

Pérégrinations identitaires d'un aristocrate bengali musulman.
Figures familiales et familiares dans Âmâr Jibanî de Mir Mosharraf Hossen, une autobiographie bengalie.

Olivier Bougnot
INALCO



Synergies Inde n° 4 - 2009 pp. 37-72

Résumé : Cette lecture d'un texte d'un des premiers écrivains musulmans bengalis modernes, relevant d'un genre - l'autobiographie - très fécond de la littérature bengalie à partir de la seconde moitié du XIXe siècle, entend mettre en évidence la multiplicité des systèmes de valeur et des sources offertes aux musulmans bengalis qui décideraient des choix culturels et politiques dans la société coloniale d'après la révolte de 1857. Âmâr Jibanî, « Mon autobiographie » de Mir Mosharraf Hossen (1847-1912), qui plonge au cœur du territoire du Bengale de la charnière entre les XIXe et XXe siècles, permet en effet au lecteur moderne de saisir la complexité de la construction identitaire musulmane bengalie, traversée par les intérêts que se partagent et se disputent les divers groupes qui composent cette communauté. La lecture de cette oeuvre tend à démontrer ce fait particulier du champ autobiographique : les ambiguïtés narratives et fonctionnelles qu'il pratique autorisent une stratégie subtile de croisement des diverses composantes contradictoires ou conflictuelles sur lesquelles se fondent les mythologies identitaires. Contrairement aux ambitions rationnelles du récit historique, la grammaire autobiographique joue en effet sur le réseau complexe des identifications. Elle exploite par ailleurs la gamme des systèmes de valeurs à laquelle le sujet peut se référer selon les divers rôles qu'il endosse au sein de l'édifice autobiographique. Elle se sert enfin des déplacements possibles de notions fondamentales rattachées à l'identité (celles de nation, de race, de classe et de religion notamment) et permet d'en révéler sa dynamique comme son instrumentalisation éventuelle.

Cette interprétation à rebours pratiquée par l'autobiographie éclaire, au-delà de l'opposition binaire entre communauté hindoue et communauté musulmane, les antagonismes, les tensions et les rapports de forces qui rendent difficile l'exploitation politique et idéologique de l'unité musulmane. L'analyse de la production littéraire musulmane du milieu du XIXe siècle jusqu'aux débuts du XXe à laquelle cet article se livre contribue à interroger les fondements de l'adhésion à l'idéologie qui conduit à la Partition de 1947, met en lumière certaines des résistances et des luttes inhérentes qui la remettent en question et la fragilise au point de contribuer à la seconde fracture de 1971 et à la promotion de l'identité culturelle.

Mots-clés : Littérature - Islam - Bengale - identité - histoire - autobiographie

Abstract: This essay, which proposes a close reading of one of the first modern Bengali Muslim writer's autobiography - as a highly fecund genre in Bengali literature since

*the second half of the 19th century -, aims at underlining the multiplicity of value systems and sources offered to Bengali Muslims, which are decisive for the cultural and politic choices in the post-1857 colonial society. *Âmâr Jîbanî*, « My autobiography » by Mir Mosharrâf Hossen (1847-1912) immerses the reader into the heart of Bengal at the turning point between 19th and 20th century and allows the modern reader to perceive the complexity of the Bengali Muslim identity and its construction, which are permeated by interests shared and claimed by the various groups of this community. This autobiography shows one particular characteristic of the genre: the narrative and functional ambiguities allow a subtle crossbreeding of the various contradictory elements which is founding the identities mythologies. Unlike the rational ambitions of historical narratives, the autobiographical rhetoric weaves a complex network of identifications. Moreover, it exploits the range of value systems which the "self" can refer to according to the various roles it plays within the autobiographical fabric. It eventually uses the possible variations of the basic notions linked to identity (nation, race, class, religion) and allows to reveal its dynamics as well as its instrumentalization.*

Beyond the binary opposition between Hindu and Muslim communities, this reading "against the grain" practiced by the autobiography highlights the antagonisms and the tensions which thwart the political and ideological exploitation of Muslim unity. This paper, which aims at analyzing the Muslim literary production since the mid-19th century until early 20th century, contributes to questioning the foundations of the ideologies which led to 1947's Partition and puts into light some inner resistances and struggles which weakened it and brought about a second break-up in 1971 and the promotion of cultural identity.

Key words: *Literature - Islam - Bengal - identity - history - autobiography*

Cette exploration d'un texte d'un des premiers écrivains musulmans bengalis modernes, relevant d'un genre - l'autobiographie - très fécond de la littérature bengalie à partir de la seconde moitié du XIXe siècle, entend mettre en évidence la multiplicité des systèmes de valeur et des sources offertes aux musulmans bengalis qui décideraient des choix culturels et politiques dans la société coloniale d'après la révolte de 1857. *Âmâr Jîbanî*, « Mon autobiographie » de Mir Mosharrâf Hossen (1847-1912), qui plonge au cœur du territoire du Bengale de la charnière entre les XIXe et XXe siècles, permet en effet au lecteur moderne de saisir la complexité de la construction identitaire musulmane bengalie, traversée par les intérêts que se partagent et se disputent les divers groupes qui composent cette communauté. De cette œuvre écrite dans une langue qui n'est pas celle que valorise les élites musulmanes bengalies - qui lui préfèrent l'ourdou ou le persan - j'interrogerai dans un premier temps la macrostructure, avant d'analyser les personnages et les discours qui accompagnent leurs descriptions et actions. Enfin, je montrerai que l'analyse des textes littéraires se prête à une réflexion sur la question de l'identité d'un groupe social spécifique.

Une recherche de vérité

Les écrits autobiographiques de Mir Mosharrâf Hossen, quoique quantitativement très importants, ne sont pas les textes qui lui ont permis de passer à la postérité :

en effet si les critiques louent la première période de son œuvre, qui culmine avec *L'Océan de la mélancolie* (*Biṣâd sindhu*, 1885-1991), texte épique reprenant le motif de la bataille de Karbala, ils restent majoritairement plus sceptiques quant à la seconde période de sa création à laquelle *Âmâr Jîbanî* appartient. Pour Anisuzzaman (1964), Shah (1996) ou encore Seely (2001), si ses premières productions méritent d'être qualifiées de littérature, résistent à toute tentation communautariste et témoignent d'une véritable compréhension du point de vue hindou, le reste de son œuvre¹ participe de l'atmosphère d'intolérance de l'époque et trahit un changement d'attitude fondamental poussant l'auteur à retirer sa confiance et sa sympathie envers « ses pairs Bengalis qui se trouvaient être hindous² ». Par ailleurs, la langue et le style de son œuvre autobiographique, jugés désordonnés et gauches, sont souvent traités avec condescendance : ils ne correspondent pas aux canons de la « haute » littérature, ceux auxquels Bankim Chandra Chatterjee (1838-94) a recourt, qu'Hossen maîtrise pourtant dans son *Océan de la mélancolie*³, écrit en *sâdhu bhâṣâ*⁴.

Pourtant, ces différences stylistiques se justifient avant tout par les divergences de formes et de finalités qui opposent un genre noble comme l'épopée à un genre dit mineur comme l'autobiographie. Mosharraf définit et justifie ainsi le choix de la langue qu'il adopte :

Âmâr Jîbanî sera écrit dans la langue la plus simple⁵. De plus j'ignore l'équivalent bengali exact de tous les termes couramment utilisés chez les gens les plus ordinaires de la société musulmane. Même si on essaie de faire comprendre l'esprit du sens, on n'obtient pas le sens littéral exact. Personne ne trouve de l'intérêt à entendre ce qui est exprimé avec beaucoup trop de rigidité. J'emploierai donc la forme la plus répandue de tous ces mots. (p.6)

L'auteur choisit donc délibérément de restituer la tournure de la langue telle qu'elle se pratique oralement plutôt que d'imposer une forme plus « policée ». Il tente d'ailleurs à plusieurs endroits de rendre compte de la réalité linguistique qui prévaut dans son monde : évoquant l'impossibilité de trouver des enseignants compétents en persan et arabe et l'absence de manuels d'apprentissage de ces langues (p.91) ; remarquant la qualité des études persanes à Margram, district de Birbhum (p.252) ; constatant la réticence des lettrés musulmans pour l'apprentissage de l'écriture bengalie (p.92), l'incapacité d'un père à écrire en bengali (p.92), la qualité de l'anglais parlé dans la haute société de Bamna, district de Dhaka (où l'on parle hindi et un bengali « difficile à comprendre », p.161) et l'envie d'un père que ses enfants apprennent cette langue (p.196) ; appréciant la musicalité du bengali parlé dans la région de Krishnanagar (p.249) ; notant parfois entre parenthèses des synonymes (*nâmâj* ou *upâsanâ*⁶ ; *samâdhi* ou *kabar*⁷), des variantes phonétiques (*dorbesh* pour *darbesh*⁸ ou *catrâ* pour *citrâ*⁹ :) ou des définitions (*bil* : *ek prakâr kṣudra hrad*¹⁰) ; employant par ailleurs des termes anglais, notamment usités dans la langue juridique ou administrative.

Paru sous forme d'épisodes, *Âmâr Jîbanî* se compose de six grandes parties : 1) histoire des principaux ancêtres avant la naissance du narrateur ; 2) naissance et enfance du narrateur ; 3) années d'apprentissage auprès de tuteurs puis dans divers établissements éducatifs ; 4) entrée dans le monde ; 5) mariage quasi forcé,

conséquence d'une vaste tromperie ; lesquelles s'articulent en douze chapitres (*khañda*), les trois premiers constituant un prologue biographique centrés sur l'histoire des ancêtres, tandis que le récit proprement autobiographique débute à partir du quatrième avec la naissance de l'auteur. *Âmâr jîbanî* possède tous les critères de l'autobiographie classique¹¹ et prend la forme attendue du récit de formation où une succession de scènes et de moments viennent éclairer la personnalité du narrateur, ses expériences débouchant sur la description des effets qu'elles ont sur lui. Un « pacte » autobiographique¹² est d'emblée scellé entre narrateur et lecteur, le premier priant Dieu de lui donner le loisir de publier le récit de sa vie (*Jîbanbr̥ttanta*¹³) et décrivant ainsi son projet :

Voici donc (quelles sont) mes dispositions! Ce je-là même ! Et en plus de ça, rien moins que ma biographie. Pourtant je me tiens dans la société avec mon identité faite de ce que j'ai vu et de ce que j'ai compris dans les habitudes des hommes. Je parlerai des événements des débuts et de la fin de [ma] vie. Je parlerai des événements de la totalité de ces soixante-cinq années écoulées depuis mon enfance. Et en même temps des événements actuels. (p.9).

Le narrateur rappelle à plusieurs reprises que sa motivation première est la recherche de la vérité¹⁴, formule typique du *pacte référentiel*¹⁵. Encouragé par sa grand-mère, il se sent par ailleurs investi d'une autre mission, celle d'édifier les générations à venir, de leur fournir un enseignement : car seul le retour aux origines est susceptible de trouver des éléments de réponse à une question qui le concerne lui - mais aussi *n'importe quel musulman bengali* - et qu'il formule ainsi dans l'introduction de son texte : *âmi ke ?*, « Qui¹⁶ suis-je ? », question d'autant plus importante que la confusion qui règne alors dans son monde et sa communauté ne permet pas d'y apporter une réponse évidente.

Le texte accueille par ailleurs d'autres genres littéraires : pensées philosophiques, métaphysiques, ou sociopolitiques¹⁷ ; conte traditionnel local (p.69-73), poèmes¹⁸, textes documentaires ou didactiques¹⁹, lettres²⁰, récits enchâssés. Très nombreux²¹, ces derniers tissent un réseau complexe de sous-segments narratifs et convoquent une multitude de figures familiales : récits de revers de fortune, de conflits d'intérêts, de revirement spectaculaires, ils concernent souvent des tierces personnes et placent le pouvoir et la volonté de puissance au cœur de la problématique identitaire.

Âmâr Jîbanî possède une dimension *autorale* incontestable où le discours du narrateur omniscient est continuellement présent, notamment par la fréquence de questions rhétoriques qui donnent lieu aux réponses du narrateur lui-même sous formes de commentaires évaluatifs, de réflexions à caractère didactique, ceci témoignant de son implication directe sur l'organisation, l'articulation et la progression du récit. Un tel mode narratif engendre ici un enchevêtrement d'éléments disparates constitué de ruptures, de contournements et d'ellipses et accentue une démarche amplement sélective et dirigiste qui provoque une certaine confusion, certes nuisible à la fluidité. Néanmoins, il révèle également les hésitations d'un énonciateur confronté à la difficulté d'identifier clairement la nature du texte qu'il compose. Ce trouble de l'identification constitue *a contrario* un aspect de la modernité d'*Âmâr Jîbanî*, son originalité par rapport à d'autres

autobiographies qui lui sont contemporaines, comme celle de Debendranath Tagore (1898), représentant du *Brahmo Samaj*, qui adopte de son côté une progression très nette vers la révélation d'une vérité, un mouvement ascendant vers l'acquisition d'un plus haut niveau de compréhension du monde.

Mosharraf a une conception *pédagogique* de la littérature, qui tient le rôle de *mathesis* : il est détenteur d'une somme de savoirs qui justifie sa volonté de décrire exhaustivement et méthodiquement le champ du réel. Cette représentation, qui s'accompagne parfois d'une démarche journalistique (ainsi le narrateur décrit sa méthode d'enquête autour d'un viol : « J'ai recueilli ces informations en me rendant en personne dans le village où les faits ont eu lieu et j'y ai interrogé les plus âgés », p.114), est associée à la conviction que tout a droit de cité en littérature. Un tel parti pris explique l'hétérogénéité des genres, produit cette impression d'œuvre illimitée, sans cesse susceptible d'être complétée par un nouveau savoir ; elle explique aussi la diversité des démarches de l'auteur, sa volonté *décryptive*, « d'aller sous le réel, derrière le réel, d'arracher une vérité derrière des masques ou apparences trompeuses » (Hamon, 1998, p.35).

Communauté des personnages

Très dense, parfois chaotique²², *Âmâr Jîbanî* se distingue également par la myriade de personnages que le récit fait apparaître : membres d'une communauté textuelle, vecteurs d'un ensemble de traits distinctifs, ces personnages sont détenteurs d'une valeur et d'une identité qui se constituent dans la répétition (réurrence de marques, de substituts, de portraits, de leitmotifs), dans l'accumulation et la transformation (d'un moins déterminé vers un plus déterminé), mais aussi dans l'opposition (Hamon, 1977). Ils sont soumis au système d'évaluation mis en place par le projet autobiographique du narrateur dont les déclarations (promesse éthique : dire la vérité ; recherche eschatologique : trouver l'origine ; motivations didactiques et sotériologiques : enseigner l'avenir pour sauver du péché) impliquent l'adoption d'une stratégie de dévoilement, d'appréciation d'une norme dont les premiers représentants sont ce qu'Hamon (1977) nomme les « personnages référentiels », ceux qui servent aux grands Textes de l'idéologie, des clichés et de la culture.

L'écrivain et le lecteur

Y figure en premier lieu « l'écrivain », le *lekhak*, celui du pacte autobiographique, représenté comme un homme de conscience investi d'une mission et porteur d'une vision originale du monde. Il correspond à un modèle bien particulier de « *lekhak* » : celui de la modernité littéraire. Suit « le lecteur », le *pâṭhak*, (ou « les lecteurs » - *pâṭhakgan*) : cher et respecté, il est fréquemment interpellé par le narrateur, qui lui allègue à l'occasion une position de personnage anaphore²³; pendant de l'écrivain, il fait lui aussi référence à un modèle social spécifique : c'est le lecteur moderne et cultivé, homme de raison plutôt que dévot, conquis par la logique et non par les sentiments.

La maison

Parmi les personnages référentiels se trouvent encore l'homme (*puruş*) aux fonctions que la société patriarcale lui assigne : le père (qui se respecte) - *pitâ*, *pûjaniya pitrdeb*²⁴ - se doit de veiller à l'éducation de ses enfants et de chercher pour sa fille un homme digne de sa lignée (p.11) ; l'(authentique) chef de famille - *kartâ* - assure quant à lui la prospérité, protège l'honneur de la lignée, supervise l'éducation des garçons ; le fils (idéal) - *putra* - est contraint de suivre les recommandations paternelles pour rester digne de son père ; il doit se préparer à toutes les épreuves pour (re)conquérir son estime ; l'héritier devra assumer les responsabilités d'un chef de lignée et veiller aux intérêts de ses frères et sœurs.

Les femmes ont également des attributions codifiées : la mère (modèle) - *jananî*, *mâtâ* - aime avec tendresse son fils (p.15), et dans la communauté, doit se montrer généreuse et compatissante envers les plus démunis ; l'épouse (parfaite) - *strî* - respecte les ordres de son mari, accepte même ses injustices ; elle a en charge la vie de sa famille à l'intérieur de la maison. Comme l'explique une des protagonistes : « De toute façon, je n'aurais pas de place dans l'autre monde si je ne respecte pas la parole de mon mari » (p.16) ; de son côté, la (véritable) maîtresse de maison - *kartrî*, *ṭhâkurânî* - nourrit, loge, protège, connaît les bonnes manières, est tenue de respecter les règles d'hospitalité envers les voyageurs de passage et de s'assurer que les plus nobles, traités selon l'étiquette, ne sont pas souillés dans sa maison (p.18).

Les gens du monde

Au-delà du cercle familial, la société reconnaît également ses personnages référentiels : dans le contexte social du XIXe siècle, l'authentique homme de bon aloi, le « *bhadralok* » appartient au *bhadrasmâj*²⁵. Voisin de l'honnête homme des Lumières, il est un adepte de la raison à laquelle s'identifie certainement nos écrivain et lecteurs modèles : invité de marque (p.18), il a droit à certains égards (p.17), ne se mélange pas avec les petites gens (*sâdhâran /sâmanya lok*), ne mange pas avec eux (p.18). Sa position exige qu'il veille au prestige et à la réputation de sa lignée, de sa race, de sa maison; il ne peut sans danger frayer avec les *phakir darbesh* ordinaires car il se doit de respecter un code implicite d'actions et de bonnes manières.

Le narrateur donne par ailleurs dans cette famille une importance particulière à celui qu'il nomme le « musulman indien » (*bhâratīya mosalmân*) et qui apparaît dans toute sa splendeur en ouverture du récit. Premier *auto-référent* du narrateur, désignant une certaine catégorie seulement de musulmans indiens - ceux qui partagent quelques similarités avec les *bâbu* hindous - c'est le stéréotype du musulman moderne arborant des signes extérieurs de richesse : il n'est pas monsieur tout le monde, mais au contraire un homme qui sort de la masse. Honteux de ses origines rustres, il va, vêtu d'accessoires d'origine turque comme cette calotte iranienne de la communauté shiite, exhibant chaîne et montre en or, soierie et *câpkân* bien coupé ; il apprécie les plaisirs mondains et accomplit non sans réticence les devoirs du musulman ; s'il traverse les forêts

les plus sombres, ce n'est pas en ascète mais pour se rendre dans quelque lieu peu fréquentable où il n'y a trace de vertu et de pureté ; tout dans l'artifice, il est parfois tenté par des actions plutôt malhonnêtes (p.8).

Dévots et ascètes

A l'opposé de ce beau monde, quelque peu à l'écart du lecteur et de l'écrivain rationnels, on trouvera dans la communauté des personnages référentiels le vrai ascète - indistinctement désigné par des termes faisant référence à la tradition hindoue comme *tâpas* ou *tâpasvî*, et par des termes arabo-persans : *darbesh*, *phakir* ou *pîr* - qui consacre sa vie à la prière, à la connaissance des vérités divines, au prêche, à la propagation de la foi. Erudit et vertueux, il affiche vis-à-vis du monde matériel un certain mépris et est détenteur d'un savoir hermétique de par son ascèse et son amour pour Dieu²⁶; son pouvoir ne s'éteint pas à sa mort car il conserve une emprise sur le monde, si bien que les erreurs commises par les hommes en ce monde peuvent éveiller leur colère et leur malédiction (p.12, p.32).

Autour de la Compagnie

Personnages référentiels également : des personnages historiques inédits dont la place dans la hiérarchie des valeurs n'est encore pas bien ancrée. De telles intrusions vont dans certains cas exiger une réévaluation systématique de l'ensemble des relations des acteurs du récit : il en est ainsi de la Compagnie des Indes Orientales, du planteur d'indigo, comme de l'Anglais (ici de sexe masculin), et d'un personnage qui ne fait pas partie du domaine des références partagées, mais qui descend sur le champ de bataille des personnages embrayeurs et anaphoriques du texte de Mir Mosharraf Hossen : il s'agit de l'Anglais Kenny - *keni sâheb* - qui joue un rôle très important dans l'autobiographie présente.

La « Kompânî » occupe un vaste espace aux délimitations floues et mouvantes. Elle a une valeur parfois quasi allégorique : la dimension anthropomorphique que lui donnent les esprits les plus naïfs (*sâdhâran man*, p.113) s'illustre dans le passage suivant :

Tous ceux qui aperçoivent un *steamer* passer sur le fleuve savent que c'est un navire de la Compagnie. La Compagnie : l'*East India Company*. Les gens pensent que ce pays est celui de la Compagnie. Mais qui est la Compagnie ? Où habite-t-elle ? De quelle race (*jâti*) sont les gens de la Compagnie ? Les gens savent au moins une chose : il n'y a pas de gens de la Compagnie en dehors des Anglais. La Compagnie est devenu une excuse. Quand il y a des bagarres, des émeutes, les plus faibles ne cessent de répéter : c'est la faute de la Compagnie. Mais personne ne saurait dire si la Compagnie est un homme ou une femme. Si c'est une ou plusieurs personnes. Mais tout le monde sait qu'il n'y a toujours qu'un seul roi (*râjâ bândsâ*). Homme ou femme, mais un seul être. La Compagnie est une personne » (p.113)

L'entreprise commerciale coloniale incarne ici, dans l'esprit collectif dont le narrateur se fait l'écho, l'autre fautif, le bouc émissaire ; on lui prête un pouvoir démesuré et lui donne une forme de lisibilité par identification à des stéréotypes

du pouvoir ; pseudo-personnage référentiel extérieur à la tradition culturelle, sa définition, en cours d'évaluation, nécessite l'expertise *autoriale*.

Le planteur d'indigo - *nîlkar* - est un autre de ces personnages référentiels inédits, néanmoins doté d'une valeur culturelle depuis qu'il est devenu personnage littéraire à part entière, inscrit dans l'imaginaire bengalique, avec la parution de *Nîldarpan* (1860), pièce pamphlétaire du dramaturge bengali Dînbandhu Mitra (1830-73). Cette œuvre au profond retentissement fait du *nîlkar* un tyran cruel d'un autre âge dont les actes font éclater au grand jour les contradictions du discours colonial. Dans une pause narrative, Mir Mosharrâf Hossen répond cependant ouvertement à Mitra, en pointant du doigt les rapports ambigus que les propriétaires terriens (les *jamidâr*) entretenaient avec les planteurs d'indigo :

Les plus modestes sujets (*sarbasâdhâran prajâ*) se sont révoltés contre la tyrannie des planteurs d'indigo. Dinbandhu Mitra a dressé dans *Nîldarpan* un tableau partiel de l'oppression exercée par les planteurs d'indigo. Quelles ont été les causes, les conséquences de cela ? De quelle façon la culture de l'indigo a été abandonnée par les gens du Bengale (*Bângâladesh*) puis a été sauvée par les planteurs d'indigo ? Comment les sujets ont-ils retrouvé de l'assurance ? Grâce au vent de paix qui s'est mis alors à souffler ? Comment ont grandi le respect et la dévotion (*bhakti shraddhâ*) envers le gouvernement britannique ? On ne trouve tout cela dans aucun livre à l'exception d'*Udâsîn pathiker maner kathâ*²⁷. Dinbandhu *babu* a chanté les défauts des Anglais et médité sur eux. Il n'a pourtant pas exprimé ce qu'il a vu de ses propres yeux, à savoir la grandeur d'âme qu'il y a chez eux, la compassion qu'ils ont envers leurs sujets, ainsi que l'affection qu'ils peuvent leur témoigner. Celui qui a vécu longtemps grâce au pain salé de la race anglaise, qui a pu vivre à l'aise grâce au salaire qu'il percevait des Anglais pour un travail de gardien, dont les descendants jouissent encore des faveurs de leurs donateurs anglais - dont les ancêtres vivaient déjà dans le royaume anglais - et mangent encore leur pain, celui-là même est admiré pour avoir calomnié les Anglais. Même le fantôme de Dinbandhu reçoit toujours des bravos - que dire de tout cela ? [Les gens comme lui] sont comme des termites - qui grignotent les feuilles en y extrayant le sel. (p.110)

Personnage aux multiples facettes, référence incontournable de la cité coloniale de Calcutta comme de la société provinciale, l'Anglais - *inrej* - est fréquemment associé à des stéréotypes stables, ceux-là mêmes qui nourrissent les résistances à adopter sa langue et sa culture ; ainsi, selon une grand-mère du narrateur, particulièrement conservatrice,

Apprendre l'anglais est comme commettre un péché (*pâp*²⁸). A l'instant de la mort, la langue se met à fourcher et le nom d'Allah comme celui de son prophète ne viennent plus sur les lèvres. Les proches et les aînés croient [que celui qui apprend l'anglais] devient un petit Satan qui urine debout, boit de l'alcool (...), ne fait plus la distinction entre *hâlâl* et *hârâm*²⁹, ni ne sait ce qui est pur (*pâk*³⁰) ou impur (*nâpâk*). Comme les sâheb [anglais], il se coupe les cheveux trop courts et s'accoutre de vêtements bizarres ; il se sert pour manger d'un couteau et d'une fourchette, n'aime plus observer ni la prière ni le jeûne du ramadan³¹ et ne suit plus les règles de politesse et de savoir-vivre (propres au musulman éduqué)³². Sa nature change également : il devient plus prétentieux et oublie la notion même d'humilité. (p.146)

C'est donc une personne à qui il ne faut pas confier l'éducation de ses enfants. Apprenant que son petit-fils allait étudier dans une école anglaise, la grand-mère du narrateur « était convaincue qu'il deviendrait chrétien et qu'il épouserait une anglaise (*mem*), parlerait anglais à sa mort si bien qu'il n'en appellerait ni à Dieu ni à son Prophète, qu'il cesserait enfin d'avoir la foi musulmane ».

Directeur d'une plantation d'indigo, l'Anglais T.I. Kenny est un très bon ami de la famille de narrateur, mais surtout un précieux soutien et allié : sa relation avec lui confère à Mir Mowazzem Hossen, le père du narrateur, un statut privilégié et une réelle autorité sur les autres notables de la région, musulmans « mir » ou hindous. Cette intimité construite sur la franchise présumée par le narrateur ouvre un espace de parole au planteur d'indigo et donne l'occasion d'un discours évaluatif exogène, écho des valeurs auxquelles l'humanisme occidental prétend : primauté de l'individu, égalitarisme, foi dans l'éducation, moteur de l'acquisition du savoir.

Kenny tient à son bon ami les propos *novateurs*³³ suivants, rapportés par le narrateur :

Kenny (K) : « Vous avez sans doute pu remarquer des magistrats dans chaque district et leurs assistants dans chaque circonscription ? » Mir Mowazzem (M) : « Oui, bien sûr. Ce sont tous des juges. » K : « Vous pourriez vous figurer que tous ces messieurs (*sâheb*) aux postes de juges³⁴ sont des parents et des proches de la Reine, qui les a nommés et les a envoyés (ici) pour gouverner le pays. Est-ce que l'on peut faire confiance à ceux qui obtiennent ces hauts postes s'ils ne sont pas des membres de la famille royale ? (...) Vos *bâdsâ* et vos *nabâb* ne font pas confiance à autrui pour occuper ces postes de responsabilité. Ils ne pourraient pas agir comme bon leur semble. Mais nous appartenons à la nation (race) britannique. Nous nous accordons une entière confiance les uns aux autres. Il y a de nombreuses raisons d'être confiant. Une seule religion (*dharma*), une seule race (*jâti*), de mêmes vêtements, la même nourriture, la même façon d'être. Une seule âme, une seule force (chaque individu a le même pouvoir). Voyez-vous, parmi tous ces juges, personne n'est de la famille royale. Aucun n'a du sang noble. Ils [les employés de la Compagnie] considèrent leur venue ici pour remplir quelque responsabilité comme une chose détestable. Ils n'ont pas la moindre envie de se retrouver dans ce pays. Aucun d'eux peut-être ne cherche à mieux connaître ce pays. Et ceux qui ont réussi à glaner des informations, savent que c'est une contrée non civilisée. Une contrée de va-nu-pieds. Un état de barbares stupides - la demeure de sauvages. Ne vous vexez pas. Si je vous ai confié aujourd'hui le fond de ma pensée, c'est juste pour votre bien et pour le bien de votre lignée.

(...) Ici, les gens obtiennent un travail à force d'implorer et de solliciter tandis que dans notre pays ces tendances misérables n'existent pas. On obtient un poste sur ses seules qualifications. C'est aux plus compétents - aux plus experts - que la responsabilité d'une fonction est confiée. Les études, la réussite aux examens permettent d'accéder à un emploi ou pas. Savez-vous que ces juges sont *Commissionner*, voire gouverneur de province ? Et pour en revenir aux raisons de mon propos, savez-vous que même des habitants de votre pays peuvent aller étudier dans nos écoles et trouver un poste ici s'ils réussissent dans leurs études ? Ils peuvent devenir juges de district ou de circonscription. Voire même, s'ils sont brillants, *Juge Commissionner*. Chez nous, la race (*jâti*) n'est pas sujette à caution. Après les examens, on gravit progressivement

tous les échelons (*Assistant Magistree, Joint Magistree, puis District Collector ou Juge*). Ce n'est pas parce qu'on est Bengali qu'on rencontrera plus d'obstacles, qu'on vous ferra barrage. Personne de la communauté hindoue ne part (ne peut manger³⁵) de peur de la caste. Les Musulmans eux n'ont pas une telle peur. Ils peuvent se rendre sans problème au Royaume-Uni pour y étudier. Il n'y a qu'une seule règle. Il faut passer cet examen avant l'âge de vingt-et-un ans. On peut le passer à dix-huit, dix-neuf ans, au-delà de vingt-et-un ce n'est plus possible. A part cette limitation, tout le monde est pareil : que l'on soit de mon pays, ou du vôtre, les règles sont les mêmes. (p.97)

Porteur de la propagande coloniale et d'un discours très adroit (qui courtise les musulmans au détriment des hindous), Thomas Kenny défend des valeurs qui pourraient convenir au narrateur musulman : elles prônent, somme toute, une forme d'égalité des hommes devant Dieu et correspondent à un modèle proche du modèle royal traditionnel qui exige que le souverain, représentant d'une élite, exerce sa justice avec partialité et traite également tous ses sujets, des plus riches jusqu'aux plus démunis. Si le narrateur s'est opposé au discours de Mitra - qui fait l'impasse sur la complaisance coupable des *jamidâr bengalis*³⁶, s'il ne s'oppose pas au discours de Kenny, il ne nie toutefois pas la cruauté et la tyrannie des planteurs d'indigo représentées, ici, par le personnage de Kenny : il renvoie à une de ses productions antérieures, *Udâsîn pathiker maner kathâ*³⁷, qui rend compte des persécutions et des humiliations infligées par ces mêmes planteurs ; il raconte également une affaire sordide incriminant Kenny qui y apparaît dans toute sa morgue comme seigneur déterminé à exercer son droit de cuissage³⁸. Le narrateur conclut en diplomate : ce genre d'excès très fréquent est à l'origine de ressentiments des sujets et de leur décision de se révolter.

III. La hiérarchie musulmane bengalie en question

Un *saiyad*, un vrai : Shâh Saiyad Sâdullâ

Le *Saiyad* est un personnage référentiel clef de l'idéologie musulmane du sous-continent indien : le narrateur reste conforme à la tradition en associant cet épithète aux compagnons du Prophète, présentant le pur *saiyad* comme un homme à la piété sans pareil, venu de terre sacrée d'islam, maître éduqué qui jouit du respect des autorités de ce monde tout en gardant une certaine indépendance vis-à-vis d'elles. Ainsi, il ne peut pas travailler sous la subordination d'autrui. Sa dévotion à Dieu est à la fois intérieure et extérieure. Dans *Âmâr Jîbanî*, cette étiquette désigne en premier lieu Shâh Saiyad Sâdullâ, l'Ancêtre racine (*pûrba puruṣ*) de la lignée du narrateur, ascète exemplaire qui a su accéder à un savoir supérieur par la prière et les pratiques mystiques.

Le narrateur entame donc le cycle des ascendants par le récit quasi mythique de ce grand homme qu'il place au sommet de la hiérarchie socioreligieuse bengalie (p.9-10). Si Sâdullâ est de Bagdad (haut lieu de l'islam classique) et s'il porte le titre de *saiyad*, le vocabulaire qui le caractérise renvoie en grande partie à la tradition ascétique hindoue : il est *prabar*³⁹ et *tâpas* - et non pas *darbesh*⁴⁰, plus attendu en Islam - c'est-à-dire l'*ancêtre ascète suprême* d'une lignée. Cherchant les raisons qui ont pu persuader le très grand homme de venir se perdre dans *ce village perdu*, le narrateur invoque *la grâce (mahimâ), l'ordre (âdesh)* et

la volonté (*icchā*) de Dieu (*īshvar*) ainsi qu'une explication plus prosaïque : la recherche du chemin de l'accomplissement de (sa) tâche ; et une autre plus concrète : le besoin de solitude, de se retirer dans un lieu qui convienne à son ascèse. Le Bengale oriental de cette époque-là⁴¹ permet de satisfaire de telles aspirations. Le narrateur informe également que son aïeul n'est pas venu seul, mais accompagné d'artisans - barbiers (*narsundar*) et teinturiers (*rajak*) - et bien sûr de disciples (*shisya sebak*⁴²) ; par contre, aucune femme ne fait partie du voyage. Mais la raison principale de son périple est plus intime : Sādullā est à la recherche de son père qui lui aussi s'est exilé en adoptant les vêtements d'un ascète (*phakir darbesh*⁴³). C'est finalement un autre migrant qui l'accueillera dans sa modeste demeure : Shāh Shāh Pāhlāwān⁴⁴, le fils de son maître (*guru*⁴⁵*putra*) à Bagdad, venu dans cette région pour se consacrer à la prière (*īshvarer upāsānā*) et fondateur d'un ashram sur les rives de la rivière Candanā, lui donnera des nouvelles rassurantes de son père et lui témoignera un amour sincère quoique intéressé. Car, commente le narrateur, quel être vivant est vraiment désintéressé ? Shāh Shāh Pāhlāwān a en effet une fille unique qu'il voudrait donner en mariage selon la religion (*dharma*) au jeune Sādullā dont la beauté est, dit-il semblable à un perroquet à tête colorée de mon pays. Et Dieu en décida ainsi. La présentation de cet ancêtre *saiyad* détermine un ensemble de critères au sommet du système hiérarchique à partir desquels se positionnent les personnages de l'autobiographie : critères sémantiques (un sanctuaire exogène - Bagdad, une identité spirituelle exceptionnelle, une relation privilégiée à Dieu) et stylistiques (choix de la langue *sādhu* ou de mots *tatsama*⁴⁶).

Saiyad maudit

Mais ce système n'est néanmoins pas définitif : ne doit-il pas composer avec le déplacement d'un territoire saint et chargé de spiritualité vers un lieu en creux, d'un espace culturel (islamique) vers un autre (bengali), d'une sphère linguistique (de l'arabe et du persan) vers une autre (du sanskrit et du bengali standard écrit) ? Dans de telles circonstances, il convient de construire une nouvelle ère de référence, celle d'un microcosme idéalement clos⁴⁷, élitiste (le cercle exclusif des migrants ascètes), instable⁴⁸. Un épisode ultérieur (p.11-12) révèle d'ailleurs un des premiers défis que l'étiquette *saiyad* se doit de relever : la nécessité de recomposition et de réorientation.

Sur le point de s'éteindre, Sādullā s'adresse à ses quatre fils⁴⁹ et leur donne comme recommandation d'orienter sa tombe⁵⁰ non pas - comme les textes le prescrivent - selon un axe nord-sud, mais d'est en ouest. Ces paroles placent les quatre enfants - tous, aux dires de leur père, intelligents, cultivés et savants - en face d'un dilemme : devraient-ils se conformer aux « instructions » (*bidhān*) des shāstra, et de « tous les livres sur la religion » - (*dharmasangata granthasakal*) - « dans quelle mesure briserions-nous les rites, les règles immuables de la société musulmane ? » - ou obéir sans pouvoir le justifier à « l'ordre » du père, en reconnaissant l'autorité d'un « grand sage » (*tāpasprabar*) dont les intuitions sont les « fruits de pratiques spirituelles » (*tapasyir phal*⁵¹) ? En choisissant finalement la tradition, les quatre fils provoquent l'affliction et le courroux de leur père. Ils ont commis par orgueil une faute lourde de conséquence : la lignée sera maudite, plus aucun de ses descendants n'atteindra son degré de connaissance.

Dans la hiérarchie de valeurs envisagées plus haut, cet acte enfreint plusieurs règles et aboutit à des conséquences majeures : la transmission d'un père prévaut sur l'acquisition par les livres ; la parole a plus d'importance que l'écrit ; les règles doivent être évaluées, voire adaptées ; les valeurs présentes au sommet ne sont plus accessibles, elles appartiennent à un modèle supérieur désormais révolu, théorique et idéal. Cette perte des valeurs suprêmes s'accompagne d'un châtement : les descendants souffriront physiquement et porteront dans leur chair, dès l'âge de douze ans, les fruits de leur péché⁵².

Intronisation du Mir

Se dessine ensuite une constellation de personnages définis en fonction de leur filiation avec la branche paternelle du narrateur et d'importance inégale pour la narration. Tous *saiyad* et de fait « détenteurs d'un certain prestige héréditaire » (*banshamaryâdâ o bansha paricayer upâdhi saiyad*, p.12), ils ont d'autre part acquis un autre titre - *upâdhi* - celui de *Mîr*, titre du temporel et non du spirituel (dont la concomitance est *a priori* contradictoire) qui traduit une position hiérarchique au sein de la sphère du pouvoir, « conférée par un souverain » (*râjdatta*) en récompense d'une certaine « compétence professionnelle » ; *Saiyad par essence*, ils sont *historiquement* devenus, en territoire bengali, des *Mîr* par la grâce d'un souverain local. Un arbre généalogique (p.13) fait défiler leur noms, dévoile deux branches principales - l'une initiée par le fils d'Omâr Dârâj, l'autre par le fils d'Âli Âkbar, les deux fils de Shâh « *Saiyad Mîr* » Kutabullâ, un des petit-fils de *mahâ tâpas saiyad* Sâdullâ - et ajoute au passage un autre *upâdhi* occupationnel : celui de « *Barrister at Law* » (en anglais translittéré en bengali) accolé entre parenthèses au nom de *Mîr Mahteshâm Hossen*, frère cadet de *Mir Mosharraf Hossen*. L'auteur choisit de raconter en priorité « l'histoire prodigieuse » de son grand-père paternel, *Mîr Ebrâhim Hossen*, qu'il considère être la raison principale du *prestige*, de la *valeur* et de la *grandeur* de l'œuvre présente. Le récit de la vie de ce grand-père va par ailleurs quelque peu transformer le système de valeur originel.

Ebrahim ou la reconquête du Saiyad

Le récit débute par la mention de qualités physiques : « très bel homme », *Mîr Ebrâhim Hossen* est doté d'une « force physique impressionnante » ; il adore le maniement du bâton et du sabre, pratique à l'excès la chasse au sanglier. Il est décrit comme un « homme des bois » très viril, bien entouré, comme un guerrier qui manque cruellement de modération⁵³, comme un fils honteusement illettré, incapable de maîtriser le persan ou l'arabe, « les deux langues de connaissance de cette époque ». Son inculture et son inconscience provoquent la fureur de son père ; *Mîr Ebrâhim Hossen* prend la décision courageuse de quitter sa famille et de partir en ville⁵⁴ acquérir les connaissances qui lui faisaient défaut afin de reconquérir l'estime de ses parents⁵⁵ ; le jeune *Ebrâhim* n'aura pas à chercher bien loin : au cours d'une étape, il devient le protégé d'Ânâr Khâtun, une femme exemplaire, fille de « *Mîr* » Nurullâ, un homme qui se rapproche en bien des points du grand ancêtre familial : *saiyad* et « ascète renonçant » (*tapasvî darbesh*), « priant Dieu jour et nuit », « ne possédant pas de biens propres », dispensant dans le monde les fruits de son ascèse, « éduqué » et « honnête » et « méprisant

les entraves du monde matérielle », il subjugué les gens qui lui rendent visite et jouit - en tant que *saiyad* et que *darbesh* - de l'affection du Nabâb de Murshidabad ; en tant que *kshamatâshâlî fakir*⁵⁶, il est respecté des zamindars hindous⁵⁷. L'admiration dont il est l'objet lui permet de bénéficier malgré lui d'avantages matériels : des terres modiquement imposées et des points d'eau pour abreuver ses buffles. En raison d'un pouvoir politique qu'il n'a pas désiré, il permet à sa fille unique d'accéder à la propriété matérielle et à la richesse⁵⁸.

L'exil volontaire d'Ebrâhim va s'avérer fructueux : si son père a condamné son ignorance, le narrateur met en avant son courage et sa détermination, ainsi qu'une intelligence « pénétrante » qu'il sait exercer aussi bien « dans ses actes que dans ses paroles » ; mais, comme le souligne Shital Candra Datta, le fidèle intendant hindou d'Ânâr, le pouvoir lui manque : « Il n'a pas de pouvoir personnel », « ni d'hommes de mains pour jouer de la force », « il n'a ni soutien ni pouvoir économique », n'a « personne de sa famille » pour le soutenir. Pour le sage et très pratique *kâyastha*⁵⁹, Ebrâhim ne peut pallier ces absences qu'en recherchant la protection d'une instance encore plus puissante et redoutable, en l'occurrence une autorité qui détient tout fraîchement le pouvoir temporel, à savoir les Anglais. Selon Datta :

Le Nabab (*Nâbâb Bâhâdur*⁶⁰) est le souverain (*bâdshâh*) de la terre du Bengale (*bângâlâ mulk*⁶¹), l'équivalent de ce que vous appelez *Râjâ*. Le royaume anglais des îles britanniques (*bilât*) gouverne maintenant le Bengale, en particulier en rendant la justice dans les villes. (p.33)

Deux pôles de gravitation se dessinent dans ce passage : d'un côté le Nabab, de l'autre le royaume anglais. Le premier domine son domaine à partir de Murshidabad, l'autre exerce son influence sur son territoire, à partir d'un lointain et abstrait *Bilat*⁶² et s'appuie sur les compétences des juges urbains (*hâkim*) au sein d'une nouvelle hiérarchie et d'un système interrelationnel original au sommet duquel règne un personnage référentiel suprême aux contours très abstraits et très flous : *la Compagnie*, véritable éminence grise. Face à la colère de *Mîr Âsâd Âli*, l'héritier héréditaire d'Anar, furieux à l'idée que les terres de sa tante tombent dans les mains d'un inconnu, Ebrahim devra donc chercher le soutien du *Raj - Inrej Râj*. Dans l'adversité, Ebrâhim va acquérir avec la maturité et la subtilité qui lui faisaient défaut les valeurs morales d'un honnête homme : décrit comme un homme⁶³ juste, apprécié par les sujets de la zamindari, soutenu contre Âsâd par les *représentants du peuple inféodé*⁶⁴, il opte sagement pour la retraite plutôt que pour l'affrontement ; il veille sans le moindre écart au respect de la loi religieuse⁶⁵ et séculaire. Sa perspicacité et son obstination lui permettent d'arriver à ses fins : il utilise sa force physique pour s'attirer les faveurs du juge anglais, mais refuse les avantages (prime et emploi) que lui propose ce dernier et ne formule qu'une seule et unique volonté : que les autorités britanniques lui rendent justice et lui permette de s'installer sur les terres qu'Ânâr Khâtun lui avait confiées. S'il accepte le soutien de la haute autorité (représentée par le juge dans son tribunal) et s'il cherche sa sollicitude et sa compassion, son statut de *saiyad* lui interdit toute sujétion⁶⁶, et son intérêt n'étant pas personnel, il attend seulement que sa « lignée » (*kul*⁶⁷) soit lavée de la honte de « l'affront » (*kalanka*)⁶⁸. Récupérant grâce à la justice coloniale les terres d'Ânâr, il conquiert

les valeurs qui symbolisaient et caractérisaient les gens de lignée *saiyad*, répare l'insulte faite à ses parents, honore la mémoire de son mécène elle aussi de lignée *saiyad*. Il trouve ainsi le « chemin de la réussite », retrouve une stabilité parfaite pour se consacrer pleinement à Dieu⁶⁹.

Zulfikar : la protection de la terre

Avec l'héritier d'Ebrahim, *Mîr Jolphekâr (Zulfikar)*, on assiste à un affaiblissement de l'étiquette *saiyad* au profit d'un statut plus mondain : celui du propriétaire terrien, le *jamidâr*, dont le principal souci est la préservation et l'agrandissement de la propriété familiale. Zulfikar gère avec « la plus grande harmonie » « les affaires matérielles » pour que son vieux père n'ait plus à s'en occuper. Son travail et celui de sa sœur assurent quelques années le bonheur de la famille, mais cette lourde responsabilité le rend très soucieux de l'avenir et d'une extrême patience (p.68). Peu bavard, « réfléchi », « expérimenté » et « rompu aux affaires les plus délicates », la nouvelle du mariage de son vieux père avec une femme de condition inférieure va le plonger dans un profond désarroi. S'il sait bien que le devoir de tout fils est de satisfaire et de vénérer son père, il doit néanmoins agir en *kartâ* garant des intérêts de la famille ; accordant à son père ce qu'il désirait, il use néanmoins de ses relations pour préserver ses propres intérêts et ceux de ses proches directs, notamment ceux de son cadet *Mîr Mowazzem Hossen*⁷⁰. Les conseils qu'il prodigue sur son lit de mort à son frère (devenu le tuteur de sa fille) résumant sa vision plus matérialiste du rôle d'un chef de famille *saiyad* :

Frère ! Frère, marie ton fils unique Âsgar Âlî à ma fille unique Shukran Nesâ. Et attention, ne la marie pas à l'extérieur de notre famille. Tant qu'Âsgar Âlî est en vie, ne la marie pas dans une maison étrangère. Garçon et fille appartiennent à notre lignée, c'est ainsi que notre lignée se perpétuera. Toi aussi, tu n'auras plus à t'inquiéter et pourras ainsi être certain que les terres et les propriétés seront conservées. Frère ! Ne désobéis pas à ma volonté.

Les valeurs auxquelles se réfère le narrateur afin d'expliquer les positions et les décisions de Zulfekar visent exclusivement la préservation de la propriété à laquelle est associée la noblesse d'une lignée. Zulfekar est présenté comme un seigneur de la terre doté de compétences temporelles (celles d'un zamindar chevronné plus que celles d'un gouvernant), comme un chef de famille convaincu d'appartenir à une élite, témoignant d'un sens aigu de la famille (allégeance forcée à un père déraisonnable ; défense de certains privilèges et d'un héritage précieux). Contrairement à son père, il incarne l'homme de raison qui ne semble connaître dans sa vie, comme dans ses pensées et ses paroles, ni doute ni égarement intérieur, et qui s'accroche à une vision identitaire chimérique.

Mowazzem : une identité *saiyad* en péril

Avec *Mîr Mowazzem Hossen*, l'ensemble des valeurs établies avec les origines *saiyad*, puis avec le titre de *mîr*, enfin avec le statut de *jamidâr*, se trouvent en crise : suite à la disparition de ses enfants et de sa première épouse, il se résout à marier la fille mineure de son frère aîné avec un certain *Shâh Golâm Âjâm*⁷¹ qui vient vivre chez eux puis s'empare sans vergogne des terres ; comme

son père Mîr Ebrâhim, Mowazzem connaît un grand dénuement matériel et moral avant de trouver refuge dans la famille de sa future femme (la mère du narrateur)⁷² ; comme son frère, c'est avant tout l'administrateur des terres de sa belle famille. Peu éduqué, il sait déchiffrer le bengali, ne peut pas l'écrire, se contente de signer les documents en persan ; il entend néanmoins offrir à son fils une éducation moderne : en plus d'un tuteur pour l'arabe, il fait venir à la maison la classe de village de Jagmahan Nandî, un maître de bengali. Il comprend tout le profit d'une telle éducation et fait très vite appel aux services de son fils pour rédiger son courrier (p.95).

Plus encore que son père Mîr Ebrâhim, il entretient des liens privilégiés avec le monde colonial, en l'occurrence avec « la communauté des planteurs d'indigo (qui) lui font confiance », « le considèrent comme un ami » (p.96) et lui servent d'appui dans le conflit qui l'oppose à Golâm Âjâm. Il est notamment très ami avec T.I. Kenny⁷³, le puissant producteur d'indigo. Les deux hommes s'accordent une aide mutuelle face aux difficultés que chacun peut rencontrer, ne prennent pas de décision importante sans s'être concertés. Grâce à cette estime, Mîr Sâheb devint un éminent zamindar dépassant en prestige les autres *mîr*.

Cette amitié s'accompagne d'une adhésion au formulaire idéologique des représentants de l'empire colonial : au moment de la révolte de l'indigo, il refusera de rejoindre l'alliance, contre les planteurs, du peuple et des zamindars locaux, critiquant l'amalgame que ces derniers pratiquent entre le régime établi par les Anglais et les planteurs d'indigo anglais. Certes, une telle révolte peut mettre fin à la culture de l'indigo, mais ne peut pas chasser les Anglais ; les mêmes planteurs se reconvertiront et continueront à travailler au Bengale car « tout ce qu'ils entreprennent, c'est par les gens de ce pays qu'ils continueront à le faire » (p.111).

De même est-il décrit par le narrateur comme le partisan d'une société où les communautés religieuses vivent en harmonie. Apprenant que son fils côtoie dans son collège des étudiants de toutes confessions qui ne marquent aucune discrimination et ignorent tous les interdits de caste, il manifeste ainsi sa satisfaction :

Je suis ravi. Il n'y a pas dans la vie de bonheur plus grand que celui de voir des hindous et des musulmans éprouver une amitié réciproque.

Enfin, le personnage du père se rapproche, par ses positions concernant notamment l'égalité des hommes et des femmes au sein de la famille, de l'idéologie des réformateurs (hindous en particulier) de la renaissance bengalie ; ses réactions à la misogynie du père d'un prétendant de sa fille qui affiche son mépris pour l'opinion des femmes s'expriment par une déclaration sans équivoque :

Ce que vous dites est vraiment surprenant. Selon vous, les femmes seraient inconsistantes en ce qui a trait aux liens et plus particulièrement aux relations de mariage ! Je ne sais pas comment vous voyez les choses. Peut-être que les membres de votre famille sont pour vous des vétilles. Mais ma famille n'est pas chose insignifiante à mes yeux. De plus mon épouse qui est intelligente et éduquée, n'est pas, comme la plupart des femmes, du genre béni-oui-oui prête à acquiescer à la moindre parole de son mari. (p.108)

Mais le père n'a pas toutes les qualités (morales, physiques, intellectuelles) dont le narrateur crédite ses ancêtres. Sans doute lui manque-t-il l'indépendance qui caractérisait le personnage du *saiyad* ; ainsi, conscient des avantages économiques et sociaux que pourrait apporter une adhésion totale aux valeurs des acteurs de la domination britannique, il est prêt à se laisser séduire par une proposition de son ami anglais d'envoyer le narrateur faire ses études en Angleterre. De même vit-il dans le sillage de Nâbâb Sâheb (voir ci-dessous) et accepte-t-il une supériorité basée plus sur l'argent et les honneurs que sur le prestige de l'hérédité.

Même plus âgé, mon père espérait comme tout le monde être soumis au nabab en raison du très haut poste qu'il occupait et qui le rendait supérieur aux autres. Comme il est incroyablement supérieur en richesse et en honneur, tout le monde obéit à ses ordres ; et quand, pris d'affection pour moi, il décida de me garder à ses côtés, il ne fut pas possible de s'opposer à cela, ni de le désapprouver ou de marquer son mécontentement. Voici au contraire une raison de se réjouir.

Subjugué par un style de vie tourné vers les plaisirs matériels, il multiplie les dépenses inconsidérées, contracte des dettes, n'est plus en mesure de s'acquitter de l'impôt (*khâjnâ*) et perd le pouvoir qui était associé à sa fonction de chef de famille et à son étiquette : il accepte avec fatalisme⁷⁴ - mais aussi par intérêt (p. 274) - le mariage précipité de son fils dans une famille de statut inférieur - qui plus est décriée jadis par feu son épouse.

Le narrateur était remonté aux sources les plus nobles de la lignée familiale avec l'évocation de son premier ancêtre dont la vie était dirigée par la volonté de Dieu qui lui est révélée dans toute sa clarté ; la solitude (le détachement), la pauvreté (la sobriété), la liberté (la fidélité), puis le nomadisme et les valeurs guerrières lui servaient de principe et de ligne d'action ; l'évidence de la mission, la clarté des sentiments éprouvés (affection et amour notamment), la possession innée des qualités morales majeures (honnêteté, générosité, compassion) le définissaient. Par la suite, ses successeurs sont décrits comme des personnages dont l'héritage spirituel et aristocratique est menacé : des sentiments comme la colère, la tristesse, la souffrance, la honte, commencent à perturber leur tâche spirituelle, puis à l'envahir. Ils sont alors propulsés dans une autre logique où la ténacité, la ruse, le calcul et l'attrait pour les biens terrestres prennent le dessus sur le nomadisme et l'attraction divine des premiers temps : il a besoin d'appuis, de pouvoir matériel, de force, d'un soutien qui l'oblige à se rapprocher des non-croyants, de ressources matérielles. Il doit également devenir un bon gestionnaire en mettant ses qualités aux services de l'organisation et de l'administration des affaires temporelles. Ces intentions elles-mêmes ne sont plus aussi pures : la confusion, les contradictions, les bassesses et les trahisons en orchestrent la dynamique. La prochaine transformation du personnage, celle que le narrateur appréhende le plus, « parce qu'elle révèle, en miroir⁷⁵, l'image du héros lui-même », se dessine avec le portrait de personnages qui se trouvent au sommet de la hiérarchie de l'aristocratie musulmane au tournant du XIX^e siècle.

Nâbâb, Bâhâdur : les usurpateurs

Il s'agit de la famille de Khân Bâhâdur, de son fils Nâbab⁷⁶ Sâheb et de leurs

proches. C'est la grand-mère du narrateur, ultime référence concernant l'identité *saiyad*, qui va, dans un long et passionnant récit, dénoncer la fausse identité que cette famille s'est construite. Nabâb Sâheb vit comme un prince : il a une cour, dans une maison à étages qui fascine le narrateur - avec ses grands miroirs, ses portraits suspendus aux murs - où les festins, les jeux de cartes, les spectacles de musique, de chant et de danse sont les divertissements favoris.

Le narrateur fait le portrait d'un grand décadent qui apprécie la compagnie des femmes (p.167), parle en hindi ou dans un bengali approximatif, d'un arriviste, enrichie par la terre, qui doit son prestige au pouvoir acquis grâce aux fonctions occupées au sein de l'édifice colonial ; il découvre par le truchement de sa grand-mère l'histoire des ancêtres du Nâbab : à l'époque où le grand-père paternel du narrateur était à la tête d'une famille riche et très respectée, eux ne possédaient qu'une petite maison et quelques terres de faible superficie (p.162) ; ils se sont progressivement enrichis : ils ont mis en valeur la jungle puis ont poussé Sâbr Mollâ, un pauvre voisin à s'installer plus au sud. Āli Āhmmâd, le père de Khân Bâhâdur, gravit l'échelle sociale en entrant dans l'administration : il devient *dâragâ*⁷⁷ (p.163) dans la police, puis accède à des postes de plus en plus grande responsabilité ; il permet à ses enfants d'avoir accès au système éducatif en anglais et de trouver une place au sein de l'aristocratie marchande coloniale : ainsi, l'héritier reçoit une bonne éducation (p.163), devient un grand propriétaire terrien, fait construire une grande maison (p.163) et amasse une immense fortune ; son fils, Āli Āshrâf, devient Mîr Munsî, puis *deputy collector*⁷⁸ ce qui lui vaut le titre de Khân Bâhâdur.

Autrement dit, leurs titres ne signifient pas, confie au narrateur sa grand-mère (p.163), qu'ils appartiennent à une lignée de *Pâthân* ou *Khân*: ils ont obtenu ce « titre » (*khetâb*⁷⁹) de la Compagnie » ; Āli Āshrâf Khân Bâhâdur Sâheb gagne en « prestige » (*mân-ijjat*⁸⁰), « adopte les manières des gens riches » (*baramânuṣī cāl calan dorasta*⁸¹ *râkhilen*, p.164), achète une vaste *zamindari* à moins qu'il se soit vu concéder une tenure de la *Compagnie*. Son fils aîné, dont le nom officiel est Mahâmad Āli et qui se fait surnommer Mîr Khâirâti (« l'Emir *caritatif, gratuit* ») - « Bara Miâh⁸² comme je l'appelle », précise la grand-mère - acquière encore plus de terres, se trouve à la tête d'une immense fortune (p.164). La lignée va cependant brutalement décliner : parti vivre à Calcutta, Mîr Khâirâti va y mener une vie de pacha ». Harcelé par les créanciers, poursuivi par la justice, il devra s'enfuir en laissant tous ses biens et retourner dans la maison paternelle (p.164). Si son comportement n'a pas été très vertueux et honnête, parent lointain de la famille du narrateur, « coule malgré tout en lui le même sang que celui qui circule dans les veines (des ancêtres du narrateur) » : il trouvera la rédemption par un retour aux valeurs religieuses, grâce à l'ascendant d'un certain Maulana Karamat Āli, chef d'un mouvement réformateur religieux et social (p.204).

L'autobiographie dénonce l'appropriation de titre héréditaire ou de distinction royale par une nouvelle classe de possédants qui ne portent aucune des valeurs qui accompagnent traditionnellement ces titres. Rien qui ne concerne les qualités spirituelles du *saiyad*, ni sa force guerrière, rien non plus qui ne révèle l'attachement à la terre et à l'harmonie de la lignée : tout cela est remplacé

par un système où dominant l'accumulation et la consommation des richesses, la jouissance immédiate, la soumission au régime colonial.

IV. Autobiographie et discours

Suprématie du Saiyad

L'analyse des personnages permet, au-delà de la hiérarchie établie par ce que Marc Gaborieau (2007, p.204) nomme les règles cardinales de la société médiévale musulmane, de souligner les critères établis par le même auteur concernant « la profession, la richesse, le pouvoir, le savoir, la généalogie, l'ancienneté de conversion à l'islam. » (ibid). Si les deux derniers sont acquis à la lignée du narrateur du fait de son origine *saiyad* bagdadienne - que le moindre faux-pas ou mésalliance suffiraient à anéantir - , divers systèmes entrent en concurrence et rendent difficile l'acquisition de la richesse, du pouvoir et du savoir. Cette hétérogénéité des critères transparait assez clairement dans un passage où le narrateur expose ses réticences face aux alliances d'un homme avec une femme qui n'est pas de sa classe. Certaines classes (*shrenî*), dit-il, ne peuvent se mélanger avec d'autres sans compromettre l'harmonie de la famille et de la société, car il n'est pas possible d'ouvrir son cœur à quelqu'un qui n'est pas de sa *shrenî*. Dans la haute société, se trouvent des gens éduqués (a), de famille noble (b), au caractère moral irréprochable (c), ayant des bonnes manières (d) et droits et simples (e). Les critères associent aux indices des hautes classes musulmanes, que l'on désigne par le terme d'*ashrâf* (critère b) des critères sociaux (critère a et d) et d'autres moraux (c et e) ; la richesse matérielle et le pouvoir sont ici sous-entendus : ils reviennent de droit à des individus qui possèderaient toutes les qualités évoquées.

Âmâr Jîbanî s'attarde donc très longuement sur les rivalités qui existent au sein même de la communauté musulmane : celles qu'engendrent les faux *saiyad*, les opportunistes, les arrivistes qui ont acquis des postes de choix dans l'appareil économique et juridique du système colonial, cherchent à détrôner les *saiyad* au sommet de la hiérarchie ; Hossen revendique une identité d'*ashrâfs*⁸³ et expose surtout sa vision politique : la suprématie des *saiyad* sur les riches marchands et propriétaires terriens est d'abord source de bienfait car le noble *saiyad* se situe au sommet de la théologie et de la mystique⁸⁴ ; « *saiyadiste* », le narrateur revendique pour sa classe, au sein de la nébuleuse *ashrâf*, la position de dominant et de gouvernant de la communauté musulmane, constate surtout sa longue déchéance, imagine avec pessimisme les possibilités de sa reconquête.

Dans le contexte particulier de l'époque, Mosharrâf Hossen, fils de *saiyad*, ne va pas résister à la tentation de reprendre les arguments d'une thèse très présente parmi les réformateurs⁸⁵ musulmans notamment : les hindous ne sont-ils pas responsables de cette déchéance ?

Honteuse aliénation

Dans l'extrait suivant le narrateur découvre avec honte l'existence, « dans une famille de purs musulmans » comme la sienne, d'un « acte de naissance »

dont il juge « impossible » la publication intégrale : y sont mentionnés les *phal*⁸⁶ - une notion appartenant au système de croyance hindoue - déterminés et consignés en sanskrit par « un astrologue hindou » (*jyotisi pandit*, p.84). Il justifie ce document en invoquant « la condition lamentable » des musulmans du Bengale à sa naissance, il y a soixante ans, et rend responsable du retard de la communauté musulmane bengalie une forme de laxisme et d'inconscience des nouvelles élites musulmanes. Il fustige enfin avec ironie ceux qui calquent leurs mœurs sur ceux des « non musulmans » (hindous) :

« La raison des malheurs de la société musulmane du Bengale de cette époque vient du peu d'entrain à lire les textes religieux, de la faible connaissance de la *jât*⁸⁷, du manque d'attention dans la préservation de l'esprit de la *jât*, toutes ces raisons amenant la victoire écrasante des non musulmans (*bi-dharmî*). Les musulmans sont absents de toutes les sphères du pouvoir, de la justice et ne bénéficient pas du prestige lié à l'argent ; ceux qui sont décorés à tous ces postes semblent bien se porter - leur pouvoir n'est pas des moindres. Leurs caisses sont pleines. Grâce à la maîtrise d'une langue qui n'est pas celle de leur nation (*bijâtiya bhâṣā*), ils sympathisent avec les souverains et, pour cette raison même, les musulmans bengalis, apathiques et illettrés, les ont souvent pris comme modèle. De nombreux riches musulmans, gros propriétaires (*jamidâr dhanî musalmân*) ayant élevé des idoles [de la Déesse] leur réservent pendant le mois de ashvin « mille et un cris d'admiration pour obtenir qu'ils les préservent des infortunes ». Afin de pervertir tous ces musulmans, de les envoyer en enfer (*narak*) avec des flatteries, nombreux parmi d'autres *jât* s'exclament en pleine assemblée : « Je ne sais pas si cet homme est digne d'être musulman. A moins qu'il ait commis dans sa vie antérieure un péché qui lui a valu le malheur de naître dans une famille de musulmans? Il ne fait aucun doute qu'il était hindou dans ses vies antérieures. C'est à cause de ce péché grave qu'il est né dans une famille de *mleccha* de basse condition ». Celui à qui ces paroles s'adressent jubile intérieurement. Il se met à rougir. Ses yeux et son visage expriment sa satisfaction.

Selon moi, c'était pour toutes ces raisons que, dans ce royaume de flatteurs et de flageorneurs, dans ce puits de vices et de péchés, mon vénérable père avait fait rédiger par un savant astrologue hindou ce *livre de naissance* - que l'on nomme *kunthi* » (p.84-85).

Mais si le narrateur développe fréquemment une réflexion sur l'aliénation⁸⁸, sa critique n'est pas seulement tournée contre l'influence des élites hindoues : il décrira par exemple l'aliénation des jeunes adultes qui grandissent sous l'influence néfaste des serviteurs (p.158) ; il dénoncera certes l'acculturation des jeunes musulmans éduqués dans un environnement pédagogique hindou, mais se consacrera davantage à l'affaiblissement moral auquel il a été exposé en tant que jeune *saiyad* entraîné dans les divertissements d'une classe dominante pour qui l'argent est la seule valeur ; livré à lui même, abandonné par un père démissionnaire et endetté (p.274). Il perçoit l'aliénation la plus douloureuse quand, attiré dans une région inconnue et hostile, tombé sous la coupe d'une famille subjuguée par la noblesse de son étiquette et manipulé par un serviteur au comportement ambiguë, il se retrouvera uni - au terme d'une cérémonie de mariage qui tourne au désastre - à une étrangère qu'il ne désire pas. Il se confie ainsi à son oncle Âminuddîn, seul membre de la famille présent à son mariage :

« Dans cette contrée je n'ai pas vu une seule personne droite, jamais entendu quelqu'un parler sans arrière-pensées ! Mais je n'ai été confronté qu'à des esprits embrouillés

et n'ai entendu que des paroles captieuses. Je n'ai rencontré personne qui n'ait pas l'esprit tordu. Les femmes ont tendance à parler trop et à exagérer. Les hommes sont passés maîtres (*bâhâdur*) dans l'art d'embobiner. Comme si la vérité avait dans cette région perdue toute sa grandeur. Les commérages sont ici très répandus. La cupidité est considérée comme une sorte de devoir. Cette région de Jessore n'est pas la demeure de musulmans de haute naissance (*khândânî gharanâ mosalmân*) ; on est très loin de Mrjânagartâlî et de Tetuliyâ. Il n'y a aucun *zamindars* musulmans dans cette région. Il y a juste deux ou trois familles de tâlukdâr. Toutes les autres sont des *gâtidâr* [des petits métayers] - C'est ainsi que l'on désigne les principaux *jotdâr* [fermiers agricoles]. Elles n'ont pas les manières et les habitudes quotidiennes de la bonne société musulmane (*mosalmân bhadra samâj*) ; mais elles ont pour modèle la classe paysanne supérieure (*uccadarer kṛsakshreṇîr adarsha*) qui vit à Calcutta. Nâjer Sâheb vient de Murshidabad, c'est pourquoi il possède quelques rudiments de bonnes manières. » (p.325-326)

L'identité bengalie : une évidence qui parle d'elle-même

La posture du narrateur est ici clairement celle d'un conservateur qui voudrait défendre les valeurs d'une aristocratie, d'une noblesse de sang musulmane dont le lieu de référence n'est pas Calcutta mais Murshidabad.

Cette nostalgie d'une noblesse puissante et rayonnante qui fait certes écho aux sentiments de dévalorisation et de déclassement de l'aristocratie musulmane sous la domination coloniale ne gouverne pourtant pas la totalité de l'autobiographie. Aristocrate musulman d'une famille qui a perdu beaucoup de son prestige, Mosharraḥ ne rejette cependant ni son identité bengalie ni l'environnement culturel dans lequel il a grandi ; la mise en scène satyrique d'un dialogue entre un personnage de Mûnsî et le narrateur exprime très clairement le refus du narrateur d'une définition réductrice de son identité en terme de religion (p.312).

Ce dialogue joue sur la polysémie des termes *jâti*, hindou et *dharma*. Il imite le formulaire didactique, celui même que Hossen utilisera dans son manuel pédagogique sur l'islam (1908) destiné à des musulmans, construit sur un jeu de questions fondamentales et de réponses correctes selon les préceptes de l'islam.

Munsi : Mais quelle est votre *jâti* ?

Réponse (du narrateur) : la *jâti* des humains.

Munsi : Quelle *jâti* des humains ? Il y deux *jâti*, les hindous et les musulmans ? Qu'est-ce que ça veut dire la *jâti* des humains ?

Réponse : (c'est) la *jâti* des hommes (*puruṣ*).

Munsi : Ça je le vois bien. Vous êtes un homme. Mais quelle est votre *dharma*.

Réponse : La religion de l'homme (*mânabdharma*).

Munsi : D'accord la religion de l'homme (*mânabdharma*) mais...

Réponse : Mais alors qu'est-ce que c'est *dharma* (selon vous) ? Je ne comprends pas.

Munsi : Je ne parlais pas de ce *dharma*-là. Êtes-vous hindou ou musulman ?

Réponse : Vous n'auriez pas pu le dire plus tôt ! A quoi rimaient tous ces détours ?

Munsi : Je demandais si vous étiez hindou ou non.

Réponse : Qu'entendez-vous par 'hindou' ? Dans un sens tous ceux qui vivent en Hindoustan sont hindous, non ?

Munsi : Je ne vous interroge pas sur cet hindou-là.

Réponse : Mais alors, de quel 'hindou' parlez-vous ?

Munsi : Je parlais de ces hindous qui vivent dans le quartier ouest, qui portent un cordon sacré ou pour certains une guirlande de fleurs et se prosternent aux pieds des effigies.

Réponse : Alors allez-y ; redites ce que vous vouliez dire.

Munsi : Voyons monsieur ! Est-ce que vous faites des *pujâ* est-ce que vous portez un cordon ou une guirlande ?

Réponse : Vous avez des problèmes de vue ?

Munsi : Non monsieur, j'ai une bonne vue.

Réponse : Pourquoi me questionnez-vous sur ce que vous pouvez voir de vous-même ? Vous voyez bien, je n'ai ni guirlande autour du cou, ni de cordon ; et je suis ici depuis deux jours : m'avez-vous déjà vu faire une *pujâ* ?

Mais le discours communautariste du narrateur (méfiance et ressentiment vis-à-vis de la communauté hindoue), comme ses visées sociopolitiques (aristocratiques et élitistes) rencontrent, dans le cœur même du récit, de nombreuses résistances ; il ne rejette pas les critères qui permettent de définir objectivement son identité bengalie, par opposition à une identité musulmane : non seulement la langue - bengalie -, la terre natale - le Bengale - et les composantes de la culture locale s'imposent à et avec lui, mais elle nourrissent également son identité religieuse. Cet aspect apparaît très clairement dans des passages en rupture avec la continuité narrative : il en est ainsi d'une longue digression - qui précède les questionnements du narrateur sur *les origines de l'homme musulman* - dont le personnage principal n'est pas humain : il s'agit du fleuve et de ses rives, topos extrêmement fécond de la littérature bengalie, plus particulièrement du fleuve qui coule près de son village natal. L'auteur en donne une localisation extrêmement précise, qu'il inscrit à la fois dans le passé et dans le présent de l'énonciation :

Passant par le nord de Lâhinîpârâ, la ligne de chemin de fer qui vient de l'est continue, après avoir traversé le fleuve Gaurî, jusqu'à Goyâlânda. Un peu plus loin, à l'est du croisement de Kâliganj, à 112 miles de la gare de Kustiyâ, se trouve le village de Lâhinîpârâ. Dès que l'on regarde vers le sud on peut apercevoir un ensemble de bâtiments à huit toits ; c'est ici que vit Srîmatî Bibi Rowshan, la fille de l'auteur de l'autobiographie (*jībanī likhak*). Je dois encore préciser une chose: cette demeure était celle que le vieux Mîr Sâheb avait offerte à Mîr Maheb Âlî. Par la grâce de Dieu, elle est à présent la propriété de l'auteur (*likhaker sampatti*). Sa description détaillée sera donnée plus loin. Plus à l'est de ce lieu une ruelle prend la direction du village. Des dattiers s'y tiennent pareils à des gardes. Si on marche encore cinq cent miles à partir de cet endroit, on trouve le vaste jardin de manguiers qui jouxte la maison des Mîr Sâheb, celle de Bibi Daulatânesâ, la fille unique de Munsî Jenâtullâ, et la vénérable mère de l'écrivain de la *Jībanī*. La maison où habitait avant Munsî Jenâtulla, mon grand-père maternel, se trouvait à Kâsîmpur, village situé sur la rive orientale de la rivière Gaurî. Kâsîmpur est maintenant à l'extrémité orientale du pont sur la Gaurî, et Lâhinîpârâ à son extrémité occidentale. Kâsîmpur est dans la *pargana* de Birâhîmpur. (p.68)

Il l'associe ensuite à un sentiment très personnel, une pensée qui jaillit de l'intérieur, que l'auteur se résout à dévoiler même s'il craint qu'elle ne suscite

quelques moqueries et sarcasmes; car ce fleuve est « très cher à l'auteur de cette *Jîbanî* » : très cher pour ses eaux limpides, pour ses vertus thérapeutiques. Ainsi, quand il résidait à Calcutta et qu'il tombait malade, il n'hésitait pas à se faire amener en train un peu de ses eaux salvatrices ; et il considère encore que les produits de « sa terre natale » (*janmabhûmi*) sont aussi purs et beaux que des fruits paradisiaques (*svargîya padartha*). Malgré les railleries, l'auteur se dit donc « obligé » d'honorer la beauté de ce fleuve qui baigne son « lieu de naissance » (*janmasthân*). Non seulement il n'hésite pas à magnifier et sanctifier cette terre natale en l'inscrivant sans ambiguïté dans la trame géographique et culturelle bengalie, mais il rehausse sa pureté par une « légende » (*prabâd*) locale dont les personnages (un brahmane, sa femme, leur servante Gaurî et la déesse Gangâ) appartiennent à la tradition populaire hindoue⁸⁹.

L'intertextualité bengalie traverse d'autres moments du texte : arrivant à Krishnanagar, « partout connue sous le nom de Nabadvip » et baignée par un bras du Gange (p.249), le narrateur évoque avec admiration le passé culturel de « cette ville où la langue bengalie a vu le jour » (p.249), « terre natale de tant d'illustres et prodigieux érudits » qui doit en partie son prestige au mécénat du souverain Krishnacandra (1710-1782) qui accueillit à sa cour et honora du « titre » (*upâdhi*) de *Gunâkar*⁹⁰ « le grand poète » (*kabiguru*) Bhâratcandra (1712-1760) qui y composa le *kâbya Annadâ mangal Vidyâsundar* (1752) ; qui offrit également l'hospitalité au très respecté (*mahoday*) Gopal Bhar⁹¹ , « le père originel de la farce burlesque et du comique » (*hâsi rahasya*), et offrit un poste dans son Conseil au très honorable (*mânyabar*) Rasarâj Thâkur. Selon le narrateur, « l'Inde entière sait que les habitants de cette ville parlent un bengali parfait » ; il rajoute que les femmes y possèdent une voix exquise, pleine de courtoisie et de charme, mais aussi de saveur ; et rend finalement un bel hommage à Sri Chaitanya (1486-1533), « ce très vénérable réformateur de la religion hindoue » sous forme de panégyrique, dans un style un peu emprunté (dont le vocabulaire renvoie directement à la poésie élégiaque *vashnave*) :

« Navadvip est le lieu de naissance de Shri Shri Gaurânga qui, illustre et respectable réformateur de la religion hindoue, est bonté et amour personnifiés; c'est la ville où il a accompli son œuvre mystique en entreprenant de corriger la conduite des hommes les plus vils, cruels et dotés d'un cœur de pierre, et en prêchant l'amour comme remède aux actions mauvaises, ainsi que l'amour authentique. Il est à l'origine d'un amour qui s'oppose avec toutes ses forces et sa persévérance aux divisions de castes et de religion et prône la compassion entre les hommes » (p.249)

Un peu plus loin (p.284-285), lors d'une promenade sur les rives de la rivière Kabataksa, le narrateur visite un autre lieu sacré (*pabitra*) qui a vu naître Michael Madhusudan Datta (1824-1873), autre grand pionnier de la littérature moderne bengalie, puis le village de Pâlogrâm, connu aussi sous le nom de Amṛtabâzâr, où vécut le célèbre bâbu Shishir Kumar Ghose⁹² (1840-1911), autre très grand joyau du Bengale (p.285).

Ces moments du texte mettent en valeur un espace propre au genre autobiographique : enregistrant les indices de développement d'un individu et la genèse de son identité, il n'a pas de limite ni de terrain qu'il ne puisse

inclure ; il rend possible la confrontation et la contradiction des perspectives variées - critique / célébration de la culture hindoue ; apologie / dénonciation de l'emprise coloniale - qu'un même narrateur choisit d'adopter à différents moments et démonte ainsi le pseudo paradoxe d'une identité bengalie et musulmane. La reconnaissance du bengali comme langue maternelle n'est jamais contredite ni même critiquée dans l'œuvre de Mir Mosharraf Hossen, même dans sa seconde période pourtant perçue comme retranchement derrière des positions communautaristes. L'écrivain ne partage absolument pas le sentiment de Sheikh Abdus Sobhan (1845-1920), l'auteur de l'essai *Hindu-Mussalman* (1888-91) qui affirmait en 1888 : « J'appartiens à la communauté musulmane (*jâtite musalmân*), et le bengali n'est pas ma langue nationale (*jatiya bhâsâ*) » (cité in Bhattacharya 2004 : p.183 / Qureshi 1971 : p.64). D'autre part, Mosharraf Hossen, comme son père et son grand-père, apparaissent clairement comme des représentants d'une élite *ashrâf* qui acceptent sans grand état d'âme l'apprentissage d'une langue qui n'est pas la sienne. D'autre part, le premier fait de la langue bengali sa langue d'expression et de culture, choisissant sa forme la plus élitiste - le bengali sanskritisé le plus sophistiqué - mais aussi, dès 1870⁹³, sa forme la plus populaire - le bengali vernaculaire des musulmans *atrap* majoritaires et de la majorité des hindous. *Ashrâf*, il anticipe pourtant sur une classe moyenne d'origine rurale, apparue dans la communauté musulmane au début du XXe siècle qui « avait su profiter à la fois des encouragements du gouvernement de la culture commerciale du jute qui procura quelques revenus aux paysans qui avaient de la terre » (Bhattacharya, p.184). Il rejoint alors « les écrivains et les journalistes, issus de cette classe, [qui] « proclamèrent avec force que le bengali était leur langue maternelle » ; *Āmār jībanī* donne du sens aux propos du grand journaliste et homme politique Maulana Mohammed Akram Khan (1868-1869) lors de son discours à la troisième Conférence des écrivains bengalis musulmans de 1919 : « Dans ce monde, on pose toutes sortes de questions bizarres. Quelle est la langue maternelle des musulmans bengalis : l'ourdou ou le bengali ? Cette question est la plus bizarre de toutes [...] Au Bengale, depuis le début de l'histoire musulmane jusqu'à nos jours, la langue bengalie a été utilisée comme langue maternelle écrite et parlée, et elle le restera à l'avenir » (Bhattacharya, ibid. : 184 / Anisuzzaman, 1971 : 391).

Conclusion

Une communauté composite

Par les procédés de l'autobiographie, Mir Mosharraf Hossen a recours à la porosité des frontières sémantiques pour questionner l'identité bengalie musulmane. Comme Bankim - et comme la plupart de ses contemporains - il a débuté ses investigations avec l'histoire du passé empirique, « poussé par la conviction qu'une vie qui ignore le passé n'est pas digne d'une personne civilisée. Ce projet était la quête d'une *bildung d'élite*, où être cultivé exigeait d'être correctement informé » (Kaviraj, 1995, p.124). L'autobiographie, parce qu'elle se joue des similitudes et des écarts entre un *je* triple (héros, narrateur, auteur) et consent à l'hétérogénéité des genres, lui permet de trouver une réponse composite révélatrice d'un jeu complexe de contradictions, de superpositions et d'ambiguïtés. La réponse la plus large et la plus incarnée (dans l'hybridité de

la langue et dans la phénoménologie de l'expérience) est largement compatible avec l'islam populaire « qui partage », comme le note Ashish Nandy, « dans une grande mesure la vision du monde de l'hindouisme populaire » (Nandy 1983, p.162) et englobe la très grande majorité de la communauté bengalie, notamment les innombrables du texte, ces acteurs ordinaires anonymes (*jansâdhâran*, p.45 ; *sâmânya lok*, *sâdhâran lok*, *bâje lok*) sans nom ni étiquette qui gravitent autour de la communauté *ashrâf* du récit :

a) sujets (*prajâ*) (comme ceux qui viennent s'installer autour des lacs poissonneux concédés par le nabab de Murshidabab à Mir Nurulla), petits employés de maisons (*bâsar sakal âmlâ*, p.38), travailleurs (*majur*, p.247), valets (*ârdâlî*, p.166), gardes (*caukidâr*, p.280 ; *negâhbân*, p.159), modestes représentants de l'ordre (*daragâ jamâdâr barkândâj*, p.46), vendeurs de vaisselle en émail (*kâmsâri*, p.280), hommes de main (*nâyeb gomasta pyadâ pâik*, p.23 ; *sardâr lâhiyâl*, p.40), messagers (*patrabâhak*, *khatgâr*), villageois et peuple des campagnes (*grâmya lok*, p.17), bateliers (*mâjhi*, p.201), serviteurs (*câkar*, p.244, *khânsâmâ*, p.159, p.166), cuisiniers (*babarci*, p.159), médecins traditionnels (*kabirâj*, *baidya shâstrajna cikitsak*, p.30), esclaves (*dâsdâsi*), pauvres en tout genre (*dîn du:khî*, p.30, *dîn garîb kângâl*, p.308), forcats (ces malfrats - *dâkâtdal* - qui tente de s'échapper de la prison de Jessore), voleurs, montreurs de serpents, ascètes itinérants (*sannyâsî*, p.226).

b) les femmes très souvent compatissantes, hindoues ou musulmanes, femmes que l'on rencontre sur les rives où elles se baignent ou puisent l'eau, à l'intérieur des maisons, artistes et courtisanes (*bâjji*, p.179), servantes (*paricârikâ*), sage-femme (*dhâtîrîmâtâ*, p.338) ; voisines et villageoises qui forment dans la dernière partie du récit, un chœur compatissant avec le narrateur⁹⁴ solitaire et perdu en territoire inconnu (p.324).

Le monde spectral des amalgames

Quand le narrateur décrit l'époque de sa naissance, il laisse apparaître un monde dont les superstitions se nourrissent des symboles variés de pouvoir et de hiérarchie ; les gens simples croient en un univers de fantômes, êtres de plusieurs classes (*shrenî*, p.86), et développent une cosmogonie de figures qui se réfèrent à des systèmes variés : il y a les *godân*, revenants d'une vache, les fantômes de classe supérieure comme les *brahmadati* - calmes, mesurés, courtois comme des *bhadralok* (*bhadra svabhâb*) ; les mauvais fantômes, comme les revenants de *candal*⁹⁵, de *yogî*, de *tântî*, de *dhîbar* ou de *jele*, ou de *cor dâkât* ; les revenants de femmes, à qui on donnait le nom de *pretnî* ou *petnî* ; les revenants nés de ceux qui n'ont de musulman que le nom mais pour qui la « musulmanité » (*musalmânitva*) ne signifie rien ; qui ne connaissent pas la profession de foi (*kalamâ*⁹⁶) des vrais musulmans, ni son Prophète, ne respectent ni la prière, ni le jeûne, ni la zakat, lesquels sont affublés de sobriquets comme *mâmdân*, *âllu*, *kâllu*, *leluyâ* ou *bhuluyâ* ; puis également les *sâkcunni* et les *dâin* qui sucent le sang des enfants ; se promènent aussi dans le pays (« dans notre pays » confesse le narrateur) des catégories d'êtres, esprits, sorcières, bonnes fées et monstre de l'au-delà comme les djinns (*jen*), *pari*, *deo*, *dâ nab* et *daitâ*, dont certains vivent sur les plus grandes branches des arbres. Quant aux spectres désignés pour frapper les petits enfants, ils sont *penc* et *pânci* et leur autorité s'exerce dans la chambre d'accouchement.

Cette typologie des spectres fait appel à des composantes hindoues (la vache, le brahmane, les castes invoquées) et musulmanes (les mécréants, les djinns etc.), à des créations modernes (le *bhadralok*) et ancestrales, féeriques (*jen, pari*). Elle accompagne des croyances qui ont profondément *pénétrées* (c'est du moins la version du narrateur) la famille *ashrâf* du narrateur qui raconte les pratiques mises en œuvre pour éloigner les revenants de la chambre d'accouchement : un feu qui brûlait jour et nuit sur la terrasse, l'*azan* chanté sept fois consécutives juste après la naissance, le crâne d'une vache attaché en haut d'un bambou fixé au chambranle de la porte avec des ossements de vache, un balai en feuilles et une feuille de courge pas mûre avec sa queue ; une pièce entièrement calfeutrée aux orifices obstrués pour empêcher l'air de rentrer ; l'obscurité dans la pièce enfumée ; des femmes qui montent la garde toute la nuit pour que les fantômes ne fassent pas de mal au bébé et se maintiennent éveillées en bavardant, chantant des airs villageois et racontant des histoires ; une réclusion de quarante jours pour la jeune mère. Le narrateur rappelle encore un rite observé pour que l'enfant connaisse un avenir prometteur : pendant la nuit du sixième jour (la nuit de *sasthi* qui, précise-t-il, se nomme dans notre pays *kulâr râtrî*, conformément à la légende selon laquelle cette nuit-là le créateur (*bidhâtâ puruṣ*) vient dans la chambre des naissances et écrit sur le front du nouveau-né ce qui arrivera à l'enfant jusqu'à sa mort (*karmaphal*), « fruit de ses actes » : ce destin tracé sur son front étant irrévocable, il est important d'être, cette nuit-là, très vigilant, car les revenants se font très insistants. C'est ainsi qu'avant de refermer la porte, on place « sur un endroit surélevé une assiette dans laquelle on a précautionneusement posé une plume (*kalam*), un encrier (*dayât*), de l'encre (*kâlî*), une feuille de papier blanc, un couteau qui sert à tailler la plume (*kalam kâtâ churi*) et encore d'autres objets. On pose également près de la tête du nourrisson des instruments de musique et d'autres objets symboliques (une balance utilisée par les orfèvres, un dès à jouer, des jeux d'échec et de cartes, des armes. Le narrateur révèle qu'un encrier (*dot*), une plume et une feuille de papier avaient été déposés près de lui, avec des instruments de musique, des cartes et des échecs ; que le lendemain de sa naissance, il avait reçu un nom ; que sa tête avait été rasée et baignée - ces deux coutumes se nomme, précise-t-il, *âkikâ* ; qu'ensuite avait été distribué aux indigents un poids en argent équivalent au poids de ses cheveux ; que la profession de foi musulmane avait été deux fois chuchotée à son oreille ; que deux chèvres avaient été offertes à Dieu en sacrifice (*korbânî*) (une seule pour une fille, ajoute-t-il) puis dépecées de façon à ce que les os ne soient pas touchés, qu'ils ne portent aucune marque (et encore moins brisés) ; que la viande était alors consommée par tous, à l'exception des parents pour qui elle était prohibée. Le narrateur fait également allusion aux chants - des *gâjî gân*⁹⁷ - interprétés pour l'occasion par un certain Ratan Gâyâni.

L'hybridité comme instrument de la dynamique socioculturelle populaire est donc au cœur de la texture d'*Âmar jibanî*, affranchie du carcan des hauts standards de la langue comme des grands discours (islam monolithique, élitisme, rationalisme, renaissance) et exacerbée par la nature même de l'autobiographie, lieu de croisement et de constitution d'un *je* dans la rencontre avec l'altérité. L'examen détaillé de la langue du texte et du système d'interprétation qu'il choisit pour écrire le monde ont permis de rendre palpable le processus de fragmentation sociale en action dans la société musulmane bengalie de cette

période qui débute avec la révolte de 1857 et se prolonge avec la Partition du Bengale de 1905 puis la fondation de la Ligue Musulmane en 1906 à Dhaka. Ils conduisent à nuancer la dichotomie traditionnelle qui opposait deux époques dans l'œuvre de Mosharraf Hossen, concluent à la nécessité d'interroger les frontières de l'identité musulmane telle que la dessine la production littéraire musulmane de cette période⁹⁸ en s'intéressant plus précisément à la langue bengalie qu'elle mobilise : *sâdhu bhâṣâ*, *calit bhâṣâ* mais aussi cette *musalmâni do-bhâṣi*⁹⁹, aux définitions très floues et contestables qui réunissent en un unique corpus des textes qui présentent des formes linguistiques très variées. Il s'agit enfin de tenir compte des ponts qui relient les littératures musulmanes et hindoues bengalies plutôt que d'instaurer des séparations trop tranchées, comme les établissent les nombreuses histoires de la littérature bengalie à la période coloniale, mais aussi à la période contemporaine, avec la Partition de 1947 puis la création, en 1971, du Bangladesh.

Annexes

Extrait I « La légende de Gauri et du brahmane. »

« Bien avant le maître de la *zamindari* de Sadarpur, vivait dans le village d'Âmalâ un très vieux brahmane. Il n'était pas riche et habitait dans une chaumière où il coulait des jours paisibles.

Le brahmane décida un jour d'aller se baigner dans les eaux du Gange. Il lui fallait prendre dès l'aube congé de son épouse puis marcher six miles jusqu'au ghât de Kupadaha sur la Padma. Le lendemain, il se leva aux aurores, accomplit en hâte ses tâches matinales. Vêtu de son *dhoti*, de son *tchador* et muni d'une ombrelle et d'un bâton, il s'apprêtait à sortir de la maison pour se rendre au bain quand la servante lui dit d'une voix timide - « *Thâkur* ! Si vous allez vous baigner, offrez pour moi cette fleur à notre déesse Ganga. » Cette servante qui se nommait Gauri travaillait depuis longtemps chez le brahmane. Sa conduite était irréprochable : elle ne se disputait avec personne et aimait tout le monde. Le brahmane glissa de bon cœur la fleur dans son châte et prit le chemin du Gange. Il atteignit à l'heure prévue sa destination, se baigna à Kupadaha, puis retourna sur ses pas. Il avait parcouru la moitié du chemin, quand il réalisa soudain - « j'ai oublié d'offrir la fleur de Gauri à Ganga Devi, la déesse Gange. Quelle étourderie ! Si je rentre à la maison sans avoir tenu mes engagements, que lui dirais-je quand elle me questionnera - Hélas ! Hélas - quelle réponse lui donnerai-je ? Gauri travaille tant pour nous, elle nous aide tellement et rend toujours service à tous ceux qui vivent dans la maison et à moi-même. Et je n'ai même pas été capable de m'acquitter pour elle d'un travail aussi sommaire ! » .Après réflexion, il se dit d'abord - « Bien, je retourne à Kupadaha et rentrerai une fois la fleur de Gauri offerte à Ganga Devi. Il réfléchit à nouveau, jeta un coup d'œil autour de lui, remarqua au bord du chemin l'empreinte de sabot d'une vache - c'est-à-dire la trace du sabot d'une vache qui était passée par ce chemin - au fond de laquelle se trouvait un peu d'eau. Le brahmane s'agenouilla avec dévotion devant l'eau qui remplissait l'empreinte dessinée par la vache. Tout en récitant des hymnes au Gange il sortit la fleur du pan de son châte, la déposa en offrande à la déesse dans la flaque d'eau formée par le sabot de vache et - « Quelle beauté ! Quelle grâce ! Quel miracle ! » - La déesse avança ses mains, prit la fleur de Gauri. » La lumière brillait tout autour et le brahmane resta confondu -

« Qu'avait-il vu ? ». Grâce à la bonté de Gauri, ses yeux avaient perçu ce que le destin ne permet jamais de voir. »

Le brahmane médita longuement, se dit que Gauri n'était pas une fille comme les autres. - « Depuis le temps où nous prenons notre bain rituel dans le Gange, la déesse n'a jamais accepté nos offrandes de guirlandes de fleurs comme elle vient de le faire à l'instant. Dès mon retour à la maison, je ne traiterai plus Gauri comme avant. Je la vénèrerai et me prosternerai à ses pieds. » Assailli par les pensées, il rentra chez lui. « Gauri est-elle humaine ou est-elle une déesse ? Qui se cache dans ma maison sous cette apparence humaine ? Suis-je donc assez misérable pour ne pas m'en être aperçu ? Hélas ! Je n'ai pas été capable de reconnaître la Lakshmi qui vivait dans ma maison ». Il arriva chez lui encore absorbé par ces pensées. Il vit que Gauri avait éteint les lumières et aperçut dans ses mains une pierre de meule et la vaisselle couverte d'eau boueuse. A sa vue, il se prosterna à ses pieds en pleurant ; en larmes, il s'exclama : - « Mère ! Sauve-moi donc ! Il m'a fallu tant de temps pour te reconnaître ! Accorde-moi à présent une place à tes pieds Mâ. »

La Brahmane n'en crut pas ses yeux ! - « Comment pouvait-il dès son retour du Gange serrer ainsi les jambes de Gauri, une servante? Elle était effrayée. Gauri ne dit pas un mot et sortit de la maison du brahmane avec la pierre et le plat en terre dans les mains. Bien qu'elle marchât sans hâte, le brahmane encore tout tremblant qui lui emboîtait le pas ne parvint pas à la rattraper. Elle arriva jusqu'à un petit *bîl* - c'est-à-dire un petit lac, continua sa marche le long de la berge: l'eau inondait la rive, recouvrant ses pas derrière elle. Le brahmane pressa le pas ; devant ce spectacle incroyable, il se mit à courir pour attraper Gauri, puis s'écria : - « Gauri revient, revient ! » Mais rien ne la faisait retourner sur ses pas. Le brahmane n'était pas du genre à abandonner. Gauri jeta plus loin la pierre de meule, à l'endroit connu encore aujourd'hui sous le nom de « La Meulière ». Le courant empêcha le brahmane de continuer plus loin sa course : il s'arrêta sur la rive. L'eau courait derrière elle en clapotant. Elle jeta plus loin la soupière, à l'endroit connu encore aujourd'hui sous le nom de « La Soupière ». Le brahmane se mit peu après à crier, à cet endroit de la rive qui se nomme de nos jours « la Rive du Crieur ». Gauri continuait à avancer alors que le courant de plus en plus rapide se jetait derrière elle. Le lieu où se trouve le marché de la gare de Kushtiya était, avant la création de la municipalité de Kushtiya, « la Rive de l'Appel » : là même où le brahmane avait appelé Gauri à plein poumon. Mais elle ne revint pas vers lui et continua au contraire son chemin en courant vers le sud : au nord du village de Lahinipara, à la périphérie nord du village de Jaynabad, se trouve un banyan déraciné - que l'écrivain a pu voir de ses propres yeux - au lieu-dit « La Tête renversée ». Cet arbre a cédé aux assauts de la rivière, sa cime a plongé dans la rivière Gauri. A bout de souffle à force de courir après Gauri, le brahmane était tombé à cet endroit, la tête en avant, et avait trouvé la mort : le lieu-dit « La tête renversée » porte le témoignage de cette histoire ancienne. » (p.69-72)

Extrait II « Qui suis-je ? »

« Dans le monde visible, ai-je pu trouver des preuves physiques attestant de mon identité ? Ayant obtenu l'identité de mes père, grand-père, arrière grand-père et de mes ancêtres au-delà ai-je pu comprendre qui j'étais ? Il reste un doute. Si j'exprime un tel doute nombreux se mettront à avoir toutes sortes d'interrogations sur moi : quelqu'un se dira

sans doute que j'ai probablement perdu la tête. Ou alors que si j'ai encore une tête, il n'y a rien dedans. Qui en effet s'intéresse aux états d'âme d'un excentrique fumeur de haschich? Qui perd son temps à toutes ces billevesées de mangeur d'opium ? Quel que soit celui qui parle, quel que soit ce qu'il dit ou pense, du moment que la question a été soulevée, et que le droit d'avoir des doutes est bien là, il convient de trouver un solution. Sans avoir trouvé de solution, compris sans le moindre doute, je ne pourrai acquiescer aux paroles des autres en opinant du chef. Il faut que je comprenne avec précision. Et ensuite je pourrais prononcer un « oui » clair affirmant que j'ai compris. Si tout le monde comprend que « oui », j'ai compris, alors, nous aurons tous compris. »

« Qu'en est-il ? Où se trouvent les racines de l'homme ? Avec le nom du père, celui de son père à lui, puis avec le nom du père de son père, j'ai pu remonter trois générations. Mais combien de marches faut-il gravir pour arriver jusqu'à la racine ? Le problème disparaît une fois que l'on a trouvé celle-ci. Chacun, à ce sujet, tient des propos différents, chaque communauté religieuse a son explication. Je n'ai pas l'intention de critiquer toutes ces paroles à entendre. Je ne suis pas capable de dégager les subtilités sans fin de toutes ces pensées complexes. Je comprends plus ou moins leur sens et c'est donc de cela que je discuterai. Certains se lassent une fois qu'ils sont remontés jusqu'à une vingtaine de générations et ne désirent pas aller plus loin. D'autres sont incapables de remonter si haut. Ils déclarent alors que cela n'a pas d'importance et qu'il ne leur sert à rien de connaître leurs ancêtres. La science qui est le domaine privilégié de la déesse Sarasvati, a fait de notre époque son terrain de jeu privilégié. Ceux qui par la force de leur savoir et par leur science habillent les divinités de quelque communauté avec des vêtements de serviteurs et sans salaire - Ils se sont emparés de l'arme du dieu Indra, l'ont mise en pièces pour la transformer puis l'ont utilisée pour faire fonctionner des voitures, pour faire marcher des ventilateurs, pour transmettre des nouvelles par l'employé des télégraphes. Ils l'ont également installée à la place des lampes à huile pour éclairer. Ils l'ont utilisée pour chasser l'obscurité dans tous les lieux publics où des toilettes sont nécessaires. Sa grande arrogance¹⁰⁰ s'en trouve ainsi punie comme il se doit. Ce même Dieu asservi doit accomplir toutes sortes de travaux d'usine et nettoyer les endroits les plus sales pour les rendre propres ; ils peuvent l'emporter avec eux où bon leur semble en le tirant par l'oreille. Ils sont parvenus à maîtriser le Dieu du vent pour remplir des tuyaux métalliques qui servent à enlever la poussière. Le Dieu soleil, cet astre généreux œuvrant pour le bien des autres et n'hésitant pas au besoin à détruire, ce maître si puissant, ils l'utilisent à présent pour fabriquer des images. Les divinités ont perdu le respect qu'on leur témoignait jadis. Travaille, trime. Sinon, va au diable ! Le feu si puissant a été vaincu et a subi la pire humiliation. Il a été rangé dans une boîte de taille ridicule. On ne craint plus de le trimballer avec soi partout et même dans sa poche. Dans cette race aussi puissante, le grand et illustrissime Darwin a trouvé la solution : ne doit-on pas trouver l'origine chez les habitants de la forêt ? Qu'en pensez-vous ? Après avoir considéré que le singe est notre géniteur originel, doit-on, en suivant l'idée de cette race accepter la filiation avec le primate ? Quelle horreur ! Quelle honte ! Est-ce que je vais m'accaparer le royaume de la science en déclarant que le singe est à l'origine de l'homme ? Dieu quelle horreur !

Que gloire et honneur soient rendus à ceux qui ne s'opposent pas à la théorie de Darwin, qu'ils se retrouvent en se considérant comme des descendants de primates, qu'ils partent dans les forêts et les jungles à la recherche de leurs parents, qu'ils continuent à bâtir leur société - nous n'avons aucune objection.

Ceux qui n'ont ni dévotion, ni respect, ni foi dans la grandeur et la loi du dieu indivisible, créateur de toute cette immense puissance, qu'ils apportent à cette question la réponse qui leur sied. Quoiqu'en pensent et qu'en disent ceux qui réfléchissent en échafaudant des explications avec précision et détails, quelles que soient les pensées qui germent dans leur tête, ils ne portent pas atteinte à notre intelligence.

Mais alors, quelle est la réponse à cette interrogation ? Il n'a pas été nécessaire d'aller très loin pour parvenir à une réponse plus avancée. Il suffit de réfléchir un petit instant pour désigner du doigt au regard la vérité, et pour trouver le discours juste étayé par des exemples justes. Mon cœur lui me dit que je suis né, par la grâce de dieu compatissant, de la semence musulmane [versée] dans le ventre d'une femme musulmane, de parents musulmans et des principes instaurés par la religion musulmane; comme j'ai une entière croyance dans la religion musulmane, la réponse est très simple : elle est présente au cœur même de la parole sacrée de Dieu dans le livre sacré de la religion musulmane.

Frère, si tu es un vrai musulman, ma réponse va te satisfaire. Sans l'ombre d'un doute, ton cœur se sentira soulagé. Frères. Nous sommes complètement ignorants. Pour cette raison, nous nous retournons pour trouver une solution contre les paroles mêmes de dieu, vers tel ou tel savant, vers tel grand savant étranger. Frères lecteurs ! Au terme d'un examen particulièrement attentif, vous verrez que toutes les religions qui existent en ce monde sont manipulées par leurs propres disciples, qui ont construit et construisent des opinions sur elles. Ceci n'est pas le cas de la religion musulmane, ceci ne sera pas le cas, ne pourra pas être le cas. Dans la religion musulmane, ce genre de pensée ne se présente pas et ne se présentera même jamais. Les musulmans croient entièrement qu'Allah, qui est le maître de la création, du monde, du tout, du vide et du parcellaire, le détenteur de tous les pouvoirs, l'indivisible, ne commet aucune erreur. Qu'il est infallible. Notre homme originel a été créé selon ses recommandations selon un assemblage parfait, avec une forme admirable. La naissance, la constitution, le corps, la vie, l'établissement, l'histoire de la naissance de Hajrat Âdam (Â), comme tout ce qui est en relation avec sa naissance, sont associés à la pureté. Son lieu de naissance est lieu de joie. Sa première demeure est le Paradis. Homme originel, il est notre ancêtre originel, et Eve, la femme qui est née de sa côte gauche est notre mère originelle. Hajrat Âdam (Â) dévot d'Allah, l'unique et indivisible, dont l'âme musulmane demeure à l'intérieur du corps, est par conséquent musulman. Enfants musulmans, nous sommes tous en cela musulmans.

Certains lecteurs pourront se sentir énervés et se demander ce que vient faire la religion dans une autobiographie. La religion de l'avenir est l'essence de tout ; la quintessence, en ce monde et dans l'au-delà est la religion. La vie, quand elle n'est pas en liaison avec la religion, reste vaine, comme restent vaines l'autobiographie et sa propre naissance. Une pensée se manifeste dans l'esprit, puis se stabilise puis enfin, elle apporte à votre esprit quelque réconfort. L'auteur est musulman. Le sujet de cette biographie lui aussi est musulman.

Ecoutez à présent la chose la plus importante. Il vient d'être déterminé, preuve à l'appui, que je suis un fils d'Adam, qu'Hajrat Âdam (Â) est celui qui m'a donné la vie. Par la suite, des milliers, voir des centaines de milliers d'années se sont déroulées jusqu'à que, finalement Mr Mowazzem Hosen, mon père, et Daulatan Nesâ, ma mère me conçoivent de leur union dans le respect de la religion. Ceci n'est pas seulement vrai pour moi, mais s'applique au monde entier. N'y a t il donc aucune réflexion à tenir

à propos de la naissance ? Hélas, Hélas ! La grandeur infinie et éblouissante de Dieu, indivisible, tout puissant et omniscient, se trouvant dissimulée dans cet événement qu'est la naissance, moi, simple fils de l'homme, devant sa souveraineté plus bas encore qu'un simple insecte, que pourrais-je donc comprendre de tout l'éclat de sa gloire ? Et qui plus est, comment le faire comprendre aux autres ?

Le poète a chanté :

« La *jât* d'Adam est apparue d'une goutte d'eau ou de son jeu (mystique). Les saints les prophètes, les purs, les méritants, les êtres exemplaires;
les divers maîtres religieux et représentants de l'islam;
les divers représentants de l'autorité temporelle et protecteurs de l'islam;
les pauvres, les indigents et les miséreux, les très riches et les mendiants;
les courtisans, les reines et les dignitaires les plus respectables:
Tous ont leur origine dans cette goutte d'eau. »

Dieu de miséricorde m'a donné une forme selon des règles et des lois particulières, de la même manière qu'il a conçu chacun de nous. Les vers ci-dessus en sont l'illustration. Le corps est un assemblage de tant de composants, d'artifices et d'astuces, de procédés électriques, de coffres-forts et de réceptacles, d'artères, de veines, d'organes tubulaires et de viscères, de chair, de sang, de cellules grises, d'os, de cheveux, de poils, de peau, d'ongles etc. Et dans l'œil même, malheur ! Quelle fabrique ! L'estomac, les poumons, le foie, la bile, les reins, la langue, les dents, le pancréas, le nez, et j'en passe ! Chaque élément est un petit royaume. Tant de constructions, tant d'organes variés ont été assemblés, qu'il n'est pas possible d'en faire le tour. Gloire au créateur ! Ton œuvre n'a pas de fin. Est-ce qu'un être aussi dérisoire que l'homme a la capacité de pénétrer à l'intérieur d'une particule même infime de ta compassion ? Comme c'est étrange ! Quelle intelligence, quel art surprenant ! Celui qui se met à réfléchir au mystère de la naissance de l'homme en perd tout entendement, se trouve confondu. Comment se fait-il que dans cette simple goutte d'eau ne se logent tous ces ingrédients. Est-ce que les cheveux, la barbe, la moustache, les os, la chair, les viscères sont contenus dans une si petite quantité d'eau ? Personne ne peut connaître ce qui est dans le ventre de la mère. De quelle manière le corps se constitue-t-il dans un lieu si minuscule, la forme des membres se dessine-t-elle comme il se doit ? Hélas ! En pensant à cela, je suis pris de vertige. De quelle manière est-ce que les organes du souffle se mettent en marche ? Et ensuite, qui au bout de neuf mois dix jours, qui au terme de huit ou de sept mois, sort de sa prison fœtale et découvre la face du monde. Mais à ce moment qui donc fait rire le nouveau-né ? N'y aurait-il pas au contraire motif à verser des larmes ? Pourquoi un enfant qui vient à peine de voir de jour se met-il à rire ? Pourquoi voit-on se dessiner un rire sur ses deux lèvres toutes menues ? De quoi se réjouit-il ? Qu'est-ce qui le rend joyeux ? On observe le rire qui s'est posé sur ses lèvres tendres. Qui peut appréhender cette grande vérité ? Qui peut en dévoiler le sens ? Comment ai-je pu passé tant de temps dans cette prison sans air, de quoi me suis-je nourri pour rester en vie si longtemps ? Dans cette prison sans air, je flottais dans le liquide, plongé dans un sommeil profond. Je me réveillai parfois dans ce lieu si ténébreux et la peur me faisait fermer les yeux. Et ceux, médecins, guérisseurs et autres, qui ont spéculé sur ces mystères en exerçant leur intelligence, ont beaucoup écrit à propos de la naissance de l'homme : ils ne peuvent cependant pas apporter d'éléments tangibles. De nombreux savants ont des théories sur ce que l'on perçoit clairement à la lumière du monde, mais il n'est pas aisé de

déterminer ce qui se passe dans le réceptacle sans air, recouvert de peau, qui se trouve au milieu du corps. Dieu, il n'ait rien dont tu ne sois pas capable. » (pages 78-82.)

Extraits III « discrimination et stigmatisation communautaires »

« Je me sentais humilié par ce brahmane de la région de Dhaka avec son beau cordon de deux fois nés autour du buste qui ne laissait pas un musulman s'approcher de chez lui et même de l'ombre dessinée par la pièce où se trouve la cuisine. Il refusait même de s'asseoir avec un musulman au bord d'un lit. Assis sur un banc, il était en train de fumer son tabac, de l'inhaler, mais si par inadvertance il me frôle, si mes habits effleurent un des pieds du banc, il appelle immédiatement Rajkumar son serviteur qui accourt aussitôt, et lui demande de changer l'eau du houka. » (page 242)

« Les manières de se conduire et de percevoir observées à Krishnanagar imposèrent progressivement leur autorité sur mon propre comportement. Je me mis à imiter le comportement de la majorité. Les musulmans n'ont aucun prestige à Krishnanagar : c'est une région principalement hindoue. J'appris à porter un dhotî et pris l'habitude de mettre sur mes épaules un châle ou une écharpe. Je me fis une tête à la mode. Hélas ! Un barbier de la caste baurî me coupa les cheveux courts, me dégaaea entièrement la nuque, me laissant sur le devant juste une houpe. Je laissai mon pājâmâ et mon câpkân à la maison. Au bout de quelques jours, mes camarades de classe mirent le feu à ma calotte. Je parle ici des musulmans qui se trouvaient à Krishnanagar à l'époque où j'y étudiais. Leur mode vestimentaire était hindouisée comme étaient hindouisées leur façon de se conduire, les colères qui éclataient en eux et les larmes qu'ils versaient. Même leur noms étaient hindouisés : ainsi Sâmsuddin devenait Satis, Nâjmâl devenait Nâju, Borhân : Bîru et Latîph : Latu ; ils les transformaient en surnoms dépréciatifs : Mashârâph devenait Mashâ (moustique), Dâyem : dâsh (pêcheur), Mehedi : Mâchi (mouche), Fazlal Karim : Phari'n (libellule) [...] Et qu'appris-je d'autre ? Appris-je vraiment quelque chose ? Que la prière et le jeûne des musulmans étaient des aberrations ? J'abandonnais toutes les règles de politesse et d'éducation musulmanes pour me fondre dans un moule ridicule et grotesque. Mis à part les aliments que ma famille m'envoyait, la nourriture n'était souvent pas propre à la consommation des musulmans. » (page 250)

Bibliographie

Hossen, Mir Mosharraf 1985. *Moshârâph racanâ sambhâr*, Dhaka : Bangla Academy, (Kâji Abdul Mânân).

Ahmed Sufia 1974. *Muslim Community in Bengal, 1884-1912*, Dhaka: Oxford University Press, 1974.

Anisuzzaman, 1964. *Muslim mânas o Bânlâ sâhitya*, Calcutta : Pratibhas.

Bhattacharya France 2001. « Identité et culture au Bangladesh. Le rapport de la commission sur la culture, 1989 » dans *La question identitaire en Asie du sud*, études réunies par J.L.Racine. Paris : Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Collection Purusartha, n° 22.

Chatterji Joya 1988. « The Bengali Muslim: A Contradiction in Terms? An Overview of the Debate on Bengali Muslim Identity » dans *Islam, Communities and the Nation. Muslim Identities in South Asia and Beyond*, études réunies par Mushirul Hasan. Berlin: Manohar.

Gaborieau Marc 2007. *Un autre islam, Inde Pakistan, Bangladesh*. Paris : Albin Michel.

Hamon Philippe 1983/1998. *Le personnel du roman*. Genève : Droz.

Kaviraj Sudipta 1995. *The Unhappy Consciousness. Bankim Chattopadhyay and the Formation of Nationlist Discourse in India*. Delhi: Oxford University Press.

Kaviraj Sudipta 2004. « The Invention of Private Life : A Reading of Sibnath Sastri's *Autobiography* » dans *Telling Lives in India. Biography, Autobiography, and Life History*, études réunies par D.Arnold et S.Blackburn. Bloomington: Indian University Press.

Lejeune Philippe 1975/1996. *Le pacte autobiographique, nouvelle édition augmentée*. Paris : Seuil.

Nandy, Ashis 2007. *L'ennemi intime: perte de soi et retour de soi sous le colonialisme*, trad. par Annie Montaut. Paris : Fayard.

Shah Mohammad 1996. *In Search of an Identity, Bengali Muslims 1880-1940*. Calcutta : Bagchi & Company.

Seely Clinton 2001. 'A Muslim Voice in Modern Bengali Literature: Mir Mosharraf Hosain', dans *Understanding the Bengal Muslims, interpretative Essays*, études réunies par R. AHMED, Dhaka: The University Press Limited.

Notes

¹ Vouée principalement à la grandeur de l'islam et dénonçant l'hégémonie hindoue dans le champ socioculturel.

² Seely, 2001

³ Ou sa pièce *Basantakumârî Nâṭak (Basantakumari, 1873)*. *Sufia Ahmed (1974)* souligne l'influence des dramaturges hindous classiques et une thématique (l'amour de la jeune reine Revati pour son beau-fils Narendra) sans rapport avec la société musulmane bengalie contemporaine.

⁴ Langue bengalie littéraire, créée artificiellement au XIXe siècle.

⁵ « *calit bhâṣâ* » par opposition au *sâdhu bhâṣâ*.

⁶ Prière.

⁷ Tombe.

⁸ Mystique itinérant.

⁹ Image, dessin.

¹⁰ « *Bil*: une sorte de petit lac (*hrad*) »

¹¹ (Lejeune, 1996). Je souligne en particulier le fait que l'écrivain se pose explicitement en narrateur et multiplie les ancrages référentiels (noms propres, personnages référentiels, allusions à des événements historiques connus, cohérences des repères spatiotemporels, accumulation des « effets de réels » (Barthes, 1968/1982).

¹² (Lejeune, idem).

¹³ Histoire, récit, compte-rendu sur une vie.

¹⁴ « La révélation du vrai est ma résolution permanente », « J'ai promis de dire la vérité ».

¹⁵ (Lejeune, idem).

¹⁶ Voir extrait 2 en annexes.

¹⁷ Celles du narrateur sur la société bengalie contemporaine (p.7-9) ; les origines de l'homme (78-80) ; réflexions religieuses sur l'identité musulmane (p.80-82) ; les superstitions dans les classes populaires qui pèsent sur le bien être des femmes et sur la corruption de l'identité musulmane (p.83-84) ; l'état de l'enseignement dans la région, sur l'enseignement des langues (p.90, p.91) ; sur la tyrannie au Bengale (p.110) ; l'image de la Compagnie des Indes Orientales au Bengale (p.113) ; la défiance des musulmans envers l'apprentissage de l'anglais ; des réflexions sur l'éducation des jeunes musulmans (p.151, p.158) ; des considérations sur les origines de l'homme (p.240).

¹⁸ Poème de *Maulud Sharif* (p.81) ; exemple de poème figurant dans un manuel scolaire (p.93) ; chanson de feu Harinâth dâdâ, (p.103) ; exemples d'une forme poétique brève et ludique : la *heñlâhi* (p.147, 150).

¹⁹ Programmes d'enseignement (p.93) ; description d'un genre poétique (p.147-150), description de rites et superstitions autour de la naissance d'un enfant (p.84-87) ; comment se servir d'un dictionnaire (p.178, 184-185) ; les trois manières de chasser le tigre (p.189-191) ; description du système des marées (p.166).

²⁰ Celles d'autres acteurs du récit : Mir Ajgar Ali (p.218-220) ; Latifannesa (p.293, p.294-295, p.298, p.311, p.312) ; Najir Saheb (p.305-306).

²¹ La deuxième grand-mère maternelle du narrateur en est la principale narratrice (p.211-232 ; p.230-231).

²² Subitement interrompu par la mort de sa deuxième épouse et l'élaboration d'un nouveau projet autobiographique (*smṛtikathâ, Bibi Kulsum*, « Souvenirs de Bibi Kulsum, 1908) autour de cette femme qui a joué un rôle fondamental dans sa vie.

²³ « - lecteurs ! L'anathème prononcé par Ânâr Khâtun contre Mîr Âsâd va provoquer sa perte ! Vous verrez plus loin ce qu'il en fut. »

²⁴ Le père vénéré comme un Dieu.

²⁵ La bonne société.

²⁶ Dieu apparaît sous différents noms s'inscrivant dans des ères culturelles variées, arabes, persane et indienne : constructions précieuses sanskrites (*îshvar, paramesvar, sarbaniyasta, sarbamay sṛṣṭikartâ, prabhu, jagatpâtâ, antaryâmi, sarbajña, shântidâtâ, rakṣâkartâ, mârjanâkârî, jagatpâlak*, etc.) ou purement persanes (*elâhi, khadâtâlâ*), voire mixtes (*dayâmay*) ou combinées.

²⁷ « Pensées d'un voyageur désintéressé », Mir Mosharraf Hossen, (1890), autre texte à dimension autobiographique.

²⁸ Equivalent du mot *gunâh*, emprunté au persan.

²⁹ Ce qui est conforme ou non à la religion musulmane.

³⁰ Mot d'origine persane, équivalent de *shuddha*, de *pabitra*.

³¹ « *nâmâj rojjâ bhakti kare nâ* » : phrase qui rassemble un mot d'origine arabe, un autre d'origine persane (que ceux qui entendent privilégier la terminologie arabe ont remplacé par *siyâm*) et un terme de la religion hindoue.

³² « âdâb tamij ». *tamij* est un mot d'origine arabe peu utilisé en bengali moderne ; le dictionnaire l'associe à *bibecanâ* (faculté de juger, discernement), *sambhrambodh* (esprit aristocratique), *bhadra byabahâr* (comportement policé/raffiné), et note que cette qualité fait partie de l'enseignement des civilités en usage dans les familles musulmanes.

³³ « Mes propos sont (pour vous) nouveaux ; vous ne les croirez pas facilement ; mais j'ose malgré tout penser que vous le croirez du fait que c'est moi qui vous le tiens » (p.96).

³⁴ « *hakimatva pad* », expression construite à partir d'un substantif d'origine arabe et d'un suffixe *sadhu*.

³⁵ Les brahmanes hindous ne pourraient consommer la nourriture préparée par un autre, d'autant plus si cet autre est *melccha*.

³⁶ « Quand les Anglais planteurs d'indigo ont commencé leurs exploitations dans ce pays, presque tous les zamindars les ont reçu avec une politesse obséquieuse », p.113.

³⁷ Voir n.23.

³⁸ La scène rappelle la rencontre d'un autre ancêtre de l'auteur, Ebrâhim, avec la fille d'un pauvre *bhadralok* : mêmes lieu (le bord d'un fleuve), intensité du regard (un seul regard suffit à éveiller l'envie), détermination à assouvir un désir (l'union maritale ou le viol) ; mêmes conséquences désastreuses (mortification des enfants d' Ebrâhim, ruine de l'harmonie familiale, représailles de Kenny contre la famille de la jeune fille convoitée).

³⁹ « excellent », « supérieur », « éminent » ; nom, il désigne la Lignée comme le Saint qui est à l'origine d'une lignée de descendants.

⁴⁰ *musalmân phakir*.

⁴¹ « Il y a deux cent cinquante ans de cela », c'est-à-dire au milieu du XVII^e siècle.

⁴² L'auteur n'emploie pas le terme *murid*, qui désigne le dévot, le disciple d'un pîr, d'un maître soufi.

⁴³ Les deux termes, *phakir* et *darbesh*, d'origine arabe, sont souvent associés et renvoient plus

directement à l'ascétisme en islam ; ils sont également très courants dans les littératures médiévales et contemporaines bengalies, alors que *tâpas* traverse la littérature bengalie ainsi que la littérature sanskrite.

⁴⁴ Ce redoublement de la particule *shah* fait écho au redoublement du *Srî* figurant devant les noms de sages hindous.

⁴⁵ Et non *murshid* (guide spirituel) ou *pîr*, les équivalents arabe et persan, très usités dans la littérature religieuse musulmane.

⁴⁶ Termes sanskrits passés en bengali sans avoir subi la moindre altération.

⁴⁷ Les artisans ayant accès à l'intimité des maîtres ne sont pas des locaux ; les disciples non plus.

⁴⁸ Les sages vivent à l'écart ici et là au Bangladesh et certains repartiront au lieu de s'installer définitivement. L'absence de femmes migrantes compromet la conservation de la pureté des lignées. La recherche d'un gendre qui appartiendrait à cette élite est également problématique. Elle annonce d'autre part l'enracinement de ces hommes pieux dans le tissu social bengali.

⁴⁹ Ils appartiennent donc à la première génération d'ancêtres nés au Bengale oriental et non pas fait l'expérience du voyage.

⁵⁰ Désignée dans le texte tantôt par *kabar* (de l'arabe *qabr*), tantôt par *gar* (d'origine persane) ou *samadhî* (du sanskrit) ; l'auteur juge utile de préciser le sens de ce dernier mot en faisant suivre sa première occurrence par son équivalent arabe mis entre parenthèses. Aucune hiérarchie n'est faite ici entre ces trois mots même si *samadhî* est réservé en bengali contemporain au tombeau d'un maître spirituel ou d'un homme illustre (un chef d'état par exemple).

⁵¹ Voir note 71 sur la portée de cette épithète dans un contexte religieux hindou.

⁵² Par ce bref épisode, l'auteur justifie également un état de fait : lui et ses proches d'origine *saiyad* ne vivront plus à l'écart du monde, ne se consacreront plus exclusivement à la recherche de vérités spirituelles, exerceront des activités mondaines et laïques.

⁵³ Un événement particulier déclencha directement la fureur de son père : il faillit être terrassé par un sanglier pour avoir voulu étaler sa hardiesse inconsidérée, trahissant par cela le manque de sagesse d'un rustre. » (p.14).

⁵⁴ A Murshidabad, alors capitale culturelle des élites musulmanes du Bengale.

⁵⁵ « Mère ! Je suis vraiment lamentable d'avoir irrité le père qui a toujours eu de l'affection pour moi et qui s'est toujours privé pour me donner les meilleurs mets ; s'il m'en veut, c'est que je suis entièrement coupable. Je prends toutes les fautes sur moi. Maman, je me montrerai à nouveau devant vous seulement si je peux devenir meilleur, si je peux redevenir le fils aimé de mon père. Sinon, nous nous voyons pour la dernière fois. Adieu maman. » (p.16).

⁵⁶ « Renonçant doté de pouvoir », l'auteur expliquant que la classe des zamindars locaux utilisaient le terme de *phakir darbesh*. Il rajoute que ces propriétaires terriens étaient loin de soupçonner l'influence que l'ascète pouvait exercer sur le souverain de Murshidabad.

⁵⁷ La sympathie du Nâbâb lui permet d'intercéder en faveur d'un propriétaire hindou réticent à remettre l'impôt au percepteur de Murshidâbâd.

⁵⁸ L'ascète tint ces propos au souverain qui voulait lui faire un don de terres : « Mon fils ! Donne les moi puisque tu as très envie de m'en faire don, mais je n'accepterai pas en guise de donation (*khairât*) des terres non imposables (*nishkar*) ; tu dois prélever quelques taxes. ». Finalement, le souverain fut obligé d'accepter une somme de 5 takas. Il rajouta : « Maître ! Vous n'aurez plus à vous inquiéter pour vous procurer du poisson car dans ces domaines les lacs et mares aux eaux poissonneuses ne manquent pas. » p.29-30.

⁵⁹ Titre donné à une caste hindoue de *kâyastha*. Ce terme désignant aussi des secrétaires, des fonctionnaires, des employés.

⁶⁰ Titre honorifique accordé par les Anglais à des personnalités locales.

⁶¹ Mot arabe, de même que le nom de Bângâlâ a été donné par des locuteurs persans.

⁶² Ce terme (de l'arabe *wilâyet*) désigne aussi bien l'Angleterre que l'Europe, qu'un occident lointain avec ses valeurs importées.

⁶³ Un homme, un vrai, serait-on tenté de dire ; c'est-à-dire un homme qui n'a pas peur de se battre, un combattant intrépide, capable d'héroïsme : « prenant son courage à deux mains, [il] arrache un bâton des mains d'un policier et lance - « ! Est-ce que l'on peut appeler tout cela un acte de courage ! Quelle honte ! N'y a-t-il donc pas d'homme véritable dans ce pays ? » (p.46).

⁶⁴ « Ne vous inquiétez pas. Tant que nous serons présents, ils n'oseront en aucune façon vous insulter » (p.40).

⁶⁵ Insistant pour que les obsèques d'Anar soient observées dans la plus parfaite orthodoxie.

⁶⁶ *Dans ma famille personne ne dépend des ordres d'un autre. Ce n'est pas un poste que je désire* (p.47).

⁶⁷ Equivalent de l'expression persane *Khândanî Ghoranâ* utilisée parfois dans le récit.

⁶⁸ « Maître, une gratification n'essuiera pas la honte de l'affront fait à notre lignée. Je ne veux pas de gratification », p.47.

⁶⁹ « il tourna ses pensées vers Dieu », p.55.

⁷⁰ Le père de l'auteur.

⁷¹ Le récit, nous explique l'auteur (p.67), constitue d'ailleurs la trame principale d'une œuvre précédente, à savoir *Udâsîn pathiker maner kathâ*.

⁷² « Chassé de sa propriété, Mîr Sâheb tombe dans la misère, devient un mendiant sans refuge avant d'être recueilli par ma chère mère et de se marier avec elle » (p. 67).

⁷³ « il y avait une profonde amitié avec T.I. Kenny » (p.96).

⁷⁴ « Les résultats d'un acte dépendent de la chance. Qui peut vraiment dire ce que l'avenir réserve. Qui est capable d'agir en ayant la garanti du résultat ? Seul Dieu a le pouvoir de prévoir. Et il reste encore beaucoup de dictons et de proverbes de ce genre. » (p.296).

⁷⁵ L'image du miroir est d'ailleurs très présente dans la seconde partie du texte, des immenses miroirs qui cristallisent toute la grandeur et l'emphase de l'aristocratie *nababi* décadente au miroir à travers lequel le narrateur surprend le reflet de la femme dont il est tombé amoureux à distance et qu'il n'a jamais vue.

⁷⁶ Philippe Hamon (1998, p.111) remarque que « tout nom est toujours, a priori, un opérateur taxinomique du personnage, un opérateur de classement (classement du personnage, dans un « monde » particulier - pour reprendre un terme zolien -, dans une classe géographique) qui renvoie à un archétype culturel » ; il en est de même du titre, qu'il soit un héritage ou une création du personnage ou de son entourage. Ainsi, le titre de *nâbâb* qui désigne à l'origine le gouverneur d'un territoire, est instrumentalisé dans le système colonial pour devenir une étiquette associée à un pouvoir politique factice.

⁷⁷ Terme d'origine persane qui désigne un petit fonctionnaire de police.

⁷⁸ Percepteur d'impôts.

⁷⁹ Terme d'origine arabe (distinction honorifique conférée par une autorité) équivalent de *upâdhi*.

⁸⁰ Terme arabe, équivalent de *sammân*.

⁸¹ Terme d'origine persane. Le récit de la grand-mère est beaucoup plus ancré dans un champ linguistique de tradition culturelle musulmane que celui du narrateur lui-même.

⁸² *Miâh* est un terme persan très populaire au Bengale Oriental : il signifie « maître », « époux » et sert également d'affixe de courtoisie.

⁸³ Ils « se hiérarchisent selon la proximité plus ou moins grande avec le pays d'origine de l'islam, l'Arabie, et avec son fondateur, le Prophète. » (Gaborieau, 2007, p.214) et se séparent en deux groupes distincts : d'une part les descendants vrais ou supposés d'immigrants, appelés Sayyids s'ils sont d'origine arabe et descendants du Prophète, Shaikhs s'il viennent d'autres pays arabes, Mughals s'ils descendent de Turcs, Pathans s'ils ont une ascendance afghane. D'autre part, des convertis de hautes castes classées *kshatriya* » (p.201).

⁸⁴ Marc Gaborieau remarque : « Chez les musulmans, la distinction des fonctions ne ressortit pas d'une gradation de statut. Mais dans l'ensemble des Ashrâfs, on distingue, souvent dans les mêmes lignages et les mêmes familles, des profils différents des divers critères de hiérarchie. Si l'accent est mis sur le prestige du lignage et la spécialisation dans la théologie ou la mystique, on a le profil typique des religieux musulmans, les oulémas ou les soufis. Si l'accent est mis au contraire sur le pouvoir combiné avec un haut lignage, on a affaire aux dominants et aux gouvernants » (2007, p.212). Joya Chatterjee (1998), pour sa part et aux vues des analyses de Eaton et de Roy, rappelle que l'ashrâfisme est une construction élaborée par les élites régionales musulmanes à l'époque médiévale afin d'affirmer et de rendre légitime un pouvoir émancipé du centre (p.277) ; cette affirmation passe par une valorisation de la culture persane, par l'accent mis sur les origines étrangères, par l'habitude de chercher les origines d'une lignée avec le Califat, et privilégie une version de l'histoire qui ignore Delhi pour ne tourner son regard que vers La Mecque et le Califat (p.276). Joya Chatterjee observe

que l'ashrafisme des premiers temps ne s'est pas construit dans une opposition à l'islam populaire des *atrap* - musulmans locaux convertis, qui parleraient des dialectes du Bengali et suivraient une version hétérodoxe et locale de l'islam (p.279) -, construction beaucoup plus récente - consécutive à l'affirmation de l'autorité moghole au Bengale (p.277) et sur laquelle vont s'appuyer dans le cours du XIXe siècle les divers programmes politiques et sociaux.

⁸⁵ Ils mettent en avant un islam originel, pur et monolithique puis rendant les hindous responsables de la décadence des musulmans à la période coloniale, instigateurs du *grand péril* : les hindous se sont attirés la sympathie des dominants et exercent une mauvaise influence sur les musulmans les plus ordinaires mais aussi sur une partie des musulmans plus riches qui aimeraient eux s'identifier aux nouvelles classes dominantes.

⁸⁶ C'est-à-dire le fruit, le résultat d'un acte, d'un travail, d'une ascèse.

⁸⁷ Jât désigne la classe et l'espèce, mais aussi la lignée et la naissance. Elle définit la catégorie à laquelle appartient un être et, parmi ceux qui appartiennent à la société indienne, les castes qui se distinguent en fonction de leurs activités et de leurs qualités. Mosharraf utilise l'adjectif *jâtiya* pour qualifier la *bidyâ* (connaissance) et le *bhâb* (esprit, sentiment), puis l'antonyme bi-jâtiya pour parler de la langue.

⁸⁸ Voir texte en annexes 3.

⁸⁹ La traduction de ce passage est donnée en annexe 1..

⁹⁰ *Mine, trésor de mérites.*

⁹¹ Bouffon de la cour de ce roi.

⁹² Fondateur du Amṛtabazar patrikâ.

⁹³ Date de publication de son essai *Gauri nadîr setu*, « le pont sur la rivière Gauri ».

⁹⁴ Ainsi accueillent-elles le futur marié de leur voisine musulmane qu'elles découvrent pour la première fois alors qu'il allait se baigner au ghât: (traduction en annexe).

⁹⁵ Une des plus basses castes, associée à la crémation ou à l'exécution des criminels (un homme cruel et impitoyable).

⁹⁶ Profession de foi des musulmans.

⁹⁷ Chant à la gloire de guerriers musulmans.

⁹⁸ Ses épopées amoureuses, ses récits communautaires - histoires de grandes figures ou de moments clef de l'histoire de l'islam ; histoires légendaires de héros musulmans ; récits merveilleux mettant en scène le combat entre les divinités du panthéon hindou et des saints et sages musulmans comme - , comme ses manuels sur l'islam et ses rites, ou encore ses vies de saints et de prophètes.

⁹⁹ Qui désigne une littérature soit disant « bilingue » dans un bengali envahi d'un lexique et de tournures empruntées à l'arabe, au persan et à l'ourdou.

¹⁰⁰ L'arrogance d'Indra (ndt.).