a laissé le champ libre à l'intégration de modèles européens devenus normatifs sans réflexion ni débat. La spécificité indienne de la ville se trouve la plupart du temps résumée à la forte présence de la pauvreté quand la question du sous-développement domine les approches (indiennes ou extérieures) du fait urbain. Le traitement du problème des *slums* (bidonvilles) est significatif de ces positions : ces quartiers sont perçus le plus souvent en termes d'écart aux normes (occidentales) et de dysfonctionnement par les pouvoirs publics. A cette image

du *slum* témoignant d'un déficit d'urbanité, une autre peut être opposée : le *slum* participe de l'invention de la ville et manifeste son urbanité, tout simplement.

La ville par le « Town Planning »

Les modalités d'inscription (ou non) de la ville dans les politiques publiques sont révélatrices de la place qui lui est accordée, idéologiquement. Il est ainsi notable que la ville ne soit justiciable d'aucune politique nationale. Elle n'appartient pas aux grandes questions que la planification gouvernementale se doit de traiter. Des programmes sont mis en œuvre pour résoudre des problèmes survenant en zone urbanisée mais il n'existe pas de politique de la ville en tant que telle³⁴. Il semble que l'urbanisation soit abordée par les planificateurs comme une résultante, une conséquence des mutations économiques. Dans les textes officiels, les villes n'apparaissent donc pas comme une question à part entière dans la formulation des politiques nationales.

Pour autant, le pays a connu une forte croissance urbaine depuis l'Indépendance, au profit des villes millionnaires et des plus grandes métropoles. Ces dernières concentrent les activités économiques, participant de façon considérable non seulement à la production du PNB mais également aux ressources fiscales nationales.³⁵ Cette situation témoigne d'une tendance à la centralisation alors que la décentralisation constitue un élément-clé du discours officiel depuis l'Indépendance. L'objectif de décentralisation s'est appuyé sur le rejet de la forte centralisation politique et administrative imposée par la colonisation britannique et sur la popularité des principes de décentralisation prônés par Gandhi. Les discours officiels prônent le ralentissement de la croissance des grandes villes et à l'opposé, la croissance des petits et moyens centres. Or, les investissements gouvernementaux ont été orientés vers les industries lourdes, lesquelles étaient surtout implantées dans les plus grandes agglomérations. Cette centralisation effective a été présentée comme un ajustement temporaire afin de permettre une croissance économique plus rapide tout en plaçant la décentralisation comme l'objectif à long terme.

L'organisation des politiques urbaines dans un cadre fédéral est révélateur de la place accordée à la question urbaine. Elles relèvent en Union indienne des prérogatives des états fédéraux et non de l'Etat central, conformément à la Constitution. Ainsi la législation foncière, urbanistique et de planification urbaine varie-t-elle selon les états. Le gouvernement central émet cependant des recommandations par l'intermédiaire du *Department of Urban Affairs* et par l'intermédiaire du *Town and Country Planning Organization*. Il semble néanmoins que les états fédéraux n'impulsent que rarement de véritables politiques urbaines et que l'Etat central doit inciter les états fédéraux à le faire en leur allouant des crédits spéciaux. A partir des années 1970, devant le fort taux d'accroissement du nombre de citadins et la multiplication des quartiers dits illégaux, la planification urbaine a été encouragée et des programmes d'habitat destinés aux plus pauvres ont été mis en place partout en Inde. Des organismes ont été créés dans les états fédéraux, des relais municipaux ont été implantés à tel point que la multiplication des administrations chargées des mêmes questions a entraîné une parcellisation compliquée des tâches et des espaces concernés.

C'est par le *Town Planning*, c'est-à-dire la planification et l'aménagement urbains, que la question de la ville est exprimée par les pouvoirs publics indiens. Ce secteur est chargé principalement de réaliser les plans d'aménagement urbain soit des plans d'occupation du sol prévisionnels dont la portée est pratiquement nulle. En pratique, les actions menées dans le champ urbain concernent surtout le financement de l'habitat, la suppression et l'amélioration des *slums*, l'amélioration de l'édilité urbaine, l'amélioration des transports, la préparation des plans

d'occupation des sols. Mais ces actions ne disposent d'aucun cadre global véritable, les fonds alloués demeurent peu importants sauf pour certains états et les plus grands centres. Au niveau municipal, les instances sont essentiellement administratives. Quant à l'échelle nationale, les dispositions juridiques sont très rares. La loi de plafonnement de la propriété foncière urbaine de 1975, destinée à fournir un cadre global à limiter les acquisitions spéculatives en ville, s'est révélée inapplicable et n'a cessé d'être contournée, surtout dans les plus grandes villes où son application était la plus nécessaire...

Enfin, le statut des employés de la planification urbaine, y compris celui des cadres, est peu considéré dans la fonction publique. Le *Town Planner* est « marginalisé, sans responsabilité véritable », ce qui en dit long sur la préoccupation urbaine des pouvoirs publics indiens en matière de projet urbain.³⁶

Un modèle européen omniprésent

Si l'authenticité culturelle indienne a été construite en évinçant le fait urbain et en en soulignant l'incompatibilité avec l'ordre social et spirituel, une autre voie aurait pu être choisie : l'ancienneté de la vie urbaine est attestée avec « la civilisation de l'Indus ». Plus tard, des règles d'urbanisme étaient écrites, qui organisaient l'espace des cités conformément aux valeurs de la société de castes.³⁷ Cette urbanité indienne est ensuite entrée en contact avec le modèle musulman qui a contribué à l'édification de capitales importantes. Les villes indiennes d'aujourd'hui n'obéissent pas à un modèle exclusif. Leur configuration tant spatiale que sociétale est liée au contact de différents modèles urbains.

Pourtant, le modèle européen a marqué tout particulièrement les agencements urbains. Des types de quartiers sont apparus avec la période coloniale, véritable marquage urbanistique de l'ordre social et ethnique. De la même façon, des styles architecturaux ont été imposés. Mais ce qui a finalement été le plus marquant, c'est l'empreinte immatérielle : la conception européenne de la ville a été diffusée jusqu'à apparaître comme une évidence. Un modèle singulier de ville a pris la force et la forme d'un concept. La ville européenne est devenue référence. Les villes indiennes comme toutes les autres ont été et sont évaluées en fonction des caractères du modèle de ville européen, leur histoire est replacée dans les temporalités connues par les villes d'Europe.

La conservation des textes et règlements de l'époque coloniale n'est pas seulement imputable à quelque commodité ou manque d'imagination. C'est la conception-même qui a été retenue car apparue incontournable, évidente. A.G. Krishna Menon, dans une analyse critique de la vision des *Town Planners* indiens, souligne que plus encore que la conservation de textes d'urbanisme britanniques très anciens (certains datant de 1876), c'est l'adoption des modèles d'urbanisme et de leurs valeurs implicites qui pose problème. Il rappelle que les discours et programmes se fondent sur une approche largement morphologique : ainsi en est-il des plans de Howard d'où l'on extrait seulement le principe du zonage. De la même façon, l'idée de l'architecte D. Burnham et de son *City Beautiful Movement*, très en vogue aux Etats-Unis au tout début du XXème siècle, fut reprise dans les années 1960 et 70 par la planification urbaine indienne. De cette conception complexe, ne fut retenue que l'idée d'embellissement du paysage urbain. L'hygiénisme constitue également un élément fort des aménagements. On retrouve les principes utilisés depuis le XIXème siècle et le souci de la santé publique en ville. Gandhi lui-même est très sensible à la question de l'hygiène et du problème de salubrité publique. Il a milité pour que cette préoccupation se généralise, luttant même pour que l'entretien des lieux d'aisance soit l'affaire de chacun et non plus la tâche dégradante qui incombe selon les tabous hindous aux

castes les plus basses. L'on perçoit dans les textes d'urbanisme indiens actuels la même assimilation que celle qui s'exprime au XIX^{ème} siècle en Europe, de l'insalubrité avec l'immoralité et l'insécurité.³⁸ L'amélioration de l'édilité urbaine constitue encore dans les villes indiennes, une occasion de déplacer des populations, de contrôler les risques d'épidémies... Un ouvrage très récent, édité en Inde, réunissant les contributions de chercheurs en sciences humaines et abordant la question de la santé urbaine dans le Tiers Monde, expose la distribution des maladies dans quelques villes, caractérise le climat pathologique urbain et conclut en attendant de la planification urbaine les solutions aux problèmes de santé : zonage et zones vertes...³⁹

Ce qui est patent dans les discours officiels est une tension contradictoire entre l'affirmation du modèle anti-urbain de la société indienne et l'intégration de modèles d'urbanisme européens. La question du modèle indien de ville n'est jamais posée dans ce contexte et la seule inadéquation observée entre les « solutions » européennes et les problèmes posés par l'urbanisation locale est la spécificité des villes sous-développées. La pauvreté ambiante, le manque de moyens de la puissance publique sont alors invoqués...

Mais la limite de la validité de ces modèles occidentaux se situe probablement ailleurs. Les villes ne se résument pas à l'urbanisation : tout autant, elles expriment l'urbanité⁴⁰. Or, si l'on considère que toutes les villes présentent des points communs, elles n'en présentent pas moins une singularité culturelle. Car les sociétés produisent des villes différentes. La rencontre de ce qui est commun à toute ville (l'urbanité) et de l'indianité crée des villes singulières, au-delà de leur pauvreté.

Agir en ville : les slums

« Les camions et les bulldozers arrivèrent les premiers en grondant sur l'avenue ; ils s'arrêtèrent en face du ghetto des musiciens. Un haut-parleur résonna : « campagne municipale d'embellissement... opération du comité central des jeunes Sanjay... préparez-vous à évacuer immédiatement... Ce bidonville offense le regard, on ne peut le tolérer plus longtemps... tout le monde doit obéir sans discuter. » Salman Rushdie , 1983, Les enfants de Minuit, Stock.

Les quartiers urbains pauvres couramment désignés sous le terme de *slums*⁴¹, ont constitué depuis la fin des années 1960 le terrain de prédilection des programmes urbains. Ces actions se sont déroulées dans une perspective moderniste, dans la continuité du projet hygiéniste mis en place par les Britanniques. Un second objectif est celui de l'embellissement des villes qui accompagne l'adhésion au principe du zonage, de la séparation. Les *slums* peuvent être présentés de deux façons. La première, celle des aménageurs et planificateurs indiens range ces quartiers dans le registre de l'illicite, du marginal et de l'indésirable. La seconde, observant les pratiques, discerne rapidement la participation des habitants à la ville, tant en termes d'économie que de sociabilité.

Le premier tableau a conduit aux politiques d'éradication des bidonvilles puis à celle des réhabilitation *in situ*, ou sur des terres périphériques selon les lieux et les circonstances. Cette approche du *slum* répond à un regard porté sur la ville indienne, à l'exigence de similitude avec le modèle de « modernité » projeté par l'Occident. Ainsi la ville indienne, pour être une « vraie » ville, doit-elle présenter les attributs attendus. La coercition est utilisée pour assurer la victoire d'une « modernité conforme ». Or, c'est dans le domaine de l'hygiène que les actions sont menées en premier, dans la grande tradition hygiéniste européenne du XIX^{ème} siècle. Les *slums* constituent des lieux à risques, qu'ils soient médicaux, sociaux, rituels... Car les résidents sont dits à la fois plus malades, moins actifs,

plus engagés dans les trafics illicites, plus violents, plus « impurs »⁴²... Les bidonvilles contribuent aussi à la projection du modèle historique européen sur celui des villes indiennes. La bidonvillisation constituerait ainsi une étape « obligée » mais temporaire, une période de crise. Leur résorption résulterait des mêmes remèdes que ceux appliqués en Europe plus d'un siècle auparavant.

Le *slum*, loin d'être un lieu d'urbanisation subie, peut aussi être présenté dans sa capacité à produire de l'urbanité. L'exercice du politique dans ces quartiers les place dans une position non négligeable dans les villes. Réservoir de militants dans l'attente de jours meilleurs, d'hommes de main attirés par des gains inespérés, ces quartiers sont à la fois instrumentalisés par les politiciens mais aussi utilisateurs du dispositif politique. Or, celui-ci combine les ressources mêlées de la démocratie, du clientélisme religieux, de caste ou régional. La multiplicité de pouvoirs et de réseaux qui organisent les quartiers et leurs dynamiques ne participe pas d'un milieu interlope et marginal mais se situe en continuité avec le reste de la société urbaine. De la même façon, les bidonvillois se déplacent dans la ville et entrent en contact avec d'autres couches de la société. Ils ne conçoivent leur présence ni comme en marge ni comme provisoire. Ils revendiquent leur urbanité à part entière. Les *slums* ne sauraient être tenus pour des villages en ville. Ils s'inscrivent ici comme des quartiers de la ville, non comme perturbateurs du paysage attendu mais comme des acteurs.

Conclusion

L'affichage culturaliste a occulté le fait urbain comme appartenant à la société locale. Ces discours ont abouti à la négation de l'urbanité indienne, en conformité avec l'image d'une Inde immuable et éternelle entretenue par l'orientalisme européen. L'Inde s'est trouvée confinée dans un rôle de gardien des valeurs spirituelles, à l'abri des tourmentes de « l'histoire ». L'influence de la pensée gandhienne demeure très forte depuis la construction identitaire élaborée par les nationalistes indiens. Pourtant, cette pensée s'est largement constituée au contact d'influences diverses. Elle tend à proposer un nouvel universel, proposé par l'Inde, mais conditionné par son historicité.

Les discours officiels ont repris et reprennent fréquemment la rhétorique gandhienne, en évacuant la ville du capital culturel local. Pourtant, le pragmatisme économique, l'adoption d'un projet économique moderniste ont orienté les pratiques vers une importance accrue des villes et plus particulièrement des grandes villes. Cependant, l'idéologie sous-jacente est anti-urbaine et ne place que rarement les zones urbaines au premier plan des actions à mener. Cette distorsion contribue à faire obstacle à une véritable réflexion sur la question urbaine en Inde. Loin de devoir être cantonnée aux conséquences du sous-développement et aux dysfonctionnements, la ville ne peut se limiter au phénomène et au processus d'urbanisation. C'est la question de l'urbanité, dans sa modalité indienne mais aussi dans les dimensions sociétales de toute ville, qui doit être examinée. Pour ce faire, s'impose la nécessité de dégager la définition de la ville du modèle singulier européen. Celui-ci ne peut être confondu avec le concept. L'identification d'un modèle indien de ville passe par le rétablissement de la relation entre matérialité et idéalité au sein de la société. L'écart entre ces deux sphères est mesuré lorsque les discours et modèles des urbanistes « officiels » se situent à contre-courant des pratiques.

Bibliographie

- Amselle J.L., 2001, *Branchements, Anthropologie de l'universalité des cultures*, Flammarion.
- Assayag J., 2001, *L'Inde, désir de nation*, O. Jacob.
- Assayag J. et Bénéï V., 2000, « A demeure en diaspora », *L'Homme*, n°156, pp. 15-28.
- Assayag J., 1999, *L'Inde fabuleuse. Le charme discret de l'exotisme français (XVIIème- XXème siècles)*, Kimé.
- Appadurai Arjun, 2000, « Savoir, circulation et biographie collective », *L'Homme*, n°156, pp. 29-38.
- Bénéï V., 2000, « Nations, diaspora et area studies . L'Asie du sud, de la Grande-Bretagne aux Etats-Unis. », *L'Homme*, n°156, pp. 131-160.
- Bourdelais P.(dir.), 2001, *Les hygiénistes, enjeux, modèles et pratiques*, Belin.
- Carlet Y., 1990, « De Harvard à Walden : romantiques, unitariens et transcendantalistes », in Carlet et Granget (dir.), *Confluences américaines*, pp. 41-52, Presses universitaires de Nancy.
- Certeau M. de, 1975, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard.
- Choay F., 1965, *L'urbanisme, utopie et réalités. Une anthologie*, Seuil.
- Crépon Marc, 1993, *L'Orient au miroir de la philosophie. Une anthologie*, Agora Pocket. Deleury G., 1993, *Le modèle indien*, Kailash.
- Diouf M. (dir.), 1999, *Historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés post-coloniales*, Karthala.
- Droit R.P., 1989, *L'oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*, PUF.
- Dube S.C., 1967, *Indian village*, Harper Colophon Books, New York.
- Farcé G., 1984, «L'éthique immoraliste de Thoreau à la lumière de l'hindouisme», *Etudes anglaises*, n°4, pp. 399-411.
- Farcet G., 1986, *Henry Thoreau. L'éveillé du Nouveau Monde*, éd. Sang de la terre.
- Filliozat J., 1975, *La doctrine classique de la médecine indienne*, EFEO.
- Gandhi, 1969, *Tous les hommes sont frères. Vie et pensée du Mahatma Gandhi d'après ses œuvres*, Folio Gallimard.
- Gandhi M.K., 1950 (trad. G. Belmont), *Expériences de vérité en autobiographie*, PUF.
- Granger M., 1999, *Henry David Thoreau*, Belin.
- Jaffrelot C., 1993, *Les nationalistes hindous*, Fondation nationale des Sciences Politiques.
- Jaffrelot C., 2000, *Ambedkar*, Presses de Sc. Po.
- Krishna Menon A.G., 1997, « Imagining the Indian City », *Economic and Political Weekly*, nov.15, pp. 2932-2936.
- Lombard D.(dir.), 1993, *Rêver l'Asie. Exotisme et littérature coloniale aux Indes, en Indochine et en Insulinde*, EHESS.
- Louiset O., 2001, « la maison et le monde », in *La ville aujourd'hui entre public et privé*, Villes en parallèle, n° 32-33-34, pp. 435-441.
- Louiset O. , 2000, « L'urbanité ailleurs », in Lévy et Lussault (dir.), *Logiques de l'Espace, Esprit des Lieux*, Belin, pp. 157-164.
- Louiset-Vaguet O., 1997, « Ville indienne, ville hindoue ? », in *Espace, Populations, Sociétés*, n°2-3, pp. 221-224.
- Mumford L., 1961, 1964 (trad. Fr.), *La cité à travers l'histoire*, Seuil.
- Markovits C. , 2000, *Gandhi*, Presses de Sc. Po.
- Nehru J., 1986,(anthologie traduite et présentée par M. Morazé), *La promesse tenue*, L'Harmattan.

- Ramachandran R., 1989, *Urbanization and urban systems in India*, Oxford University Press, Delhi.
- Rolland R., 1924, *Mahatma Gandhi*, Stock.
- Srinivas M.N. (ed.), 1972, *Social change in Modern India*, Orient Longman, New Delhi.
- Srinivas M.K., (ed.), 1996, *Caste. Its twentieth century avatar*, Penguin Books India.
- Vaguet A. et Louiset-Vaguet O., 1993, *Du bidonville à l'épidémie*, CEGET-CNRS.

Notes

¹ Article paru in : Y. Marec (dir.), *Villes en crise ?*, Creaphis, 2005, pp.259-274.

² Diouf M., 1999, introduction.

M. de Certeau, 1975, parle même d'une forme de « domestication » de l'Autre à travers l'universalisation occidentale. Il y a domination politique et économique et transformation de l'Autre en objet de connaissance.

³ Il importe de comprendre que le cloisonnement culturel, souvent retenu dans l'argumentation culturaliste, ne constitue pas une posture soutenable. L'idée de « branchements » formulée par J.L. Amselle, 2001, exprime bien la complexité des interconnexions culturelles, qui ne sont d'ailleurs pas imputables au phénomène de mondialisation actuel. J.L. Amselle propose de remplacer la notion de métissage par celle du branchement.

⁴ Gyan Prakash in Diouf, 1999, pp. 42-43. L'auteur retrace « l'Inde de l'orientalisme » et en présente les principes binaires dont celui qui fonde l'identité spirituelle et sensuelle de l'Indien au contraire de celle matérialiste et rationnelle du Britannique.

M. Crépon, 1993, inscrit ces présentations de l'Orient par l'Occident dans les questions que ce dernier se pose à lui-même.

⁵ Dipesh Chakrabarty, in M. Diouf, 1999, pp. 73-107.

⁶ C. Jaffrelot, 1993, 23 : « réaction aux menaces extérieures - réelles ou subjectives – que furent la colonisation britannique et le panislamisme de la minorité musulmane ».

⁷ Environ 26 % de citadins soit plus de 250 millions de personnes (O. Louiset, 1997, 212.)

⁸ Les centres de décision politico-administrative et économique sont les grandes villes : capitales fédérale ou d'Etat, pôles économiques.

⁹ Cette formule « L'oubli de l'Inde » est le titre de l'ouvrage de Roger-Pol Droit. L'auteur s'étonne de l'occultation de la pensée philosophique indienne dans les savoirs philosophiques académiques en Europe. Cette notion « d'oubli » permet d'aborder sous un angle critique l'habituel traitement des villes indiennes. L'occultation de l'urbanité indienne est manifeste et seule l'urbanisation est prise en compte.

¹⁰ Un recueil de textes écrits par M.K. Gandhi a été édité en 1962 (Navajivan, Ahmedabad) et porte le titre « *Village swaraj* », autonomie villageoise. Ces textes traitent des méfaits de la ville pour appeler à l'instauration d'un pouvoir politique de base dans les villages. Cette idée est présente dans la plupart des textes de Gandhi.

¹¹ Gandhi séjourne à Londres pour y faire ses études de droit de 1888 à 1891. Avocat, il part en Afrique du Sud et y vit, sauf brèves interruptions, de 1893 à 1914.

Il regrette son éducation anglaise et son incapacité à lire le sanskrit. Il a découvert les textes anciens hindous à Londres, dans des traductions...(R. Rolland, 1924, 13-15).

¹² Selon le recensement de 1921, 500 000 villages abritaient 9 indiens sur 10. La question est cependant posée concernant les normes établissant la différenciation village/ville ; en effet, les recensements décennaux conduits depuis la fin du XIXème siècle par les Britanniques se fondent sur les catégories socio-économiques donc culturelles élaborées par les colonisateurs.

¹³ G. Deleury, 1993, 324 : « L'Inde refusa toujours d'inventer la ville » ; l'auteur présente le village comme la « seule forme d'agglomération répondant à l'exigence de proximité des autres hommes et de la nature. »

¹⁴ O. Louiset-Vaguet, 1997.

¹⁵ Le mot caste traduit le terme portugais de *casta* qui signifierait pur, non mélangé. Ce vocable confond deux mots sanskrits *varna* et *jati*, désignant respectivement les quatre groupes hiérarchisés du modèle idéologique brahmanique et la multitude des divisions à la fois rituelles et fonctionnelles et placées dans une organisation horizontale et verticale.

¹⁶ L. Dumont, 1967, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Gallimard.

Les quatre *varna* peuvent être énoncées par ordre de pureté décroissante : les plus pures sont les Brahmanes (caste des prêtres) puis les Kshatryas (caste des guerriers), les Vaisyas (caste des commerçants) et enfin les Shudras (artisans au service des autres castes). Les hors-castes ou intouchables constituent les catégories les plus

impures, exerçant des activités génératrices de souillures. Plus les castes sont pures, plus elles sont vulnérables et plus les tabous et contraintes sont forts. Les règles les plus strictes concernent donc les Brahmanes.

¹⁷ Bénéï, 2000, 131-160.

¹⁸ C. Markovits, 2000.

¹⁹ On connaît bien la proposition de Gandhi : faire repartir l'artisanat rural ruiné par les importations industrielles anglaises qui est assortie d'un programme politique : instaurer des institutions villageoises, les *panchayats* ou conseils pour permettre une décentralisation véritable du pouvoir.

Le programme de 1924 propose d'implanter les industries en zone rurale pour diminuer les effets du sous-emploi agricole, de modifier la taxation foncière et de revitaliser l'artisanat. Cette diversification des activités est destinée à rendre le village moins vulnérable et à permettre un « retour » à l'autarcie.

²⁰ Markovits, 2000, 213-214. Pour Gandhi, il s'agit de remettre en cause la civilisation industrielle moderne en mettant au centre les valeurs du *dharma*, c'est-à-dire l'ordre « socio-cosmique », forme morale par opposition à la violence et le matérialisme exclusif qui caractérisent la civilisation industrielle moderne. Cependant, Gandhi est anti-conformiste au sens où il n'hésite pas à contester les valeurs prônées par certains textes hindous lorsqu'elles lui paraissent opposées à la morale, une notion qu'il juge universelle.

Gandhi, 1969, 188. « Mon patriotisme est solidaire de ma religion. Je tiens à l'Inde comme l'enfant au sein de sa mère, car je sens bien qu'elle me donne toute la nourriture spirituelle dont j'ai besoin et que j'y trouve une vie qui répond à mes plus hautes aspirations. »

²¹ Markovits, op. cité, 205.

²² Oswald Spengler, 1918, *Le déclin de l'Occident*, trad. M. Tazerout, Gallimard, 2 tomes.

²³ R. Rolland, 1924, 42-43.

²⁴ Si l'indien est spirituel et mystique, l'europpéen est matérialiste. Cette opposition a été largement construite par les discours orientalistes. M. Crépon, 1993.

²⁵ Gandhi, 1958, éd. fr. 1969, 94.

²⁶ Gandhi est originaire du Gujerat et issu d'une famille appartenant à la caste des marchands. Sa mère, très pieuse, fréquente les jaïnes et respecte un certain nombre de leurs préceptes. Parmi ceux-ci, la non-violence (*ahimsa*) constitue une notion centrale dans leur conception du monde.

²⁷ Gandhi, *Ibid*, 61.

²⁸ F. Choay (1965) place Ruskin dans une école de pensée sur la ville qu'elle désigne comme un « pré-urbanisme culturaliste ». Parti d'une critique esthétique, Ruskin fonde son analyse sur le concept de culture par opposition à celui de progrès. La laideur de la ville industrielle témoignerait du recul des valeurs culturelles. A l'agglomération machiniste, il oppose la communauté organique de la ville médiévale et la possibilité de retrouver ce bien-être perdu à la campagne. Il vante également la production artisanale opposée à celle de l'industrie, trop uniforme.

²⁹ Thoreau né en 1817 à Concord près de Boston s'engage dans le Transcendentalisme et décide de vivre en pleine nature en 1845. Paradoxalement, ce disciple d'Emerson, anti-conformiste, excentrique (retiré du centre de la société) est présent aujourd'hui comme un fondateur de l'identité spécifiquement américaine, en particulier dans la construction d'un rapport à la nature différent de celui des sociétés du « vieux continent ».

³⁰ Granger, 1999.

On rappellera que Bouddha est dit « l'Eveillé ».

³¹ Carlet, 1990.

³² Farcé, 1984, 399.

³³ Le texte de Thoreau « Désobéissance civile » est publié en 1849. Granger, 1999.

³⁴ L'Inde est cependant loin d'être une exception dans ce domaine...

³⁵ Ramachandran, 1989, 322-323. Plus de la moitié du PNB produite en ville et 90% des revenus fiscaux du gouvernement proviennent des zones urbaines. Les quatre plus grandes villes du pays contribuent à plus de 70% au revenu de l'impôt au niveau national.

³⁶ Krishna Menon, 1997.

³⁷ La *Vastu Vidya* ou science secrète de l'architecture est élaborée entre le 12^{ème} et le 4^{ème} siècle avant J.C. Elle est pratiquée par des prêtres-architectes et n'a été écrite qu'après le 8^{ème} siècle après J.C. Les villes obéissent au tracé magique d'un *mandala* et tout comme les temples et les villages, doivent être dotés d'une configuration à l'image du cosmos. Architecture et urbanisme sont étroitement liés au sacré. Cf. O.Louisset-Vaguet, 1997, 215.

³⁸ Cette assimilation fonctionne effectivement de la même façon que celle analysée par Louis Chevalier à Paris

au XIX^{ème} siècle dans sa thèse « Classes laborieuses et classes dangereuses », 1958, éditions Perrin, 2002.

³⁹ Rais Akhtar (éd.), 2002, *Urban health in the third world*, EOP, New Delhi.

⁴⁰ Cette distinction urbanisation/urbanité dépasse très largement la subtilité de vocabulaire. Urbanisation est un néologisme décrivant le processus de la croissance des villes après la révolution industrielle. Urbanité est un mot très ancien renvoyant à la qualité de la ville et à l'homme de la ville.

⁴¹ Le *slum* désigne au XIX^{ème} siècle en Angleterre les quartiers urbains pauvres ou mal famés, par extension les taudis.

⁴² A l'association européenne « classes laborieuses/dangereuses » se substitue celle de pauvreté/intouchabilité/insécurité (activités illicites). En effet, les intouchables, situés au plus bas de la hiérarchie hindouiste puisqu'ils sont dits « hors-castes », sont en grande majorité les habitants des *slums*. L'impureté rituelle peut être associée ici à la saleté des bidonvilles.